



مجلس جهة إقليم أيسبوت
بمجلس جهة إقليم أيسبوت



مَجَلَّةٌ عَالَمِيَّةٌ نَصَفُ سَنَوِيَّةٍ مُحْكَمَةٌ
تُعْنِي بِنَشْرِ الْإِرْثِ الْحَضَارِيِّ وَالثَّقَافِيِّ وَالْعِلْمِيِّ لِمَدِينَةِ كَرْبَلَاءِ الْمُقَدَّسَةِ
تَصَدَّرُ عَنْ
مَرْكَزِ كَرْبَلَاءِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبَحْثِ
فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ

المجلد العاشر، العدد الثاني، السنة العاشرة، ذو الحجة ١٤٤٥ هـ،

تموز ٢٠٢٤ م



المجلد العاشر - العدد الثاني - السنة العاشرة

ذو الحجة ١٤٤٥ هـ / تموز / ٢٠٢٤ م

مجلة علمية نصف سنوية محكمة

تعنى بنشر الإرث الحضاري والثقافي والعلمي لمدينة كربلاء المقدسة

.....

جمهورية العراق - محافظة كربلاء المقدسة

مركز كربلاء للدراسات والبحوث - العتبة الحسينية المقدسة

.....

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ببغداد (٢٠٧٩) لسنة ٢٠١٥ م

.....

المراسلات:

توجه جميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى:

مجلة السبت - مركز كربلاء للدراسات والبحوث

E-mail:

alsibt@hotmail.com

alssebt_k.center@yahoo.com

alssebt.k.center1@gmail.com

facebook: [facebook.com/alssebt](https://www.facebook.com/alssebt)

www.c-karbala.com

ص. ب (٤٢٨) كربلاء

أرقام الهواتف:

009647814187625 - 07860352959 - 009647719491210

التصميم والخراج الفني

عماد محمد البيرماني

عباس حسن المحنّ

الإشراف العام:

سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي

(المتولي الشرعي للأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة)

رئيس التحرير:

الأستاذ عبد الأمير عزيز القريشي (مدير المركز)

مدير التحرير:

أ. د. رياض كاظم سلمان الجميلي (رئيس الهيئة الإستشارية)

هيئة التحرير:

أ. د. سابرينا ليون ميرفن (جامعة السوربون)

أ. د. جيرالدين شاتلار (المعهد الفرنسي للشرق الأدنى)

أ. د. حسن حبيب الكريطي (جامعة كربلاء)

أ. د. حيدر محمد عبد الله (جامعة كربلاء)

أ. د. محمد فريد عبد الله (الجامعة الاسلامية - لبنان)

أ. د. سلوى ساندرا ناكوزي (جامعة بواتيه - فرنسا)

أ. د. سامي ناظم حسين المنصوري (جامعة القادسية)

أ. د. رحاب فايز احمد سيد يوسف (جامعة بني سويف)

أ. د. عمرو بن معد يكرب الهمداني (رئيس الدار الهمدانية المحمدية-اليمن)

أ. د. مهدي وهاب نصر الله (جامعة كربلاء)

أ. د. زهير عبد الوهاب الجواهري (جامعة كربلاء)

أ. م. د. محمد وسام المحنّأ (جامعة كربلاء)

أ. م. د. محمد رضا فخر روحاني (جامعة قم - قم المقدسة)

أ. م. د. محسن عباس الويري (جامعة قم - قم المقدسة)

أ. م. د. جعفر علي عاشور (جامعة أهل البيت)

أ. م. سمير خليل شمطو (جامعة كربلاء)

أ. م. د. ثامر مكي علي الشمري (الجامعة المستنصرية)

المراجعة اللغوية

أ. د. إياد محمد علي الأرنؤوطني (جامعة بغداد)

أ. م. د. جعفر علي عاشور (جامعة أهل البيت)

اللغة الانكليزية

أ. م. د. مؤيد ناجي أحمد (الكلية التربوية المفتوحة - بغداد)

سياسة النشر في مجلة السبب:

مجلة السبب مجلة نصف سنوية محكمة، تصدر عن مركز كربلاء للدراسات والبحوث في العتبة الحسينية المقدسة، الحائز على شهادة الاعتماد الدولي من منظمة الثقافة والعلوم (اليونيسكو - برنامج الذاكرة العالمية)، تستقبل البحوث والدراسات في مختلف الاختصاصات العلمية والإنسانية التي تبحث في الإرث الحضاري والثقافي لمدينة كربلاء المقدسة لتكون مرجعاً علمياً لحفظ تراث المدينة وهويتها الدينية.

تدعو المجلة جميع الباحثين في مختلف الاختصاصات العلمية والإنسانية للكتابة والتحقيق في إرث هذه المدينة العريقة وحضارتها، ببحوث ذات قيمة علمية ضمن إطار موضوعي، بعيد من التحيز والميول والتطرف والطائفية، لتحقيق الفائدة العامة لمجتمعنا.

ملاحظات عامة:

- يخضع ترتيب البحوث في المجلة الأمور الفنية تتعلق بهوية المجلة.
- إشعار الباحث بقبول بحثه خلال مدة أقصاها شهر من تأريخ تسليم البحث، ويخطر الباحث في حال عدم الموافقة على النشر، من دون إبداء أسباب الرفض.
- لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير، إلا لأسباب تقنع بها هيئة التحرير، ويتم ذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.
- لا تُعاد البحوث إلى أصحابها، سواء أنشرت، أم لم تنشر.

جميع الآراء الواردة في المجلة تعبر عن آراء كاتبها وليس بالضرورة أن تعكس وجهة نظر المجلة.

تعليمات النشر في المجلة:

تُرَحَّب مجلة السبتمبر بتتاجات السادة الباحثين من داخل العراق وخارجه، وتقوم بنشر بحوثهم في الاختصاصات الإنسانية المختلفة وعلى وفق لقواعد الآتية:

١. تخضع البحوث للتقويم العلمي من هيئة التحرير، وجمع كبير من الأساتيد في مختلف الاختصاصات العلمية.

٢. أن يكون البحث المراد نشره جديداً في موضوعه، ومستوفياً لشروط المنهج العلمي المعتمدة.

٣. أن لا يكون البحث منشوراً في مجلة داخل العراق أو خارجه، أو منقولاً من شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)، على أن يقدم الباحث تعهداً خطياً بذلك يُرفق مع البحث.

٤. أن يكون البحث سليماً من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة الدقة في الأسلوب على نحو صحيح.

٥. يلتزم الباحث الشروط الفنية المتبعة في كتابة البحوث العلمية من حيث الترتيب وتنظيم البحث بمصادره، ويجب مراعاة وضع الخرائط والصور والجداول في مكانها أينما وردت في متن البحث.

٦. يُسَلَّم البحث إلى هيئة التحرير مطبوعاً على نظام (word)، ورق (A4)، مع قرص مدمج (CD)، يتضمن مادة البحث ونمط الخط (Times new roman) وحجم الخط (١٤) للبحوث العربية و(١٢) للغة الإنكليزية، على أن لا تزيد صفحات البحث عن (٢٥) صفحة، وما زاد على ذلك يتحمل الباحث دفع مستحقّاته المالية، ولا تقلّ عن (١٠) صفحات.

٧. تكتب الهوامش بنظام (APA) وتثبت المصادر في نهاية البحث على أن تتبّع في ترتيبها الطرق المتعارف عليها في كتابة المصادر العلمية: اسم المؤلف، اسم الكتاب، اسم المحقق (إذا كان الكتاب محققاً)، رقم الطبعة، اسم المطبعة، مكان النشر، سنة النشر.

٨. على الباحث أن يرفق مع بحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية، إذا كان الباحث يتعامل مع المجلة أول مرة.

٩. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على المعلومات الآتية: عنوان الباحث واسمه، وجهة عمله، ورقم الهاتف، والبريد الإلكتروني، مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث، أو الباحثين في متن البحث، أو أي إشارة إلى ذلك باللغتين العربية والإنكليزية.

١٠. تسلم البحوث مباشرة إلى مقر المجلة على العنوان الآتي: العراق - كربلاء المقدسة - شارع السيدة زينب عليها السلام - مركز كربلاء للدراسات والبحوث. أو أن تُرسل البحوث على البريد الإلكتروني

لمجلة السبتمبر المحكمة: alssebt.k.center1@gmail.com

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education &
Scientific Research
Research & Development



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No:

الرقم: ج ت ٤ / ١٠٩٤

Date:

" بجيشنا والحشد الشعبي العراق اقوى وامضى "

التاريخ: ١٠ / ٤ / ٢٠١٥

العتبة الحسينية المقدسة / مركز كربلاء للدراسات والبحوث

م / مجلة السببط

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...

استنادا الى الية اعتماد المجلات العلمية الصادرة عن مؤسسات الدولة، وبناءً على توافر شروط اعتماد المجلات العلمية لأغراض الترقية العلمية في "مجلة السببط" الصادرة عن مركزكم الموقر تقرر اعتمادها كمجلة علمية محكمة ومعتمدة للنشر العلمي والترقية العلمية

تقبلوا منا فائق الاحترام والتقدير

أ.د. غسان حميد عبد المجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة
٢٠١٥/٢/ ١٤

نسخة منه الى:

- قسم الشؤون العلمية/شعبة التأليف والنشر والترجمة
- الصادرة

www.rddiraq.com

Email: gd_office@rddiraq.com

العنوان: بغداد - شارع النضال - المجمع التربوي - بناية وزارة التعليم العالي والبحث العلمي - طابق ٦



شهادة الإعتقاد الدولي
لمركز كربلاء للدراسات والبحوث
من منظمة اليونسكو (برنامج الذاكرة العالمية)
تأريخ الأعتقاد: (٢٨ / ١٠ / ٢٠١٤م)



معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربية
قاعدة البيانات العربية الرقمية

Arcif
Analytics

معرفة
e-MAREFA

التاريخ: 2020-10-25

الرقم: L20/356 ARCIF

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة السبب المحترم

العتبة الحسينية المقدسة، الأمانة العامة، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، كربلاء/ العراق
تحية طيبة وبعد،،،

يسر معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (Arcif - أرسيف)، أحد مبادرات قاعدة بيانات "معرفة" للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد أطلق التقرير السنوي الخامس للمجلات للعام 2020.

يخضع معامل التأثير "Arcif" لإشراف "مجلس الإشراف والتنسيق" الذي يتكون من ممثلين لعدة جهات عربية ودولية: (مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية ببيروت، لجنة الأمم المتحدة لغرب اسيا (الإسكوا)، مكتبة الاسكندرية، قاعدة بيانات معرفة، جمعية المكتبات المتخصصة العالمية/ فرع الخليج). بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين ذوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية وبريطانيا.

ومن الجدير بالذكر بأن معامل "Arcif" قام بالعمل على فحص ودراسة بيانات ما يزيد عن (5100) عنوان مجلة عربية علمية أوبحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من (1400) هيئة علمية أو بحثية في (20) دولة عربية، (باستثناء دولة جيبوتي وجزر القمر لعدم توفر البيانات). ونجح منها (681) مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل "Arcif" في تقرير عام 2020.

ويسرنا تهنئتك وإعلامكم بأن **مجلة السبب** الصادرة عن **العتبة الحسينية المقدسة، الأمانة العامة، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق** قد نجحت بالحصول على معايير اعتماد معامل "Arcif" المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها (31) معياراً، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنك الدخول إلى الرابط التالي: <http://e-marefa.net/arcif/criteria>

وكان معامل "Arcif" لمجلتكم لسنة 2020 (0.0278). مع العلم أن متوسط معامل أرسيف في تخصص العلوم الإنسانية (متداخلة التخصصات) على المستوى العربي كان (0.076)، وقد صنفت مجلتكم في هذا التخصص ضمن الفئة (الثالثة Q3) وهي الفئة الوسطى.

و بإمكانكم الإعلان عن هذه النتيجة سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع التواصل الاجتماعي، وكذلك الإشارة في النسخة الورقية لمجلتكم إلى معامل "Arcif" الخاص بمجلتكم.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام و التقدير

أ.د. سامي الخزندار
رئيس مبادرة معامل التأثير
"Arcif"



+962 6 5548228 -9
+ 962 6 55 19 10 7

info@e-marefa.net
www.e-marefa.net

Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan

مَجَلَّةُ السَّبْطِ

قصيدة تُورِّخُ فيها صدورَ مَجَلَّةِ السَّبْطِ سنةَ (١٤٣٦) للهجرةِ وهي مَجَلَّةٌ علميَّةٌ فصليةٌ مُحكَّمةٌ تُعنى
بِنَشْرِ الأَرثِ الحضاريِّ لمدينةِ كربلاءِ المقدَّسةِ، تُصدُرُ عَن مركزِ كربلاءِ للدراساتِ والبحوثِ التَّابعِ
لِلعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقدَّسةِ.

بِالْيُمْنِ وَالْأَمَالِ وَالْقِسْطِ	قَدْ أَشْرَقَتْ مَجَلَّةُ السَّبْطِ
مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ دَوْرُهَا	نَشْرُ تَرَاثِ الطَّفِّ بِالضَّبْطِ
عِلْمِيَّةٌ فَضْلِيَّةٌ حُكِّمَتْ	أَدْوَارُهَا بِالْقَبْضِ وَالْبَسْطِ
تُصدُرُ عَن رَوْضَةِ خُلْدٍ زَهَتْ	وَهِيَ عَلَى طُولِ الْمَدَى تُعْطِي
مَجَلَّةٌ تَهْدُرُ فِي كَرْبَلَا	تُعَالِجُ الْمُهْمَلَ بِالنَّقْطِ
تَفِيضٌ مِّنْ نَّحْرِ حُسَيْنٍ عَطَاءً	فَتَمَشُقُّ الْمَوْرُوثَ بِالخَطِّ
كَالعِقْدِ صِيغَتْ فَوْقَ جَيْدِ العُلَا	وَهِيَ بِأُذُنِ الدَّهْرِ كَالقُرْطِ
نَاصِعَةٌ صَادِقَةٌ نَصُّهَا	مَاشِيَبَ بِالوَهْمِ وَبِالخَلْطِ
أَثْنِينَ زِدْ أَرَّخْتُ: قُلْ صَادِحاً	قَدْ أُسِّسَتْ مَجَلَّةُ السَّبْطِ

١٤٣٦ هـ

علي الصَّفَّارِ الكربلائي

المحتويات

- ١٥ افتتاحية العدد.
- ١٧ كفاءة الخطاب الاقناعي لبطله كربلاء الحوراء زينب عليها السلام.
أ. ليلي مناتي محمود/ كلية اللغات/ جامعة بغداد
- ٢٩ كِتَابُ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى أَعْيَانِ الْبُصْرَةِ قِرَاءَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ
م.د. أحمد موفق مهدي/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة البصرة
- ٤٣ الإحالة بالضمير في كلام الإمام الحسين عليه السلام قوله عليه السلام (مثلي لا يُباع مثله).
أ. م. د حسين صالح ظاهر/ وزارة التربية/ مديرية تربية محافظة كربلاء
- ٧١ الإصلاح الحسيني في ضوء نظرية التقدم دراسة تاريخية فلسفية.
م. د. عباس محسن حريجه سلمان اللامي/ وزارة التربية/ مديرية تربية محافظة ميسان
- ١٠١ النهضة الحسينية وأثرها في وجدان المستضعفين.
الباحث محمد راضي هلول/ رئاسة جامعة كربلاء
أ. م. ياسمين حاتم بديد الابراهيمي/ رئاسة جامعة كربلاء
- ١١٧ فلسفة الصراع العلوي الأموي - العلوي العباسي في ضوء الفلسفة المثالية والمكيافللية.
م. د. زياد صبري زيدان/ وزارة التربية/ مديرية تربية محافظة ميسان
- الشيخ محمد علي داعي الحق (ت: ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م) دراسة في سيرته الذاتيه ونشاطه الفكري مع تحقيق رسالته (المجالس الحسينية في كربلاء قبل التهجير والتفسير ١٩٦٠ / ١٩٧٩م).
١٣٥ م. م جنان محمد سلمان/ كلية التمريض/ جامعة كربلاء
- توثيق الانتفاضة الشعبانية في العراق عام ١٩٩١ - دراسة تحليلية للمقالات المنشورة في موقع الحوار
المتمدن الإلكتروني.
١٦٧ أ. م. د إسراء شاكر حسن/ جامعة الاسراء الاهلية/ كلية الآداب
م. د عدنان حردان حسن/ جامعة الاسراء الاهلية/ كلية الآداب
(الآليات القانونية لحماية تراث كربلاء المقدسة) (دراسة تحليلية في ضوء احكام قانون الآثار والتراث رقم
(٥٥) (لسنة ٢٠٠٢م).
٢٠١ م. م. أمير فالح واجد الكريطي/ مفتشية اثار وتراث كربلاء

- جمالية اللون الأزرق في العمارة الإسلامية (قبة مقام الإمام المهدي - عج - في كربلاء) نموذجًا... ٢٣١
 أ.م.د. اثمار حميد كريم الكلكاوي / وزارة التربية / مديرية تربية محافظة بابل
- الآثار البيئية للتلوث الضوضائي في سكان مدينة الهندية..... ٢٤٩
 الباحثة فاطمة عبد الهادي صالح الاسدي / وزارة التربية / مديرية تربية محافظة كربلاء
 ١. د. وسن شهاب احمد / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء
- ملامح التحويل في التحليل النحوي عند ابن جنّي، إعادة الترتيب (التقديم والتأخير) نموذجًا..... ٢٨١
 الباحث صالح موجد خلخال / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء
 أ.د. عادل نذير بيبي الحسّاني / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء
- همزية ابن الرومي (دراسة صوتية)..... ٢٩٥
 م.م. فاطمة عبد الحسين مسير خلف الجبوري / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء
- أثر التكرار في تبيان ملامح فنيّ التصدير والجناس في ضوء القرآن الكريم..... ٣٠٧
 أ.م. درشا سعود عبد العالي آل طاهر / كلية علوم الحاسوب والرياضيات / جامعة الكوفة
- فلسفة التحول الديني في فكر المستشرقين ليبولد فايس نموذجًا..... ٣١٩
 م.م. هالة جاسم محمد ماضي / قسم الشريعة / كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية
- شعريّة التّشخيصِ وأثرها في انزياحِ الصُّورةِ عند شعراءِ الدَّولةِ الفاطميّة..... ٣٤٥
 أ.م.د. فلاح عبد علي سركال / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية العدد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الهادي الامين أبي القاسم محمد وآله الطيبين الطاهرين.
اما بعد ...

ايماننا منا بالأهمية التاريخية التي تحظى بها مدينة كربلاء المقدسة لما تحمله من أرث ديني وحضاري على صعيد الحياة الفكرية والعلمية، شرع مركزنا منذ عشرة اعوام باصدار مجلة علمية محكمة تعنى بهذا الارث اطلقنا عليها تسمية (السيب) تيمناً بالإمام الحسين السبط عليه السلام لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه (حسين سبط من الأسباط)، لتعنى بالأرث الديني والحضاري لمدينة كربلاء المقدسة ولتلبى الاحتياجات المستجدة في المجتمع، وتسهم بقدر مناسب في حفظ نتاج المدينة الفكرية الذي غيب لعقود من الزمن.

ولان تاريخ كربلاء يستحق منا الكثير لفتح قنوات المعرفة العلمية لتغطيته، الامر الذي جعلنا امام مسؤولية علمية وتاريخية للاسراع في اصدار اعدادها طيلة عشرة اعوام خلت بشكل منتظم لرفد الباحثين والمفكرين بدراسات تخصصية تسهم في دفع حركة التأليف والكتابة في ثقافة هذه المدينة وحضارتها بإسلوب علمي رصين .

لقد جاء العدد الثاني من المجلد العاشر زاخراً بالدراسات والبحوث التي تكشف عن بعض الجوانب المضيئة من تراث هذه المدينة المتوهج عطاءً بثورة الامام الحسين عليه السلام هذه الثورة التي جسدت الموقف الرسالي الرفض للظلم والفساد، فكانت مناراً لكل من ينشد الإصلاح ويأبى الذل والهوان ، واذا كان للتاريخ ان يقف وقفة عز وفخر، فماله الا أن يقف شامخاً أمام بطولات الامام الحسين عليه السلام وأصحابه التي تجلت فيها اسمى معاني التضحية والفداء، فأصبحت معيناً لا ينضب أمام.

وتأمل اسرة تحرير مجلة السب في ان ما يحمله هذا العدد من موضوعات متنوعة سيكون نافعا لكل الدارسين والمهتمين بارث هذه المدينة والدعوة مفتوحة لجميع الباحثين لرفد المجلة ببحوثهم ونتائجهم العلمية بما يسهم الارتقاء بالبحث العلمي وتحقيق اهدافه المنشودة لينهل منها الباحثون نشاطاً فكرياً وارثاً خالداً على مدى الدهر.

والله الموفق

والحمد لله اولاً و آخراً....

مدير التحرير

كفاءة الخطاب الاقناعي لبطلة كربلاء الحوراء زينب عليها السلام

أ. ليلي مناتي محمود

كلية اللغات / جامعة بغداد

laylammite@colang.uobaghdad.edu.iq

الملخص:

في محاولة لنا لإخضاع خطب السيدة زينب عليها السلام، إلى تحليل البنية العميقة، وشكل بناء الخطاب، وتركيب وحدات النص، اكتشفنا وجود كفاءة في الخطاب الاقناعي، بكل ما أوتي من ادوات خطابية؛ لتحقيق الإنجاز باستمالة المخاطب والتأثير فيه، بنية تحويل وجهة تفكيرهم داخل مسار تواصل غير إلزامي؛ مرتكزة إلى إرجاع الناس إلى الاعتقاد بحرمة محمد وآل بيته فضلاً عن ذلك فقد نجحت في اكمال رسالة اخيها الحسين عليه السلام، في حفظ الدين، وإلحاق الفشل بيزيد واعوانه، وصولاً إلى ادخال حالة الذعر على القادة والجند، مستعينة بالله سبحانه وتعالى والاعتداد به.

الكلمات المفتاحية: كفاءة الخطاب الاقناعي، الوحدات النصية المشكلة للخطاب، خطب السيدة زينب عليها السلام.

The Efficiency of Persuasive Discourse for the Heroine of Karbala, Lady Zainab (peace be upon her)

Professor: Leila Manati Mahmoud

University of Baghdad - College of Languages

laylamnite@colang.uobaghdad.edu.iq

Abstract

In an attempt for us to subject the sermons of Sayyida Zainab (peace be upon him), to an analysis of the deep structure, the form of the discourse structure, and the structure of the text units, we discovered the existence of an efficiency in persuasive discourse, with all its rhetorical tools; To achieve achievement by acquiring and influencing the addressee, with the intention of transforming their thinking into a non-compulsory communicative path; It is based on bringing people back to the belief in the inviolability of Muhammad and his family. Moreover, she succeeded in completing the message of her brother Al-Hussein (peace be upon him), in preserving the religion, and inflicting failure on Yazid and his aides, leading to the introduction of a state of panic to the leaders and soldiers, with the help of God Almighty and reverence for Him.

Keywords: Persuasive Discourse Efficiency, Textual Units in Discourse, Speeches of Lady Zainab (peace be upon her).

وندرک کفاءة الخطاب الإقناعي لبطله كربلاء، من خلال استيعاب قطبي الاتصال من عبر دراسة تحليلية لكل الوحدات النصية المشکلة للخطاب. إن السيدة زينب عليها السلام، كانت أمينة على وحي الله، ودين الله، ورسالة جدها رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى الخلق فكانت نعم الامينة، إذ أدت الرسالة على أكمل وجه، وقفت مع أخيها أبي الاحرار في خندق واحد، لإعلاء كلمة الدين أمام المخطط الأموي الرامي إلى اجتثاث الإسلام من جذوره، بإقصاء أهل البيت عليهم السلام، عن المشروع الحمدي التبليغي، فأكملت مسيرة إمام زمانها؛ لتصبح رائدة الإعلام الحسيني بكفاءة خطبها، لتعيد من خلالها موازين العدل الالهي كأبيها علي عليه السلام.

التمهيد:

تعدّ كفاءة الإقناع مطلباً رئيساً في دراسة الخطاب الذي أضحي يشكل اليوم نافذة مطلة على حقل الأدب، وذلك لما لها من أهمية بالغة وقيمة مضاعفة، وتكمن هذه القيمة للقصدية التي يراد بها التأثير، وعلى هذا الاساس لا يمكن أن يُعد خطاباً ما حقيقياً إلا إذا كان موجهاً للغير ويراد به التأثير، وثمة جوهر الخطاب. وقد اشار ارسطو إلى أهمية كل من الجدل والخطابة وحاجة المجتمع إليها، بقوله: «إنّ الناس جميعاً يشاركون بدرجات متفاوتة في كليهما (أي الجدل والخطابة)؛ لأنهم جميعاً إلى حدّ ما يحاولون نقد قول، أو تأييده، والدفاع عن انفسهم، أو الشكوى من الآخرين» (ارسطوطاليس: الخطابة، ترجمة ابراهيم سلامة، ١٩٥٣ م: ٢٢-٢٣).

المقدمة

يقرّ علم النص أنه في كل خطاب توجد ركيزتين اساسيتين أثناء ممارسة التواصل، هما المرسل والمرسل إليه باتفاق وتواطؤ بينهما من جهة، وبين افراد المجتمع من جهة أخرى، ويجب أن تُعالج المفوضات بمعلومات مستقاة من الواقع الخارجي. على أن يُنظر إلى هذه العلامات نظرة تهتم بالجانب الاستعمالي للغة في الطبقات المقامية المختلفة، فتدرس اللغة كون كلامها محدداً يصدر عن متكلم، ويتوجه إلى مخاطب بلفظ محدد.

وفي محاولة لإخضاع خطب السيدة زينب عليها السلام، إلى تحليل البنية العميقة، وشكل بناء الخطاب، وتركيب وحدات النص، اكتشفنا وجود كفاءة في الخطاب الإقناعي، بكل ما أوتي من ادوات خطابية لتحقيق الإنجاز باستمالة المخاطب والتأثير فيه معتقدة بيقين أنها سوف تنجح.

والسيدة زينب بنت علي عليه السلام، بوصفها مرسلا واقعيا تحاول إخضاع الواقع إليها بمن فيهم المخاطبون ذوو السلطة العدائية في هذا المقام، لأنها استطاعت أن ترفع الغبار عن الحقّ والحقيقة، فكانت تخاطب العامة من الناس بالخطاب العقلي، فلا يجد الإنسان السوي سوى الانجذاب لعقيدة الإمام الحسين عليه السلام، والتمسك بها ونبذ عقيدة الآخر والتبرؤ منها، فضلاً عن تتابع إلحاق الفشل بالخصم يزيد وأعوانه.

أذهانهم بوساطة الكلمات، وذلك بقوة تجعل أفكارهم الخاصة تنصرف عن اتجاهها الأولي، لتتبع أفكارنا التي ستقودها في مسارها» (محمد العمري، اسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، ٢٠١٣ م: ٣٣).

ونظراً للارتباط الكبير الناتج عن التلازم بين الإقناع والبلاغة في العصر الحديث؛ لذلك فإن الإقناع هو «قصد المتحدث إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري والعاطفي عند المتلقي» (بليث، البلاغة والاسلوبية نحو تحليل سيماي لتحليل النص، ترجمة محمد العمري، ١٩٨٩ م: ٦٤)، وهو المحصلة لعمليات فكرية وشكلية يحاول فيها أحد الطرفين التأثير في الآخر، وإخضاعه لفكرة ما. أما الإقناع فهو يأتي بمعنى قبول الشيء والرضا به، ويطلق على اعتراف الخصم عند إقامة الحجة عليه، وبذلك يمكن القول إن الخطاب الإقناعي هو كل خطاب يهدف بشكل محدد إلى التأثير في الاتجاهات والاعتقادات أو السلوك، كما أنه القوة التي تستعمل؛ لتجعل شخصاً يقوم بعمل ما عن طريق النصح والحجة والمنطق (ابراهيم ابو عرقوب، الاتصال الانساني ودوره في التعامل الاجتماعي، ١٩٩٣ م: ١٨٩).

١. كفاءة الإقناع عن طريق التفاعل الحواري:

ويتشكل التفاعل الحواري من خلال التفاعل بين الأنا والآخر في سياق التجاوز المعرفي، أي المشاركة في الفعل ورد الفعل حول مضامين معينة، والتواصل الذي يعني الحالة التي يصير إليها الحوار بين طرفين على الأقل (محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل

فالخطاب الإقناعي يهدف صاحبه من ورائه إلى جعل المتلقي يقرأ بصحة مقولة أو قضية معينة، ومن ثم يؤثر في فكر المتلقي، وحمله على تعديل رؤيته أو موقفه، أو تعديل سلوكه بالاستناد إلى عمليات عقلية عديدة تعتمد على التفكير والمنطق من جهة، وعلى توظيف مهارات الخطاب اللغوية والبيانية من جهة أخرى.

فالمحاورة الجدلية أكثر ارتباطاً بالقضايا الفكرية والعقدية، ويُعدُّ السؤال والسائل في هذا المجال أهم من المُجيب؛ لأنه انطلاقاً منهما تتحدد معالم الاشكالية المطروحة (محمد سالم امين، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ٢٠٠٨ م: ٥١). وقد أولى الجاحظ عناية كبيرة بالخطاب الإقناعي القائم على «إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم والحمل عليهم وعلى اقدار منازلهم» (ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ١٩٤٨ م، ج ١: ٦٦)؛ وذلك من أجل حصول الوفاق بين أطراف الخطاب، وهو إقناع تقدم فيه الغاية (الإقناع) على الوسيلة (اللغة) وتحدد الأولى طبيعة الثانية وشكلها بحسب المقامات والاحوال (محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، ع (٥)، ١٩٩١ م: ١١).

ويتشكل الخطاب الإقناعي على وفق الاستراتيجية التي تحقق الهدف والغايات المتوخاة من عملية التخاطب، فالفصاحة هي «ملكة جعل الآخرين يشاركوننا آراءنا، وطريقة تفكيرنا في شيء ما، وكذلك إيصال عواطفنا الخاصة إليهم، وجماع القوى أن نجعلهم يتعاطفون معنا. ويجب أن نصل إلى هذه النتيجة بغرس أفكارنا في

القزويني، زينب الكبرى من المهدي إلى اللحد: (٢٣٣)

فقد لجأت السيدة زينب عليها السلام، إلى الاستفهام الذي خرج إلى اللوم والتقريع، لحمل عمر بن سعد على «الإقرار والاعتراف» (ابن هشام الانصاري، مغني اللبيب عن كتب الاعراب، ٢٠٠١ م، ج ١: ٩٥)، بالجريمة الفظيعة التي ارتكبها، أي أن هذا الشكل من الخطاب غايته الوصول إلى المعرفة الحقيقية وينجز المتكلم عملاً حجاجياً موجهاً وذلك من خلال تقديم الآخر جواباً نهائياً يقر من خلاله النتيجة، فقد استعملت السيدة زينب عليها السلام، أداة واحدة للسؤال وهي الهمزة، وهي أداة حجاجية إقناعية، تحقق ضرب التوازن بين المسائل والمسؤول وذلك من خلال انحدار المسؤول من قيمة الاستعلاء إلى التقهقر والانحار امام قوة الاجابة بنعم أو لا.

من هنا يبدأ انتصار السيدة زينب عليها السلام، حينما اطرق برأسه ولم يعرف بماذا يجيبها، فقد افسدت عليه لذة النصر وسكبت قطرات من السم الزعاف له ولأعوانه، وأثبتت لهم أنهم ضعفاء مهزومون وإن توهموا النصر.

٢. كفاءة الإقناع بالبرهان:

إن القدرة على التواصل بين المتخاطبين، قد لا تكون على درجة كبيرة من الانسجام والاتساق، هذا لكون العملية التواصلية ذات ثغرات دلالية أو معرفية قد يستثمرها الآخر من أجل السيطرة أو الرفض والتمرد، وعليه فإن العملية التواصلية لا بد لها من وسائل الإقناع، فهي شرط وإجراء ومقولة من مقولات

التواصلية دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية: (١٥) ويقع التفاعل التواصلية في صلب مفهوم الخطاب على تبادل النقد المعرفي بين طرفي الخطاب وما يصدر عن كلا الطرفين من فعل ورد الفعل. فضلاً عن ذلك توظيف تقانات مختلفة من تقانات الحجاج من أجل التغلب على الآخر، مفيد من طاقات اللغة وقدرتها على توصيل مقاصد المتكلم في التعبير عن ذاته وإظهارها امام الآخر. فالحوار مهم جداً في الخطاب، وهو المحرك الأساس للتفاعل التواصلية بين طرفي الخطاب، وضروري جداً في تسجيل ما يصير إليه من تنازع وجدل وشعور بالتفوق أو الخذلان، كما أنه يكشف عن النزعة النقدية عند الطرفين: الأنا والآخر.

يبدأ خطاب السيدة زينب عليها السلام أول مرة، حين تواجه الجثمان المقدس لسيد الشهداء، وقد مزقه العتاة برماحهم، نراها تقف امام الحسين الشهيد عليه السلام، صامدة صابرة، وهي تنادي:

وأخاه، وأسيده، وأهل بيته، ليت السماء أطبقت على الأرض، وليت الجبال تدكدكت على السهل (محمد القزويني، زينب الكبرى من المهدي إلى اللحد: ٢٣٣).

بالرغم من الحالة المأساوية التي كانت عليها، فقد استأنفت الحديث، فاندفعت تشهر سلاح المظلومية لتصوبه تجاه عمر بن سعد، فأحالت سروره بقتل الحسين عليه السلام، إلى حالة من الهلع والخوف، قائلة:

يا بن سعد! أيقتل أبو عبد الله وأنت تنظر إليه؟ (محمد

الرأس من القفا، ونحن بناتك سبايا» إلى الله المشتكى،
وإلى محمد المصطفى، وإلى علي المرتضى، وإلى فاطمة
الزهراء، وإلى حمزة سيد الشهداء.

يا محمداه! هذا حسينٌ بالعراء، تسفي عليه ريحُ
الصبا، قتيل أولاد البغايا.

واحزنانه! واكرباه عليك يا أبا عبد الله بأبي من لا هو
غائب فيرتجى، ولا جريح فيدارى. بأبي المهوم حتى قضى.
بأبي العطشان حتى مضى.....» (محمد القزويني،
زينب الكبرى من المهد إلى اللحد: ٢٦٥)

إن بطله كربلاء تبدأ بتوصيف الأشياء في كليتها
وعومها على سبيل تضمين التخصيص في الحكم الذي
أصبح خصوصية لتك الأشياء، فلا يقوم الاستدلال
بالنسبة لكل إلا وقد حصل منطقياً الاستدلال بالنسبة
للجزء؛ فإن نداء السيدة زينب عليها السلام، إلى جدها النبي
محمد صلى الله عليه وسلم، له إيقاعية هادفة غرضها لفت الانتباه، إلى
مكانة الإمام الحسين عليه السلام وعظمته، عند رسول الله صلى الله عليه وسلم،
ويتجلى ذلك في قوله: «الحسن والحسين ابناي، من
أحببهما أحببني، ومن أحببني أحببه الله، ومن أحببه أدخله
الجنة، ومن أبغضهما أبغضني، ومن أبغضني أبغضه الله،
ومن أبغضه الله أدخله النار» (محمد بن عبد الله الحاكم
النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ٢٠٠٢،
ج ١٦٦: ٣)، وكان لسان حالها يقول: يا رسول الله لو
كنت حاضراً في كربلاء، لرأيت ماذا صنعت أمتك
بولدك الحسين عليه السلام، حين داست على كل القيم والمبادئ،

الكفاءة الكلامية التي تقوم» على تصوير أشكال سياق
الكلام التي تساعد في تحديد القضية المعبر عنها بما
تعطيه الجملة» (علي بلبع، التداولية البعد الثالث في
سيميو طيقا موريس، ع(٦٦)، ٢٠٠٥ م: ٤٢).

وتستقيم وظيفة الإقناع حسب العلاقة التفاعلية بين
الخطيب والمدونة الخطابية، فعملية الإقناع تقوم على
تقديم مادة دلالية مشحونة بطاقة تأثير واستمالة عقليين
مع فتور نسبي في درجة الاستمالة النفسية الانفعالية،
وهو ما يكشف عن ارتكاز الجانب الإقناعي فيها على
البرهنة والعمليات الاستدلالية الممكنة، هذه العمليات
التي تقع في مستوى أنماط مختلفة للبرهنة من خلال
ما هو عقلي وديني وخبراتي متعلق بتجربة المستدل
ومرجعياته الثقافية واللغوية والمعرفية وغيرها من
المرجعيات التي يركز إليها اثناء الاستدلال والحقيقة
إن هذه الانماط المختلفة للبرهنة تشتغل في فلك ما هو
جدلي أو في ما هو خطابي؛ لذلك فإن الإقناع في الخطبة
لا يعدو أن يكون إقناعاً جدلياً؛ يخضع إلى جملة من
الاحالات المرجعية، وهذا النمط من الخطاب يتكشف
في قول السيدة زينب عليها السلام، وهي تندب أخاها بكلمات
في ذروة الفصاحة والبلاغة، تقرؤها الاجيال قرناً بعد
قرن، وأمة بعد أمة؛ لإيقاظ الشعور العام بتلك الجناية
العظمى، التي صدرت من أرجس عصابة على وجه
الأرض بحق أخيها الحسين عليه السلام، فتقول:

«يا محمداه، صلى عليك ملك السماء، هذا حسين
مُرْمَلٌ بالدماء، مُقَطَّعٌ مسلوب العمامة والرداء، محزوز

وأيّ دمٍ له سَفَكْتُمْ؟!

وأيّ حُرْمَةٍ له هتَكْتُمْ؟!

لقد جِئْتُمْ بها صلعاء عنقاء سوداء فقهاء خرقاء

شوهاء، كطِلاع الأرض ومِلء السماء

أفَعَجَبْتُمْ أن مَطَرَت السماء دَمًا، ولعذاب الآخرة

أخزى، وأنتم لا تنصرون (محمد كاظم القزويني،

زينب الكبرى من المهد إلى اللحد: ٣٤٨).

إن المشابهة في الخطبتين السابقتين لا تكمن في الصيغة

الدلالية للتركيب بقدر ما تكمن في صيغة عرض هذا

التركيب، وهي صورة الإقناع الجدلي، فبطلة كربلاء إنما

أرادت مخاطبة فئات مختلفة من العوام من أهل الكوفة،

عبر تصعيد الوظيفة الإقناعية وتفعيل التجاوب

العقلي القائم على الفهم والادراك، فتستعمل تقنية

الاستفهام، لتطرح الأسئلة لمحاصرتهم، والزامهم على

الإجابة والإقرار بالمقتضيات الناشئة عن قتلهم لابن

بنت رسول الله (صلوات الله عليهم)، وبهذا تجعلهم

يسهمون في إنتاج الحجّة، بأنهم شر طبقات البشر فهم

عملاء بني أمية، وأرجس جميع الأمم. فالذين أراقوا

دم الإمام الحسين (عليه السلام)، هم في الواقع قد أراقوا دم

رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وسبي كريمةته وبناته والهجوم عليهن في

خيامهن.. بكل وحشية! فالذي قصدهته السيدة زينب

أنهم الأمة الوحيدة من بين الأمم التي آمنت بنبينا ثم

انقلبت عليه فقتلت أهل بيته، وهذا خلاف سير الأمم.

وأدارت ظهرها لك يا رسول الله ولأحاديثك، وكأنهم

وضعوا أصابعهم في أذانهم حتى لا يسمعوا كلام الله

تعالى: «وأيّ كلّما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في

أذانهم واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكباراً»

(سورة نوح: ٧)، فهذا حسينك قُتِل عطشاناً مذبحاً

من الوريد إلى الوريد، بل تبادوا في حقدهم فقطعوا

رأسه نكاية به وبُغضاً لأبيه، ولجده رسول الله ﷺ.

والواقع أن السيدة زينب لم ترد بهذا التوصيف

إلاّ الإعلان عن بداية مشروع نصّه القائم على بلاغة

الخطاب الإقناعي والبرهاني، معتقدة بما أوعزته

المنظومة الإبداعية وكذا النقدية من أهمية هذا المطلع

أو الاستهلال يعد من العتبات النصية التي أولتها

الدراسات الحديثة عناية فائقة، وهي تحاول أن توجّه

خطابها الوجهة التي ترضيها والغاية والمقصد عندها

منذ البداية، تخسر المعركة، ولكن تريح الحرب، فلديها

بُعد نظر أبعد من ساحة المعركة، لأنها صيرت من يوم

مقتل الحسين (عليه السلام)، معاول هدم تسلط على يزيد واتباعه.

وشبيه بالخطب السابقة ساقّت السيدة زينب (عليها السلام)،

خطبها في الكوفة، حتى بدت خطبها تلك هي بمثابة

المفاصل النصية التي تضمن التعالق بين وحداتها،

وتحفظ بذلك مسار الإقناع فيها، فتقول:

ويلكم يا أهل الكوفة!

أندرون أيّ كبدٍ لرسول الله فريتم؟!

وأيّ كريمةٍ له أبرزتم؟!

٣. الكفاءة المعرفية بالبرهان:

ترسم الكفاءة المعرفية في قدرة الخطيب، واستعداده المعرفي للمواجهة والانطلاق مما يجوزه من معارف سابقة، تجعله محل قبول لدى الجمهور المتلقي، ولتحقيق هذه الكفاءة لا بد من توافر الشروط المؤدية إلى نجاحها، وهي شروط ذات صلة بالمضمون المعرفي في حد ذاته، والحديث هنا سيكون منفصلاً عن الذات الفاعلة أو الفعل الإجرائي وإنما سيكون محددًا بالقيمة المعرفية المكتسبة وخصوصيتها الدلالية:

٣، ١. المسوغات المنطقية:

تعتمد على تحديد القول وتوزيعه، و« على إظهار أنه أكثر كفاءة منه وأجدر بتبوء مكانة لا يطالها المنافس أو الخضم» (محمد الناصر العجمي، اجتياز الحدود في مسألة مفهوم الخطاب السجالي، ٦٦: ١٠١٠)؛ لأن المقدرة المعرفية مبنية بطريقة أفقية واضحة» بحضور مكيفات التلفظ، منها الأوامر والاستفهام والتلاعب بالضمائر» (محمد الناصر العجمي، اجتياز الحدود في مسألة مفهوم الخطاب السجالي: ٧١). فإن المقولات الإقناعية ذات الطابع المنطقي الاستدلالي، تزيد الكفاءة القولية مما يمنح الكفاءة المعرفية إطاراً خصباً للتواصل، أو لنقل قدرة إضافية على تحقيق الإقناع، فخطب السيدة زينب عليها السلام، في حقيقتها شيء من هذا الكلام البرهاني بما تقدمه من مسوغات منطقية تمسك النص من أوّله إلى آخره، وتجعله يشغل ضمن نسق مرجعي واحد

هو في الغالب النسق المرجعي العقلي القائم على عناصر الفهم والتحليل والادراك والاستدلال، ومن ذلك خطبتها عليها السلام، في مجلس الدعيّ ابن الدعيّ؛ عندما صرح بالحق والعداء لأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، بشأته ولؤم نفس ودناءة اصل: كيف رأيت فعل الله بأهل بيتك؟

فشرعت بطلّة كربلاء في مخاطبته:

ما رأيت إلاّ جميلاً، هؤلاء قوم كتب الله عليهم القتل، فبرزوا إلى مضاجعهم، وسيجمع الله بينك وبينهم، فتُحاجون إليه وتختصمون عنده، فانظر لمن الفلج يومئذ، ثكلتك أمك يا بن مرجانة!! (محمد القزويني، زينب الكبرى من المهدي إلى اللحد: ٣٤٨) فإن نص الخطبة يحفل بجملة من التشكيلات اللغوية المحيلة على هذا النوع من الاستدلال، حينما بدأ في منطقتها التلازم بين مفهوم الجمال والتوحيد؛ ليتجلى مصداق الوحدانية لله تعالى في حركتها الاصلاحية لتلك النفوس التي تعرت بقتلها ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، مع أهل بيته، ويتجلى ذلك في قولها ما رأيت إلاّ جميلاً، فكل ما يصدر عن الله سبحانه وتعالى هو جميل. نعم أن الله عز وجل كتب عليهم القتل، فبرزوا إلى مضاجعهم، إذ لا بد لهذه الأبدان من الموت، لكنك يا ابن مرجانة المسؤول عن فعلتك، فأين ستذهب يا ابن مرجانة حينما يجمع الله بينك وبين الحسين وأهل بيته؟! أأست القائل بأن الله سبحانه وتعالى هو الذي صنع هذا؟! وهنا تبدي السيدة زينب عليها السلام، نيّة ضمنية في إيصال القاعدة الاستدلالية إلى ابن مرجانة، ومن يشهد هذه المعركة الفكرية من قادة الحكم، فتكشف

الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، ٢٠٠٧ م:١٣٣)، لا يهيم شكل الصدام الحاصل أو نوع المحادثة الشديدة بين الطرفين، فكل هذه التعارضات قد تمنحه بعداً تصاعدياً بحيث يبقى بمنأى عن اي انزلاق لغوي أو دلالي، فالسيدة زينب عليها السلام استطاعت أن ترفع الغبار عن الحق والحقيقة، وتُعرّف الباطل بكل صراحة ووضوح، حين رأت يزيد (لعنة الله عليه) يضرب ثنيايا أبي عبد الله بقضيب، امام موقف عظيم كهذا، لابد أن تسجل شهادتها عليه للتاريخ.. فتصيح هاتفة من أعماق قلبها في خطبتها: «يا حُسَيْنَا! يا حبيب رسول الله، يا ابن مكّة ومنى، يا ابن فاطمة الزهراء سيدة النساء، يا ابن محمد المصطفى» (محمد القزويني، زينب الكبرى من المهدي إلى اللحد: ٣٩٧).

إن هذه الصرخة من فم السيدة زينب عليها السلام، جاءت لتبين خطورة الجريمة التي ارتكبتها يزيد اللعين، فإنه بفعلته تلك استهدف رسول الله وابنته الزهراء (صلوات الله وسلامه عليهما)، عبر قتله أبي عبد الله عليه السلام، الذي يمثل امتدادا للنبوّة وتجسيدا للإمامة، إن غاية بطله كربلاء تتضمن قصداً تأثيرياً، بنية تحويل أو تعديل وجهة تفكيرهم داخل مسار تواصل غير إلزامي (امينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب - في ضوء البلاغة الجديدة ٢٠١١ م: ١٤٣)، وبذلك فقد كشفت الغطاء عن الحقائق المخفية عن الحاضرين في ذلك المجلس الذي يحتوي على شخصيات أمانت قلوبها الشهوات، وغمرها انواع الفجور، فصاروا لا يعرفون الحق من الباطل، وتستمر في خطبتها، فتقول:

أظننت يا يزيد حين أخذت علينا اقطار الأرض،

مثل هذه القضية وتساءله مرة أخرى: فماذا ستقول له حينما سيجمعك مع هؤلاء المقتولين للتخاصم؟ وبهذا استطاعت عقيلة بني هاشم تقويض فكر بني امية الهدام واصلاح البنية الفكرية للمسلمين، فليس النصر ما قام به الجند من سفك دماء آل محمد وتقطيع الرؤوس الزكية بل النصر بما يحكم به الله وهو أعدل الحاكمين.

٤. الكفاءة الايدلوجية:

يُعدّ الوعاء الأيديولوجي وعاء الخطيب الاساس، فكل توجه ايديولوجي مهما كانت خصوصيته هو مطلبه الأول والأخير، واحتضان الآخر داخل هذا الوعاء أكثر ما يتطلع إليه الخطيب» من جهة امتلاك الكلام الجميل هو على نحو من الانحاء السيطرة على الآخرين وإخضاع فكرهم بجملة من الاستدلالات الإقناعية.

لا يحوز الوعاء الايديولوجي في داخله الكفاءة الكلامية والكفاءة المعرفية فقط، وإنما إيمان الخطيب بكل تلفظه، وقد يكون ذلك في شكل إيماءات أو إشارات لغوية وغير لغوية، حتى يستطيع تمرير الشحن الايديولوجية للمجموعات الاجتماعية، وإن اختلفوا من حيث الانتماء والمبادئ، فيحرص على تقديم خطابه داخل إطار قولي عالي القيمة... او ما يُعرف بلعبة اللغة عند كاترين كبريلات اوركيوني (كاترين هالبرن، الهوية (الفرد، الجماعة، المجتمع)، ترجمة ابراهيم صحراوي، ٢٠١٥ م: ٣٥٩)، ويتحدد من خلال رصد الموضوع المحدد له انطلاقاً من «المحادثات التي تتميز بطابعها الصدامي» (نبيل منصور،

مع أن النص لا يحتمل في أدائه الإقناعي والايصالي الأسلوب الجدلي، إلا أن الوظيفة الضاغطة فيه تنحصر داخل إطار القوة الاستفزازية بالدرجة الأولى، لتفعيل التجاوب العقلي القائم على الاستثارات النفسية والانفعالية، وبذلك فقد استطاعت توظيف هذا الدعاء، لإيصال متلقيها إلى قاعدة استدلالية مفيدة من الثقافة التي استقتها من جدها رسول الله ﷺ، وذلك بترجمة قوله ﷺ: «إن قاتل الحسين بن علي، في تابوت من نار، عليه نصف عذاب أهل الدنيا، وله ريح يتعود أهل النار إلى ربهم من شدة ننته، وهو فيها خالد ذائق العذاب الاليم» (ابو جعفر محمد بن علي القمي الشيخ الصدوق، عيون اخبار الرضا، ١٩٥٨ م، ج ٤٧: ٢).

وبذلك فقد احبطت محاولات يزيد الانفعالية اليائسة، فكانت بطله كربلاء تتابع إلحاق الفشل بيزيد بن معاوية (لعنة الله عليه)، وصولاً إلى إدخال حالة الذعر على القادة والجنود مع سيطرة اليأس والإحباط عليهم، وبذلك فقد استطاعت الانتصار على الجهل والفساد والظلم وإصلاح الإنسان بوساطة السلاح النفسي العقائدي، مستعينة بالله سبحانه وتعالى والاعتداد به.

وضيقت علينا آفاق السماء، فأصبحنا لك في إيسار، نساق إليك سوقاً في قطار، وأنت علينا ذو اقتدار، أن بنا من الله هواناً، وعليك منه كرامةً، وامتناناً،.....، فمهلاً مهلاً، لا تطش جهلاً.

أمن العدل يا بن الطلقاء تحديرك حرائك وإمءك وسوقك بنات رسول الله سبايا، قد هتكت ستورهن، وأبديت وجهن،...، وليس معهن من رجالهن ولي، ولا من حماتهن حمي، عتواً منك على الله، وجحوداً لرسول الله، ودفعاً لما جاء به من عند الله... (محمد القزويني، زينب الكبرى من المهدي إلى اللحد: ٣٩٨-٣٩٩)

ترتفع نبرة الغضب والتحدي عند بطله كربلاء، محملة خطابها معنى الادانة، فجاء النص مفعماً بالإقناع مرتكزة إلى تقنية الاستفهام، التي كررتها مرات عدة، لتخرج عن الفعل اللغوي، بحيث إن الاستفهام هنا لا يراد لذاته، إنما لدفع الخطاب باتجاه ما تريده فتجعل من يزيد (لعنة الله عليه)، يشعر بالعجز والضعف، فضلاً عن تصحيح المسار مرتكزة إلى ارجاع الناس إلى الاعتقاد بحرمة محمد وآل بيته، وإن الذي جرى عليهم وسوقهم كما تساق الاسارى ليس لكونهم هينين على الله تعالى، فتثبت سبب تمسكها بالله، فالعلاقة مع الله هي مصدر القوة والعزيمة، لذلك تلجأ إلى الله العزيز المنتقم بالدعاء، فتقول: اللهم خذ بحقنا، وانتقم من ظالمنا، واحلل غضبك على من سفك دماءنا، ونقض ذمارنا، وقتل حماتنا (محمد القزويني، زينب الكبرى من المهدي إلى اللحد: ٤٠١)،.....

٤. استعانت السيدة زينب عليها السلام - في خطابها مع يزيد بمبدأ الحرب النفسية، فكانت الوظيفة الضاغطة فيه تنحصر داخل إطار القوة الاستفزازية بالدرجة الأولى، لتفعيل التجاوب العقلي القائم على الاستثارات النفسية والانفعالية، لإيصال متلقيها إلى قاعدة استدلالية، فكانت تتابع إلحاق الفشل بيزيد (لعنه الله عليه)، وصولاً إلى إدخال حالة الذعر على القادة والجند، وبذلك فقد استطاعت الانتصار على الفساد والظلم بوساطة السلاح النفسي العقائدي، مستعينة بالله سبحانه وتعالى.

المصادر

- القرآن الكريم.

١. ابراهيم ابو عرقوب، الاتصال الانساني ودوره في التعامل الاجتماعي، دار المجدلوي للنشر والتوزيع، ط ١، عمان، الاردن، ١٩٩٣.
٢. ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٨.
٣. ارسطوطاليس: الخطابة، ترجمة ابراهيم سلامة، مكتبة الانجلو المصرية، ط ١، القاهرة، ١٩٥٣.
٤. ابن هشام الانصاري، مغني اللبيب عن كتب الاعاريب، تح وشرح: عبد اللطيف محمد الخطيب، السلسلة التراثية، الكويت، ط ١، ٢٠٠١.
٥. امينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب - في ضوء البلاغة الجديدة - شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ٢٠١١.
٦. بليث، البلاغة والاسلوبية نحو تحليل سيماي لتحويل

الخاتمة

١. وجود كفاءة في الخطاب الإقناعي في خطب السيدة زينب عليها السلام، بكل ما أوتي من ادوات خطابية، للإعلان عن مشروع نصّه القائم على بلاغة الخطاب الإقناعي والبرهاني، استطاعت من خلاله، أن تثبت جذور الحق الذي خرج لأجلها سيد الشهداء الحسين عليه السلام، ولتحقيق الإنجاز في إكمال رسالة اخيها في حفظ الدين وفضح يزيد وأعوانه.
٢. استطاعت بطلة كربلاء تقديم مادة دلالية مشحونة بطاقة تأثيرية واستمالة عقليين، فكانت تخاطب العامة من الناس بالخطاب العقلي، فلا يجد الإنسان السوي سوى الانجذاب لعقيدة الحسين عليه السلام، والتمسك بها وتعبئة الاجواء لانطلاق الثورات ضد يزيد وأعوانه وبذلك فقد تمكنت من الثأر لابي عبد الله الحسين عليه السلام.
٣. كانت السيدة زينب عليها السلام، تعرف المخاطب في كل خطبة لها، فلو لاحظنا خطبتها في الكوفة؛ لوجدنا أن المخاطبين في الكوفة هم فئات مختلفة من العوام فوجهت خطابها لهم عبر تصعيد الوظيفة الإقناعية وتفعيل التجاوب العقلي القائم على الفهم والادراك؛ فاستعملت تقانة الاستفهام، لمحاصرتهم وإلزامهم على الاجابة والاقرار بالمقتضيات الناشئة عن قتلهم ابن بنت رسول الله، وبذلك تدفعهم إلى الإقرار بأنهم شر طبقات البشر، فهم عملاء بني أمية وأرجس جميع البشر.

- النص، ترجمة محمد العمري، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٨٩.
٧. علي بلبع، التداولية البعد الثالث في سيميو طيقا موريس، مجلة فصول الهيئة المصرية لعمل الكتاب، القاهرة، العدد (٦٦)، ٢٠٠٥.
٨. كاترين هاليرن، الهوية (الفرد، الجماعة، المجتمع)، ترجمة ابراهيم صحراوي، دار التنوير، الجزائر، ط ١، ٢٠١٥.
٩. محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط ١، المغرب، ٢٠١٣.
١٠. محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، مجلة الدراسات، عدد (٥)، ١٩٩١.
١١. محمد الناصر العجمي، اجتياز الحدود في مسائل مفهوم الخطاب السجالي، المطبعة المغربية لطباعة واشهار الكتاب، ط ١، تونس، ١٠١٠.
١٢. محمد بن احمد بن عثمان شمس الدين الذهبي، سير اعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الارناؤوط، تقديم: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٨٥.
١٣. محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢.
١٤. محمد كاظم القزويني، زينب الكبرى من المهدي إلى اللحد، حققه وعلق عليه ولده السيد مصطفى القزويني، دار المرتضى.
١٥. محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي)
- دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية)، إفريقيا الشرق، المغرب، (د.ت).
١٦. مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب، دراسة تداولية لطاهرة الافعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥.
١٧. نبيل منصور، الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، ط ١، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧.

كُتَابُ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى أَعْيَانِ الْبَصْرَةِ قِرَاءَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ

م.د. أحمد موفق مهدي

كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة البصرة

Ah199omg@gmail.com

الملخص:

إنَّ السَّمة البارزة فيما انطوى عليه خطابه الشريف الموجَّه إليهم، مِنْ المقدمة والمفتتح، إلى آخره ونهايته، كان يغلب عليه السَّمة الإيمانيَّة، ومناصرة الحقِّ والدِّفاع عن الدِّين الغصَّ الجديد، ومقارعة الأهواء والزَّيغ؛ لأنَّه يُمثِّل معدن هذه المبادئ وأصالتها وجوهرها؛ وما يصدر عنه ﷺ إنما يصدر عن نفسٍ تفيض بما انطوت واحتوت عليه مِنْ مكنوناتٍ، وأسرار أودعها الله في هذه النَّفس الكريمة، وما تحمله مِنْ مُثُلٍ وثقافةٍ دينيَّةٍ نقيَّةٍ؛ إذ كان الموقف الذي بثَّ فيه الإمام ﷺ دعوته، وبلاغه، يستدعي إثارة الوجدان والشُّعور بالنَّهوض والانتصار للدِّين الحنيف، وهو ما يعبرُّ عنه بسياق الموقف عند الدَّارسين، ويشمل «كلَّ ما يقوله المشاركون في عمليَّة الكلام، وما يسلكونه، ويشكِّل الخلفيَّة بما تتضمَّنهُ مِنْ سياقات خبرات المشاركين.

الكلمات المفتاحيَّة: قراءة تحليليَّة، التَّاريخ والعقيده، البنية اللُّغويَّة، كتاب الإمام الحسين ﷺ، أعيان البصرة.

“The Book of Imam Hussein (peace bepon him) to the Eyes of Basra: An Analytical Reading”

Dr. Ahmed Mufaq Mahdi

College of Education for Human Sciences/niversity of Basra

Ah199omg@gmail.com

Abstract

The prominent feature of Imam Hussein’s noble address to the people of Basra, from its very beginning in the introduction to its conclusion, is characterized by a strong element of faith, advocacy of truth, defense of the true religion, and opposition to deviations and whims. Imam Hussein represents the essence of these principles, and his words and actions emanate from a soul overflowing with hidden treasures and pure religious culture. The Imam’s stance in his call and message calls for awakening and victory for the true religion, which is reflected in the context of his position among scholars. This study encompasses everything said by the participants in the discourse and the approaches they take, providing a background with the contexts of the participants’ experiences.

Keywords: Analytical Reading, History and Belief, Linguistic Structure, Imam Hussein’s Book, People of Basra.

المقدمة

خط لنا الإمام الحسين عليه السلام طريقاً نتبعه في حالة انحراف الحاكم، وتجاوزه الحدود الإسلامية، والأعراف المجتمعية، وهو طريق النهوض والمواجهة؛ وذلك عندما لا يوجد طريق غيره.

وقد حثّ القرآن الكريم على استقرار وتدبر الحوادث التاريخية، لغرض فهم قوانين وسنن للساحة التاريخية، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا﴾ (سورة محمد: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (سورة الحج: ٤٦).

وفي هاتين الآيتين إشارة إلى أن وعي القلوب، أو سمع الآذان، أو نظر الأبصار، يتكون في ضوء تلمس سنن التاريخ، أو قراءة التاريخ بتدبر يخدم المجتمع في المستقبل.

فالإمام الحسين عليه السلام عارفٌ ومتيقنٌ بما يحدث للأمة الإسلامية من مأس وآلام حين تسكت عن حقها، لهذا قال في كتابه لأخيه محمد بن الحنفية: «... وأني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي صلى الله عليه وسلم أريد أن أمر بالمعروف وأنهي عن المنكر، وأسير بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب عليه السلام» (بحار الأنوار، العلامة المجلسي: ٤٤ / ٣٢٩-٣٣٠)، فخرج الإمام الحسين عليه السلام، ما هو إلّا

نهضة إصلاحية شاملة ضدّ الظلم والفساد الذي سببه الحكم الأمويّ، من الاستخفاف بمبادئ الدين الحنيف وشرائعه، وقيمه، ومثله العليا. ولما شعرت الأمة بذلك الظلم والفساد، كتب أشرافهم ووجهائهم إلى الإمام الحسين عليه السلام - الذي أنكر بيعة يزيد بن معاوية ورفضها - يدعونه إلى قيادة الأمة وزعامتها، وهذا هو الحلّ المناسب؛ إذ وجدوا فيه مؤهلات القيادة والزعامة، وأنه الوريث الشرعيّ لخلافة جدّه المصطفى صلى الله عليه وسلم، وأبيه عليه السلام، فلبى النداء، وعزم على الخروج لاستئصال الفساد الذي دبّ في جسد هذه الأمة وهدّد أركانها، ولينشر الإصلاح والعدل فيها، وكانت النفوس مهياً لاستقباله والسّير في ركابه؛ لولا أتباع الحاكم وسلطة التّرهيب والتّرجيب، وضعف بعض النفوس، مما غير الموازين وقلّبها ضدّ مسيرته ونهضته المباركة.

وحينما اجتمعت الأمة عليه، خرج وعياله من مدينة جدّه إلى العراق، وفي هذا الوقت، كتب إلى الأمصار، ومنها: الكوفة، والبصرة، ومن ذلك كتابه إلى الأشراف والوجهاء من أهل البصرة، يطلب منهم نصرته والّلحوق به.

لذا عمد البحث إلى دراسة نصّ كتابه الشّريف الموجه إلى أعيان البصرة، وتحليل خطابه، والكشف عن جماليّات البنية اللّغويّة فيه، والوقوف على المثيرات النّصّيّة فيه؛ لاستنهاض الهمم والتّنبه إلى الأخطار المحدقة بالدين الغصّ الفتّي، وبيان الحالة التي يعيشها المجتمع الإسلاميّ آنذاك.

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ

قِرَاءَةٌ فِي ضَوْءِ التَّارِيخِ وَالْعَقِيدَةِ

(تأملات في خطاب الإمام الحسين عليه السلام إلى وجوه البصرة،
عبد الكاظم محسن الياصري. موقع مكتبة العتبة الحسينية
المقدسة (www.ImomHussain-lib.com):

لما كان خروج الإمام الحسين عليه السلام من مدينة جده
المصطفى صلى الله عليه وآله إلى مكة، لم يكن في تفكيره الإقامة فيها، وإنما
كان في تفكيره الشريف أن يتخذ من مكة المكرمة محطة
مرور يتوقف فيها ويطوف حول بيت الله الحرام وهو
في مقصده إلى العراق؛ والسبب في ذلك أن أهل الكوفة
أرسلوا إليه رسلهم وكتبهم يدعونه إلى القدوم إليهم.

ولما عزم الإمام عليه السلام على الخروج من المدينة قاصداً
العراق زار قبر جده صلى الله عليه وآله، فعندما خرج الإمام عليه السلام كانت
له معارضة شديدة من بني هاشم والصحابة في المدينة،
وفي ضوء عزمه على المسير إلى العراق كان يرى تأمين
جانب أهل البصرة وضمهم إلى نصرته.

فأرسل لهم كتاباً مع مولى له يقال له سليمان بن رزين،
أو سليمان بن أبو الرزين (مرقد المعارف، الشيخ محمد
حرز الدين: ١/ ٣٢٥)، وقد وجه خطابه فيه إلى رؤساء
الأخماس (تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري: ٣
/ ٢٨٠) وهم كل من: مالك بن مسمع البكري (وقعة
الطف، أبو مخنف الأزدي: ٤/ ١٥٢-١٧١)، والأحنف
بن قيس (سير أعلام النبلاء هو كتاب في علم التراجم،

ولقد اشتمل كلامه وخطابه على مضامين ذات إثارات
فنية في نفس المتلقي، من سبك في العبارة، وترابط وتناسب
وتناسق بين أجزائه، وتعالق بين أجزاء جملة، ما جعله نصاً
إبلاغياً مشتملاً على أفعال كلامية إنجازية، تُفصح عن
بلاغته وفصاحته وبيانه الرّصين المؤثر، لذا أردت في ضوء
ذلك أن أفق على نصّ مفعم ومكتنز بالمعاني، وأسرار
من البيان والتعبير، وأسبر غوره، لأخرج ما أستطيع أن
أخرجه من مكنون أسراره، ولا غرو أن يصدر هذا البيان
وهذا البلاغ بهذه الرّصانة، وهذه الدرّجة العالية من
الخطاب؛ لأنّه صادر من عربي قرشي متأصل في العروبة،
فهو عليه السلام من قوم عرفوا بالبيان والفصاحة.

إنّ المنهج المتبع في دراسة هذا النصّ الشريف هو
القراءة التحليلية للنصّ، لإظهار القيمة الدلالية في
بنية التركيبيّة، والوسائل الإقناعية الكامنة في النصّ،
والعلائق التي تربط أجزاء الكلام فيه.

وحاولتُ جاهداً في هذا البحث تطبيق القراءة
التحليلية على كتاب الإمام الحسين عليه السلام لأعيان البصرة،
مُستهدلاً البحث بمقدّمة، ثم جعلته في مبحثين، تناول
المبحث الأول: قراءة في ضوء التّاريخ والعقيدة، وضمّ
المبحث الثاني: قراءة في ضوء البنية اللغويّة، ومن ثمّ
خلص البحث إلى أهمّ النتائج التي توصلت إليها.

ولاية أمور المسلمين، والأولى أن يُتبعوا لا أن يُتبعوا من لا علم له ولا دين، وهذا المعنى جسده عليه السلام بقوله: (... وَكُنَّا أَهْلَهُ، وَأَوْلِيَاءَهُ، وَأَوْصِيَاءَهُ، وَوَرَثَتَهُ، وَأَحَقُّ النَّاسِ بِمَقَامِهِ فِي النَّاسِ).

٢. جاء في رسالة الإمام عليه السلام (كُنَّا أَهْلَهُ، وَأَوْلِيَاءَهُ، وَأَوْصِيَاءَهُ، وَوَرَثَتَهُ، وَأَحَقُّ النَّاسِ بِمَقَامِهِ فِي النَّاسِ)،

فالإمام عليه السلام كما ألمع هو الوريث الشرعي لجدّه عليه السلام، والوراثة هنا لها ثلاثة مضامين:

• المضمون الأول: الوراثة المادية (الحسين عليه السلام ميراث الأنبياء، السيد منير الخباز. منشور على الشبكة العنكبوتية):

بعض الموروثات المادية انتقلت من الأنبياء السابقين إلى الإمام الحسين عليه السلام، وهي كما في رواية سعيد السمان، يقول: دخل رجلان من الزيدية على الإمام الصادق عليه السلام، بعد السلام والتحية أخذوا يناقشانه في مسألة الإمامة، فقالا له: «أفيكم إمام مفترض الطاعة؟! قال: فقال عليه السلام... وإن عندي لسيف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإن عندي لراية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ودرعه ولايته ومغفره، فإن كانا صادقين فما علامة في درع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ وإن عندي لراية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المغلبة، وإن عندي ألواح موسى وعصاه، وإن عندي لخاتم سليمان بن داود، وإن عندي الطست الذي كان موسى يقرب به القربان، وإن عندي الاسم الذي كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا وضعه بين المسلمين والمشركين لم يصل من المشركين إلى المسلمين نشابة وإن عندي لمثل الذي جاءت به الملائكة، ومثل السلاح فينا كمثل التابوت في بني إسرائيل، في أي أهل بيت وجد التابوت على أبوابهم أوتوا النبوة ومن

الحافظ أبو عبد الله شمس الدين الذهبي: (٧٠/١)، والجارود بن المنذر (أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين العاملي: ١/٥٨٧-٥٩٠)، ويزيد بن مسعود النهشلي (تاريخ الطبري: ٥/٣٥٧، والكامل في التاريخ: ٣/٣٥، وأعيان الشيعة: ٢/٤٠٤-٤٠٦)، وعمرو بن عبيد بن معمر (المهوف في قتل الطفوف: ٢٦).

والكتاب الذي بعثه عليه السلام إلى أعيان البصرة جاء فيه:

«أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى مُحَمَّدًا صلى الله عليه وآله وسلم عَلَى خَلْقِهِ، وَأَكْرَمَهُ بِنَبُوْتِهِ، وَاخْتَارَهُ لِرِسَالَتِهِ، ثُمَّ قَبَضَهُ إِلَيْهِ، وَقَدْ نَصَحَ لِعِبَادِهِ، وَبَلَغَ مَا أُرْسِلَ بِهِ صلى الله عليه وآله وسلم، وَكُنَّا أَهْلَهُ، وَأَوْلِيَاءَهُ، وَأَوْصِيَاءَهُ، وَوَرَثَتَهُ، وَأَحَقُّ النَّاسِ بِمَقَامِهِ فِي النَّاسِ، فَاسْتَأْثَرَ عَلَيْنَا قَوْمُنَا بِذَلِكَ، فَرَضِينَا وَكَرِهْنَا الْفِرْقَةَ وَأَحْبَبْنَا الْعَاقِبَةَ وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّا أَحَقُّ بِذَلِكَ الْحَقِّ الْمُسْتَحَقُّ عَلَيْنَا مِنْ تَوْلَاهُ،... وَقَدْ بَعَثْتُ رَسُولِي إِلَيْكُمْ بِهَذَا الْكِتَابِ، وَأَنَا ادْعُوكُمْ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ، فَإِنَّ السُّنَّةَ قَدْ أُمِيَّتَتْ، وَأَنَّ الْبُدْعَةَ قَدْ أُحْيِيَتْ، وَإِنْ تَسَمَعُوا قَوْلِي وَتَطِيعُوا أَمْرِي أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ، وَالسَّلَامِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ» (وقعة الطف، لأبي مخنف: ١٠٧، الكامل في التاريخ، ابن الاثير: ٣/٣٨٨).

المتأمل في هذا الخطاب يجد أنه عليه السلام أشار إلى أمور عديدة، منها:

١. التذكير بأنه عليه السلام من أهل بيت النبوة الذين أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، فهم الوراثة الشرعية لجدهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأحق الناس بالقيام مقامه في

في المهدي صبيًا، والحسين تكلم في المهدي صبيًا (مستدرك سفينة البحار، علي الناهزي الشاهرودي: ١٦٧/٦ - ١٦٩)، فالحسين عليه السلام ورث من كل نبي صفة التي اختصه الله بها، وهذا ما يُعبّر عنه بالإرث الروحي.

• المضمون الثالث: الوراثة القيادية (الحسين عليه السلام ميراث الأنبياء، السيد منير الخباز. منشور على الشبكة العنكبوتية): الوراثة القيادية هي الولاية وتنقسم على قسمين: ولاية على التشريع (الولاءات والولايات، مرتضى مطهري: ٥٦٩، وولاية على التكوين (الاختصاص، محمد بن محمد بن النعمان المفيد: ٣٣١).

أ. ولاية التشريع: بمعنى أن للنبي - بمقتضى علمه بأسرار التشريع - إذا شرع فعن الله تعالى تشريعهُ، فعن الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى سَلِيمَانَ بْنِ دَاوُدَ عليه السلام فَقَالَ: (هَذَا عَطَاؤُنَا فَاْمُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) (ص: ٣٩)، وفوّض إلى نبيه فقال عليه السلام: (مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (الحشر: ٧)، فما فوّض إلى نبيه فقد فوّض إلينا» (بحار الأنوار: ٣٣٣/٢٥)، ففي ضوء هذه الرواية يستدل ذو الألباب السليمة على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام لهم الولاية على التشريع، مع الفارق ان ولاية النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحي من الله، دولاية الامام الهام او استنباط من الكتاب.

ب. ولاية التكوين: «وقد ذكر الله سبحانه لنفسه من الولاية، الولاية التكوينية التي تصحح له التصرف في كل شيء وتدير أمر الخلق بما شاء وكيف شاء» (الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي: ١٢/٦)، وهي أيضًا بمعنى «امتلاك القدرة والاختيار في الأمور التكوينية، وامتلاك قدرة التصرف في شؤون العالم

صار إليه السلاح منا أوتي الإمامة» (الكافي: ١/٢٣٢ - ٢٣٣). بمعنى أن هذه علامات، من علامات الإمام أن موارث الأنبياء بيده، علامات الإمام أن بيده موارث الأنبياء والمرسلين، ثم قال: وإن أبي لبس درع رسول الله فخطت على الأرض خطيطة، ولبستها فكانت كذلك، فإذا قام قائمنا لبسها فملأها إن شاء الله» (المصدر نفسه: ١/٥٨٠) وفي ضوء هذه الرواية يستدل ذو الألباب على أن الموروثات المادية التي ورثها عليه السلام من الأنبياء السابقين، هي التي تكشف عن الإمامة، ولولا أنه الإمام لما وصلت إليه هذه الموارث المادية.

• المضمون الثاني: الوراثة الروحية (الحسين عليه السلام ميراث الأنبياء، السيد منير الخباز. منشور على الشبكة العنكبوتية): هناك المخلوق يُسمى بروح القدس وظيفته التأييد والتسديد للأنبياء والمؤمنين كما قال تبارك وتعالى: ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (سورة البقرة: ٨٧)، فروح القدس إذا اتصل بنبي برزت له صفة خاصة به، فلكل نبي من أنبياء الله صفة يميّزه من غيره، والإمام الحسين عليه السلام ورث من كل نبي صفة التي امتاز بها (الحسين وارث آدم، الدكتور علي شريعتي: ٤٢). فنوح عليه السلام امتاز بأنه وسيلة لنجاة المؤمنين، وكذلك الحسين عليه السلام، فقد ورد عن الإمام الباقر عليه السلام: «كُلُّنَا سُفْنُ النِّجَاةِ، وَلَكِنَّ سَفِينَةَ جَدِّي الْحُسَيْنِ أَكْبَرُ وَأَوْسَعُ» (عبارات الأنوار في امامة الاثمة الاطهار، السيد حامد حسين الموسوي اللكهنوي: ٧٣٢/٢)، وإبراهيم صفة أنه خليل لله، وورث الحسين خلته، وموسى صفة أنه كليم الله، وصفة عيسى أنه تكلم

عليه أهل البيت (عليهم جميعاً سلام الله) إلا لجمع كلمة المسلمين، والحفاظ على بقية الاسلام التي تشتت بعد استشهاد الرسول الأعظم محمد ﷺ، ولم شمل المسلمين، وهذا متمثل بقوله ﷺ: (فَأَسْتَأْثِرُ عَلَيْنَا قَوْمُنَا بِذَلِكَ، فَأَغْضَبْنَا كَرَاهِيَةً لِلْفِرْقَةِ، وَمَحَبَّةً لِلْعَاقِبَةِ)، فهذا الصبر الذي اشار إليه القرآن الكريم، ووسمه بالصبر الجميل إذ قال جلّ وعلا: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ﴾ (سورة يوسف: ١٨).

٤. الاشارة إلى سبب دعوته ﷺ لأهل البصرة، وسبب خروجه من المدينة إلى مكة، ومن ثمّ العراق هو انحراف الحاكم الذي يمثل ربة الاسلام عن خط الاسلام المحمديّ، فالحاكم أنذاك كان معاقر الخمر، مُلاعب القرود، قاتل النفس المحترمة أو المحرّمة (تاريخ ابن الأثير، ابن الأثير الجزري: ٧٤|٤)، ومحاوله هذا الحاكم -يزيد بن معاوية- (لعنه الله) جر الأمة إلى انحرافاته ونزواته الرعناء، فكان مُروجاً للفسق والفجور، معروفاً بملاعبة القردة والكلاب، وكان يعيش حياة مليئة بالفسق والمحرمات، وقصره حافلاً بالخمور ومجالس اللهو والفجور (ثورة الإمام الحسين ﷺ وموقعها في مسار الأمة الاسلامية، نوري حاتم، مجلة التوحيد، العدد ٧٢، ٢٠ فبراير ٢٠٢٠: ٦٧).

ولذلك حين استلم السُلطة بعد أبيه، بحسب ما أوصى به معاوية خلافاً لما نصّ عليه اتفاق معاوية مع الإمام الحسن ﷺ، امتنع الإمام الحسين عن بيعه يزيد

وتغيير نظامه الطَّبِيعِي «(الولاءات والولايات: ٥٦)، كما أنّ الرسول ﷺ وأهل بيته ﷺ لهم الولاية التكوينية أيضاً. وقد أشار القرآن الكريم الى هذا المعنى، كما في ولاية سليمان ﷺ على بعض المخلوقات إذ قال تعالى: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ * وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ﴾ (سورة ص: ٣٦ — ٣٧)، وكذلك سُخَّرَ لداوود الجبال والطير، قال جل ذكره: ﴿... وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (سورة الأنبياء: ٧٩)، وعُلمَ منطق الطَّيْرِ، وأعطيت الولاية التكوينية لعيسى بن مريم، كما في قوله تعالى: ﴿... أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (سورة آل عمران: ٤٩).

وهذه الولاية كما ثبتت للأنبياء السابقين ثبتت لنا نحن الأكرم ﷺ وأهل بيته ﷺ، ومنهم الحسين ﷺ؛ ولذلك نحن نقرأ في زيارة الجامعة: «بكم فتح الله وبكم يختم، وبكم ينزل الغيث، وبكم يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بأذنه، وبكم ينفس الهم، وبكم يكشف الضر، وعندكم ما نزلت به رسله، وهبطت به ملائكته» (بحار الأنوار: ج ٩٩، ص ١٣٢).

٣. الاشارة إلى المظلومية التي تعرض لها أهل بيت رسول الله ﷺ من اعداء الاسلام، ومن ثمّ الصبر على الظلم، وخير دليل على هذا ما قاله أمير المؤمنين ﷺ: فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحَجِّي، فَصَبْرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَدَى، وَفِي الْحَلْقِ شَجًّا، أَرَى تُرَاثِي نَهْبًا... (نهج البلاغة، الشريف الرضي: ٢٥)، وما هذا الصبر الذي كان

أمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي، وأبي علي بن أبي طالب (بحار الأنوار، العلامة المجلسي: ٤٤ / ٣٢٩)، ومن ثم نبه عليه إلى الخطر المحقق بالدين في ضوء إمامة السنة وإحياء البدعة، ثم يبين لهم أن سبيل الهدى والرشاد معهم أهل البيت، فمن تبعهم نجى واهتدى إلى طريق الحق، ومن تخلف عنهم غرق وهوى وابتعد عن الصراط الحق؛ لأنهم وارثو ثقل النبوة، وهم معدن الرسالة، وقد أوصى الرسول الأعظم بالتمسك بهم إذ قال ﷺ: «إني تارك فيكم أمرين إن أخذتم بهما لن تضلوا - كتاب الله عز وجل وأهل بيتي عترتي، أيها الناس اسمعوا وقد بلغت إنكم ستردون علي الحوض فاسألكم عما فعلتم في الثقلين، والثقلان كتاب الله جل ذكره وأهل بيتي» (الكافي، الشيخ الكليني: ١ / ٢٩٤)، فالأمر البارز في دعوته ﷺ هو دعوة إلى إحياء السنة التي أميتت والسير على نهجها التي تمثل الصراط الحق، وهو صراط الدين القويم، وكذا الدعوة إلى التمسك بولايتهم ﷺ، وإلى إحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يتجسد بقوله ﷺ: (وقد بعثت رسولي إليكم بهذا الكتاب، وأنا ادعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، فإن السنة قد أميتت وأن البدعة قد أحييت). إن تسمعوا قولي وتطيعوا أمري أهدكم سبيل الرشاد).

لفسقه وفجوره العلني، ولاستهتاره بالقيم، والمثل، والأحكام الإسلامية، خلافاً لأبيه معاوية الذي كان على الأقل ظاهراً غالباً ما يتظاهر بالتدين (ثورة الإمام الحسين ﷺ وموقعها في مسار الأمة الإسلامية، نوري حاتم، مجلة التوحيد، العدد ٧٢، ٢٠ فبراير ٢٠٢٠: ٧١)، لذا عندما تسلم يزيد السلطة قال الحسين ﷺ مقولته: «إنا لله وإنا إليه راجعون، وعلى الإسلام السلام إذا بليت الأمة براع مثل يزيد» (مقتل الحسين عليه السلام، أبو المؤيد الموفق بن أحمد المكي المعروف بالخوازمي: ١ / ٢٦٨)، وهذا يتجسد بقوله ﷺ في الرسالة التي بعثها إلى أعيان البصرة: (وقد بعثت رسولي إليكم بهذا الكتاب، وأنا ادعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، فإن السنة قد أميتت وأن البدعة قد أحييت).

٥. دعوة أعيان البصرة، ووجوه عشائرها، وقاداتها، وأتباعهم، ومحبيهم، ومن يتبعهم إلى نصره الدين الذي يتمثل بالوقوف مع الإمام ﷺ، وهو يدعوهم إلى كتاب الله وسنة نبيه من أجل إحيائهما، والعمل بهما، والعمل بمبادئ الدين الإسلامي ومفاهيمه التي تتمثل بمبادئ الإسلام عينها من: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، وإقامة حدود الله من: فرائض الدين، والسُنن الإلهية... فهو الذي يقول ﷺ: «إني لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا مفسداً، ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي رسول الله صلى الله عليه وآله، أريد أن

الْمَبْحَثُ الثَّانِي

قِرَاءَةٌ فِي ضَوْءِ الْبُنْيَةِ اللُّغَوِيَّةِ

عندما نستقرئ البنية اللغوية لهذا الكتاب المقدس نجد:

١. أَنَّهُ بَدَأَ بِالتَّأَكِيدِ فِي ضَوْءِ اسْتِعْمَالِ (إِنَّ) الْمَشْدَدَةِ فِي قَوْلِهِ ﷺ: (أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى خَلْقِهِ، وَأَكْرَمَهُ بِنُبُوَّتِهِ، وَاخْتَارَهُ لِرِسَالَتِهِ ثُمَّ قَبَضَهُ إِلَيْهِ، وَقَدْ نَصَحَ لِعِبَادِهِ)، وَ(إِنَّ) الْمَشْدَدَةَ فِيهَا مَعْنَى التَّأَكِيدِ «لِغَةً فِي التَّوَكِيدِ، وَقَدْ أَكَّدْتُ الشَّيْءَ وَوَكَّدْتَهُ» (الصحاح، الجوهري: مادة (أَكَّدَ) ٣٩)، وَالتَّوَكِيدُ يُرَادُ بِهِ تَقْوِيَةُ الْكَلَامِ، أَوْ رَفْعُ الشَّكِّ عَنِ ذَهْنِ الْمُخَاطَبِ أَوْ إِزَالَةُ احْتِمَالِ عَدَمِ إِرَادَةِ هَذَا الْمَعْنَى (الطراز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليميني: ٢/ ٩٤ وفي النحو العربي- نقد وتوجيه، مهدي المخزومي: ٢٣٤)، وَيُؤْتَى بِهِ إِذَا كَانَ الْمُتَلَقِّي شَاكًّا فِي الْخَبَرِ فَيَحْسِنُ أَنْ يُؤَكِّدَ لَهُ الْخَبَرَ لِإِزَالَةِ مَا عَلَّقَ فِي ذَهْنِهِ مِنْ شَكٍّ أَمَّا إِذَا كَانَ مُنْكَرًا فَيُؤَكِّدُ لَهُ بِمُؤَكِّدٍ أَوْ إِثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ، حَسَبَ دَرَجَةِ إِنْكَارِهِ لِلْخَبَرِ (البلاغة فنونها وأفنانها د. فضل حسن عباس: ٢/ ١١٣)، وَ(إِنَّ) الْمَشْدَدَةَ تَخْتَصُّ بِالدُّخُولِ عَلَى الْجُمْلَةِ الْاسْمِيَّةِ، وَتَأْتِي مُخَفَّفَةً وَمَشْدَدَةً، وَتَأْتِي أَيْضًا مَفْتُوحَةً الْهَمْزَةَ وَمَكْسُورَةً، وَلَهَا تَأْثِيرَانِ: مَعْنَوِيٌّ وَهُوَ تَوْكِيدُ النِّسْبَةِ بَيْنَ الْمَبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ، وَتَقْرِيرُهَا فِي ذَهْنِ السَّمَاعِ وَنَفْيِ

الشك عنها والإنكار لها، ولفظي فهي تنصبُ المبتدأ اسمًا لها، وترفع الخبر، ففائدتها تنحصر في تأكيدها مضمون الجملة، وهو الأصل فيها (أوضح المسالك: ١/ ٣٢٨، وحاشية الصبان: ١/ ٤٠٢، وشرح اللمع في النحو: ٤٧)، فالملحوظ في ضوء هذه الأداة أَنَّ أبا عبد الله ﷺ أَكَّدَ أَنَّ اللَّهَ (جَلَّ ذِكْرُهُ) اخْتَارَ جَدَّهُ الْمُصْطَفَى ﷺ قَبْلَ أَنْ يَرْسُلَهُ نَبِيًّا حَتَّى لَا يَبْقَى أَحَدٌ فِي شَكٍّ بِأَحْقِيَّةِ الْإِمَامِ بِخِلَافَةِ جَدِّهِ الَّذِي اصْطَفَاهُ اللَّهُ وَاخْتَارَهُ وَاجْتَبَاهُ، فِي الْوَقْتِ الَّتِي كَانَتْ الْخِلَاقُ غَيْرَ مَوْجُودَةٍ، بَلْ كَانُوا فِي الْغَيْبِ مَخْتَفِينَ مُسْتَوْرِينَ، أَي كَانُوا فِي غَيْبِ عِلْمِ اللَّهِ، وَمَا كَانَ لَهُمْ وَجُودٌ، فِي الْخَارِجِ إِذْ مَا كَانَ يُمْكِنُ إِدْرَاكَهُمْ، فَهُوَ ﷺ يُؤَكِّدُ أَنَّ جَدَّهُ ﷺ هُوَ نَبِيٌّ مَرْسَلٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى الْخِلَاقِ بِشَرِيعَةٍ سَمَاوِيَّةٍ أَتَمًّا لِحُكْمَتِهِ (جَلَّ ذِكْرُهُ)، وَإِكْرَامًا لِشَخْصِ الرَّسُولِ الْأَعْظَمِ مُحَمَّدٍ ﷺ، كُلُّ هَذَا أَكَّدَتْهُ أَدَاةُ التَّوَكِيدِ (إِنَّ) الْمَشْدَدَةَ الَّتِي أَفْتَتَحَ الْإِمَامُ ﷺ بِهَا رِسَالَتَهُ الشَّرِيفَةَ.

٢. وَالمَلْحُوظُ أَيْضًا اسْتِعْمَالُ اسْلُوبِ الْوَصْلِ الَّذِي كَانَ لَهُ نَصِيبٌ وَافِرٌ مِنْ هَذِهِ الرِّسَالَةِ، بِوَصْفِهِ يُحَقِّقُ انْسِجَامًا بَيْنَ أَجْزَاءِ الْكَلَامِ، وَلِكونِهِ مِنْ مَبَاحِثِ الْمَعَانِي الْمَتَمَيِّزَةِ بِإِمْكَانَاتِهَا الْأُسْلُوبِيَّةِ، وَيَبْدُو أَنَّ الْجَاحِظَ كَانَ أَوَّلَ مَنْ تَكَلَّمَ عَلَى هَذَا الْمَوْضُوعِ فِي كِتَابِهِ؛ إِذْ نَقَلَ عَنِ الْفَارِسِيِّ تَعْرِيفًا لِلْبَلَاغَةِ بِأَنَّهَا: «مَعْرِفَةُ الْفَصْلِ مِنَ الْوَصْلِ» (البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ: ١/ ٨٨٩).

برسول الله ﷺ، ومن الذين دخلوا إلى ربة الإسلام، ومن دخل إلى الإسلام تكون لديه الدعوة المحمديّة معروفة، واضحة، وجليّة، فهي التي استطاعت أن تغيّر موازين المجتمع إنذاك، فهي التي نقلت الأمة من الجهل والظلام إلى العلم والنور، وقادت أمة الإسلام إلى طرق الهدى والنّجاة، وهذه الدعوة نفسها التي طالب بها أبو عبد الله عليه السلام عندما انحرقت الأمة عن الجادة فقال عليه السلام: «إني لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا مفسداً، ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي رسول الله ﷺ، أريد أن أمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي، وأبي علي بن أبي طالب» (بحار الأنوار، العلامة المجلسي: ٤٤ / ٣٢٩٩)، فالصيغة الماضيّة التي جاء بها الإمام هي التذكير للمرسل إليهم بجده المصطفى ﷺ، وبدعوته، ورسالته، واختياره من قبل السماء، واستطاعته في بناء دولة الإسلام بلحاظ كل المصاعب التي واجهته ﷺ في بداية الدعوة، فهو عليه السلام بهذه الدعوة يريد أن يخبرهم أنه يسير على سيرة جده ﷺ من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، وإقامة حدود الله من: فرائض الدين، والسُنن الإلهية...، ولأن غرض الإمام التذكير تطلب سياق الكلام اعتماد البنية الفعلية، لأنّها هي الأقدر على التعبير في مثل هذه المواقف.

٤. بُني تركيب الرسالة - في قسمها الثاني - على التركيب الأسمي في قوله عليه السلام: (كُنَّا أَهْلَهُ، وَأَوْلِيَاءَهُ، وَأَوْصِيَاءَهُ،

فالوصل هو عطف جملة على أخرى (بالواو) فقط، من دون سائر حروف العطف الأخرى (عروس الأفرح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي: ٥ / ٣)، «وصورة هذا الباب من أبواب البلاغة قائمة ماثلة في باب العطف من أبواب النحو؛ ولكنها تكاد تقتصر على حكم المعطوف، وكونه تابعاً للمعطوف عليه في الإعراب» (نحو المعاني: ٩٢)، فحرف العطف (الواو) قام بالوصل بين الجمل في هذه الرسالة الشريفة، وعمل أيضاً على ترتيبها بالشكل الذي يضمن تقوية النتيجة المطروحة ودعمها، وهي: مضمون هذه الرسالة، وألعت إليه سابقاً، وأضفى هذا الحرف تدرجاً في ترتيب الجمل وعرضها بصورة مرتبة ومتدرجة؛ لتعطي نتيجة واحدة، وهي: الدعوة إلى نصره ابن بنت رسول الله ﷺ.

فالجمل في النصّ اتسقت واتحدت باتجاه دعم النتيجة المطروحة وتقويتها بقوة حرف العطف (الواو)، الذي أفاد التعليل والتسوية لمضمون النتيجة.

٣. بُني تركيب الرسالة - في قسمها الأول - على البنية الفعلية التي فيها معنى التجدد والحدوث (الجملة العربية تأليفها وأقسامها: ١٥٨)، وجاء الإمام عليه السلام بالصيغة الماضيّة التي تمثلت في الأفعال الماضيّة (اضطقى، وأكرم، واختار، وقبض، ونصح، وبلغ)، لعله عليه السلام يريد التذكير المرسل إليه بأمر ما قد سبق حدوثه، وهذا الأمر معروف عند الشخصيات التي أرسلت إليهم رسالة الإمام عليه السلام؛ لأنّهم من الذين آمنوا

مِنْ كَلَامِهِ بِأَقْلٍ وَقِتٍ مُمْكِنٍ، أَوْ يُرَادُ بِهِ الْإِجَازُ إِذْ كَانَ الْمَقَامُ يَقْتَضِي ذَلِكَ (نظرية علم النص - رؤية منهجية في بناء النص الثري، د. حسام أحمد فرج: ٩٠)، فحذف المسند إليه إشارةً إلى الحرص على التنبيه، فإنَّ المطلب الذي أُلقي إليهم أمر خطير لا بُدَّ أَنْ يُنبه المخاطب عليه، لئلا يذهب عليه ويفوت عنه من جهة الإشتباه والغفلة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ هذا الحذف ما هو إلا تنبيه على أنَّ المطلب مهمٌ فيلاحظ حتى لا يفوت بطول الرِّسالة أو الخطاب.

٦. الملحوظ في المقطع الأخير من الرِّسالة ان فيها تركيزاً على الدَّعوة إلى إحياء مبادئ الدين، والرُّجوع إلى كتاب الله، وسنة نبيه، ومحاربة البدع التي شاعت، وإحياء السُّنة التي أُميتت، وقد عدل الإمام عليه السلام من صيغة البناء للمعلوم في بداية الرِّسالة إلى صيغة البناء للمجهول إذ يقول عليه السلام: (فَإِنَّ السُّنَّةَ قَدْ أُمِيتَتْ، وَأَنَّ الْبُدْعَةَ قَدْ أُحْيِيَتْ) ولم يصرح الإمام عليه السلام بمنَّ أمات السُّنة وأحيا البدعة؛ وسبب هذا العدول واضح هو أنَّ الإمام عليه السلام يخاطب قومًا لم يكن واثقًا من استجابتهم لدعوته، وليس من المناسب في هذا المقام ذكر الأسماء، وقد أثبتت الوقائع دقة نظره عليه السلام، فلم يستجب لدعوته من هؤلاء سوى يزيد بن مسعود زعيم قبيلة تميم، أمَّا الآخرون فلم يستجيبوا لهذه الدعوة، بل إنَّ أحدهم وهو الجارود بن المنذر سلَّم رسول الإمام عليه السلام الحسين إلى ابن زياد ليضرب عنقه (وقعة الطف، لأبي مخنف: ١٠٨، تاريخ الرسل والملوك، ابن جرير الطبري: ٣٥٧ / ٥).

وَوَرَّثَتْهُ، وَأَحَقَّ النَّاسُ بِمَقَامِهِ فِي النَّاسِ)، وهذا الإنزياح له غرض دلالي، هو ما ذكره الإمام عليه السلام ثابت فيهم دون غيرهم، غير قابل للتغير لأنَّ الجمل الإسمية فيها دلالة على الثبات والدوام بخلاف الجمل الفعلية (نحو التيسير: ١٢٣)، فأنت حين تقول: (محمد يكتب) له دلالة تختلف عن قولك: (محمد كاتب)، ففي الجملة الأولى تكون صفة الكتابة متجددة بين الفينة والأخرى، وأمَّا في الجملة الثانية صفة الكتابة ملازمة لمحمد ثابتة فيه غير قابلة للتجديد والتغير (مدخل إلى دراسة الجملة العربية: ٩٠٩)، وفي ضوء التركيب الأسمي أراد الإمام عليه السلام بيان للمرسل إليه وهو ثبات الولاية فيهم (عليهم جميعًا سلام الله)، وهذه الولاية ثابتة فيهم غير قابلة للتغير (تأملات في خطاب الإمام الحسين عليه السلام إلى وجوه البصرة، عبد الكاظم محسن الياسري. موقع مكتبة العتبة الحسينية المقدسة (www.ImomHussain-lib.com))

٥. وظَّف الإمام عليه السلام إحدى الظواهر اللغوية في سياق الرِّسالة، وهي ظاهرة الحذف، فقد حذف المسند إليه (المبتدأ) في عدد من التراكيب الاسمية بعد قوله: (كُنَّا أَهْلَهُ)، وقد سوَّغ الحذف في هذا السياق تقدم ما يدل على المحذوف (تأملات في خطاب الإمام الحسين عليه السلام إلى وجوه البصرة، عبد الكاظم محسن الياسري. موقع مكتبة العتبة الحسينية المقدسة - www.ImomHussain-lib.com).

وهذه الظاهرة من الظواهر المطردة في اللغة العربية، فعندما حذف المسند إليه حقق إيجازاً في القول، إذ إنَّ من دواعي الحذف هو الإسراع والعجلة حتى يفرغ المتكلم

الْخَاتِمَةُ وَنَتَائِجُ الْبَحْثِ

إِنَّ السِّمَّةَ البارزة فيما انطوى عليه خطابه الشريف الموجه إليهم، مِنْ أَوَّلِ ما بدأ به وهو المقدمة والمفتتح، إلى آخره ونهايته، كان يغلب عليه السِّمَّةُ الإيمانيَّةُ، ومناصرة الحقِّ والدِّفاع عن الدين الغضُّ الجديد، ومقارعة الأهواء والزَّيغ؛ لأنَّه يُمثِّلُ معدن هذه المبادئ وأصالتها وجوهرها؛ وما يصدر عنه ﷺ إنما يصدر عن نفسٍ تفيض بما انطوت واحتوت عليه مِنْ مكنوناتٍ، وأسرار أودعها الله في هذه النفس الكريمة، وما تحمله مِنْ مُثُلٍ وثقافة دينية نقيَّة؛ إذ كان الموقف الذي بثَّ فيه الإمام ﷺ دعوته، وبلاغه، يستدعي إثارة الوجدان والشُّعور بالنهوض والانتصار للدين الحنيف، وهو ما يعبر عنه بسياق الموقف عند الدارسين، ويشمل كلَّ ما يقوله المشاركون في عملية الكلام، وما يسلكونه، كما يشكِّل الخلفية بما تتضمنه مِنْ سياقات خبرات المشاركين، وأنَّ كلَّ إنسانٍ يحمل معه ثقافته، وكثيراً مِنْ واقعه الاجتماعيِّ حيثما حلَّ.

إِنَّ خطاب الإمام ﷺ حَقَّقَ أهدافه، ووصل إلى مسامع المرسل إليهم، وأثّر في نفوسهم، فاستجاب عددٌ كبيرٌ منهم، وهم آخرون بنصرته؛ لما وجدوا فيه مِنْ صدقٍ ومنفعةٍ كبيرةٍ هزّت أركان نظام الحكم الأمويِّ، فاضطربت الأوضاع السياسيَّة على إثر ذلك، ونبه الغافلين على هم فيه من سباتٍ وغفلةٍ، فتحرّكت إثر ذلك كثيرٌ مِنَ الضمائر، فسلامٌ عليه يوم وُلد، ويوم استشهد، ويوم يُبعثُ حيًّا.

وَأَمَلِي كُلُّهُ أَنْ يكونَ هذا الجهد مؤهلاً للالتحاق في مسيرة البحث الأكاديميِّ، يُضيء إضاءةً بسيطةً في ميدانه، ويفيدُ باحثاً أو طالبَ علمٍ، والله مِنْ وراءِ القصدِ.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

١. الأحتجاج، الشيخ أبو منصور الطبرسي، دار المرتضى، بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٢. الاختصاص، محمد بن محمد بن النعمان المفيد قم، مؤتمّر الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.

٣. أساليب العطف في القرآن الكريم، مصطفى حميدة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٩م.

٤. أوضح المسالك الى ألفية ابن مالك أبو محمد جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري المصري تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد المكتبة العصرية صيدا- بيروت د.ت.

٥. الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالرحمن القزويني المعروف بـ(الخطيب القزويني) (ت)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د.ت.

٦. بحار الانوار، محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء (بيروت / ١٤٠٤هـ).

٧. البلاغة فنونها وأفنانها، د. فضل حسن عباس، دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤١٤هـ / ١٩٩٧م.

٨. البيان والتبين، ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط٣، القاهرة، ١٩٦٨.

٩. تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، لأبي جعفر، محمد

- بن جرير، الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٩٢ م.
١٠. التبيان في تفسير القرآن، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: أحمد قصير العاملي، بيروت - لبنان، الناشر: دار احياء التراث العربي، ط ١، د.ت.
١١. ثورة الإمام الحسين عليه السلام وموقعها في مسار الأمة الاسلامية، نوري حاتم، مجلة التوحيد، العدد ٧٢، ٢٠ فبراير ٢٠٢٠.
١٢. الجملة العربية - تأليفها وأقسامها - د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر ناشرون وموزعون، ط ١٤٣٠، ٣هـ / ٢٠٠٩ م.
١٣. الجنى الداني في شرح حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي، تح: د. فخر الدين قباوة، والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢ م.
١٤. حاشية الصبّان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، محمد بن علي الصبّان (ت ١٢٠٦هـ)، تح: محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢ م.
١٥. الحسين وارث آدم، الدكتور علي شريعتي، ترجمة ودراسة إبراهيم دسوقي شتا، دار النخيل للطباعة والنشر، العراق - بغداد، ط ١، ٢٠١٧.
١٦. الحسين والقرآن، محمد جواد مغنية (د.م.ت.).
١٧. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط ٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢ م.
١٨. شرح الرضي على الكافية، محمد بن الحسن الرضي الأسترابادي (ت ٦٨٦هـ)، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق، طهران، ط ٢، ١٣٨٤هـ.
١٩. شرح اللمع للأصفهاني، أبو الحسن علي بن الحسين الباقولي (ت ٥٤٣هـ)، تحقيق ودراسة د. إبراهيم بن محمد أبو عباة، جامعة محمد بن سعود الاسلامية، السعودية، د. ط ١، ١٤١١هـ / ١٩٩٠ م.
٢٠. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، ترتيب وتصحيح إبراهيم شمس الدين، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١٤٣٣، ١هـ / ٢٠١٢ م.
٢١. الطراز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليميني، تحقيق عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط ١٤٢٣، ١هـ / ٢٠٠٢ م.
٢٢. عبقات الأنوار في امامة الائمة الاطهار، السيد حامد حسين الموسوي اللكهنوي (د.م.ت.).
٢٣. عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي (ت ٧٧٣هـ)، تح: د. عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣ م.
٢٤. في النحو العربي نقدٌ وتوجيه، د. مهدي المخزومي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٩٦٤ م.
٢٥. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، ط ٥، ١٣٦٣هـ ش.
٢٦. كامل الزيارات، الشيخ جعفر بن محمد بن قولويه القمي، التحقيق: الشيخ جواد القيومي، الطبعة: الأولى. المطبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

٢٧. الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني المعروف بـ(ابن الأثير) (ت ٦٣٧هـ)، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
٢٨. مدخل الى دراسة الجملة العربية، د. محمود أحمد نحلة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، د. ط، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٢٩. المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، محاضرات القاها سماحة السيد محمد باقر الصدر، الدرس الرابع - الاربعاء ٢٦/١ / ١٣٩٩هـ) دار الزهراء للطباعة، النجف.
٣٠. مستدرک سفينة البحار، الشيخ علي النمازي الشاهرودي، تحقيق وتصحيح: الشيخ حسن بن علي النمازي، دار صيدا، بيروت - لبنان، ط ١٤١٩هـ.
٣١. المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، د. محمد محمد يونس علي، دار المدار الاسلامي، بيروت (لبنان) ط ٢٠٠٧، ٢م.
٣٢. مفتاح العلوم، يوسف بن محمد بن علي السكاكي (ت ٦٢٦هـ)، تح: د. عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٣٣. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
٣٤. نحو التيسير، أحمد عبد الستار الجوارى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت / لبنان، د. ط، ٢٠٠٦م.
٣٥. نحو المعاني، د. أحمد عبد الستار الجوارى، مط المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٧م.
٣٦. نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص الثري، د. حسام أحمد فرج، تقديم: أ. د. سليمان العطار، وأ. د. محمود فهمي حجازي، ط ١، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٣٧. نهج البلاغة، الشريف الرضي، حققه وضبطه السيد جعفر الحسيني، دار الثقلين، قم - إيران، ط ٢، ١٣٨٣ - ١٣٢٥هـ. ق.
٣٨. وقعة الطف، لوط ابن يحيى الازدي الغامدي الكوفي المعروف بأبي مخنف، تحقيق الشيخ محمد هادي اليوسف الغروي، مؤسسة النشر الاسلامي (قم / ١٤١٧هـ).
٣٩. الولاءات والولايات، مرتضى مطهري، طهران، د. ن. د. ت.

(الإحالة بالضمير في كلام الإمام الحسين عليه السلام) قوله عليه السلام
(مثلي لا يبايع مثله) مثالا. (دراسة دلالية تداولية على وفق معطيات

الثقافة الإسلامية)

أ.م. د حسين صالح ظاهر

وزارة التربية/ مديرية تربية محافظة كربلاء

Husaun.salih@1963.com

الملخص:

قامت الدراسات اللغوية على ركنين أساسيين هما اللفظ والمعنى، وتطور هذان المفهومان عبر تأريخ البحث اللغوي ليستقرا في يومنا هذا على المعنى نفسه لكن بتسمية جديدة نختار منها التسمية لهدف البحث التداولي وهو (كيف قال؟)، ولماذا قال؟)، يبحث الشق الأول: ما يتعلق بترتيب الألفاظ لتعطي ممكنها الدلالي والذي اصطلح عليه في منهج التداولية بـ(النسق اللغوي) والذي يبحث الدلالة المباشرة للمفردات المكونة للنص، أي نص، وعلى أساس أنه رسالة يرسلها المتكلم لغرض تواصل معين، وقد تكون هذه الرسالة مشفرة عبر علامات أو اشارات يحتويها النص، والشق الثاني: يتعلق بالعلاقات اللغوية وغير اللغوية حين انتاج العبارة أو النص، وتقوم الفكرة في البحث على وفق المنهج التداولي؛ أن المتكلم حين التلفظ بالنص المرسل قصد التواصل، يعتمد اختيار الألفاظ التي يرتبها في النسق الملفوظ، يقوم بعمليات ذهنية سريعة يستحضر فيها الهدف أو الغرض التواصل من النص، ويحدث التأثير المطلوب عليه أن يراعي بعض القواعد والقوانين المتبعة في اللغة المستعملة في اظهار القصد، فضلا عن تضمين المفردات أو العلامات الاشارية قضيته التي يريد توصيلها، فيكون المتلقي في موضع فهم للمقصد بعد أن يعيد تحليل المفردات في ذهنه، وعلى وفق قوانين اللغة التي يجب أن يراعيها طرفا الاتصال لتكون المقاصد من النص مفهومة لا لبس فيها وذلك بتحليل الألفاظ، أو العلامات اللغوية المتضمنة للمحتوى القضوي، وسنبحث تحديدا (الضميرين « ياء المتكلم، و « هاء الغائب) وأبعادهما التداولية؛ لأنهما يمثلان عنصريين من عناصر الربط الاشارية التي تحيل على قصد تداولي يعتمد المتكلم، أو المرسل في استعمالهما للإشارة إلى قصده، وربط كلامه بكلام وقصد سابق في مقام سابق.

الكلمات المفتاحية: دراسة، دلالية تداولية، الثقافة الاسلامية.

Imam Hussein (peace be upon him) said: A person like me should not pledge allegiance to someone like him.”

A discursive semiotic analysis based on the cultural context of Islamic culture.

Dr. Hussein Saleh Zaher,

Associate Professor Directorate of Education in Karbala

Husaun.salih@1963.com

Abstract

The pragmatic is dealing with two things Sensibly and realistically in a way that is based on practical rather than theoretical Considerations. It focuses on the patterns of interaction rather than the intent cultural content , understanding needs and desires. This research shows the pronouns yaa almutakelem and Haa algaeb” which represents the indicative linking elements that refers to the pragmatic referral depends on the speaker or the sender who they use the pronoun to indicate the intent and connect the speech to a previous speech according to the situation and the context in another words according to the accompanying context.

Keywords: Study, Discursive Semiotics, Islamic Culture

من العلاقة بين المتكلم والموجود «الشيء»، والثانية استنادا إلى العلاقة التي تربط المتكلمين. وتقرن الإشكالية الأولى بالعلامة وبالقضية وتطرح بالتالي مشاكل المرجعية والحقيقة أي ما يعرفه الآخر والمتكلم. أمّا الإشكالية الثانية تتخذ النصوص والخطابات موضوعا لها لتدرسها من ناحية الإنتاج والتأويل، ويمكن القول إنّ محورها التواصل (راستي، فرانسو، ٢٠١٠م: ٢٣) وتعدّ عملية التواصل الاجتماعي من أهم مباحث اللغة؛ لأنّه يمثل السمات لأي مجتمع قائم على أسس تعكس حضارته فقد أظهر الباحثون عناية متزايدة بالوظيفة التواصلية للغة، فضلا عن دراسة المجتمعات وعاداتها وتقاليدها وثقافتها؛ لأنّ اللغة لصيقة المجتمع، وتمثل نظامه الخاص في التواصل وتبادل الأفكار فاللغة البشرية هي أساس معطى اجتماعي في مقام تاريخي مؤكدا الرابط العضوي الوثيق بين اللغة والثقافة (غلفان، مصطفى، ٢٠١٠م: ٤٥)؛ ولأهمية هذه الرابطة بين اللغة والمجتمع، يرى أغلب الباحثين أنّ اللغة ودلالة ألفاظها هي أمر تواضع عليه الناس واتفقوا عليه للتعبير عن مقاصدهم، من مثل الاتفاق في استعمال كلمة (الأسد) بين أبناء المجتمع اللغوي الواحد أنّ التشبيه بالأسد يمثل جانب السطوة والشجاعة والمكانة، أمّا لو أنّك قصدت عند التشبيه بالأسد إلى فكرة تصلب العنق، أو كراهة ما يتضوع به الفم من رائحة لما استقام لك الأمر لعدم اطراد العرف (المسدي، عبد السلام: ١٣٧)، وظهور مصطلح

المدخل

اتسم البحث اللغوي الحديث بمحاولات تنظيرية موسوعية حاولت أن تصف اللغة والعمليات الذهنية التي يتبعها المتكلم لإنتاج الكلام، ونقطة انطلاق هذه التوجهات كانت آراء سوسير اللغوية الذي ربط اللغة بالمجتمع متأثرا بالاتجاه الاجتماعي في علم النفس، تبع ذلك محاولات من أشهرها الآراء التوليدية التحويلية على يد (تشومسكي) وتلامذته، وبقيت في واجهة البحث اللغوي حقبة طويلة نسيها؛ لأنّها مرّت بأطوار مختلفة من التعديلات المستمرة في محاولة الوصول إلى منهج محدد يلمّ بجوانب اللغة كلها، وكان الأساس في بحثها هو الكلمة المفردة، أو العناصر اللغوية؛ وكل مراحلها كانت تحاول وصف الإنتاج والكفاية عند المتكلم / المستمع، ولكنها أغفلت عنصر المعنى مؤجلة دراسته؛ لذلك ما أن ظهر الاتجاه السياقي واهتمامه بالمعنى وجد له صدّى واسعاً عند الباحثين، ثمّ زاد الباحثون مع السياق مسائل أخرى مكتملة ليصلوا بها إلى الاتجاه التداولي التواصلية؛ لأنهم في الغالب يرون أنّ التواصل يعدّ من أهم وظائف اللغة؛ ولكي يصلوا إلى جهاز متكامل يفسر الظواهر اللغوية في الاستعمال بين المتخاطبين وليضعوا بعض الأسس في البحث التواصلية اتفقوا على أنّ هناك مفهومين للغة الأول: يعدها وسيلة للتمثيل، والثاني: وسيلة للتواصل، وباختصار يمكن القول: أنّ الإشكالية الأولى تحدد المعنى انطلاقاً

مقيدة بإشارة معينة على وفق القوانين التي تشترك بالحدث التواصليّ، وهذه القوانين تسمح للمتلقي استرجاع المعنى المقصود في تلك الإشارة « (الكلامي، أحمد، ٢٠٠٦ م: ٢٠)، وتركز الدراسات التواصلية على الحدث الكلاميّ وعناصره سواء أكان نصّاً مكتوباً أم مسموعاً مع مشاركة المجتمع وما يمثله بوصفه كلاً متكاملًا في إنجاح عملية التواصل؛ لذلك قامت اللسانيات التواصليّة على منظومة ثلاثيّة الأقطاب: أولهما المرسل باعتباره صاحب المبادرة في التواصل، وثانيهما: المستقبل باعتباره هدفاً مباشراً للرسالة، وثالثهما: المجتمع باعتباره مصدر العلاقة بين أطراف التواصل، وكذلك مصدر النظام الذي تبنى على أسسه هذه العملية (استيتية، سمبر، ٢٠٠٨ م: ٦٧٥).

وعلى ذلك ستكون الدراسة على محورين، الأول نظري: يوضح العلاقة بين التداولية والإحالة في اللسانيات، وستتناول فيه كذلك مصطلح الإشارات وعلاقته بالضمائر، وكيف يسهمان في اظهار المقصد المراد. والثاني: تطبيقي نبني تحليلنا فيه على أساس أنّ الامام الحسين عليه السلام هو المرسل أو المتكلم، والناس هم المستقبلون أو المتلقون؛ أمّا المجتمع الذي يمثل الوجه التداوليّ للمرجعيات الإحالية فهو الثقافة الإسلاميّة بكل ما تحمله من مظاهر دينية، واجتماعية على وفق توجيهات القرآن الكريم والسنة النبويّة.

وسيكون ذلك على منهج اللسانيات العامة لاسيما

(علم اللغة الاجتماعي) يعكس مدى عناية الباحثين بهذا الجانب من دراسة اللغة كون هذا المصطلح يعنى بدراسة تأثير العوامل الاجتماعية لطبقات المجتمع في اللغة (كمال، بشر: ٤٨)، وحينما استقر البحث اللساني أصبح مصطلح اللسانيات الاجتماعية بديلاً منطقياً عن علم اللغة الاجتماعي، إذ صار متداولاً بين الدارسين ويعني الفكرة نفسها مع تخصصه في الدلالة على فكرة أنّ تاريخ اللغات ليس إلاّ جزءاً من تاريخ المجتمع، أو هو الجانب اللغوي من هذا التاريخ (كالفني، لويس، ٢٠٠٨ م: ١٤)، ووضع الباحثون لدراسة علاقة اللغة بالمجتمع أسساً ومصطلحات خاصة و ثابتة فقد اندمجت الدراسات حول العلاقات بين اللغة والمجتمع لتشكّل مجال البحث الأكاديمي المعروف بـ «السوسيولسانيات»... إنّ الموضوع الأول للدرس هو دراسة الترابطات بين استعمال اللغة والبنية الاجتماعية (كولمان، فلوريان، ٢٠٠٩ م: ١٤٨) وأيد أصحاب التوجه الوظيفي هذه الفكرة فقرروا أنّ اللغة حسب المقاربة الوظيفية أداة تسخر لتحقيق التواصل داخل المجتمعات البشرية (المتوكل، أحمد، المنحى الوظيفي، ٢٠٠٦ م: ٢٠).

وقد عرّف الباحثون التواصل اللغوي من مثل قولهم: إنّ التواصل... هو تبادل كلامي بين متكلم محدد للمفوز موجه لتكلم آخر (نور الدين، رايص، ٢٠٠٧ م: ٢٥)، وقولهم: التواصل هو تعبير عن رسالة تجريدية عبر الإشارة الماديّة، والرسائل المعنية

اللغة؛ لأنّ منها قد درس المفردة اللغوية وحدها ولم يعتنِ بالمعنى؛ لأنّنا حينما نتكلم نعبر عن أفكارنا بجمل وليس بكلمات (الماشطة، مجيد، ٢٠٠٩ م: ٥١)، ومنها من تناول جانبا واحدا من جوانب اللغة، والعامل المشترك الذي استبعدها هو إهمالها جانب المعنى أو القصدية؛ لذلك سعى الباحثون لإيجاد منهج يضمّ آلية يستطيع الباحث فيها أن يفسر النصوص، ويتوصل عبرها إلى إظهار علاقات تراكيبها، ويحدد معانيها؛ كون المعنى هو الركيزة الأساس في فهم النصوص ولعل السمة الأبرز في هذه الآلية هي فكرة تداخل العلوم في الوصول إلى الهدف فعلم النصّ يتسم بالتداخل المعرفي والتشعب، وهذا أمر منطقيّ مسوغه ذلك الهدف الجوهرية الذي تسعى إليه هذه العلوم والمعارف وعلم النصّ جميعها، وهو فهم النصّ (لحلوحى، فهمية، ٢٠١٢ م: ٢١١)؛ ولكي يفهم النصّ فهما صحيحا لا لبس فيه سعت الاتجاهات اللسانية إلى التأكيد أنّ التحليل يجب أن ينظر إلى أي نصّ خطابي على أنّه كتلة واحدة لا مجزأة فالحدث اللغويّ كلّ متلازم ضرورة، صوتا وصرفا، ونحوا وتركيبا، فيبانا (عياشي، منذر، ٢٠١٣ م: ١٢٩) وحددوا معنى الحدث اللغويّ بد(النصّ) وأدخل في مجال بحث اللسانيات النصّية وليس له وظيفة سوى التذكير بأنّ النصّ هو البعد الأساس للغات (راستي، فرانسو: ٢٥). فأصبح كلّ مكتوب أو مسموع يدخل في دائرة البحث اللسانيّ، وبهذه الرؤية انتقل البحث اللغوي إلى مستويات جديدة فلم يعد يبحث في مكونات الجملة

في الجانب التطبيقي؛ لأنّ موضع عناية هذه اللسانيات هو

دراسة الأنظمة العامة للألسن المتمثلة في المستوى الصوتي والصرفي والنحوي والتركيبي والدلالي والبراغماتي... ثمّ تطبيقها على لسان معين قصد التحليل والتفسير والإمام بقواعده النظامية (العيساوي، خليفة، ٢٠١٣ م: ٢٥)، والمقصود بالبراغماتي هو التداولي. مع ملاحظة أنّ البحث في هذا الاتجاه مبني على قناعة هي أنّ كلّ نصّ مركزيّ يحتوي بالضرورة على نصوص فرعية تختلف نسب وجودها، فما على المحلل؛ إلاّ أن يبين درجة حجيتها ووظائفها المختلفة، والعلاقات فيما بينها (مفتاح، محمد، ٢٠١٠ م: ٨٩).

مفهوم الإحالة والإشارات

أولا: الإحالة:

توسعت الدراسات اللسانية النظرية بصورة ملحوظة، فقد اعتنى الباحثون باللغة وما يمثلها، فبحثوا في مجال استعمالها بحثا دقيقا لقناعتهم أنّ الاستعمال هو الوجه الحقيقي والواقعي الذي يمثل اللغة في المجتمع، فهي الواقعة الاجتماعية؛ لأنّها عامة داخل المجتمع، وهي تمارس فرضا على المتكلمين (الراجحي، عبده، ١٩٨٦ م: ٢٦)، وهذا التوسع جاء نتيجة طبيعية لتعدد الاتجاهات المنفردة في بحث اللغة من مثل: (الاتجاه التحويليّ، والاتجاه النفسيّ، والاتجاه الاجتماعي وغيرها) وقد أثبتت هذه الاتجاهات قصورها النظري في تفسير ظواهر

ببعض على نحو تحقق معه صلة ونسبة بين هذه الصور“ (الشاوي، خالد، ٢٠١٢ م: ٤٦)، لذلك نجد أغلب الاتجاهات بدأت تنظر إلى دراسة الإشارة على أنّها علم قائم، وله علاقة مباشرة بتداولية اللغة وثقافة المجتمع فأدخلت التيارات الحديثة للسميائيات في ضمن أقسام العلامات، كلّ المظاهر الثقافية للحياة الاجتماعية (إيكو- أمبرتو، العلامة تحليل المفهوم، ٢٠١٠ م: ٧٠)، فصارت لهذه العلامات وظيفة مرجعية تدلّ على معنى متداول بين المتخاطبين، وتقدّم تبرير أساسي لعملية التواصل (قياس، ليندة، ٢٠٠٩ م: ٢٢٥).

وقد ارتبطت هذه العلامات بمصطلح (الإحالة) على معنى في الثقافة الاجتماعية، مما جعلها تسهم في إيضاح المقصد وتسهيل عملية الاستنتاج بمساعدة مقام الحال المصاحب للسياق؛ لذلك تعدّ اللسانيات الوظيفية الإحالة عملية ذات طبيعة تداولية، تقوم بين المتكلم والمخاطب في موقف تواصلٍ معين، يستهدف بها المتكلم أن يحيل المخاطب على ذات معينة (المتوكل، أحمد، قضايا اللغة العربية في اللسانيات، ١٣٣)؛ فلا يكون الاتصال ناجحاً بين المتخاطبين إذا كان هناك خللٌ ما في النسق الملفوظ؛ لذلك أكد الباحثون أنّ للاتساق التركيبيّ بعده اللسانيّ فالخطاب يكون متسقاً حقاً إذا وُجدت علاقات قضويّة بين الأقوال التي تكونه، فالخطاب الذي يعقد علاقات... يكون متسقاً (موشلار، وريبول، ٢٠١٠ م: ٥٠١). فلذلك صار التركيز على الاستعمال اللغويّ وأدواته للوصول

(فعل + فاعل + فضلة) فقط، بل يبحث في جهات أهمها نقطتان يعدّان الأساس في البحث هما: (كيف قيل هذا النصّ؟، ولماذا قيل؟)؛ فالسؤال الأول: يتعلق بنسق الكلمات التي تؤدي لمعنى ما، والثاني: يهتم بالعلاقات الظاهرة والضمنية بين الكلمات التي رتبها المتكلم على هذا النسق؛ فصارت الكلمات في النصّ على هذه الفكرة علامات هي مجموع من الاستعمالات يتبين عبرها أنّ العلامة هي إشارة واضحة تمكننا من التوصل إلى استنتاجات بشأن أمر خفي (إيكو، أمبرتو، السيميائية وفلسفة اللغة، ٢٠١٠ م: ١٣٣)، ومما يساعد في تفسير العلامات هو مجموع المفردات التي يضعها المتكلم في نسق معين على وفق النظام اللغوي ليضمن وضوح مقصده، وفهمه من قبل المتلقي فما من شكّ أنّ التركيب عمل اسلوبيّ يأتي تالياً لاختيار العناصر اللغويّة، ويكون ناتج ذلك تركيباً لغوياً تظهر فيه مجموعة من الظواهر والسمات (عبابنة، سامي، ٢٠١٠ م: ١٩٦)، وهذه الظواهر التي يساعد السياق والمقام في إبرازها، يعدّها الباحثون إشارات مقصودة يرسلها المتكلم إلى المستمع، مما يجعلها تعمل كمحفز أو منشط صورته الذهنية مشتركة مع تفكيرنا، ومرتبطة بمنشط آخر وظيفته أن يُستدعى تمهيداً للاتصال (جيرو، بيير، ١٩٩٣ م: ٥١)، فالعلامات في البحث اللساني الحديث مقابلة للمفردات في البحث اللغويّ التراثيّ فقد عدّ التركيب رموز لغويّة تحوي دلالة مطابقة لما هو كائن في الذهن، إذ يتم عن طريق ربط الصورة الذهنيّة للمفردة بعضها

كل لفظة يضعها المتكلم في نسق التركيب فإنها تعطي في المعنى بعدا معجميا وآخر تداوليا يدخل في (الإحالة) على معنى خارجي يُستدعى عن طريق المحفز في ذهن المتلقي، وفكرة (مبدأ التعاون) تتأسس على أن الشركاء في تفاعل لغوي يتقاسمون في العادة هدفا مشتركا، إذا انعدم لن يكون ثمة سبب للتواصل وقد لا يتم التواصل على الاطلاق (بلانشيه، فيليب، ٢٠١٢ م: ٨٤)، فضلا عن العوامل الأخرى غير اللغوية والتي تساعد في وضوح المقصد فمستعمل اللغة الطبيعية، يلجأ أثناء عملية التواصل،... إلى ملكات ذات طبيعة غير لغوية تسهم في إنجاح هذه العملية (المتوكل، أحمد، الوظيفة بين الكلية والنمطية، ٢٠٠٣ م: ١٩)؛ والسبب في ذلك أن الأدوات اللغوية التي يمتلكها المتكلم محدودة في توصيل الرسالة قياسا على المعاني الواسعة التي تظهرها النصوص؛ لذلك يلجأ المتخاطبون إلى إتباع سبل معينة للتواصل، أو استعمال (طريقة) خاصة بالمجتمع اللغوي الواحد مما يجعلها تأتي بتراكيب محددة وبنسق معين فيؤدي إلى اتساع المعنى مع القول بإيجاز في أخصر لفظ يجمع دلالة صريحة... بدلالة ضمنية (المبخوت، شكري، ٢٠١٠ م: ٣٢)، وهناك عامل آخر يضبط هذه العملية هو الإحالة المرجعية التي يحكمها السياق للموقف الذي قيل فيه النص فالمعلومة المنقولة متشابهة، وتكمن نقطة الاختلاف الجوهرية في التبدل المرجعي (بيجوان، هنري، ٢٠٠٩ م: ٤٣) فالمرجعيات التي يمتلكها

إلى مقصد المتكلم من أهم مرتكزات البحث في الاتجاه التداولي؛ كونه يمنح الباحث إمكانيات تحليل منفتحة على مسارات تلتقي كلها في إظهار مقصد المتكلم والعلاقة بينه وبين المتلقي، فتفهم المعاني التي تطرأ على الكلام بحسب السياق والمقام فحددت عناية التداولية بدراسة التواصل اللغوي داخل الخطابات، والبحث في طبيعة العلاقة بين الأقوال الخطابية، والأفعال الاجتماعية، وثم التعامل مع الخطاب الابداعي بوصفه تعبيرا عن تواصل معرفي / اجتماعي في سياق ثقافي، فهي تدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال (أحمد، عبد الفتاح، ٢٠١٠ م: ٣٤، ٣٥)، ولعل من أهم عوامل نجاح الاتجاه التداولي في تحليل النصوص، هي الفكرة العامة التي اتبعتها والتي ترى أن الانفتاح وعدم الانغلاق هو الطريق الوحيد للوصول إلى استنتاج النص ليعطي أقصى ما عنده من معان وأسس لمنهج صارت التداولية فيه حلقة وصل علمية بين حقول معرفية مختلفة (أحمد، عبد الفتاح، ٢٠١٠ م: ٣٥)، وقرر الباحثون على وفق التنظير اللساني أن هناك قواعد خاصة تتحكم في عملية التواصل وهي تدخل ضمن التداول اللغوي بين أبناء المجتمع اللغوي الواحد، ومنها (مبدأ التعاون) لقواعد المحادثة الذي وضعه غرايس، وهذا المبدأ يفترض أن المتخاطبين يسعون إلى الاحترام المتبادل لهذه القواعد، بما يسمح للمتقبل أن ينشئ دلالة (بلانشيه، فيليب، ٢٠١٢ م: ٨٥)؛ وموضع عنايتنا في مبدأ التعاون هو الفكرة التي تجعل

المتكلم، وقد وضعوا الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي تسهم في فهم النصّ ومعرفة ممكنه الدلالي ومن هذه المصطلحات مصطلح (الاشاريات): وهو مفهوم لساني يجمع كلّ العناصر اللغوية التي تحيل مباشرة على المقام من حيث وجود الذات المتكلمة أو الزمن أو المكان، حيث ينجز اللفظ والذي يرتبط به معناه.... وهذه العناصر تلتقي في مفهوم التعيين أو توجيه الانتباه إلى موضوعها بالاشارة إليه (الزناد، الأزهر، ١٩٩٣ م: ١١٦)، وتنقسم هذه الاشاريات إلى أنواع منها اشاريات شخصية، واشاريات زمنية، واشاريات مكانية، واشاريات اجتماعية، واشاريات خطابية (بوقرة، نعمان، ٢٠٠٩ م: ٨٧)، فمصطلح الاشاريات هو مفهوم تداولي يتضمن كلّ العناصر اللغوية أو المفردات اللغوية التي تحيل على أشياء محددة في البيئة اللغوية الواحدة وفي اللغة العربية هناك اشاريات أو عناصر لغوية مستعملة تحيل على معنى محدد من مثل: الضمائر، والاسماء الموصولة، وأسماء الاشارة، والآن، وأمس وغيرها، وهذه العناصر يطلق عليها (العناصر الاحالية) لأنها لا تملك دلالة مستقلة، بل تعود على عنصر أو عناصر أخرى مذكورة في أجزاء أخرى من الخطاب، فشرط وجودها هو النصّ (الزناد، الأزهر، ١٩٩٣ م: ١١٨)، ولهذه الاشاريات دور مهم في الربط بين جمل النص إذ يكون الترابط النصي أو التماسك النصي هو وجود علاقة بين أجزاء النص أو جمل النص، أو فقراته لفظية أو معنوية وكلاهما يؤدي دورا تفسيريًا (عفيفي، أحمد، ٢٠٠١ م: ٩٨)، ولهذه الاشاريات دور

المتكلم والمخاطب هي التي تتحكم بالمعنى المراد من ترتيب النسق اللفظي، إذ تحيل هذه الألفاظ على معنى ظاهري وآخر تداوليًّا فالإحالة فعلا تداوليا بالأساس يربط بين عناصر منها: الخطاب وما يحيل عليه حضورا أو ذكرا، والمتخاطبين، والمخزون الذهني الذي يعتقد المتكلم توافره لدى المخاطب إبان التخاطب (المتوكل، أحمد، الخطاب وخصائص اللغة، ٢٠١٠ م: ٧٨).

وعلى هذا الإطار سيكون تحليلنا معتمدا على المبادئ التداولية وهي تحديدا ثلاث تداوليات أساسية متجاورة: التداولية اللفظية، أو لسانيات التلفظ التي تهتم بوصف العلاقات بين بعض المعطيات الداخلية للملفوظ، وبعض خصائص الجهاز التلفظي «مرسل»، «متلقي»، «وضعية التلفظ». والتداولية التخاطبية أو نظرية أفعال اللغة «أوستن و سيرل» التي تخصص لدراسة القيم التخاطبية داخل الملفوظ. والتداولية التحوارية، التي تهتم بدراسة اشتغال هذا النمط الخاص من التفاعلات التواصلية (مقبول، إدريس، ٢٠٠٧ م: ٢٦٣) فضلا عما يُعصدها من تفرعات متعلقة بالنصّ، من مثل المنهج المتكامل، وعلى فكرة تداخل المعارف؛ للوصول إلى أقصى دلالات النصّ.

ثانيا: الإشاريات والضمائر:

يعدّ تفسير الكلام ومقولاته من أهم القضايا التي حاول الباحثون اكتشافها وتنظيمها، وإيجاد آلية محددة في فهم ومعرفة المقصد الدقيق والمعاني التي يريد

الاياء إلى الشيء فيغني عند ذوي الألباب عن كشفه، كما قيل لمحة دالة (المبرد، ١٩٩٨م: ١/١٧)؛ لذلك تعدّ الاحالة في النحو الوظيفي فعلا تداوليا يتوخى منه المتكلم جعل المتلقي يتعرف على المحال عليه... ويعدّ الفعل الاحالي فعلا ناجحا حين يصبح المحال عليه معنا لدى المخاطب، أي حين يتعرف المخاطب على المحال عليه تعرفا تاما (المتوكل، أحمد، الوظيفة والبنية، م١٩٨٨: ٣٤)، فالإشارات أو العناصر الاشارية لها وظيفة محددة في سياق النص إذ توجه الاشارات التأشيرية الانتباه إلى الموجودات المتعلقة بها بنزعة عفوية (تسالندر، دانيال، ٢٠٠٨ م: ٩٠)، وقد حدد الباحثون ألفاظ الاشارات أو المكونات الاشارية في اللغات الحية ومنها العربية من مثل قولهم: أما بخصوص الاشارات القصدية والآلية فهناك تلفظات تفيد إلى ما تشير إليه بشكل آلي... والملاحظ إن أدوات الاشارة « ذلك، هناك، هذا الخ » تستدعي دائما مقاصد المتكلم لتحقيق مضمونها الاحالي (علوي، حافظ، ٢٠١٤م: ٤٤٤)، وقد فصل النحويون العرب كما هو معلوم القول في الاحالة الذكرية، الاحالة على ذات داخل الخطاب لكنهم حصروها في اتجاه واحد، احالة ضمير أو اسم اشارة على مذكور سابق وسموها « عودا » (المتوكل، أحمد، الخطاب وخصائص اللغة، ٢٠١٠ م: ٨٧)، فالعناصر التي تقوم بالربط (الضمير، اسم الاشارة، الاسم الموصول وغيرها) تحيل على معنى محدد سبقت الاشارة اليه واصطلح عليه بـ « الربط الاحالي: ويعدّ هذا النوع وسيلة لغوية مهمة

وظيفي يتم فيه التعبير عن نمط معروف من العلاقات الترابطية المعلنة بأدوات نحوية تربط ما يقال الآن بما قيل آنفا (يول، جورج، تحليل الخطاب، ١٩٩٧ م: ٢٢٨) وقد عدّ الباحثون الضمائر، والأسماء الموصولة، وأسماء الاشارة من أهم (العناصر الاسمية) التي يتم الربط فيها والاشارة إلى المعنى التداولي، وكذلك تسهم اسهاما مباشرا في اظهار المقصد المراد؛ لذلك نجد أنّ هذه العناصر موضع اهتمام القدماء والمحدثين وما ذلك إلا لدورها في بيان المعنى وربط الجمل أو النص، يقول سيبويه موضحا سبب بنائها: فهذه الأسماء لما كانت مبهمة تقع على كل شيء، وكثرت في كلامهم، خالفوا بها من الاسماء في تحقيرها وغير تحقيرها، فصارت عندهم بمنزلة « لا » و « في » ونحوها (السيرافي، ٢٠٠٨ م: ٤٧/٤)، وقوله: بمنزلة لا وفي يشير إلى سبب بنائها أي استعماله في الكلام له وظيفة محددة كالحروف، وكذلك حاجتها إلى وجود جملة لتوضيح معناها، وفكرة الاشارة حاضرة عند القدماء وإن لم يصطلحوا عليها، لكن تناولوها في شرحهم وتوضيحاتهم من مثل قولهم: العرب تشير إلى المعنى وتوميء ايماءة دون التصريح (ابن زكريا، الصاحبى: ٤١٦)، وقولهم: إنّ المخاطب والمخاطب والمخبر به أجسام وأعراض تنوب في العبارة عنها أسماؤها (الزجاجي، م١٩٧٩: ٤٢)، فقوله (تنوب عنها أسماؤها) يضمن معنى الاشارة أو الاحالة إلى معنى محدد، ومقصد يريد المتكلم ايصاله، وقولهم: من كلام العرب: الاختصار المفهم، والاطناب المفخم، وقد يقع

عليه نتيجة وحكما فتعليل الحكم ليس لاحقا بل هو سابق له ورد قبله، ومكنت بذلك من احكام الربط بين الحكم وعلته (الحباشة، صابر: ١٤٢)، فالاحالة باسم الاشارة تقوم بدور الربط بين عناصر النسق اللغوي الذي يرصفه أو يؤلفه الباث أو المتكلم ليظهر قصده من الرسالة، إذ يمارس المتكلم فعلا اتجاه سامع وهو يتكون من محتوى قضوي، ووظيفة انجازية، فالمحتوى القضوي هو جوانب الاحالة والحمل، وتتعلق الوظيفة الانجازية بدور ما يقصده المتكلم (كريم، زبيليه، ٢٠١١ م: ٨٩)؛ لذلك عدّ النحويون أسماء الاشارة من المبهات من مثل قولهم: اعلم أنّ المبهات هي: الأسماء التي يشار بها، وسميت مبهمة لوقوعها على كل شيء، إلا أنّها معارف لحضور ما تقع عليه، والاشارة إليه.... أولئك للجمع مذكرا كان أو مؤنثا (السبتي ابن أبي الربيع، ١٩٨٦ م: ٢ / ٣٠٩)، فحينما يستعمل المتكلم أسم الاشارة فالمعرفته بوظيفة أسماء الاشارة فهو يعتمد اختيار نوع معين من تعابير الاشارة دون غيره بشكل كبير على مقدار ما يفترضه المتكلم من أنّ المستمع يعرف ذلك المشار إليه (يول، جورج، التداولية، ٢٠١٠ م: ٣٩) وهذه المسألة تدخل في مصطلح (الافتراض المسبق) في العملية التواصلية ونعني به: ما يقتضيه اللفظ ويفترضه التركيب، وتشكل هذه الافتراضات الخلفية التواصلية الضرورية؛ لتحقيق النجاح في العملية التواصلية... ويتسع مفهوم الافتراض المسبق ليشمل المعلومات العامة، وسياق الحال، والعرف الاجتماعي، والعهد بين

لتحقيق التسلسل أو التابع الخطي للجمل على المستوى التركيبي، وتأکید الترابط المضموني من دلالات القضايا في الابنية الكبرى على المستوى الدلالي، وعبر هذه العناصر يمكن أن تشكل شبكة من العلاقات الاحالية بين العناصر المتباعدة في فضاء النصّ (الحسني، يوسف، ٢٠١٥ م: ١١٢)، فكل العناصر اللغوية المستعملة في الاحالة هي جزء من عملية التواصل اللغوي واطهار قصد المتكلم او المرسل فالمقاصد اللغوية هي جوهر العملية التواصلية كونها تسعى إلى بلورة المعنى كما هو مبثوث في ذهن المرسل، ولها أطر معينة يسعى عبرها إلى تحقيق الفهم والافهام عن طريق الاستعانة باللغة ومستوياتها « (فلاح، عدنان، العدد / ٢: ٥١)، ولكي يكون التواصل ناجحا، والقصد مفهوما يجب على المتكلم أن يبين في كلامه المؤشرات القصدية: وهي تتكون من من الأحداث والوقائع التي تمدنا بمعلومات أنتجت قصدا لإيصال مضمون معين، ولا تتحقق لها هذه الغاية إلا عندما يدرك المتلقي نية المرسل في أن يبلغه شيء ما (بوستيس، أريك، ٢٠١١ م: ١٠٢)، وعلى هذا تقوم الاشارة بعملية ربط بين جمل النص أو فقراته فلا يضيع القصد أو المعنى إذ تقوم الاشارة أو المكون الاشاري إذ تؤدي القرائن الاشارية وظيفه التعيين والتأشير، والتركيز على الاحالة المقامية والنصية وتحديد الوضعية المكانية والزمانية وتبيان المشار إليه قريبا أو بعدا (حمداوي، جميل: ٣٠)، فيكون استعمال اسم الاشارة ليتحقق أمر مراجعة المتقبل لما سبق؛ لأنّ المتكلم سيبني

الامام الحسين عليه السلام الضميرين (باء المتكلم، وهاء الغائب) عموماً كدالّ لغوي، أو مكون اسمي يقوم بعملية ربط نصوص رسالة ومقاصد المتكلم، وتوضيح المقاصد الدلالية في نصّ المتكلم، ولعل وظيفة الضمائر، واستعمالها تظهر بشكل خاص في ربط النص، وبيان مدلولاته وربط هذه المدلولات مع ما سبق من قول، أو ذكر وهو ما سنفصله في الدراسة التطبيقية في استعمال الضمائر في الاحالة التداولية.

تحليل الاحالة التداولية في كلام الامام عليه السلام

إنّ الامام الحسين عليه السلام يعدّ من أصحاب السليقة اللغوية، وله ملكات لغوية تتصف بالابداعية، إذ يمثل عليه السلام المتكلم/ المستمع النموذجي، فله ملكات ادراكية تمكنه من الايتاء بالمقصد المراد بأيسر التراكيب، ولو تتبعنا السياق المصاحب لكلامه موضع البحث وهو قوله عليه السلام: (مثلي لا يباع مثله)، نجد أنّ سياق الموقف لم يسمح بالاطالة، والاطناب وبالوقت نفسه أراد الامام عليه السلام أن يبين للمتلقّي الاسباب التي جعلته يتخذ موقفاً معارضاً، فاستعمل الثقافة الاسلامية بوصفها مرجعاً لتفسير كلامه، فأتى بهذا التركيب المضغوط بالمعاني عبر الاشارات التداولية، الذي يحمل دلالات متراكمة، يفهمها المجتمع، ويعرف تماماً عمّا يتحدث الامام عليه السلام، ولا سيما أنّ الموقف الذي استدعى هذه المقولة المحملة بتراكبات ثقافية تمثل سنوات من المعارضة المعلنة لحكم بني أمية، وأورد عليه السلام هذا القول بعد أن أمر الطاغية يزيد عامله على المدينة أن يضيق على الحسين ويأخذ منه البيعة فإن امتنع عليه السلام، فليس

المتخاطبين، وما يفترضه الخطاب من مسلمات يأتي المعنى من منطلق وجودها (عكاشة، محمود، ٢٠١٣ م: ٨٦)، فحينما يختار المتكلم لفظاً محدداً من الضمائر الاشارية ليربط بين مقاصده في النص؛ لأنه يعرف وظيفة كلّ لفظة ومنها الروابط التداولية: وتضم هذه الروابط كلمات تنتمي إلى أقسام نحوية مختلفة لكن لها وظيفة في مستوى الخطاب هي وظيفة الربط بين الأقوال (ريبول، أن، ٢٠٠٣ م: ١٩٦)، ولجوء المتكلم إلى وسائل الربط اللغوية للتعبير عن مقاصده؛ لأنه حين ينتج النص يقوم في الاحالة التداولية بـ «احالتين» «احالة بناء» و«احالة تعيين» تكون احالة بناء حين يقصد بها حمل المخاطب على تمثيل ذات غير متوافرة لديه، وتكون احالة تعيين حين يكون المقصود بها حمل المخاطب على التعرف على ذات يتضمنها مخزونه الذهني (المتوكل، أحمد، الخطاب وخصائص اللغة، ٢٠١٠ م: ٧٨)، ومن أهم وظائف (الضمائر) المستعملة والتي ذكرها النحويون هي (التماسك النصي) إذ يمثل التماسك علاقة معنوية بين عنصر في النص، وعنصر آخر يكون ضرورياً لتفسير هذا النص، وهذا العنصر الآخر يوجد في النص؛ غير أنّه لا يمكن تحديد مكانه إلا عن طريق هذه العلاقة التماسكية (عفيفي، أحمد، ٢٠٠١ م: ٩٠)؛ ولذلك يُستعمل الضمير في أغلب الأنساق في اللغة العربية كـ «مدلول اشاري»: وهو حصر الاشارة في الرمز اللغوي من جهة هي كلمة أو وحدة لغوية، أو دليل له دالّ صوتي وصورة ذهنية (عبد السلام، عبد الرحمن، ٢٠١٥ م: ٣٥)، وقد استعمل

هي إشارة واضحة تمكننا من التوصل إلى استنتاجات بشأن أمر خفي (أمبرتو، إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ٢٠٠٥ م: ٤٦)، وتحمل هذه العلامات في النص اللغوي دلالات، واحالات تداولية خفية لا نفهم تماما؛ إذا لم يستوعب المتلقي العلاقات غير اللغوية المصاحبة لسياق الحال فلا يظهر القصد من الرسالة إذا لم يتمكن المتكلم استعمالها على وفق قواعد الخطاب التي يسمح بها النظام اللغوي، وما تسمح العلاقات الاجتماعية التي تمثل المرجعية الثقافية مما يسمح للفكرة أن تتحرك بحرية داخل هذا المجال الاجتماعي الذي يرتبط بها (جيلسون، إيتين، ٢٠١٧ م: ٢٩٧)، وينظر الاتجاه الحديث في اللغة لكل نص أو تصريح من متكلم على أنه يتضمن فضلا عن المعنى المباشر، مقاصد خفية واصطلاح عليها بـ "مفهوم التضمنين: فكل قول يثير جزئيا أقوال أخرى يضمها أو يخلقها بوعي أو بدونه داخل نظام دائري، حيث الكل متماسك إذ يستحيل التواصل بغير ما هو خفي وضمني (عشير، عبد السلام، ٢٠٠٦ م: ٤٧)، وليكون الاتصال مسموحا به أي يظهر مقصد المتكلم يجب أن براعي القوانين الخاصة بلغة الاستعمال فكل متكلم يفهم أن اللغات الطبيعية تحكمها قوانين كلية تحيل على جهات متعددة، نفسية، واجتماعية، وانثروبولوجية (علوي، حافظ، ٢٠٠٩ م: ٥٧)، وهذه المعرفة فضلا عن معارف أخرى يجب أن يمتلكها المتكلم؛ والتي بُحثت تحت عنوان الكفاءة اللغوية إذ يجب أن تتوافر عند المتكلم ليكون التواصل ناجحا ومقدار نسبة النجاح يعتمد على المتكلم

أمامه إلا القتل، وهو ما حرص يزيد على تنفيذه بأسرع وقت للتخلص من خصومه؛ ذكر ذلك أكثر المؤرخين من مثل قولهم: ملك يزيد عام ستين للهجرة، وكان غائبا قدم دمشق، كتب إلى الوليد بن عتبة بن أبي سفيان، وهو عامله على المدينة: إذا أتاك كتابي هذا، فأحضر الحسين بن علي، وعبد الله بن الزبير، فخذهما بالبيعة لي، فإن امتنعا فاضرب عنقهما، وابعث لي برؤوسهما (اليقوي، أحمد، ٢٠١٢ م، ٢٤١:٢)، وقولهم: كتب إلى الوليد عامل المدينة: يخبره بموت معاوية، وكتاب آخر صغير فيه؛ أمّا بعد فخذ حسيننا، وعبد الله بن عمر، وابن الزبير، بالبيعة أخذنا ليس فيه رخصة حتى يبايعوا (ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢٠١٢ م، ١٢٧:٣)، وقيل: كتب إليه بصحيفة كأنها أذن فأر: أمّا بعد، فخذ حسيننا، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، بالبيعة أخذنا شديدا ليس فيه رخصة حتى يبايعوا والسلام (ابن كثير، ٢٠١٥ م، ٨: ٢١٣)، فالموقف كما ينوضح من لغة الكتب المرسله موقفا عصيبا لا يحمّل الأخذ والرد؛ لذلك استعمل الامام عليه السلام تركيبا لغويا يسهم في ايصال مقصده إلى المتلقي، فقال: (مثلي لا يبايع مثله)، ولا سيما أن حقيقة المراسلات تبدأ بذكره عليه السلام لعظيم خطره على الطاغية يزيد ودولته، فالمقام المصاحب لأنشاء النص المقصود وبنائه يحتاج إلى أقل الكلمات في التركيب؛ مع أوسع دلالات للمتلقي ليفهم ويحلل الرسالة التي تلقاها، ويفهم مقاصد المتكلم عبر تحليل العلامات اللغوية التي يتضمنها النص، وهذه العلامات تتبين عن طريق مجموعة من الاستعمالات يتبين عبرها أن العلامة

الذهني عند المتكلم، والرموز التي يستعملها المتكلم، فضلا عن الترتيب الخاص والمحدد التي توضع به هذه الرموز بجوار بعضها، والآثار المعرفية والانفعالية التي تثيرها الرموز لدى المستمع (خوالدة، أكرم، ٢٠١٦ م: ٣٣)، ونستطيع على وفق ذلك تحديد العلامات، أو الاشارات اللغوية، أو بؤر التوتر في النصّ التي تحيل على المعاني التداولية في الثقافة الاسلامية في النصّ موضع البحث وهي: لفظة مثل، الضمير «ياء المتكلم»، لا، والضمير هاء الغيبة).

استعمل الامام عليه السلام هذا ليدكر الأمة وينبها إلى وضعها الذي وصلت إليه عبر اتباعها لبني أمية وحكمهم الذي اتسم بالجور والظلم على الرعية، والابتعاد عما أمر به الله عزّ وجلّ وبلغه رسوله الأمين ﷺ، فسياق الموقف أنّ قوله عليه السلام: (مثلي لا يبايع مثله) جاء ردّا على طلب بالمبايعه ليزيد، والموقف كان عصيبا على الامام عليه السلام فلم يرغب ببيان الاسباب والاطالة، فاعتمد على مرجعية ثقافية يحيل عليها في بيان مقصده وأسبابه، فاستعمل هذا التركيب الذي حمل دلالات متسعة تبين مقامه عليه السلام في هذه الأمة مقابل مقام يزيد؛ فالعلامة الأولى التي تحيل على مقصده استعمال لفظة (مثل) مضافة إلى الضمير (ياء المتكلم)، ومن معاني (مثل) في الاستعمال الفصيح من مثل قولهم: مثل: المثل الشيء يُضرب للشيء فيجعل مثله (الفراهيدي، ٢٠٠٣ م، ٤: ١١٨)، وقولهم: المثل: النظر ويقال مثلت كذا وكذا، أي أشبهته (ابن دريد، ١٩٨٧م، ١: ٤٣٢)، وقيل في معنى مثلهم في قوله تعالى: «وذلك مثلهم في التوراة والانجيل

إذ يجب أن تكون لديه نية توصيل مضمون قضوي حقيقي كي يتمكن المستمع من مشاطرته معرفته (سيد أحمد، مخلوف، وآخرون، ٢٠١٠ م: ٣٠٥)، وفي موقف الامام عليه السلام أراد أن يبين مكانته في مقابل يزيد في تحت التداولية الفكرية الاسلامية؛ إذ تعتمد المشاطرة المعرفية على ما يعرفه طرفا التواصل المتكلم والمتلقي فبدون هذه المعلومات بينهما لا يكون هناك اتصال ناجح فإنّ الشريك في التلفظ بالخطاب ينشئ دلالة بتصرفه في الاستدلالات السياقية والمنطقية والاجتماعية واللسانية والثقافية، وإنّ احترام حكمة من حكم المحادثة وهي مبدأ التعاون يُعدّ ضروريا لهذه العملية (بلانشيه، فيليب، ٢٠١٢ م: ١١٦)، وعملية الفهم تقوم بالأساس في ذهن طرفي الاتصال وهي عملية متعددة الطبقات والاتجاهات على افتراض أنّ عقل الانسان متكلم أو مستمع يجري عمليات المعالجة العقلية والعصبية والنفسية والادراكية والاجتماعية المطلوبة لإنتاج أي عبارة لغوية تناسب مع معنى السياق المصاحب للتلفظ بالعبارة، وفهمها وتكون اللغة هي المظهر النهائي لصورة الفكرة على افتراض أنّ اللغة تستعمل لتمثيل المعلومات و تخزينها و ابلاغها (ريبول، آن، ٢٠٠٣ م: ١٤)، فأی نص أو عبارة على ذلك هو مجموعة من التصريحات الخفية التي تحملها وتبينها العلامات الموجودة، وتحيل عليها المفردات المستعملة في النصّ اللغوي وهو ما عُرف بـ(الاستلزام) أو (غير الصريح)، ويتم الوصول عبرها إلى المقصد الدلالي الذي أراده المتكلم، فاللغة عملية معقدة فهي تشمل التصور

في فهم المحادثة فالمتكلم والمتلقي يعرفان أن المضيفان يُنسب كل واحد منهما إلى الآخر، بمعنى واحد مشترك (الفارابي، ١٩٧٠ م: ٨٥)، فيستطيع المتكلم تضمين الاحالات التداولية التي يريد ايصاله إلى المتلقي؛ وهو هنا كل الأمة الاسلامية، فاستعمل تركيب (مثلي لا يبايع مثله)، وحينها يحلل المتلقي هذه العلامات يعرف المقصد، ولا سيما بالاحالات التي يحملها الضمير المضاف.

أولاً: (مثلي):

ذكرنا أن من معاني (مثل) هي: (١ - المشابهة، ٢ - الصفة، ٣ - التماثل)، فلو أردنا تحليل اللفظة ومعرفة ممكنها الدلالي في النسق اللغوي فيكون التركيب: (شبهي لا يبايع شبهه)، والثاني (من يحمل صفتي لا يبايع ما يتصف به)، والثالث: (من يحمل مثل قيمتي لا يبايع مثله)، وسنركز على ثلاثة توجيهات لهذه الصفات والمشابهة والمثل، الأول: يمثل العقيدة، الثاني: الاجتماعية، الثالث: الخلقية.

فالمثل (العقيدة): في التركيب الأول يدل على القيم الاسلامية بكل أبعادها العقائدية، فكل واحد منهما يمثل قيمة في الثقافة الاسلامية، ولكن شتان ما بين ما يمثلها الامام عليه السلام، مقابل ما يمثلها يزيد.

فالحسين عليه السلام من جهة الدين والعقيدة؛ يمثل كل القيم العليا التي يسعى إليها كل مؤمن (صدق ما عاهد الله عليه) فهي قيم ومبادئ قد ارتضاها الله سبحانه وتعالى، وبلغها رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم، فهو عليه السلام يمثل في الاحالة

«، صفتهم أو وصفهم، ونفسير المثل والمثل بالصفة ثابت، قاله ابن عباس، ويونس، والجمحي.... لأن معنى الصفة أصيل في المعنى المحوري للتركيب كما أنه يؤخذ بيسر من الشبه (جبل، محمد حسن، ٢٠٣٠، ٢٠١٠)، وقيل: المثل: الشبه... والمثل، والمثيل، كالمثل، وهما يتماثلان. وقوله تعالى: «مثل الحنة» معناه صفة الحنة (ابن سيده، ٢٠٠٠ م، ١٦٠، ١٥٩: ١٠)، وقيل كذلك: مثل: كلمة تسوية، يقال: هذا مثله ومثله،.... ومثل الشيء أيضا: صفته (الجوهري، ٢٠٠٩ م: ١٠٦٢)، وقيل: «مثل الميم والثاء واللام، أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء. وهذا مثل هذا، أي نظيره (ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ٥: ٢٩٦)، فاستعمال الامام عليه السلام عليه السلام هذه المفردة مضافة إلى الضمير (ياء المتكلم) ليعرف عن نفسه؛ ثم ليثير ذهن المتلقي فيستدعي ما يمثله عليه السلام من (قيمة عليا) في منظومة الثقافة الاسلامية، ولجوء المتكلم وهو الامام عليه السلام إلى تركيب الاضافة له خصوصية لغوية اضافية لتعزيز مقصده الكلامي؛ لأن الغرض من الاضافة: إنها هو التعريف، والتخصيص، والمضمرة على نهاية الاختصاص (ابن جني، ١٩٩٣ م: ٣١٤)، وقيل هي اضافة محضة: تفيد تخصيصا أو تعريفا (ابن عقيل، ١٩٨٠ م، ٣: ٤٦)، وعن طريق الاضافة والتخصيص أراد الامام عليه السلام أن يجعل المتلقي يحدد فكرته ومساراتها لمعرفة مقصده، وما سيحيل عليه عبر الضمائر التي استعملها وهي (الياء والهاء)؛ لأنها يدلان على معنى الاسمية والحرفية (ابن جني، ١٩٩٣ م: ٣١٨)، وكذلك ليعين مسألة (مبدأ التعاون)

جعل لأدائه بعض عباده المصطفين، الذين ذكرهم الله بالقرآن من مثل قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (سورة البقرة، الآية: ٣٣) ولترسيخ فكرة الاصطفاء بالامامة للحسين عليه السلام ذكره أحاديث كثيرة تبين مكانة الحسين عليه السلام في تمثيله للعقيدة الحقة التي يجب على الأمة اتباعها، من مثل قوله عليه السلام: حسين مني وأنا من حسين، أحب الله من أحب حسينا (الترمذي، ٢٠١٦ م، ٤: ٥٢٠)، في إشارة لا تحتمل اللبس في أن منزلة الامام عليه السلام هي من منزلة الرسول عليه السلام نفسها عند المؤمنين والمسلمين؛ وقال عليه السلام: الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة وأبوهما خيرٌ منهما (ابن ماجه، ٢٠١٤ م، ١: ٢٢٥)، فالحسين ينتمي إلى شجرة النبوة بكل ما تحمله من معانٍ سامية، تريد للانسان السمو والرفعة، والابتعاد عن يمثل أي دناءة تحطّ من رفعة النفس الانسانية وسموها فالامام عليه السلام، من جهة العقيدة ينتمي لقومٍ خلّقوا ليكونوا أئمة خيرٍ يعملون به ويدعون إليه، فلا نجد فضيلة من فضائل الحياة في عقيدة، أو فكر، اصلاح، إلاّ كانوا مفاتيحها والأدلاء عليها (شرف الدين، صدر الدين: ٢٧٧)، فهو عليه السلام واولاده عليه السلام، امتداد العقيدة الصحيحة الممثلة للرسالة السماوية؛ لقول الرسول عليه السلام: أنا وعلي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين مطهرون معصومون (مصطفى، أحمد، ٢٠١٠ م: ٩)؛ فاستعمال الامام عليه السلام لفظة (مثل) التي تعني صفة مضافة إلى الضمير (ياء المتكلم) زيادة في تخصيص وتحديد التعريف في ذهن المتلقي، فعن

التداولية على المرجعية الثقافية الاسلامية؛ الخط الايباني الذي بدأ بالرسول عليه السلام، مروراً بالامام علي عليه السلام، والامام الحسن عليه السلام في شرعية قيادة الأمة الاسلامية، كما أوصياهم الرسول عليه السلام، ويبن هذه الزعامة القيادية في مناسبات مختلفة من مثل قوله عليه السلام: إني تارك فيكم الثقلين، ما أن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر؛ كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما (الشافعي، شهاب الدين، ٢٠٠٧، ٨٥) فالحسين عليه السلام يمثل في زمنه الامام العاصم من الضلالة والكفر لمن تبعه وتمسك به؛ وليؤكد من هم أهل البيت لم ترك عليه السلام مناسبة دون بيان من هم أهل بيته من مثل ما روى سعد بن أبي وقاص عن الرسول عليه السلام أنّه قال: لما نزلت هذه الآية ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ﴾ [آل عمران/ ٦] دعا رسول الله عليه السلام عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فقال: اللهم هؤلاء أهل بيتي (التبريزي، ٢٠٠١ م: ٦٨٥)، وفي مناسبة أخرى قال عليه السلام لعلي عليه السلام: أكتب لشركائك، قال عليه السلام ومن شركائي؟ يانبي الله قال عليه السلام: الأئمة من ولدك، بهم تُسقى أمتي الغيث، وبهم يُستجاب دعاؤهم، وبهم يصرف الله عنهم البلاء، وبهم ينزل الرحمة من السماء، وهذا أولهم وأوماً إلى الحسن، ثمّ أوماً إلى الحسين عليه السلام، ثمّ قال: الأئمة من ولده عليهم السلام (القمي، ١٩٩٢ م: ١٨٣)؛ فالامام الحسين عليه السلام له مكانته في أداء الرسالة، واكمال مسيرة جدّه رسول الله عليه السلام عبر أداء دوره في خطّ الرسالة السماوية والذي

فاعلته (سيويه، ٤ / ٦٨)، فما زادت الألف بعد فائه، وبنائه «فاعل، يُفاعل» ويأتي للدلالة على عدة معاني منها: المشاركة في الفعل (الحديثي، خديجة، ٣٩٥، ١٩٦٥)، ونعني بالمشاركة: اشتراك طرفي المفاعلة في معنى الفاعلية والمفعولية، فيكون الباديء فاعلا صريحا والثاني مفعولا صريحا...، أي أن الغرض من ألف الفاعلية اقتسام الفاعلية والمفعولة في اللفظ، والاشتراك فيهما من حيث المعنى (الكوفي، نجاه، ١٩٨٩، ٥٤)، فالمقصد الذي أراده الامام عليه السلام في استعمال صيغة (يفاعل) بالفعل (يباع) مع (لا) النافية هو: التأكيد على أن فعل المبايع لا يصدر من الامام عليه السلام، وهو حقيقة يعني أن الامام عليه السلام قد أقر بتبعيته ليزيد إذا ما بايع فاستعمل الفعل المقرون بنفي الحاضر والمستقبل لبيّن موقفه وامتناعه؛ وليقطع الشك باليقين أتى عليه بلفظة (مثل) مضافة إلى ضمير الغيبة (هاء) كما صنفها النحويون من مثل قولهم: فأما الهاء في «إياه» فهي على مذهب أبي الحسن الأخفش، حرف جاء لمعنى الغيبة (ابن جني، ٥٧١)، ومن معاني استعمال ضمير الغيبة هو التصغير أو التحقير، وعلى هذا النسق اللغوي نستطيع بيان الاحالة بالضمير (هاء الغيبة) في كلام الامام عليه السلام، وماذا يمثل يزيد من جهة العقيدة الاسلامية.

ثانياً: مثله :

يمثل يزيد من جهة العقيدة الاسلامية النقيض تماما من ما يمثله الامام الحسين عليه السلام، وهي مسألة متواترة ومترسخة في الثقافة الاجتماعية الاسلامية؛ فيزيد يثل امتداد الكفر والشرك بكل مقاييسه العقائدية، فقد قاد

طريق ضمير المتكلم أحال على كل ما يمثله عليه السلام في منظومة العقيدة الاسلامية في كل أبعادها، والموصلة إلى مرضاة الله، وقد ذكرنا بعض هذه الاحالات في الضمير خوفاً من الاطالة ومقابل هذه استعمال الامام عليه السلام للفظه نفسها مع اضافتها للضمير (هاء الغيبة) فضمائر الغيبة ك «هـ، ها هم...» وضمير المتكلم «نا، والياء» (فوال، عزيزة، ١٩٩٢، م، ٥٨٢:١)؛ وهذا الاستعمال له دلالتة إذ أراد عليه السلام في هذا الاشارة إلى يزيد بالغياب زيادة في تحقير ما يمثله يزيد في الثقافة الاسلامية ومجتمعها، وسنفصل ذلك حينما نبين الاحالة في ضمير الغيبة (هاء) في لفظة (مثله).

العلامة الثانية التي تضمنها التركيب هي الأداة (لا) التي تستعمل في العربية الفصحى للنفي، اعلم أن «لا نفي» للمستقبل (الهروي، ١٩٩٣، ١٥٠)؛ ويرى النحويون أنها مختصة بالدخول على الفعل المضارع من مثل قولهم: فإذا دخلت على الفعل: فالغالب أن يكون مضارعاً، ونصّ الزمخشري، ومعظم المتأخرين على أنها تخلصه للاستقبال، وهو ظاهر مذهب سيويه (المرادي، ١٩٩٢، ٢٩٦)، وهذه الاداة كذلك لها دلالاتها في النسق اللغوي الذي استعمله الامام عليه السلام، فهي تستعمل لنفي الحال، والمستقبل (دلالة الفعل المضارع)؛ فكأنه عليه السلام أراد التوكيد على عدم المبايع في زمنه وكذلك مستقبلاً فيكون التوكيد راسخاً في ذهن المتلقي، ولزيادة قوله عليه السلام (قوة انجازية مؤثرة) في المستمع، أتى بالفعل على صيغة (فاعل) التي تدل على المشاركة يقول سيويه: أعلم أنك إذا قلت: فاعلته، فقد كان من غيرك إليك مثل ما كان منك إليه حين قلت

يكتفي بقريش بل تحالف مع قبائل العرب؛ لإكمال مشروع قريش في القضاء على الدعوة، وصاحبها ﷺ فخرجت قريش وقائدها أبو سفيان، وخرجت غطفان وقائدها عيينة بن حصين بن حذيفة الفزاري، في بني فزارة... (ابن كثير، ٤، ٢٠١٥/٢٨٤)، أمّا أبنة معاوية فكان معه في هذا الموقف وأسلم مع أبيه يوم فتح مكة معاوية بن صخر أسلم هو وأبوه وأخزه يزيد وأمه هند في الفتح... وكان هو وأبوه من المؤلفة قلوبهم (ابن الأثير، ١١٤٦، ١١٤٥، ٢٠١٢)، فمعاوية يُعد في صميم العقيدة من (الطلاق) في يوم الفتح؛ ولكي لا نطيل نذكر رأي المؤرخين في سيرة معاوية، وماذا فعل من أفاعيل للوصول إلى السيطرة على رقاب المسلمين؛ فقد بذل ما بوسعه لاستمالة الناس إلى جانبه، وفعل لتحقيق ذلك أفاعيل لا تتم عن أي وازع ديني أو أخلاقي عندما اشترى دهاة الرجال في عصره بالإمرة، والمال، والاستلحاق والنسب، وصانع الرؤساء، ودهان أعداءه، وبذل وافر المال، وتظاهر بالحلم والاعضاء عن كل خصومه (العسكري مرتضى، ١، ١٩٩٧/٣٢٧)، ولعل ما قاله سعد بن أبي وقاص يعطي لنا فكرة عمّا اتبعه معاوية للحصول على الخلافة، أورد صاحب الكامل في التاريخ هذه المحادثة فقال: ولما استقر الأمر لمعاوية دخل عليه سعد بن أبي وقاص فقال: السلام عليك أيها الملك فضحك معاوية وقال: ما كان عليك يا أبا إسحاق لو قلت: يا أمير المؤمنين، فقال: أتقوها جذلان ضاحكا؟ والله ما أحب أني وليتها بما

جده أبو سفيان مقاومة الايمان منذ بدايته في مكة حتى فتحها الله، وحطم رسول الله ﷺ أصنامهم، وقاد أبوه معاوية معسكر الفئة الباغية ضد الامام علي (عليه السلام)، فخط يزيد يمثل الشرك والكفر والعصيان، وقد ذكر المؤرخون مقاومة قريش متمثلة بعتاتها المشركين ومنه أبو سفيان، وهي مسألة متواترة نذكر بعضها لأغراض البحث من مثل قول المؤرخين: أبو سفيان صخر بن حرب بن أمية هو والد معاوية... فكانت إليه راية الرؤساء المعروفة بالعقاب، وكان لا يجسها إلا الرئيس، فإذا حميت الحرب اجتمعت قريش، فوضعت تلك الراية بيد الرئيس (ابن عبد البر، ٢٠٠٢، ٨١٣)، وقولهم في معركة بدر: بعث ﷺ اثنين يتجسسان أمر أبي سفيان وأتاه الخبر بخروج نفي قريش (الذهبي، ١٩٩٦، ٣٠٢/١)، وهذا يدل على خطر أبي سفيان ومحاربه لرسول ﷺ، وحقبة يمثل أبو سفيان وابنه معاوية وحفيده يزيد خط قريش الذي حاول القضاء على الرسول ﷺ من أول الدعوة، ذكر المؤرخون هذه المسألة بتفاصيلها من مثل: جواب قريش حينما خاطبهم أبو طالب (عليه السلام) في مسألة المقاطعة فأجابوه: إنكم يا بني عبد المطلب لا صلح بيننا وبينكم، ولا رحم، إلا على قتل هذا الصبي (ابن اسحق، ٢٠١، ٢٠٠٤)، وهذا الموقف يبين شدة اصرارهم على قتل الرسول ﷺ؛ لأنهم علموا مقدار التهديد الذي يمثله ضد مصالحهم الدنيوية، وفي معركة أحد كان أبو سفيان هو الذي قاد قريشا كلها يوم أحد، ولم يقدمها قبل ذلك اليوم رجل واحد (ابن الأثير، أسد الغابة، ٢٠١٢، ٢٠١)، ولم

يفعله (المسعودي، مروج الذهب، ٢٠٠٥، ٣ / ٦٢)، وعلى هذه العجالة نرى أنّ (يزيد بن معاوية) يمثل خطّ الكفر والنفاق والنفاق العقديّ، الذي حملت رايته قريش بقيادة أبيسفيان وشركائه ضدّ الرسول ﷺ؛ فحقّق للإمام الحسين عليه السلام، الأيّبايع مثله.

أمّا المثل الثاني (الاجتماعي): فأراد الامام الحسين عليه السلام، عبر الاحالة الضميرية باستعمال (ياء المتكلم) للاحالة على ما يمثله عليه السلام في التكوين الاجتماعي الاسلامي، مقابل ما يمثله يزيد من هذه القيمة الاجتماعية وخير ما نبداً به شهادة الرسول ﷺ في حقّ الحسين عليه السلام، والذي قال فيه تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (سورة النجم، الآيتان: ٣، ٤)، عن أم سلمة قال ﷺ مخاطباً الناس: يا أيها الناس هذا الحسين بن علي جدّه وجدته في الجنة، وأبوه وأمه في الجنة، وعمه وعمته في الجنة... إنّه لم يوت أحدٌ من ذرية النبيين ما أوتي الحسين بن علي (ابن عساكر، ١٤ / ١٧٣)، ذكر المؤرخون نسبة عليه السلام هو الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي ابن البتول، وسبط الرسول ﷺ وربحانته وهو وأخوه الحسن سيّدا شباب أهل الجنة... كان رضي الله عنه فاضلاً كثير الصلاة والصوم والصدقة والحج، حجّ خمساً وعشرين مرّة (الشافعي، أبو محمد، ١ / ٣٩٢)، أمّا يزيد فهو يزيد بن معاوية، وأمه ميسون بنت بحدل الكلبية (اليعقوبي، أحمد، ٢، ١٩٩٥ / ٤٦٦)، وكان قومها من النصارى ونشأ يزيد فيهم لأنّ أمه قد طلقها معاوية وهي حامل به، واختلف الرواة في أسباب الطلاق وهي ليست موضع عناية البحث، فمن الناحية الاجتماعية لا

وليتها به" (ابن الأثير، ٢٠٠٢، ٣ / ٣٥٧)، وهي شهادة ممن اطلع على أسرار معاوية، وشهادة أخرى تحمل الكثير مما فعله معاوية هي ما روي عن سمرة بن جندب: أنّه قال لما عزله معاوية: لعن الله معاوية لو أطعت الله كما أطعت معاوية ما عذبني (ابن كثير، البداية والنهاية، ٢٠١٥، ٨ / ٩٢)، وقد ورث يزيد من أبيه هذه الأفكار عن العقيدة الدنيوية وزاد عليها: الاعلان في ارتكاب المحرمات وهي مسألة متواتر عند المؤرخين من مثل قولهم: سئل أبو الحسن المعروف بالكيا الهراسي السلفي عن يزيد فقال: إنه لم يكن من الصحابة... ولنا قول واحد التصريح والتلويح، وكيف لا يكون كذلك وهو اللاعب بالنرد، والمتصيد بالفهود، ومدمن الخمر (ابن خلكان ٣، ١٩٦٩ / ٢٨٧)، وشربه للخمر ذكرها أكثر من مؤرخ قال ابن عساكر: بعث معاوية جيشاً إلى الروم، فنزلوا منزلاً يقال له الفرقدونة، فأصابهم بها الموت فكبر ذلك على معاوية، فاطلع يوماً على ابنه يزيد وهو يشرب خمراً، وعنده قينة تغني (ابن عساكر، ٦٥ / ٤٠٤)، ويعدّ قول عبید الله عن يزيد ووصفه بالفاسق من الشهادات التاريخية الموثقة روي عنه كتب يزيد إلى عبید الله بن زياد أنّ يسير إلى ابن الزبير فيحاصره بمكة فأبى عليه وقال: والله لا أجمعهما للفاسق أبداً: أقتل ابن بنت رسول الله وأغزو البيت الحرام (ابن كثير، البداية والنهاية، ٨، ٢٠١٥ / ٣٠٩)، وقيل: كان يزيد صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشرب،.... وغلب على أصحاب يزيد وعماله ما كان

بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، وبنا فتح الله وبنا ختم الله، ويزيد رجل فاسق، شارب الخمر، قاتل النفس المحرمة، معلى بالفسق ليس له هذه المنزلة، ومثلي لا يبايع مثله (ابن طاووس، ٩٨، ٢٠٠٥)، وكذلك ما قد روي في خلق يزيد وأفعاله المذمومة الكثير من مثل ولهم: سكر يزيد، فقام يرقص، فسقط على رأسه فانشق وبدا دماغه.... وكان ناصيباً، فظاً غليظاً، جلفاً، يتناول المسكر، ويفعل المنكر (الذهبي، ١٩٩٦، ٤ / ٣٧)، فالامام عليه السلام يمثل قيمة اجتماعي عليا تسمو عن ما يشينها، مقابل قيمة يزيد السفلى التي تبحث عن أي طريق للانحطاط لتسلكه.

ثالثاً : المثل الخلقى :

الحسين عليه السلام يمثل الخط الذي نشأ على مكارم الأخلاق وصيانتها، فهو عليه السلام امتداد لشجرة النبوة تؤكد ذلك الأحاديث الكثيرة من مثل قوله عليه السلام: (حسين مني وأنا من حسين)، قال الرسول عليه السلام أراد بهذا الحديث وغيره تأكيد ارتباط الامام الحسين عليه السلام بخط العقيدة واستمراره على نهج جدّه بكلّ أبعادها؛ ومنها الناحية الاخلاقية، فقد اتصف الرسول عليه السلام بحسن الخلق من قبل البعثة إذ لقبته العرب بـ(الصادق الأمين)، أمّا بعد البعثة فقد مدحه الله عزّ وجلّ ووصفه (بالخلق العظيم)، وهي إشارة إلى وصف بعض من أجزاء النبوة وهي المسماة بحسن الخلق وهو الاعتدال في قوى النفس وأوصافها والتوسط فيها دون الميل إلى منحرف أطرافها فجميعها خلق نبينا عليه السلام على الانتهاء في كمالها (اليحصبي، عياض، ٢٠١٣، ١٤٠)،

تخفى مكانة الحسين عليه السلام وسيرته، فقد نشأ في بيت النبوة، ونهل من علم جدّ رسول الله عليه السلام، فقد كان الحسين عليه السلام عالماً فقيها معدوداً في مفتي الصحابة (الشيواني، محمود، ٤٣، ٢٠١٠)، وكان مجلسه في جامع جدّه رسول الله عليه السلام، وله حلقة خاصة به (القرشي، باقر، ٤٣، ٢٠٠٨)، وشهد عليه السلام بالعلم خصومه قبل مؤيديه فهذا معاوية يخاطب أحد خواصه فيقول: إذا دخلت مسجد رسول الله عليه السلام فرأيت حلقة فيها قوم كأنّ على رؤوسهم الطير فتلك حلقة أبي عبد الله، مؤتزراً على أنصاف ساقيه ليس فيها من الهزيلة شيء (ابن عساكر، ١٤ / ١٧٩)، وكيف لا يكون كذلك وهو من بيت قد زقوا العلم زقاً، فضلاً عن تطهيرهم من الله، فقد روي عن الرسول عليه السلام قوله: نزلت هذه الآية في خمسة: فيّ وفي علي، وحسن وحسين، وفاطمة «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجز أهل البيت ويطهركم تطهيرا (المقرزي، ٢٧٢٠، ١٩٨١)، مقابل مكانة يزيد الاجتماعية والعلمية التي لا تمثل شيئاً عند المجتمع الاسلامي فقد قيل فيه بعدم مات معاوية:“ وقد قام ابنه يزيد شارب الخمر ورأس الفجور، يدعي الخلافة على المسلمين ويتأمر عليهم بغير رضئ منهم، مع قصر حلم وقلة علم، لا يعرف من الحقّ موطيء قدمه (ابن طاووس، ٢٠٠٥، ١١١)، فمثل الحسين عليه السلام لا يُقاس اجتماعياً بمثل يزيد، وقد توضحت الاحالات التي أرادها الامام عليه السلام أن تصل إلى المتلقي عبر استعماله للضميرين (ياء المتكلم)، و(هاء الغائب) ولعل خير ما نختم به هذه الفقرة قول الامام الحسين عليه السلام ليقارن بينه وبين يزيد قال عليه السلام مخاطباً والي المدينة: أيها الأمير إنّنا أهل

إلى مرضاة الله الخالصة فقط لا غير، وليس إلى مسائل دنيوية تمثل الانحطاط الانساني، والذي يمثله يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، وكذلك الصفات الخلقية لهذا البيت الاموي مسألة متواترة في المجتمع الاسلامي، فقد عُرف عن هذا البيت سوء الخلق، والتهافت على المسائل المادية والدنيوية؛ وهي مسألة ذكرها كثير من المؤرخين من مثل قولهم في أبي سفيان وخلقه: ممن شُهر بالزنى من قريش أمية بن عبد شمس، وأبو سفيان بن حرب (الكلبي، ابن السائب، ٢٠٠٩، ٧١)، هذا قبل الاسلام، أمّا بعد الاسلام فقيل في فيه: إنَّ أبا سفيان دخل على عثمان حين صارت الخلافة إليه، فقال: قد صارت إليك بعد تيم وعدي، فأدرها كالكرة، واجعل أوتادها بني أمية، فإنَّها هي الملك، ولا أدري ما جنة ولا نار... وله أخبار من نحو هذه رديئة (ابن عبد البر، ٢٠٠٢، ٨١٤)، أمّا من جهة النساء فقيل: وقفت هند بنت عتبة والنسوة الآتون معها يمثلن بالقتلى من أصحاب رسول الله ﷺ، يجدعن الأذان والأنوف حتى اتخذت هند من آذان الرجال وآنافهم خدما وقلائدا.... وبقرت عن كبد حمزة فلاكتها (ابن اسحق، ٢٠٠٤، ١ / ٣٢٤)، فمن هذا الأصل خرج فرع يزيد، فضلا عن أبيه معاوية بن أبي سفيان الذي عرف يسوء سريرته، فقيل فيه: كان أبغض الاحياء إلى رسول الله ﷺ: بنو أمية، وبنو حنيفة، وثقيف.... فهو ﷺ يرشد إلى أن فساد هذه الأمة سيكون على يدي بني أمية، وقدوتهم معاوية، وهم سائرون على نهج معاوية (المالكي، حسن، ٢٠١٦، ٢٠)، ولم يترك

وقيل في مدحه: « وألينهم عريكة » المراد بالعريكة الطبيعة والسجية فكان لين السجايا والطباع، فلم يكن غليظا ولا فظا، وإنَّما كان لنا سمحا رقيقا متواضعا سهلا (البدر، عبد الرزاق، ٢٠١٤، ٢٧)، وصفات النبي الخلقية ﷺ، هي صفات الامام ﷺ الخلقية نفسها، فقد عنه قام الرسول الأعظم ﷺ بدوره بتربية سبطه وريحانته، فأفاض عليه بمكرماته ومثله، وغذاه بقيمه ومكوناته ليكون صورة منه (القرشي، باقر، ٢٠٠٨، ١ / ٥١)، فهو ﷺ يمثل مكارم أخلاق البيت النبوي، المتمثلة بأصحاب الكساء (علي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ) فضلا عن الرسول ﷺ، ومسألة خُلِقهم الكريم السامي مسألة متواترة بين المجتمع الاسلامي بكل طبقاته؛ وخير شاهد لنا هو القرآن الكريم فقد أنزل الله عز وجل (سورة الانسان) في مدح بيت النبوة الذين أطمعوا (السائل، والمسكين، والأسير)؛ فقد اتفق المفسرون إنَّها نزلت في أهل بيت النبوة (علي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ) من مثل قولهم: روى مجاهد وعطاء عن ابن عباس إنَّها نزلت في علي بن ابي طالب (البغوي، ١٣٧٠، ٢٠٠٢)، وقيل في أسبابها: إنَّ حسنا وحسينا ﷺ مرضا فنذر علي وفاطمة وفضة - جارية لهما - أن يصوموا ثلاثة أيام إن برءا عما بهما، فشفا فاختبزت فاطمة خمسة أقراص من دقيق الشعير على عددهم، فوضعوها بين أيديهم، فوقف عليهم سائل.... (الشافعي، شهاب الدين، ١٩٧٧)، فالصفات الخلقية للإمام الحسين ﷺ تمثل الخلق السامي الذي ينظر

الاخلاق التي لا يحبها أحد؛ قال ابن تيمية معللا عدم المحبة ليزيد: ولترك المحبة مأخذان، أحدهما إنه لم يصدر عنه من الأعمال الصالحة ما يوجب محبته،... والثاني: أنه صدر عنه ما يقتضي ظلمه وفسقه في سيرته (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠٠٥، ٤ / ٢٩٦)، وقيل فيه: ويزيد في عصر التابعين لما جرى من يزيد بما عاد عليه في القدر في عدالته (الجوزية، ابن قيم، ١٣٨٢)، وشهادة ابن تيمية وابن القيم تعدّ شهادة من أكثر الناس حبّاً لبني أمية، ومع ذلك لم يستطع هذين التغاضي عن سوء خلق يزيد.

ولعل خير ما نختم به بحثنا هذا هو قوله عزّ وجلّ في وصف من يتبع الحقّ وصفات الخير والايان المتمثلة بالحسين عليه السلام، وبين من يتبع الباطل في الكفر، والخبث، وسوء السريرة المتمثل بيزيد؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ هُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (سورة المائدة، الآيتان: ٩، ١٠)، وقوله تعالى: ﴿وَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (سورة آل عمران، الآيتان: ١٠٤، ١٠٥)، وقوله تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ

الرسول صلى الله عليه وسلم الأمة دون تحذير وتوجيه من هذا الخطر المفسد لعقيدتهم؛ فقد نبههم وحذرهم كثيرا، من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه (الذهبي، ١٩٩٦، ٣ / ١٤٩)، وهذا منتهى الجد في التحذير من خطر ما يمثله معاوية من سوء الخلق، وخبث السريرة أمّا أم يزيد فهي من النصارى فعقيدتها مختلفة تماما عن عقيد الاسلام؛ من هذه الشجرة وما تمثله من منظومة اخلاقية فاسدة وخبثية خرج يزيد بن معاوية، وهناك أخبار كثيرة تبين أخلاق معاوية ولعل أكثر الألقاب شهرة ليزيد هو (الفاسق)، (شارب الخمر) وغيرها وقد رويت أخبار كثيرة ممن يتولون الاتجاه الأموي، لكنهم مع يزيد يتوقفون من مثل ما روي عن أحمد بن حنبل حينما سأله أحد أولاده قال: إن قوما يقولون إننا نحبّ يزيد، فقال: هل يحبّ يزيد أحد فيه خير (ابن تيمية، سؤال في يزيد بن معاوية، ١٩٦٣، ١٦)، فالحسين عليه السلام يمثل المنظومة الاخلاقية العالية في قيمها التي جاء بها الاسلام لخير الناس كلهم، مقابل المنظومة الاخلاقية الفاسدة التي كانت سائدة بين قريش ومن والها من المشركين؛ والتي تمثلت بيزيد بن معاوية؛ فمنظومة الخير التي يمثلها الحسين عليه السلام تقود من يتبها إلى الجنة ومرضاة الله؛ لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: النجوم أمان لأهل الرض من الغرق، وأهل بيتي أمان لأمتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب ابليس (السيوطي، ١٩٩٩، ٢٢)، ويزيد فضلا عن مخالفته لأهل البيت عليهم السلام؛ يمثل مساويء

وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ عَدَابٌ مُّقِيمٌ ﴿ (سورة التوبة، الآيتان: ٦٧، ٦٨)، وقوله تعالى: ﴿وَالِيَهُ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (سورة يونس، الآية: ٤).

فقول الامام الحسين عليه السلام محمل بدلالات واحالات كثيرة، مضغوطة ومحملة بالضميرين (ياء المتكلم، وهاء الغيبة) المضافين إلى لفظ (مثل) التي وقيل في معناه: المثل: ها هنا بمعنى الصفة، ومعناه ليس كصفتِهِ صَفَةً^{٣٥} (الراغب، الأصفهاني، ٤٦٢) وحاول البحث ذكر أهم هذه الاحالات بما يتناسب مع فكرة البحث وهدفه، فالقيم التي يمثلها الامام عليه السلام تمثل قيم الاسلام الحقّة التي أمر بها الله باتباعها وبلغها الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي قيم سامية لا يختلف فيه اثنان، مقابل ما يمثله يزيد من قيم متسافلة أمام القيم الاسلامية الحقّة؛ والتأكيد على بيان أنّها يمثلان قيمتين متغايرتين لا يلتقيان، أو لا يتمازجان بأي شكل من الأشكال، كما لا يتمازج النور مع الظلام والحق مع الباطل، والخير مع الشر وغيرها من القيم الانسانية.

الخاتمة

خلص البحث إلى نتائج أهمها:

١. استعمال الامام عليه السلام النسق اللغوي الذي يظهر مقصده، والهدف الذي يرمي إليه.

٢. استعماله للضميرين (ياء المخاطبة، وهاء الغيبة) مضافين إلى لفظة (مثل)، يبين الابداع اللغوي الذي يمتلكه الامام عليه السلام مما يعكس ملكته اللغوية عالية الفصاحة.

٣. النسق اللغوي جاء مناسباً تماماً لسياق الحال المصاحب، الذي أنجز فيه النصّ أو القول.

٤. نجح الامام عليه السلام في تضمين النص الدلالات التي أرادها في رسالته، والتي يستطيع المتلقي أن يفهمها ويفسرها على وفق المنظومة الثقافية الاسلامية.

٥. أعطى الامام عليه السلام في النسق اللغوي دلالات كلّ القيم التي يمثلها وتنسب إليه وإلى بيت النبوة، عبر اختياره للضمير ياء المتكلم مضافاً إلى لفظة (مثل) التي تدلّ على خصوصية اضافية في التعريف حينما قال (مثلي).

٦. استطاع الامام عليه السلام في استعماله للضمير (هاء الغيبة) مضافاً إلى لفظة (مثل) للدلالة على يزيد، مع تضمين الدلالات الكثيرة التي تحيل على ما يمثله يزيد في منظومة الثقافة الاسلامية.

٧. مثل الامام عليه السلام في هذا النسق اللغوي قيم العقيدة الاسلامية الحقيقية البيضاء التي بلغها الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي قيمة أمرنا الله عزّ وجلّ بلسير على نهجها،

8. مثل الامام عليه السلام كذلك قيم المنظومة الاجتماعية والخلقية المثالية للمجتمع الاسلامي، والتي حثّ عليها الرسول صلى الله عليه وسلم وأمر الناس بالسير على خطاها.
9. بالمقابل مثل يزيد كل ما يناقض العقيدة الحقّة، عبر سيره على خطى طلب الدنيا وزخرفها، وإن كان ذلك طريقاً لمعصية الله ورسوله.
10. وكذلك مثل كل القيم الاخلاقية والاجتماعية الفاسدة والمستهجنة عند المجتمع الاسلامي، فهو شارب الخمر، معلن بالفسق، يلعب بالقرود والفهود، وغيرها مما يعدّ من عيوب المجتمع الاسلامي.
11. هذه الدلالات وغيرها تضمنها قول الامام عليه السلام: (مثلي لا يبايع مثله) وهو يعدّ في العربية مما تتسع دلالاته مع ايجازه، وهو نسق اتسم بالضغط الدلالي، لمناسبة المقام الذي قيل فيه؛ لأنّ المقام لا يسمح بالاطالة، والاطناب فلجأ الامام إلى هذا النسق ليعلن عن موقفه: الشرعي المتمثل بالعقيدة، والاجتماعي المتمثل بالقيم الانسانية عالية المثل، والاخلاقي المتمثل بأخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، مقابل ما يمثله يزيد؛ فكنتى عن نفسه ب(ياء المخاطبة) التي تعرف تعريفاً خاصاً، وكنتى عن يزيد ب(هاء الغيبة) زيادة في بيان ما يمثله من سوء في العقيدة، والمجتمع، والأخلاق.

مصادر البحث

- القرآن الكريم

1. ابن اسحق، ٢٠٠٤، السيرة النبوية، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت.
2. ابن الاثير، ٢٠١٢، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار ابن حزم، بيروت.
3. ابن الأثير، ٢٠٠٢، الكامل في التاريخ، تحقيق خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت.
4. ابن الأثير، ٢٠١٢، الكامل في التاريخ، تحقيق عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت.
5. ابن تيمية، ١٩٦٣، سؤال في يزيد بن معاوية، تحقيق صلاح الدين المنجد، المجمع العلمي، دمشق.
6. ابن تيمية، ٢٠٠٥، الفتاوى، اعتناء عامر الجرار وآخرون، دار الوفاء، المنصورة.
7. ابن جنى، ١٩٩٣، سرّ صناعة الاعراب، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق.
8. ابن خلكان، ١٩٦٩، وفيات الاعيان وانباء أبناء الزمان، تحقيق احسان عباس، دار صادر، بيروت.
9. ابن دريد، ١٩٨٧، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت.
10. ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت.
11. ابن زكريا، الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق احمد صقر، عيسى الحلبي، القاهرة.

١٢. ابن سيده، ٢٠٠٠، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب، بيروت.
١٣. ابن طاووس، ٢٠٠٥، الملهوف على قتلى الطفوف، تحقيق فايزز تبريزيان، دار الاسوة، طهران.
١٤. ابن عبد البر، ٢٠٠٢، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق عادل مرشد، دار الاعلام، عمان.
١٥. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين العمروي، دار الفكر، دمشق.
١٦. ابن عقيل، ١٩٨٠، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار التراث، القاهرة.
١٧. ابن كثير، ٢٠١٥، البداية والنهاية، تحقيق محمود عبد القادر، وزارة الأوقاف، قطر.
١٨. ابن ماجه، ٢٠١٤، سنن ابن ماجه، تحقيق مركز البحوث وتنقية المعلومات، دار التأصيل، بيروت.
١٩. أحمد، عبد الفتاح، ٢٠١٠، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، الدار العربية للعلوم، بيروت.
٢٠. استيتية، سمير، ٢٠٠٨، ٢، اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث، إربد.
٢١. الاصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سعيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت.
٢٢. البغوي، ٢٠٠٢، معالم التنزيل، دار ابن حزم، بيروت.
٢٣. التبريزي، ٢٠١٠، هدى الثقلين في أحاديث الثقلين، حققه محمد لقمان، دار الراعي، الرياض.
٢٤. الترمذي، ٢٠١٤، شرح شمائل النبي، عبد الرزاق البدر، دار ابن الجوزي، الرياض.
٥٢. ٢٥ - الترمذي، ٢٠١٦، سنن الترمذي، تحقيق مركز البحوث وتنقية المعلومات، دار التأصيل، بيروت.
٢٦. الجوزية، ابن قيم، بديع الفوائد، تحقيق علي بن محمد العمران، عالم الفوائد، جدة.
٢٧. الجوهري، ٢٠٠٩، تاج اللغة وصحاح العربية، اعتناء محمد تامر وآخرون، دار الحديث، القاهرة.
٢٨. الحباشة، صابر، ٢٠٠٩، الابعاد التداولية في شروح التلخيص، الدار المتوسطة، تونس.
٢٩. الحديثي، خديجة، ١٩٦٥، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، مكتبة النهضة، بغداد.
٣٠. الحسني، يوسف، ٢٠١٥، الربط وأثره في البناء النصي، مجلة الاكاديمية الامريكية (اماراباك)، مج ٦ / ١٩٤، ١٩٤.
٣١. الذهبي، ١٩٩٦، سير أعلام النبلاء، تحقيق مأمون صاغر جي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٣٢. الذهبي، ١٩٩٦، سيرة أعلام النبلاء، تحقيق بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٣٣. الراجحي، عبده، ١٩٨٦، النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة، بيروت.
٣٤. الزجاجي، ١٩٧٩، الايضاح في علل النحو، تحقيق مازن مبارك، دار النفائس، بيروت.
٣٥. الزناد، الازهر، ١٩٩٣، نسيج النص، المركز الثقافي العربي، بيروت.
٣٦. السبتي، ابن أبي الربيع، ١٩٨٦، البسيط في شرح الجمل، تحقيق عياد الثبتي، دار الغرب الاسلامي، بيروت.
٣٧. السيرافي، ٢٠٠٨، شرح كتاب سيبويه، تحقيق احمد

٣٨. السيوطي، ١٩٩٩، احياء فضائل أهل البيت، تحقيق محمد زينهم، دار المعارف، القاهرة.
٣٩. الشافعي، قلادة النحرفي وفيات أعيان الدهر، اعتناء بوجمة مكري، دار المنهاج، جدة.
٤٠. الشافعي، شهاب الدين، ٢٠٠٧، فضائل الثقلين، تحقيق حسن البيرجندي، مركز التحقيقات، طهران.
٤١. الشناوي، خالد نعيم، ٢٠١٢، مقاربات في فقه اللغة العربية، دار السياب، لندن.
٤٢. الشيباني، محمود، ٢٠١٠، القول السديد في سيرة الحسين الشهيد، مبرة الآل والأصحاب، الكويت.
٤٣. العسكري، مرتضى، ١٩٩٧، أحاديث أم المؤمنين عائشة، نشر كلية أصول الدين، طهران.
٤٤. العيساوي، خليفة، ٢٠١٣، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، دار الأمان، الرباط.
٤٥. الفارابي، ١٩٧٠، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت.
٤٦. الفراهيدي، ٢٠٠٣، العين مرتباً على حروف المعجم، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب بيروت.
٤٧. القرشي، باقر شريف، ٢٠٠٨، حياة الامام الحسين، تحقيق مهدي باقر، العتبة العباسية، كربلاء.
٤٨. القمي، ١٩٩٢، الإمامة والتبصرة من الحيرة، تحقيق محمد رضا الحسيني، مؤسسة آل البيت، بيروت.
٤٩. الكلابي، أحمد، ٢٠٠٦، أعلام الفكر اللغوي، تأليف مشترك، دار الكتاب الجديد، بيروت.
٥٠. الكلبي، ابن السائب، ٢٠٠٩، مثالب العرب والعجم، تحقيق محمد حسن الدجيلي، دار الاندلس بيروت.
٥١. الكوفي، نجاة عبد العظيم، ١٩٨٩، أبنية الأفعال دراسة لغوية، دار الثقافة، القاهرة.
٥٢. الماشطة، مجيد، ٢٠٠٩، شظايا لسانية، دار السياب، لندن.
٥٣. المالكي، حسن بن فرحان، ٢٠١٦، مثالب معاوية بن ابي سفيان، دار المحجة البيضاء، بيروت.
٥٤. المبخوت، شكري، ٢٠١٠، الاستدلال البلاغي، دار الكتاب الجديد، بيروت.
٥٥. المبرد، ١٩٩٨، الكامل في اللغة، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الرياض.
٥٦. المتوكل، أحمد، ٢٠١٠، الخطاب وخصائص اللغة العربية، منشورات الاختلاف، الجزائر.
٥٧. المتوكل، أحمد، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، دار الأمان، الرباط.
٥٨. المتوكل، أحمد، ٢٠٠٣، الوظيفة بين الكلية والنمطية، دار الأمان، الرباط.
٥٩. المتوكل، أحمد، ٢٠٠٦، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي، دار الأمان، الرباط.
٦٠. المتوكل، احمد، ٢٠١٠، الخطاب وخصائص اللغة العربية، دار الامان، الرباط.
٦١. المتوكل، أحمد، ١٩٨٨، الوظيفة والبنية، منشورات عكاظ، الرباط.
٦٢. المرادي، ١٩٩٢، الحنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٣. المسدي، عبد السلام، مباحث تأسيسية في اللسانيات، دار الكتاب الجديد، بيروت.
٦٤. المسعودي، ٢٠٠٥، مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتناء كمال حسن، المكتبة العصرية، بيروت.
٦٥. المقرزي، ١٩٨١، فضل آل البيت، تحقيق أحمد عاشور، دار الاعتصام، القاهرة.
٦٦. الهروي، ١٩٩٣، الأزهية في علم الحروف، تحقيق عبد المعين الملوحي، مجمع اللغة العربية، دمشق.
٦٧. اليحصبي، عياض، ٢٠١٣، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عبده كوشك، وحدة البحوث دبي.
٦٨. اليعقوبي، احمد بن أبي يعقوب، ١٩٩٥، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت.
٦٩. ايكو، امبرتو، ٢٠٠٥، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصميدععي، المنظمة العربية بيروت.
٧٠. ايكو، امبرتو، ٢٠١٠، العلامة تحليل المفهوم وتأريخه، ترجمة سعيد بن كراد، المركز الثقافي للترجمة، الدار البيضاء.
٧١. بشر، كمال، علم اللغة الاجتماعي، دار غريب، القاهرة.
٧٢. بلانشيه، فيليب، ٢٠١٢، التداولية من اوستن إلى غوفمان، ترجمة صابر حباشة، عالم الكتاب، إربد.
٧٣. بوقرة، نعمان، ٢٠٠٩، المصطلحات الاساسية في لسانيات النص، جدارا للكتاب العالمي، عمان.
٧٤. بيجوان، هنري، ٢٠٠٩، المعنى في علم المصطلحات، ترجمة ريتا الخاطر، المنظمة العربية، بيروت.
٧٥. تشاندلر، دانيال، ٢٠٠٨، أسس السيميائية، ترجمة طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
٧٦. جبل، محمد حسن حسن، ٢٠١٠، المعجم الاشتقاقي الموصل للألفاظ القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة.
٧٧. جيرو، بيير، ١٩٩٣، علم الإشارة، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس، دمشق.
٧٨. جيلسون، ايتين، ٢٠١٧، اللسانيات والفلسفة، ترجمة قاسم المقداد، دار نينوى، دمشق.
٧٩. حمداوي، جميل، التداوليات وتحليل الخطاب، مكتبة المثقف، الناظور، المغرب.
٨٠. خوالدة، أكرم صالح، ٢٠١٦، اللغة والتفكير الاستدلالي، دار الحامد، عمان.
٨١. راستبي، فرانسو، ٢٠١٠، فنون النص وعلومه، ترجمة إدريس الخطاب، دار توبقال، الدار البيضاء.
٨٢. ريبول، آن، ٢٠٠٣، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس، المنظمة العربية، بيروت.
٨٣. ريبول، آن، ٢٠٠٣، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس، دار الطليعة، بيروت.
٨٤. سيبويه، كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل.
٨٥. سيد أحمد، مخلوف وآخرون، ٢٠١٠، اللغة والمعنى، منشورات الاختلاف، الجزائر.
٨٦. شرف الدين، صدر الدين، هاشم وأمية في الجاهلية، دار القلم، بيروت.
٨٧. عبابنة، سامي محمد، ٢٠١٠، التفكير الأسلوبي، عالم الكتاب الحديث، إربد.
٨٨. عبد السلام، عبد الرحمن، ٢٠١٥، النص والخطاب

١٠١. كولمان، فلوريان، ٢٠٠٩، السوسيولسانيات، ترجمة مشتركة، المنظمة العربية، بيروت.
١٠٢. لخلوحي، فهيمة، ٢٠١٢، دلالة النص وتداوله، مجلة كلية الآداب في جامعة بسكرة، العدد ١٠ / ١١، الجزائر
١٠٣. مصطفى، أحمد، ٢٠١٠، الأئمة الاثني عشر في مصادر أهل السنة، مركز الامام المهدي، بيروت.
١٠٤. مفتاح، محمد، ٢٠١٠، ط٤، دينامية النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
١٠٥. مقبول، إدريس، ٢٠٠٧، الأسس الأبتمولوجية والتداولية، جدارا للكتاب، عمّان.
١٠٦. موشلار، جاك، ٢٠١٠، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مشتركة، المركز الوطني، تونس.
١٠٧. نور الدين، رايس، ٢٠٠٧، نظرية التواصل واللسانيات الحديثة، مطبعة سايس، فاس.
١٠٨. يوبستس، أريك، ٢٠١١، السيميولوجيا والتواصل، ترجمة جواد بنيس، رؤية للنشر، القاهرة.
١٠٩. يول، جورج، تحليل الخطاب، ترجمة محمد لطفي، النشر العلمي والمطابع، الرياض.
١١٠. يول، جورج، ٢٠١٠، التداولية، ترجمة قصي العتاي، الدار العربية للعلوم، بيروت.

- من الاشارة إلى الميديا، المركز العربي، قطر.
٨٩. عشير، عبد السلام، ٢٠٠٦، عندما نتواصل نغير، افريقيا الشرق، الدار البيضاء.
٩٠. عفيفي، احمد، ٢٠٠١، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة.
٩١. عكاشة، محمود، ٢٠١٣، النظرية البراغماتية اللسانية، مكتبة الآداب، القاهرة.
٩٢. علوي، حافظ اسماعيل، ٢٠١٤، التداوليات علم استعمال اللغة، مجموعة أبحاث، عالم الكتب اربد.
٩٣. علوي، حافظ اسماعيل، الملاح، أحمد، ٢٠٠٩، قضايا ابستمولوجية في اللسانيات، الدار العربية، بيروت.
٩٤. عياشي، منذر، ٢٠١٣، العلاماتية قراءة في العلامة اللغوية العربية، عالم الكتب الحديث، إربد.
٩٥. غلفان، مصطفى، ٢٠١٠، في اللسانيات العامة، دار الكتاب الجديد، بيروت.
٩٦. فلاح، حنان، أبجديات في آليات التحليل التداولي، مجلة المقرري، جامعة محمد بوضياف، الجزائر، ع/٢.
٩٧. فوال، عزيزة، ١٩٩٢، المعجم في النحو العربي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٩٨. قياس، ليندة، ٢٠٠٩، لسانيات النص، مكتبة الآداب، القاهرة.
٩٩. كالفني، لويس، ٢٠٠٨، حرب اللغات والسياسة اللغوية، ترجمة حسن حمزة، المنظمة العربية، بيروت.
١٠٠. كريم، زبيبه، ٢٠١١، اللغة والفعل الكلامي، ترجمة سعيد بحيري، زهراء الشرق، القاهرة.

الإصلاح الحسيني في ضوء نظرية التقدم دراسة تاريخية فلسفية

م. د. عباس محسن حريجه سلمان اللامي
وزارة التربية/ مديرية تربية محافظة ميسان

dr.amh1980@gmail.com

الملخص

الإصلاح الحسيني في ضوء نظرية التقدم قد يتضمن عدة جوانب منها التأكيد على التفكير النقدي: يمكن تعزيز التفكير النقدي والفلسفي في فهم الدين وتطبيقه وهذا يشجع على مراجعة الفهم التقليدي للدين والبحث عن تفسيرات جديدة ومحسنة وتعزيز قيم العدالة والمساواة: من خلال التأكيد على قيم العدالة والمساواة في الدين والمجتمع، يمكن تحسين التفاهم بين الأفراد وتحقيق التقدم في مجال حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية كذلك التعامل مع التحديات الحديثة: يمكن للإصلاح الحسيني أن يبحث في كيفية التعامل مع التحديات الحديثة والقضايا المعاصرة بما يتوافق مع القيم الإسلامية الأصلية والتشجيع على التواصل الثقافي: من خلال التعاون والحوار بين الثقافات والأديان المختلفة، يمكن تعزيز فهم مشترك والتسامح والتقدم وإصلاح الحسيني يُعتبر تيارًا هامًا في تطوير الفهم الإسلامي والتطبيق الديني، ويمكن أن يساهم بشكل كبير في تعزيز التقدم والتفكير النقدي داخل العالم الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الإصلاح الحسيني، نظرية التقدم، دراسة تاريخية فلسفية.

Husseini Reform in the Light of the Theory of Progress A Historical-Philosophical Study

Dr. Abbas Muhsin Hariga Salman Al-Lami

Educator at the Directorate of Education in Maysan

dr.amh1985@gmail.com

Abstract

Husseini reform in the light of the theory of progress may encompass several aspects, including an emphasis on critical thinking. Enhancing critical and philosophical thinking in understanding and applying religion encourages the revision of traditional understandings of religion, the search for new and improved interpretations, and the promotion of values of justice and equality. By emphasizing justice and equality in religion and society, better understanding among individuals can be achieved, along with progress in the fields of human rights and social justice. Additionally, dealing with modern challenges is essential. Husseini reform can explore how to address contemporary challenges and issues in line with the original Islamic values. Furthermore, it encourages cultural exchange through collaboration and dialogue among different cultures and religions, fostering mutual understanding, tolerance, progress, and Husseini reform is considered an important movement in developing Islamic understanding and religious practice. It can significantly contribute to promoting progress and critical thinking within the Islamic world.

Keywords: Husseini Reform, Theory of Progress, Historical-Philosophical Study.

فرضية الدراسة

الدراسة تبحث في محاولة جادة عن تأطير الثورة الحسينية بالإطار التنظيري للفلسفة محاولةً منها لبحث الثورة في حدود نظرية التقدم وإيجاد النصوص التاريخية للثورة تلك التي تتطابق مع المضامين الفلسفية للنظرية واستخراج العامل المشترك والمتطابق بينهما الذي يسهم في بناء وتقدم الإنسان وانتشاله من مستنقع الجهالة والتخلف والتسلط وسلب الإرادة التي تريد السلطة الأموية له ذلك.

منهج البحث

أعتمد في دراسة هذا الموضوع منهجين أساسيين، الأول: سردي تاريخي من خلال أيراد الروايات التاريخية للثورة الحسينية أو الدولة الأموية ومحاولة ربطها بمحتوى الدراسة، أما المنهج الثاني فهو المنهج التحليلي من خلال تحليل وتفكيك النصوص التاريخية وتطبيقها على النصوص الفلسفية سواء لنصوص النظرية التقدمية أو لنصوص الفلسفة الإصلاحية وإيجاد أوجه التقارب والتشابه بينهما.

هيكلية البحث

فرضت طبيعة الدراسة والمادة العلمية المتوفرة تقسيمها على ثلاث مباحث مسبقة بمقدمة ومختومة بخاتمة لاستخلاص أهم النتائج، المبحث الأول كان عنوانه: مفهوم الإصلاح فلسفياً، تناول المفهوم الفلسفي والاصطلاحي للإصلاح مع تطبيقات تاريخية للإصلاح الحسيني، على حين ركز المبحث

المقدمة

تناول المؤرخون والباحثون الثورة الحسينية بمختلف جوانبها كلٌ بحسب تخصصه وفكره وثقافته والخلفيات الفكرية والعقدية التي يحملها والاتجاه الذي يتبناه بالعديد من الدراسات والابحاث التاريخية العلمية الاكاديمية، ولكن القليل منها ما تم دراسته على وفق المفهوم الفلسفي أو في ضوء نظرية فلسفية بمعنى يعمل اسقاطاً فلسفياً عليها، والدراسة هذه هي واحدة من تلك الدراسات التي سوف تتناول الثورة الحسينية، وتحديدًا جزئية ومفهوم الإصلاح الحسيني في الإطار الفلسفي وعلى وفق نظرية التقدم الغربية التي بلا شك تشير إلى عملية تطويرية تغيرية نحو الأمام لبناء الإنسان والمجتمع معاً بناءً حضارياً وإنسانياً وثقافياً.

ولعل في مقدمة عوامل اختيارنا لنظرية التقدم دون غيرها هو لفلسفة التقارب المنهجي بين الاثنين والتقاء الهدف والغاية بينهما كون شعارهما تقدم الإنسان نحو الأمام وتحريره من كل العوائق التي تقف عثرة حجر بطريقه للوصول إلى المراتب الإنسانية العليا في السلم الحضاري، فضلاً عن سعة المدى التاريخي الإصلاحي الذي تبنته الثورة الحسينية واتصافه بالشمولية والتغيرية العامة التي لا تقتصر على جانب معين أو تتحدد بإطار ضيق وهو ما تنظر له فلسفة نظرية التقدم.

وفي هذا المضمون تحركت ثورة الإمام الحسين عليه السلام.

وفي السياق نفسه ركزت الثورة الحسينية في حركتها التاريخية على فلسفة الإصلاح التي تعد المنطلق الأساس لها والشعار الرسمي لمضمونها والمبادئ الأسس لبنياتها، والتي أوضحت جوهر الثورة وفلسفتها بقول بطلها ومحرك أحداثها الإمام الحسين عليه السلام: «أني لم أخرج بطرا ولا أشرا ولا مفسدا ولا ظلما وإنما خرجت أطلب الصلاح في أمة جدي محمد أريد أمر بالمعروف وأنهاى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي وسيرة أبي علي بن أبي طالب فمن قبلني بقبول الحق فالله أولى بالحق وهو أحكم الحاكمين» (ابن شهر آشوب، مناقب ال أبي طالب، ج ٣: ٢٤١)، ويمكن تفسير هدف الإمام عليه السلام الإصلاحى بأنه يشمل على عدة من معطيات منها إصلاحات سياسية واجتماعية وفكرية أيضاً وكل تلك الإصلاحات لاشك تسهم في التقدم الحضارى للمجتمع، وفيها يبين الإمام الحسين عليه السلام معالم مشروعه الإصلاحى وأنه يهدف منه إصلاحاً عاماً لكل الاحرار، بغية تحريرهم من سطوة الظالمين، وبعيداً من المزايدات السياسية أو الصفقات المشبوهة بل الهدف التعايش السلمى ومخاطبة الضمائر الحية.

ولتحليل مفهوم الإصلاح الحسينى من الناحية الفلسفية والحضارية، لابد من الاستعانة بجملة من الايضاحات والآراء والنظريات لبعض الفلاسفة والمفكرين الذين تعرضوا لبيان هذا المفهوم وحددوا طبيعته وماهيته، وعلى ماذا يشمل؟ ففي هذا الشأن

الثانى على نظرية التقدم الحضارى من حيث فلسفتها وعواملها وماهيتها وفي ماذا تبحث وآراء فلاسفة ومنظري الغرب فيها مع مقاربات تاريخية للثورة الحسينية، فيما كان نصيب المبحث الثالث هو الإصلاح الحسينى فلسفياً من حيث مضمونه وتاريخه وحدوده المعرفية والفلسفية والتاريخية مع بعض المقاربات الفلسفية ذات الصلة بالموضوع.

المبحث الأول

مفهوم الإصلاح فلسفياً

أن مفهوم الإصلاح في إطاره الفلسفى ودائرته التغييرية ذو مضامين ومعطيات متعددة ومتباينة وتشمل مختلف نواحي الحياة، ويعد تصحيحاً لمختلف السلوكيات والانحرافات سواء الاجتماعية أو السياسية أو الدينية أو حتى الاقتصادية والفكرية في المجتمعات البشرية عامة، ويشير أحد الباحثين الى أنه ليس من الدقة النظر للمعنى اللفظى لمفردة إصلاح؛ لأنه يذهب إلى معان مختلفة ولكن من الاصوب «أن تنظر إلى مضمون المصطلح أي إلى مفهومه وليس لفظ، عندما يراد منه في نسقه الذي استعمل فيه ووظف عندئذ ستجد أن دلالات الإصلاح (التجديد - التطوير - الثورة) كانت تتلاقى أو تتداخل... في فكر حركة الإصلاح...» (اليافى، حركة الإصلاح: ١٣)، وهنا يشير الباحث إلى أن الإصلاح بالمعنى اللفظى يعطى مضموناً قد يختلف عن فلسفته في الجانب الاجتماعى أو حتى الفلسفى التقدّمى والذي يشير إلى مفهوم التغيير بطرق عديدة منها الثورة والتطوير والتجديد والتقدم،

المبحث الثاني

نظرية التقدم الحضاري: فلسفتها وعواملها

أولاً / فلسفتها

تطرق الفلاسفة والمفكرون إلى تعريف ماهية نظرية التقدم وماذا تعني؟ وما فلسفتها؟، وذلك على وفق الايديولوجية والخلفية سواء الدينية أو الفكرية و السياسية والاقتصادية التي يعتقدونها، وقد عرفها الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت بقوله: «أننا لو استعرضنا تاريخ الجنس البشري كمجموعة لوجدناه يتجه إلى تحقيق خطة خفية للطبيعة تستهدف إقامة نظام سياسي يتيح التطور لكل الامكانيات والطاقات التي وهبتها الطبيعة للناس تطوراً كاملاً ولولا هذا التطور والتقدم إلى الأمام لكانت جهود المدنيين المتعاقبة أشبه شيء بما حدث إلى (سيفيوس) الذي حاول الصعود إلى قمة الجبل رافعاً بين يديه حجراً كبيراً مستديراً، وكلما أوشك على بلوغ القمة أفلت الحجر منه وتدرج إلى الوادي ليبدأ سيفوس مرة ثانية في رفعه من جديد، ولولم يتجه التاريخ في سيره نحو تحقيق هذه الغاية التي تهدف إليها الطبيعة لكان سخفاً يدور في حلقة من السخافة لا تنتهي...» (ديورانت، قصة الفلسفة: ٣٦٢).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن كانت كان يؤمن بأن التقدم والتطور الحضاري الإنساني يسير على نحو متدرج وعلى مراحل محددة، مستشهداً بالمدنيات

يشير المفكر جاكين روس إلى المساحة التي يتوجه إليها الإصلاح ، ولاسيما عندما كانت سلطة الكنيسة في العالم الغربي آنذاك تقيد الحريات وتستبد بسطوتها بقوله: «الإصلاح توجه إلى ضمير كل إنسان وليس إلى سلطة الكنيسة» (مغامرة الفكر الاوربي: ١١٦)، في ضوء هذا المفهوم فالإصلاح ليس محدد لجهة معينة أو فئة دون أخرى أو لجنس أو عرق معين، وإنما موجه في نظر مصلحه إلى ضمير كل إنسان حر، وهذا ما كانت تهدف إليه الثورة الحسينية من أن إصلاحها عام وليس محمداً لجانب معين و لبلد محدد و لجنس مشخص بذاته. ومن مستلزمات الإصلاح أيضاً هو تحرير العقل من كل قيوده الفكرية والاستبدادية ولاسيما أن الدولة الأموية قد قيدت كل المفاهيم العقلية من خلال فرض أيديولوجيتها على الشعوب الواقعة تحت سيطرتها، وفي هذا الإطار فقد أشار المؤرخ جيزوه (١٧٨٧-١٨٧٤م) وهو يوضح فلسفة الإصلاح الديني آنذاك في أوروبا تجاه التخلف والتجهيل المجتمعي آنذاك بقوله: «وكان الإصلاح البروستنتي خطوة نحو تحرير العقل...» (ويد جيري، التاريخ وكيف يفسرونه، ج ١٥١٩: ٢م). وفي ضوء ذلك يكون أحد مفاهيم الإصلاح الذي أرادته الثورة الحسينية هو تحرير العقل وفتح افاقه التحررية كي ينتج حركة تقدمية الى الأمام في بناء المجتمعات.

إلى وضع أكثر تقدماً...» (الحضارة الغربية: ٢٣) فيما عدّ هنس زند كولر الباحث الألماني أن: «التاريخ يجري في خطوات تقدم، فتقطع الإنسانية تطوراً خلقياً من وضعية توحش تسود فيها عواطف بدائية وخالية من التفكير، تحدد سلوك الإنسان إلى وضعية مدنية يعمل الإنسان خلالها بالاستناد إلى تدبر غائي لذلك فالبشر يصبحون قادرين على العيش معاً عيش الأعضاء المسلمين...» (المثالية الألمانية: ٧٢-٧٣) وهنا لابد من الإشارة إلى أن الثورة الحسينية قد ركزت في برنامجها الإصلاحية على المفاهيم الأخلاقية السامية أيضاً.

وتطرت الداروينية الاجتماعية إلى إثبات فلسفة التقدم على نحوها الطبيعي من «أن جميع الموجودات ابتداءً من الكائنات العضوية الحيوية حتى المجتمعات البشرية تقدمت تقدماً طبيعياً من الأدنى إلى الأرقى أو إلى أكثر الأشكال تقدماً...» (باترسون، الحضارة الغربية: ٣٦)، فيما ذكر أحد الباحثين أن أغلب منظري نظرية التقدم وفلاسفتها أشاروا إلى «فلسفة متفائلة ترى أن الكمال البشري غير محدود، وأن تاريخ البشرية يمر بمسار تقدمي تتطور خلاله معرفة الإنسان، وتقترب شيئاً فشيئاً نحو الهدف النهائي للمجتمع البشري وهو تحقيق الحرية والكمال والسيطرة على التامة على الطبيعة» (الملاح، الفصل في فلسفة التاريخ: ٢٤٨).

ثانياً / عواملها وأسبابها :-

حدد الفلاسفة والمفكرون مجموعة من العوامل والاسباب والمقدمات التي لها الاثر الكبير في عملية

السابقة التي هي امتداد للتطور اللاحق للمجتمعات بغية الوصول إلى القمة - وهو بالتطور الكامل - ويكون هذا التقدم نابعاً من الحركة المستمرة في استغلال الطبيعة واستثمارها وتوظيفها لخدمة بناء الإنسان وتقدمه وتطوره ورقي مجتمعه، واقترب من هذا المعنى كثيراً الفيلسوف وليم جيمس حينما دعا إلى العمل والمثابرة المستمرة وجعل الآمال تتجدد وتتفتح أمام الإنسان لمواصلة نشاطه وتطوره بقوله: «أن نفتح عقولنا لكل أمل جديد...» (ديورانت، قصة الفلسفة: ٦٢١) وفضل الفلسفة التي تدفعنا إلى التفكير في المسائل التي تحسن أوضاعنا وحياتنا ومجمل اعمالنا في الارض وهو بهذا يشير إلى عمارة الارض واستثمارها (بتصرف قليل، ديورانت، قصة الفلسفة: ٦٢٢).

على حين وصف الفيلسوف الأمريكي جون ديوي الحياة بأنها مستمرة ومتطورة ونامية وأن «النمو والتطور أعظم الأشياء وفضلها واجدرها بالاحترام والتبجيل، وقد جعل من النمو والتطور مقياسه الأخلاقية... والكمال ليس هدفاً نهائياً، والهدف في الحياة هو عملية مستمرة نحو الكمال والتصفية والتنقية...» (ديورانت، قصة الفلسفة: ٢٢٩)، في حين عرفها كل من المفكر الانكليزي هربرت سبنسر والمفكر الأمريكي لويس هنري مورجان بأنها «تغيير هادف وعملية بطيئة ومطرده بثبات وتتكشف على نطاق عالمي...» (الحضارة الغربية: ٣٤)، وأشار أيضاً إلى انها «عملية التحول من الوضع البدائي الطبيعي

لقد وهبنا الله أرواحاً تساوي جميع العالم، وكل شيء ممكن بالنسبة إلى الإنسان، إن الزمن شاب، اعطنا بضعة قرون من السنين، وبذلك سنعود ونعيد بناء كل شيء، وقد نتعلم على الاقل أنبل وأعظم درس في الحياة وهو ألا يجارب الإنسان أخاه الإنسان ويشن الحرب فقط على العقبات والعراقيل التي تحول بين الإنسان وانتصاره على الطبيعة...» (هنتر ميد، الفلسفة انواعها ومشكلاتها: ١٨٠).

وعند تحليل هذه المعطيات التي أشار إليها فرنسيس يستشف منها عدة من نقاط جوهرية تسهم في فهم التقدم الحضاري وماهيته منها: أن حركة التاريخ تسير نحو الأمام في طور الاكتمال والبناء دون تراجع، ودعا سيكون إلى ضرورة ترك الحروب كونها تسهم في اعاقا التقدم والبناء لما لها من نتائج سلبية في هذا الشأن، وشدد أيضاً على أن يتجاوز الإنسان كل الاشكالات والمحن والمعرقلات في سبيل تقدمه وتطوره وأن لا تكون تلك العراقيل سبباً في ايقافه أو محدوديته الفكرية والمستقبلية.

وأشار الفيلسوف الانكليزي ألبان ويد جري إلى ضرورة توافر عاملي الحرية والعدل كي يتقدم المجتمع نحو الأمام «إذ يتوقف التقدم توقفاً جوهرياً على الحرية وتحقيق العدل...» (التاريخ وكيف يفسرونه، ج٢: ٩٢). ويتفق مع هذا الرأي الكاتب والباحث الفرنسي أنطوني دي كرسبني بقوله: «أن الحرية... تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع إلى الأمام...» (فلاسفة السياسة: ٤٨). ولهذا نجد فلسفة شعارات الثورة الحسينية قد أكدت بوضوح مبادئ

التقدم، وفي جميع المستويات، على أن هؤلاء الفلاسفة قد اختلفوا في افضلية وترجيح وفاعلية بعض العوامل على الاخرى، وهذا ناتج من أهمية تلك العوامل والفلسفة التي يؤمنوا بها فضلاً عن ظروف وارهاصات العصر الذي عاشوا فيه، لذا ذهب الفيلسوف الانكليزي الفرد نورث هوايتهد (١٨٦١م - ١٩٤٧م) إلى أن الدين يعد المحرك الأساس لعملية تطور المجتمعات وتقدمها لقوله «أن ظهور الدين... كان مشروطاً بالتقدم العام للشعوب التي تطورت فيها تلك الديانات...» (كيف يتكون الدين: ٣٢)، والابعد من ذلك انه يعد الدين مصدراً أساساً للتقدم بقوله: «يمكن للدين أن يكون مصدراً للتقدم» (كيف يتكون الدين: ٢٨)، ولا شك في أن الثورة الحسينية كانت في مجمل حركتها واهدافها وعوامل قيامها ذات طابع ديني إيماناً منها بفاعلية الدين في إحداث التغيير والتطوير المجتمعي للناس كافة ونشير هنا إلى كتاب الإمام الحسين عليه السلام لأهل الكوفة وهو يؤكد أهمية تفعيل الدين في ثورته بقوله «وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم فان السنة قد أميتت وإن البدعة قد أحييت وأن تسمعوا قولي وتطيعوا أمري أهدكم سبيل الرشاد والسلام عليكم ورحمة الله» (الطبري، تاريخ، ج٤: ٢٦٦)، وهنا يرى عليه السلام بأن الدين أمر ضروري للوصول إلى الطريق القويم والاستقامة والرشاد كي يتقدم المجتمع نحو الصلاح والخير.

على حين عبر عن هذا المضمون في بعض جوانبه المفكر الانكليزي فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) بقوله: «

وقد بحث الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (١٧٩٥-١٨٥٧م) في المقدمات التي تؤثر في عملية التقدم وعلى نحو دقيق وتحديدًا العوامل ذات الطابع العلمي والأخلاق ي، فتوصل إلى أن «التاريخ يتقدم من احوال الحرب إلى احوال الصناعة السلمية فانتشار التفكير الجماعي العلمي والصناعة في التاريخ الحديث يحمل البشرية أماماً نحو السلام الشامل، فالهدف المركزي للجهود البشرية هو التحسن الخلقى، كما أن الخلق القويم ينبغي أن يفهم على أنه العيش من أجل الآخرين...» (ويد جري، التاريخ وكيف يفسرونه، ج١١٠:٢) وهنا دلالة واضحة على أن نشر السلام والوئام بين البشرية يسهم في تقدمها وازدهارها في جميع مجالات الحياة الاخرى لذا على المجتمعات البشرية اذا ما أرادت أن تتقدم وتتطور أن تنجح للسلم والسلام وتترك الحروب والمشاكل العسكرية والسياسية؛ كونها من معوقات التقدم ومن أوضح أسباب التأخر المجتمعي والحضاري، وهذا نجده واضحاً في فلسفة رفض الإمام الحسين عليه السلام أن يبدأ الخصم بالقتال والحرب؛ لأنه رجل إصلاح بالدرجة الأولى يسعى إلى تقدم المجتمع إنسانياً لا عسكرياً، ومثال ذلك نجده حينما قال له أحد قياديه وهو زهير بن القين بضرورة البدء بالقتال بقوله: «إني والله ما أراه يكون بعد هذا الذي ترون إلا أشد مما ترون، يا ابن رسول الله، إن قتال هؤلاء الساعة أهون علينا من قتال من يأتينا بعدهم، فلعمري ليأتينا بعدهم ما لا

الحرية وجعلتها من أولويتها وعواملها الأسس؛ نتيجة للاستعباد السياسي الذي مارسه السلطنة الأموية آنذاك، لذا رفع الإمام الحسين عليه السلام شعار الحرية عالياً مندداً بكل بواعث التقييد والاستعباد السلطوي بقوله عليه السلام: «لا والله لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل، ولا أفر فرار العبيد» (المفيد، الارشاد، ج٢: ٩٨؛ ابن شهر اشوب، مناقب ال أبي طالب، ج٣: ٢٢٤؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٤٤: ١٩١).

على حين قيدت النظرية الماركسية عوامل التقدم وحصرتها بالأسباب الاقتصادية المادية، كونها تشير أن «الناس في التاريخ إنما تدفعهم وتحدهم القوى الاقتصادية تحديداً لا مفر منه» (ويد جري، التاريخ وكيف يفسرونه، ج١٠٧:٢)، ويذكر لوبون أن فلسفة المذهب المادي التاريخي تشير إلى أن العوامل الاقتصادية هي جوهر جميع الحضارات...» (فلسفة التاريخ: ١٩١)، وشخص الكاتب الأمريكي توماس باترسون أن العوامل الخلقية والاجتماعية والفكرية تعد عوامل جوهريّة في عملية رقي المجتمعات وتطورها، وأن هذه العملية تحصل «بفضل التقدم الأخلاق ي والفكري والاجتماعي... وأن الحياة الراهنة أرقى على نحو أوضح من الحياة في الزمن الماضي، وأن التغيير عملية تراكمية وتسير باتجاه واحد...» (الحضارة الغربية: ٢٣)، ويتفق أيضاً مع جملة من المفكرين في غرب أوروبا وفي الولايات المتحدة في «أن تفوق الحضارة نتاج العملية الطبيعية للتطور الاجتماعي» (الحضارة الغربية: ٣٤).

للمجتمع الإسلامي صواب رشده وصحة تفكيره وإنسانيته وتجعله في الطريق الإنساني التقدمي والاتي فقدتها بلا شك في ضوء الفلسفة التي تبنتها السلطة الحاكمة الأموية آنذاك، مما جعلت منه مجتمعاً مسلوب الارادة والتفكير مما سببت اعاقته نحو التقدم الإنساني والتطوري ايضاً حيث عمدت السلطة الحاكمة إلى تجهيل المجتمع بشتى الطرق والاساليب وسلب لباب تفكيره وهذه احدى أهم العوامل التي تعيق التقدم الحضاري وهذا ما اشار إليه الفيلسوف الفرنسي تيودور جوفروي (١٧٩٦-١٨٤٢م) من «أن الافكار هي العامل الرئيسي المسبب للتاريخ البشري والتطور الاجتماعي...» (بارنز، الكتابة التاريخية: ٢٧٢-٢٧٣)، وهذا ما أكده الإمام الحسين عليه السلام بضرورة تنمية الفكر والعقل وتغذيتها بالعلم والمعرفة لقوله عليه السلام «العلم لقاح المعرفة، وطول التجارب زيادة في العقل، والشرف التقوى والقنوع راحة الأبدان، من أحبك نهاك، ومن أبغضك أغراك» (الخلواني، نزهة الناظر: ٨٨؛ الديلمي، اعلام الدين: ٢٩٩)، وقوله ايضاً في توجيه المجتمع نحو مجالسة العقلاء والعلماء والابتعاد عن الجهل والتجهيل، ونص ذلك «من دلائل علامات القبول: الجلوس إلى أهل العقول. ومن علامات أسباب الجهل الممارسة لغير أهل الكفر. ومن دلائل العالم انتقاده لحديثه وعلمه بحقائق فنون النظر» (ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٢٤٧).

وهنا يريد الإمام عليه السلام الإشارة إلى ثلاث حقائق علمية، الأولى أن مصدر المعرفة ومركزها هو العلم إذ بموجبه

قبل لنا به، فقال الحسين عليه السلام: ما كنت لأبدأهم بالقتال» (الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٣٠٩؛ المفيد، الارشاد، ج ٢: ٨٤)، لكن الطرف الخضم كان مصراً على بدء الحرب؛ كونه يؤمن بفلسفة الصراع والمادية في نظره هي الأساس في صناعة التاريخ والحفاظ على سلطته. وعلى نحو أدق حدد الفيلسوف الفرنسي (١٨٤١م-١٩٣١م) غوستاف لوبون بأن العادات من أهم العوامل المساهمة في الرقي المجتمعي ونضجه نحو الوعي والتطور، حيث أن «العادات من العوامل الأساسية في استقرار المجتمعات فالأمة لا تخرج من الهمجية إلا بعد أن تخضع لنير العادة، وهي تعود إليها منذ فقدان عنصر الاستقرار هذا لقوته» (فلسفة التاريخ: ١٤٤).

المبحث الثالث

الإصلاح الحسيني فلسفياً

هناك العديد من الاحداث والمنعطفات سواء التاريخية أو الفكرية أو حتى الفلسفية وغيرها تشكلت في فلسفتها ونظريتها مشروعاً إصلاحياً تغييرياً يمكن من خلاله تغيير حركة التاريخ والمجتمعات ونمطية حياتها وسلوكياتها بعد إجراء سلسلة من التطورات والإصلاحات فيها، ومن تلك النهضة الحسينية التي هي الاخرى شكلت فارقاً كبيراً في ميزان الاحداث التاريخية لما افرزته من نتائج على المستويات كافة وتحديداً في المجال التقدمي والتطوري الإنساني والحضاري معاً عبر ما قام الإمام الحسين عليه السلام من إصلاحات من شأنها أن تعيد

وعند التدقيق في تفاصيلها نرى أنها كانت تهدف إلى الإصلاح الشامل والتقدم البشري في كل تفاصيله بل تسعى إلى الكمال البشري أيضاً عبر مجموعة من التغييرات ومعالجة الانحرافات بمختلف أشكالها

ومن الركائز الأسس التي أشار إليها الفلاسفة في البناء الحضاري والإنساني هي الأخلاق وضرورة تميمتها وتهذيبها، ومنهم المفكر الفرنسي غوستاف لوبون الذي يشير إلى «أن الأخلاق النفسية للعروق ذات ثبات عظيم، وأن تاريخ الأمم يشتق من هذه الأخلاق ، أوضحنا كيف يمكن للعناصر النفسية أن تتحول مع الزمن بتراكمات وراثية بطيئة كما تتحول العناصر التشريحية للأشياء، وعلى مثل هذه التحولات يتوقف تطور الحضارات إلى أبعد حد... (لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم: ١٤٣) ويذكر أيضاً بأن «لأخلاق نفوذاً ذو سلطان قوي على حياة الأمم (لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم: ٥٠)، ويذكر أيضاً أن «أخلاق الأمة على الخصوص، لا المصادفة ولا الاحوال الخارجية ولا النظم السياسية هي التي تمثل الدور الأساسي في تاريخها...» (لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم: ١٨٤).

وهنا نطرح تساؤلاً مهماً هل الأخلاق ركيزة مهمة في التقدم الحضاري؟، وهل جاءت الثورة الحسينية لتصحيح هذا المسار نتيجة التفتت الاجتماعي والأخلاق الذي بفعل السلطة نما واستشرى بالمجتمعات آنذاك أو أن المجتمعات آنذاك تسير نحو الفضيلة والكمال ولا حاجة للثورة آنذاك.

تتحصل المعرفة، فيما ركزت الحقيقة الثانية على ضرورة الافادة من التجارب والخبرات العلمية والاطلاع عليها وتوظيفها في تنمية العقل وتطويره كون تنمية العقل تنعكس على اكتساب الفضائل الأخلاقية

وعند دراسة تاريخ النهضة الحسينية والعوامل التي قامت من إجهاها وما حققته من نتائج على المستويات كافة، نجد أنها تشير إلى تقدم الحركة التاريخية في تصحيح الانحراف الذي أحدثته السلطة من جهة والتجهيل الذي أصاب المجتمع آنذاك وهي تسير بحركة تصحيحية تقدمية في المسار التاريخي الفلسفي وهذا ما أشار إليه الإمام الصادق (عليه السلام) وهو يشخص لنا طبيعة هدف الإمام الحسين (عليه السلام) من ثورته «وبذل مهجته فيك ليستنقذ عبادك من الضلالة والجهالة، والعمى والشك والارتياب إلى باب الهدى من الردى» (ابن قولويه، كامل الزيارات: ٤٠١)، وعلى وفق فان عوامل تخلف المجتمع التي شخصتها الثورة الحسينية تتركز على محاربة الجهل والاضلال والشك وغيرها كونها تسبب تأخير المجتمع وبهذا فالثورة تريد تحقيق التقدم التاريخي نحو الأمام كما قال المفكر والفيلسوف الألماني يوهان جوتفريد فون هيردر (١٧٤٤-١٨٠٣م) في وصفه للتاريخ بأنه « زحف إلى الأمام» (ويد جري، التاريخ وكيف يفسرونه، ج ٢: ٤٥)، وفي ضوء ذلك شكلت الثورة الحسينية منعطفاً مهماً في حركة التاريخ ومن كل نواحيه واتجاهاته، كونها لامست الواقع الإصلاحية والاجتماعية فضلاً عن الديني والسياسي،

ولتسليط الضوء أكثر لابد من إيضاح ذلك من خلال ما أورده أحد الثائرين على سلطة الحاكم يزيد بن معاوية إذ علل فلسفة خروجه وثورته ضده قائلاً: «والله ما خرجنا على يزيد حتى خفنا أن نرمى بالحجارة من السماء أنه رجل ينكح أمهات الأولاد والبنات والأخوات ويشرب الخمر، ويدع الصلاة...» (الذهبي، سير اعلام النبلاء، ج ٣: ٣٢٤؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٢٢٨)، وتستمر حالة الانهيار الأخلاق ي، والقمع السياسي والاغتيال المجتمعي بسطوة القوة وقهر المجتمعات، ويستنتج هذا من خلال ما يتبناه عبد الملك بن مروان في فلسفة حكمة بقوله: «أما بعد فإني لست بالخليفة المستضعف يعني عثمان ولا بالخليفة المداهن يعني معاوية ولا بالخليفة المأفون يعني يزيد ألا واني لا أداوي هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم وإنكم تحفظون أعمال المهاجرين الأولين ولا تعملون مثل أعمالهم وإنكم تأمروننا بتقوى الله وتنسون ذلك من أنفسكم والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه ثم نزل » (ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج ٤: ٣٩٢).

وعندما تنتقد السلطة السياسية نفسها وتعترف بفشلها في تقدم المجتمع وتغييره نحو الافضل وتبين مدى همجيتها السياسية أو الأخلاق ية على حد سواء، فهذا دليلاً واضحاً على مدى الترهل السياسي والاجتماعي الذي أصاب المجتمعات آنذاك واعاق تقدمها الحضاري، ونموها الإنساني، ويستشف هذا

وللإجابة عن تلك التساؤلات نشير إلى بعض النصوص الروائية التي صورت لنا تلك الاوضاع وبينت أن فلسفة الحكم الأموي تشير إلى تبني فلسفة الانحلال الأخلاق ي السلطوي إذ أدخلوا إلى المجتمعات الواقعة تحت سطوتهم الانحلال الأخلاقي المجون والفجور والفسوق، وممارستهم لتلك الرذائل، وهذا ما أشار إليه البلاذري بقوله: «كان يزيد بن معاوية أول من أظهر شرب الشراب والاستهتار بالغناء والصيد واتخاذ القيان والغلمان والتفكّه بما يضحك منه المترفون من القروود والمعاقرة بالكلاب والديكة...» (انساب الاشراف، ج ٥: ٢٨٦)، فيما سلط أبو الفرج الاصفهاني الضوء على الاوضاع الاجتماعية ومدى تفتتها وانتشار الرذيلة لاسيما في هرم وقمة السلطة السياسية آنذاك بقوله: «كان يزيد بن معاوية أول من سنّ الملاهي في الإسلام من الخلفاء، وآوى المغنّين، وأظهر الفتك وشرب الخمر، وكان ينادم عليها سرجون النصرانيّ مولاه والأخطل، وكان يأتيه من المغنّين سائب خاثر فيقيم عنده، فيخلع عليه ويصله، فغنّاه يوماً:

يا للرجال لمظلوم بضاعته

ببطن مكة نائي الأهل والنّفر

فاعترته أريجيّة، فرقص حتى سقط، ثم قال: اخلعوا عليه خلعا يغيب فيها حتى لا يرى منه شيء، فطرحت عليه الثياب والجباب والمطارف والحزّ حتى غاب فيها» (الاجاني، ١٩٢: ١٧).

وللوقوف أكثر على طبيعة الحكم الأموي وسلوكياته المنحرفة أخلاقياً أو سياسياً أو أدارياً والتي بلا شك كانت سبباً في انهياره وسقوطه، فقد سئل بعض شيوخ بني أمية عقيب زوال حكمهم وانتقاله إلى السلطة العباسية؟ قائلاً: « إنا شغلنا بلذاتنا عن تفقد ما كان تفقده يلزمنا، فظلمنا رعيتنا، فيسوا من انصافنا، وتمنوا الراحة منا، وتحومل على أهل خراجنا فتخلوا عنا، وخربت ضياعنا، فخلت بيوت أموالنا، ووثقنا بوزرائنا، فأثروا مرافقهم على منافعنا، وامضوا أمورادونا أخفوا علمها عنا، وتأخر عطاء جندنا، فزال طاعتهم لنا، واستدعاهم أعادينا فتظافروا معهم على حربنا، وطلبنا أعداءنا فعجزنا عنهم لقلّة أنصارنا، وكان استتار الأخبار عنا من أوكد أسباب زوال ملكنا» (المسعودي، مروج الذهب، ج ٣: ٢٢٨).

وخلاصة لما تقدم نستنتج أن الطبقة السياسية الأموية الحاكمة آنذاك قد عملت على تفتيت البنى الاجتماعية والفكرية للمجتمع من خلال الترويح وممارسة الرذائل والقبائح التي من شأنها تضعف المجتمع وتفككه وتجعله متأخراً من الناحية الإنسانية والحضارية، كما تجعل المجتمع يفقد وعيه الاجتماعي وتماسكه الخلقي، وهذا كله يعمل على تأخير المجتمعات حضارياً سواء على نحو مباشر أو غير مباشر، فضلاً عن الانهيار السياسي للدولة، وهذا ما يفسر لنا سر سقوط الدولة الأموية على نحو متسارع بسبب الانهيار والتحلل الخلقي في مؤسساتها ومرافقها العامة، على وفق ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: «إذا تأذن الله بانقراض

من البيان الذي القاه معاوية بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان وهو ينتقد الطبقة السياسية بشدة ويحملها مسؤولية التدهور الاجتماعي والسياسي والأخلاق ي على حد سواء بقوله: « أما بعد حمد الله والثناء عليه، أيها الناس فإننا بلينا بكم وبليتم بنا فما نجعل كراحتكم لنا وطعنكم علينا، ألا وان جدي معاوية ابن أبي سفيان نازع الامر من كان أولى به منه في القرابة برسول الله، وأحق في الإسلام، سابق المسلمين، وأول المؤمنين، وابن عم رسول رب العالمين، وأبا بقية خاتم المرسلين، فركب منكم ما تعلمون، وركبتم منه ما لا تنكرون، حتى أتته منيته وصار رهنا بعمله، ثم قلد أبي وكان غير خليق للخير، فركب هواه، واستحسن خطأه، وعظم رجاؤه، فأخلفه الامل، وقصر عنه الاجل، فقلت منعه، وانقطعت مدته، وصار في حفرته رهنا بذنبه، وأسيرا بجرمه. ثم بكى، وقال: إن أعظم الأمور علينا علمنا بسوء مصرعه وقبح منقلبه، وقد قتل عترة الرسول، وأباح الحرمه، وحرقت الكعبة، وما أنا المتقلد أموركم، ولا المتحمل تبعاتكم، فشأنكم أمركم، فوالله لئن كانت الدنيا مغنماً لقد نلنا منها حظاً، وإن تكن شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها...»، ولم يقتصر تبني تلك فلسفة على يزيد بن معاوية وحسب بل ذكر لنا الذهبي أن الوليد بن عبد الملك هو الآخر ساهم في تردي المجتمع وتحلله؛ بسبب ثقافته السيئة وسلوكياته المنحرفة نتيجة لما أشتهر عنه «الخمر والتلوط فخرجوا عليه لذلك» (تاريخ الإسلام، ج ٨: ٢٩٤).

مما لا شك أن تلك الرؤية كانت من أولويات الثورة الحسينية قائلاً: «وإن أول من يضع جبروتها ويكسر عمدتها وينزع أوتادها الله رب العالمين..» (الثقفي، الغارات، ج ١: ١٠؛ القاضي النعمان، شرح الأخبار، ج ٢٨٧: ٣)، أما من مدة بقاء الدولة الأموية في الحكم فقد حدد أمير المؤمنين عليه السلام باقتراب اجلهم واندحار سلطتهم على وفق لقوله: «فأقسم بالله يا بني أمية عما قليل لتعرفنها في أيدي غيركم، وفي دار عدوكم!» (ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٧: ١١٧).

والان بعد اطلعنا على أهمية الأخلاق في البناء الحضاري والتقدم الإنساني نطرح تساؤلاً مهماً هل ثورة الحسين عليه السلام كانت في فلسفتها تصحيح انحراف الأخلاق في المجتمع آنذاك بفعل فلسفة السلطة، وبث روحها من جديد في المجتمع بعد أن فقدت رونقها بفعل فلسفة السلطة الأموية الحاكمة آنذاك وأن الثورة الحسينية جاءت لإحياء هذه الركيزة لتصحيح المسار الاجتماعي ليكمل تقدمه الإنساني والحضاري معاً، من خلال قراءة دقيقة لبعض عوامل الثورة نستشف هذه الفلسفة بكل وضوح ومن ذلك ما اشار إليه الإمام الحسين عليه السلام في خطبته في أصحابه واصحاب الحربن يزيد الرياحي وهو يعلل عوامل خروجه ضد السلطة الحاكمة آنذاك بقوله «أيها الناس إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقاً على

الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سواهم...» (العبر، ج ١: ١٤٤).

وقد حلل أمير المؤمنين عليه السلام ما ستؤول إليه الاوضاع تحت سطوة الأمويين إذ وصفهم بالفتنة التي سينتج عنها خراب البلاد والعباد وتراجع الاوضاع الحضارية في ظلهم بقوله: «ألا إن أخوف الفتن عندي عليكم فتنة بني أمية، إنها فتنة عمياء مظلمة عمت فتنتها وخصت بليتها، وأصاب البلاء من أبصر فيها، وأخطأ البلاء من عمي عنها، يظهر أهل باطلها على أهل حقها، حتى يملأ الأرض عدواناً وظلماً وبدعاً» (الثقفي، الغارات، ج ١: ١٠؛ القاضي النعمان، شرح الأخبار، ج ٢٨٧: ٣).

ثم بعد يسלט أمير المؤمنين عليه السلام الأضواء على فلسفة الأمويين المستقبلية آنذاك والتي تشير إلى اتباعها نوعاً من سياسة الاذلال والخنوع والعبودية للشعوب الواقعة تحت سيطرتها بقوله: «وأيم الله لتجدن بني أمية أرباب سوء لكم بعدي كالناب الضروس تعض بفيها وتخبط بيديها وتضرب برجليها وتمنع درها، لا يزالون بكم حتى لا يتركوا في مصركم إلا تابعاً لهم أو غير ضار، ولا يزال بلاؤهم بكم حتى لا يكون انتصار أحدكم منهم إلا مثل انتصار العبد من ربه...» (الثقفي، الغارات، ج ١: ١٠؛ القاضي النعمان، شرح الأخبار، ج ٢٨٧: ٣)، وفي رؤية فلسفية دينية يقدمها أمير المؤمنين عليه السلام في التنبؤ بسقوط الدولة الأموية نتيجة لأفعالها المنافية للإنسانية والتي

كم فأصبحتم الباء لأعدائكم على أوليائكم بغير عدل أفشوه فيكم ولا أمل اضحى لكم فيهم فهلا لكم الويلات تركتمونا والسيف مشيم والجأش طامن والرأي لما يستحصف ولكن أسرعتم إليها كطيرة الدبا وتداعيتم إليها كتهافت الفراش فسحقا يا عبيد الأمة وشذاذ الأحزاب ونبذة الكتاب ومحرفي الكلم وعصبة الآثام ونفثة الشيطان ومطفئي السنن أهؤلاء تعضدون وعنا تتخاذلون أجل والله الغدر فيكم قديم وشجت إليه أصولكم وتأزرت عليه فروعكم فكنتم أخبث ثم شجا للنظر وآكلة للغاصب ألا وإن الدعي ابن الدعي قد ركز بين اثنتين بين السلة والذلة وهيئات منا الذلة يأبى الله ذلك لنا ورسوله والمؤمنون وحجور طابت وطهرت وأنوف حمية ونفوس آبية من أن تؤثر طاعة اللثام على مصارع الكرام ألا وإني زاحف بهذه الأسرة مع قلة العدد وخذلة الناصر...» (ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ٥٩).

عند تفحص هذين النصين نستطيع أن نقول أن الإمام الحسين (عليه السلام) كان ينبغي أحداث إصلاحاً أخلاقياً في المجتمع الإسلامي وأنه حدد انحرافاً كبيراً في فلسفة المجتمع جراء متبنيات السلطة المنحرفة واساليبها اللاأخلاقية ومنها الاستبداد السياسي الظلم والذي نتج عنه الفساد بكل اصنافه بقوله وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود واستأثروا بالفئ وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله، كيف اظهروا الفساد لولا وجود تسلط سياسي وامكانات كبيرة ومنهجية قد اثرت في المجتمع

الله إن يدخله مدخله ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود واستأثروا بالفئ وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله...» (الطبري، تاريخ، ج ٤: ٣٠٤).

ومن الجدير ذكره أن نشير إلى أن الإمام (عليه السلام) يريد أن يربط المجتمع آنذاك ويذكره بالرسالة المحمدية من خلال الاستدلال بحديث الرسول الاكرم (ص) الذي يوجب الخروج على السلطة السياسية الفاسدة وتغييرها، ولاسيما أنه (عليه السلام) من الناحية الدينية شخص مخالفين مهمتين وأساسيتين وهما طاعة الشيطان وتعطيل الحدود الالهية من السلطة السياسية آنذاك، وما ينتج عنه من خلل في المنظومة الدينية العبادية في المجتمع، الأمر الذي يترتب عليه حصول فساد المجتمع أخلاقياً واجتماعياً وعقدياً وهذا ما يعرقل فلسفة التقدم الحضارية؛ وذلك بوصف الدين وازعاً أساساً بحفظ وصيانة أخلاق المجتمع، وهذا ما ذهب إليه ول ديورانت بقوله: «أن الدين ضروري لحفظ الأخلاق، وأن الأخلاق الفطرية وحدها دون وازع ديني أضعف من أن تقاوم الوحشية التي تترتب بالحضارة...» (دروس التاريخ: ٨٥).

كما وبين (عليه السلام) بأن إفساد السلطة للمجتمع كان دافعا لثورته (سلام الله عليه) مع عوامل أخرى ونص ذلك «تبا لكم أيتها الجماعة وترحا استصر ختمونا والهين فأصر خناكم موجفين سلتم علينا سيفا لنا في إيمانكم وحششتم علينا نارا اقتدحناها على عدونا وعدو

القبور: ٧٢)، وهذا ما يفسر لنا فلسفياً تركيز الإمام عليه السلام على هذه العوامل والسعي لتصحيحها لما لها من مساس بالجانب المجتمعي والحضاري، والتي اشار إليها المفكر الجزائري مالك بن نبي من أن أنتشار حالة التحلل الخلقي والمجون والوصول إلى مرحلة تحكم الغريزة وسيطرتها تسهم على نحو أو آخر في أضعاف التقدم الحضاري لقوله: «يبدأ الأفعال الحضاري بانتصار طور الغريزة على نفسية الفرد ومن ثم المجتمع، وبهذا الطور تكتمل دورة الحضارة في المجتمع وتنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية وتصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماماً في مجتمع منحل يكون قد دخل في نهاية التاريخ» (شروط النهضة: ٦٩-٧٠).

وقد سلط أحد الباحثين الضوء على ما كان يعانيه المجتمع آنذاك من التدهور الاقتصادي قبيل ثورة الإمام عليه السلام والثراء السلطوي بقوله «وأناهار الاقتصاد الذي هو شرايين حياتها الاجتماعية والفردية فقد عمد الامويون على نحو سافر إلى نهب الخزينة المركزية والاستئثار بالفيء وسائر ثمرات الفتوح والغنائم، فحازوا الثراء العريض وتكدست بيوتهم الاموال الهائلة، وقد أعلن معاوية أمام المسلمين أن المال مال الله وليس مال المسلمين فهو احق به ويقول سعيد بن العاص انها السواد بستان قريش، وقد أخذوا ينفقون الاموال على اغراضهم السياسية التي لا تمت بصلة لصالح الامة...» (القرشي، حياة الإمام الحسين عليه السلام، ج ٢: ٢٧٨-٢٧٩).

ثم يزيد الإمام عليه السلام عاملين آخرين يسببان افساد

على نحو او باخر، وفي كلام الإمام عليه السلام دلالة واضحة على تفشي الفساد وانحلال الأخلاق في المجتمع والتي نتج عنها تعطيل الحدود، التي هي الاخرى ستؤثر على الاخلال بالمجتمع نتيجة احلال الفوضى الأخلاقية كون من مستلزمات تعطيل الحدود انتشار الفساد والظلم وعدم اقامة العدل وهذه جميعها بلا شك من معوقات التقدم الإنساني في المجتمع، زد على ذلك أن الإمام عليه السلام قد أشار إلى مسالة في غاية الاهمية ألا وهي الفقر والخلل الاقتصادي في المجتمع بقوله واستأثروا بالفيء وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله، وهنا يريد أن يشخص الامام مدى استئثار السلطة بالموارد الاقتصادية على حساب المجتمع وهذا بلا شك يخلق طبقيه اجتماعية مما يسبب تفكك المجتمع من خلال إحداث الفوارق الاقتصادية التي ينتج عنها الطبقيه الاجتماعية التي تسبب فسادا اجتماعيا وانهاراً أخلاقياً لما تفرزه من نتائج سلبية تهدد الكيان الاجتماعي والسلم المجتمعي معاً ويصبح المجتمع مفككاً ومتحللاً أخلاقياً كون الفقر يفسد البنية الاجتماعية ويضر بها، وقد أضرت السلطة آنذاك بالعامل الاقتصادي للمجتمع بفعل سياساتها وفلسفتها القائمة على أساس تفكير المجتمع واشغاله بتوفير سبل عيشه، عما يحيط به، وينمي فكره ويغذي روحه، وقد أشار المفكر روجيه غارودي إلى فلسفة هذا التفاوت المقيت واثاره الوخيمة في المجتمعات ونتائجه السلبية بقوله: «يؤدي التفاقم في التفاوت وعدم المساواة إلى انهيار المجتمع والحضارة» (حفاروا

على تربية المجتمع نفسياً وجعله أياً غير ذليل وليبني النفوس قبل الابدان كي تفهم بناء الحياة وازدهارها وهنا يشير شارل برول (١٦٢٨—١٧٠٣م) إلى ضرورة تحقيق الإصلاح الاجتماعي للوصول إلى مراحل متقدمة من التطور الإنساني بقوله «من المتفائلين في إمكان تحقيق الإصلاح الاجتماعي، وقد اعتقد أنه استطاعة البشر أن يصلوا إلى ذروة الكمال، ورأى السبيل لذلك هو استنارة عالمية وتعليم عقلائي، هذا إلى أنه أعتقد في المساواة بين البشر وأن التفرقة القائمة عندئذ يمكن التغلب عليها بنشر التعليم والتربية...» (بارنز، الكتابة التاريخية: ٢٤٣).

لهذا أراد الإمام عليه السلام تحفيز وعي وتفكير المجتمع ليواصل مسيرته التقدمية الحضارية، وهنا التفاتة مفيدة لاحد الباحثين وهو يسلط الضوء على اوضاع المجتمع السيئة بفعل السلطة آنذاك بقوله «ولم تملك الامة في عهد معاوية ويزيد ارادتها واختيارها فقد كانت جثة هامدة لا وعي فيها ولا اختيار، قد كبلت بقيود ثقيلة سدت في وجهها منافذ النور والوعي وحيل بينها وبين اردتها، ولقد عمل الحكم الاموي على تخدير المسلمين وشل تفكيرهم...» (القرشي، حياة الامام الحسين عليه السلام، ج ٢: ٢٧٨) ومن الجدير ذكره الاشارة هنا إلى تجربة إنسانية رائعة من تجارب الثورة الحسينية التي جسدت فيها المساواة بكل وضوح بين البشر وعدم التمييز أو التفرقة فيما بينهم سواء كان بلحظات عنصرية أو لونية أو حتى عرقية، ولنا في ذلك تجربة جون ذي الاصول السمراء مع الإمام الحسين عليه السلام ونص ذلك «ثم برز جون، مولى

المجتمع وتحلل أخلاقه وقد عمل الأمويون على تفعيلها اذ انهم أحلوا حرام الله وحرموا حلاله، ولا يخفى على أحد ما يتركه هذان العاملان من نتائج سلبية على المستويات كافة ولاسيما الأخلاقية كون المنظومة الالهية وقوانينها الشرعية قد حرصت اشد الحرص على عدم اقرار المحرمات لمساؤها واضرارها الجمة على المجتمع لذلك نوه عنها الإمام على نحو صريح وجعلها من موجبات ومبررات قيام نهضته الإصلاحية وفلسفته الاجتماعية.

ويشير الإمام الحسين عليه السلام إلى فلسفة عميقة في ضرورة التطلع إلى التقدم والتحرر من الخوف وكل قيوده وبواعثه، حتى وان كانت سلطوية سياسية بقوله ألا وإن الدعي ابن الدعي قد ركز بين اثنتين بين السلة والذلة وهيئات المناذلة يأبى الله ذلك لنا ورسوله والمؤمنين وحجور طابت وطهرت وأنوف حمية ونفوس أبية من أن تؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام، وهذه أشاره فلسفية أراد الإمام عليه السلام إيصالها إلى المجتمعات الشرعية بضرورة التحرر الفكري من التسلط السياسي الظالم وعدم اذلال النفس مهما كانت الاسباب والمصاعب، وقد أشار ديورانت إلى هذه الحقيقة من أن التحرر من الخوف يسهم في سير الحضارة والتقدم الإنساني بقوله «إذا أمن الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وإزهارها...» (ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج ٣: ١٠٣)، لهذا ركز الحسين عليه السلام تهذيب النفوس ورفض كل انواع الذل الاجتماعي أو حتى السياسي وإنما عمل عليه السلام

افراد المجتمع بسبب تلك النظرة المحدودة والسلوكية المشينة، وقد جاءت ثورة الإمام الحسين عليه السلام لتزيل ذلك العائق العنصري في المجتمع وتخلق منه مجتمعا متساويا بهذه الجزئية ولتنشر ثقافة المساواة بين افراده بغض النظر عن اللونية أو العرقية أو غيرها من المميزات التفاضلية غير الإنسانية ولا الحضارية، ولجعل الإمام الحسين عليه السلام تجربته تلك منارا للمجتمعات اللاحقة في إنهاء والغاء هذه السلوكية المنحرفة ذات النتائج السلبية، وبهذا حققت الثورة بعدا فلسفيا إنسانيا كبيرا في حفظ كرامة واحترام المثل الإنسانية وازالت أحد عوائق التقدم الحضاري الإنساني وجسدت ذلك على أرض الواقع.

ومن المناسب هنا أن نورد تعليقا لأحد الباحثين عن هذه الجزئية المفصلية في توضيح المضمون الإنساني والحضاري ودلالته ونص ذلك «لقد كان جون يعلم أنه أكرم على الحسين من ألوف البيض، وإن الحسين أكرم من أن يراه لثيم الحسب نتن الرياح. لم يكن جون في الواقع يخاطب الحسين سبط محمد مكرم الزنوج، بل كان يقف على ذروة من ذروات التاريخ ليقول للأدعياء المفاخرين بالوانهم وأطيابهم، إليكم هذا الذي ترونه في نظركم لثيم الحسب نتن الرياح، إليكم به اليوم يطاولكم شرفا وحمية وشجاعة ووفاء فلا تصلون إلى أخص قدميه. منكم يزيد الأبيض اللون، المتحدر من عبد مناف، المضمخ بالأطياب، ومنكم عبيد الله بن زياد ومنكم شمر بن ذي الجوشن وحجار بن أبجر وقيس بن الأشعث وعمرو بن الحجاج، منكم قبل هؤلاء وبعد

أبي ذر، وكان عبداً أسود. فقال له الحسين عليه السلام: أنت في إذن مني، فإننا تبعتنا طلباً للعافية فلا تبتل بطريقنا. فقال: يا ابن رسول الله! أنا في الرخاء ألحس قصاعكم، وفي الشدة أخذلكم، والله! إن ريجي لمتن، وإن حسبي للثيم، ولوني لأسود، فتنفس عليّ بالجئة، فتطيب ريجي، ويشرف حسبي، ويبيض وجهي، لا والله! لا أفارقكم حتى يختلط هذا الدم الأسود مع دمائكم، ثم قاتل رضوان الله عليه حتى قتل...» (ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف، ص ٦٤؛ ابن نما، مثير الاحزان: ٤٧).

من خلال هذا النص نستنتج أن هذه التجربة الحضارية الإنسانية تحمل رموزاً ودلالات كثيرة وعميقة في مفهومها الإنساني والفلسفي معاً وبعدها الحضاري، وتشير إلى فلسفة إنسانية، وهذا ما نادى به بل وسعى إليه مفكرو النهضة الأوروبية حينما «ظهرت كرامة الإنسان مفهوماً محورياً في الأخلاق كموضوع إنسانوي...» (جاكلين روس، مغامرة العقل الأوروبي: ١٣١) جسدت فيها أروع الامثلة الواقعية في نبد العنصرية العرقية واللونية التمييزية المقيتة التي سادت بين المجتمعات الشرقية والغربية سابقا (عاشور، التفرقة العنصرية: ٣-٢٢٥؛ لو، العنصرية والتعصب العرقي: ٣١-٤١٤) ومازالت بعض رواسبها حاليا التي بلا شك قد اسهمت على نحو أو باخر في تفتيت المجتمع إنسانياً وأخلاقياً وتأخرها حضارياً الذي اعاق تقدمه الإنساني والثقافي والأخلاقي، وما تركته تلك السلوكيات من نتائج سيئة نتيجة النظرة السلبية والمذابح والمعارك التي دارت بين

الاجتماعية الإصلاحية التي افرزتها ثورة الإمام عليه السلام وفلسفته التي كان ينبغي تحقيقها في المجتمع بقوله «ثورة الإمام الحسين تمتاز من باقي الثورات بأنها كانت ثورة إصلاح وهداية لكل البشرية دون استثناء، إذ سعى الامام إلى بناء مجتمع إسلامي وإنساني متكامل، تسود فيه الأخلاق الفاضلة والقيم النبيلة وتتحقق فيه العدالة والاخوة والحرية والمساواة وباقي القيم الإنسانية التي تحفظ حقوق وكرامة الإنسان، لذا قد أكد المؤرخون كما نقلت بعض المصادر، أن ثورة الإمام الحسين، هي أعظم ثورة إصلاحية عرفها التاريخ البشري على سطح الكرة الأرضية لأنها أحييت المبادئ والقيم المقدسة في نفوس وعقول الأجيال المتعاقبة...» (حمدان رمضان، الثورة الحسينية الإصلاحية وابعادها الإنسانية: ٨٥).

وفي ضوء فلسفته الجهادية الثورية عليه السلام الراضية لكل قيود ومحددات الذل والخنوع والتي بلا شك تعيق حركة التاريخ نحو التطلع والحرية الإنسانية وعدم الركون للعبودية بكل صورها وفلسفتها، قد قال كلمته الشهيرة عليه السلام التي نصها «لا والله لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل، ولا أفر فرار العبيد... وقال: موت في عز خير من حياة في ذل. وأنشأ عليه السلام في يوم قتله:

الموت خير من ركوب العار * والعار أولى من دخول النار « (الطبري، تاريخ، ج ٤، ٣٢٣؛ المفيد، الارشاد، ج ٢: ٩٨؛ ابن شهر اشوب، مناقب ال ابي طالب، ج ٣: ٢٢٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨: ١٩٤) وفي هذه اشارة واضحة إلى أن السلطة السياسية

هؤلاء كثيرون، وكلهم يشع بياضا ويعبق طيبا، وكلهم يجر وراءه حلقات آباء وأجداد، أولئك غدروا بمحمد الذي أخرجهم من الظلمات، فداسوا تعاليمه وحشدوا الحشود على بنيه، أولئك يتهيئون الآن ليرفعوا رؤوس أبناء محمد على رماحهم. وهذا الزنجي وفي لمحمد الذي حرره وأكرم جنسه، فتقدم ليدودكم عن بنيه وبناته وتعاليمه، وهو يتهياً الآن ليسفك دمه دون ذلك، فأيكم اللئيم الحسب، التنن الريح، الأسود الوجه؟ أنتم أم هو؟ وحقق الحسين رجاء جون فأذن له، ومشى (جون) مزهوا ببطولته معتزاً بوفائه يود لو أن عيني بلال الحبشي تراه في خطواته هذه، وأن زنوج الدنيا يطلون عليه ليروا كيف مثلهم في موكب البطولات وتكلم باسمهم على منبر التضحيات، وكيف شرفهم ساعة لا شرف إلا للنفوس العظيمة...» (الامين، مستدركات اعيان الشيعة، ج ١: ٢٣).

وفي ضوء تلك المعطيات فقد تحركت ثورة الإمام عليه السلام لتصحح المسار الاجتماعي وتخلصه من قيوده السلطوية ليكون مجتمعاً قادراً على رسم حركته التاريخية والتقدمية، هذه إحدى نتائج الثورة التي كان يخطط لها الإمام عليه السلام سواء على المدى القريب أو البعيد، ويبدو أن فلسفة ثورة الإمام عليه السلام كانت تستهدف العامل الاجتماعي على نحو واضح؛ لما لهذا العامل من أهمية إصلاحية تغييرية كبرى حيث أشار المفكر غليز يرمان أن «الثورة الاجتماعية هي انقلاب جذري في مجالات الحياة...» (قوانين التطور الاجتماعي: ٢٥)، وهنا يعلق أحد الباحثين على النتائج

يكن هناك عقداً روحياً أو حتى مادياً فيما بينه وبين ابناء شعبه، مما شكل عائقاً حقيقياً نحو التقدم السياسي بوجه خاص والحضاري بوجه عام، من ثم لا يمكن للتطور الحضاري إن يسير بخطى متقدمة، وهذا ما أشار إليه المفكر ول ديورانت في تناوله لعوامل وأسباب صنع الحضارة الإنسانية وتقدمها وتناوله ماهية المحركات الأأسس والجوهرية المشجعة والدافعة للتقدم الإنساني الفكري بقوله «الحضارة نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ من حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا أمن الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدها لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وإزهارها...» (قصة الحضارة، ج ٣: ١).

لذلك يلاحظ أن الإمام (عليه السلام) كان قد استهدف النظام السياسي وانتقده بشدة محاولاً تصحيح مساره وخطواته وطبيعته بما يلائم التطور الحضاري والبناء الإنساني، فضلاً عن عدم كفاءة ونزاهة المتصدين له، فكانت أولى خطواته (عليه السلام) رفض البيعة للنظام السياسي وانتقاد رموزه وقياداته بقوله: «إنا أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة بنا فتح الله وبنا ختم الله ويزيد رجل فاسق، شارب الخمر، قاتل النفس المحرمة، معلن بالفسق، ومثلي لا يبايع مثله، ولكن نصبح وتصبحون

آنذاك كانت تتبنى فلسفة سياسة الذل والعبودية في اخضاع المجتمع آنذاك ولاسيما من يختلف معهم فكرياً وسياسياً ودينياً لذا جاءت فلسفة الإمام (عليه السلام) منددة بكل تلك السياسات السلبية الرامية إلى تقييد حرية الإنسان واذلاله والتي بلا شك تعيق تقدمه الإنساني وتقيده بقيود فكرية سيئة تمس كرامته وإنسانيته.

وفي هذا الشأن ذكر أحد الباحثين أبرز الدروس المستفادة من هذه الكلمة التحررية التنويرية بقوله « ما أجمل الشجاع حينما يحتقر الطغاة الحقراء فيدخل النار في قلوبهم قبل نار جهنم وتعلم كيف تمارس عزتك في الحياة التي لست ولا عدوك من الخالدين فيها، وانظر دائماً إلى البعيد وتحمل معاناتك الطارئة، لأنها جاءت لتنتهي، وأنت جئت لتبقى مع بقاء الحق إن كنت صابراً» (البحراني، أخلاق الامام الحسين (عليه السلام): ٢٠٠)، ومن خلال تلك النصوص والتحليلات والآراء نستنتج أن ثورة الإمام الحسين (عليه السلام) هدفها أحداث الوعي المجتمعي وتخليصه من القيود الفكرية كي تبعث فيه روح التفكير والانطلاق نحو التقدم الإنساني والحضاري كما أشارنا إليه أنفاً.

ومن الجدير ذكره أن العامل السياسي المتعلق بالثورة الحسينية بوصفه أحد اسبابها ودوافعها هو الآخر كان في حسابات الثورة لتصحيح المسار وتوعية المجتمع كي تكتمل عوامل تقدمه الحضاري والإنساني معاً ولاسيما أن النظام السياسي الذي عاصره الإمام الحسين (عليه السلام) كان نظاماً استبدادياً لا يشجع تكامل البناء الحضاري بل كان بينه وبين المجتمع بونا شاسعا وقطيعة واضحة ولم

ضمن فقد والله أتانا ما لا قوام لنا به، أنى أبايع ليزيد
 ويزيد رجل فاسق معلى الفسق يشرب الخمر ويلعب
 بالكلاب والفهود ويغض بقية آل الرسول! لا والله لا
 يكون ذلك أبدا» (ابن اعثم الكوفي، الفتوح، ج ١٣: ٥)
 من خلال ذلك نستشف أن الإمام عليه السلام قد شخص
 الخلل السياسي في أصل النظام آنذاك وسلطته العليا
 المتمثلة بيزيد بن معاوية في عدم اهليته لإدارة الحكم،
 وعلى الرغم من توفر البديل بشخصه عليه السلام، حيث أنه
 قارن بين البنية الفكرية والاجتماعية والسياسية ليزيد
 وله عليه السلام لإدارة الحكم فحدد المعايير والاسس فيما بينهما
 فكانت جميعها بصالحه عليه السلام وافتقاد يزيد له كون استمراره
 بالحكم سينتج اثار سلبية تعيق التقدم الحضاري على
 نحو او اخر، لما كانت النظم السياسية احد اسباب
 التقدم الحضاري وان واقع النظام السياسي الاموي
 آنذاك لا تتوافر فيه الشروط الموضوعية والاجتماعية
 السليمة فعليه سيؤثر في التقدم الحضاري السياسي
 آنذاك، ولا سيما أن الإمام الحسين عليه السلام كان يستهدف
 إصلاحاً شاملاً للأوضاع وعلى رأسها السياسي بوصفه
 أمام المسلمين ومعني بشؤونهم السياسية والإصلاحية
 وما يشاهده من انحرافات سياسية لا يمكن السكوت
 عليها، ولتسليط الضوء أكثر عن هذه المسألة لابد من
 إيراد المحاور بين الإمام الحسين عليه السلام ومروان بن الحكم
 أحد منظري ورموز الناظم السياسي آنذاك « فإذا هو
 بمروان بن الحكم قد عارضه في طريقه، فقال: أبا
 عبد الله! إني لك ناصح فأطعني ترشد وتسدد، فقال

وننظر وتظنون أننا أحق بالخلافة والبيعة » (ابن
 طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ١٧).

ومن اللافت للنظر أن فلسفة الإمام الحسين عليه السلام
 في رفضه للبيعة السياسية للحاكم الاموي آنذاك، لم
 تكن هي الهدف الاسمي أو الغاية القصوى التي كان
 يبغيها عليه السلام أو أن الرفض كان بدوافع شخصية ناتجة
 عن سلوكيات الحاكم يزيد بن معاوية آنذاك أو وجود
 عدااء شخصي بينهما، وإنما تمحورت فلسفته عليه السلام بالرفض
 نتيجة؛ لما سيؤول إليه مستقبل المجتمعات الواقعة ضمن
 دائرة حكمه، وما سيتبع عنها من نتائج تعيق تقدم تلك
 المجتمعات كون الحاكم غير مؤهل لقيادتها، ويستتبع
 ذلك من خلال خطابه عليه السلام للسلطة آنذاك بقوله: «إنا لله
 وإنا إليه راجعون وعلى الإسلام السلام إذ قد بليت الأمة
 براع مثل يزيد...» (ابن اعثم الكوفي، الفتوح، ج ٥: ١٧).

فضلاً عن ذلك فقد شخص الإمام عليه السلام الاساليب
 السياسية الدنيئة على وفق نظرية الغاية تسوغ الوسيلة
 المكيفيلية التي مارستها السلطة الأموية بزعامة معاوية
 بن أبي سفيان وتنصله عن عوده وموائقه السياسية
 الأخلاقية وذلك بسلب السلطة الشرعية من أصحابها
 وممارسة الكذب السياسي، وهذا ما وضحه عليه السلام في خطبة
 له جاء فيها «أني لا أبايع له أبدا، لأن الأمر إنما كان لي
 من بعد أخي الحسن، فصنع معاوية ما صنع وحلف
 لأخي الحسن أنه لا يجعل الخلافة لأحد من بعده من
 ولده وأن يردها إلي إن كنت حيا، فإن كان معاوية قد
 خرج من دنياه ولم يف لي ولا لأخي الحسن بما كان

أحكم الحاكمين» (ابن شهر اشوب، مناقب ال أبي طالب، ج ٣: ٢٤١). وفي مناسبة أخرى بين الإمام الحسين عليه السلام معالم مشروعه الإصلاحية وانه يهدف منه إصلاحاً عاماً ولكل الاحرار بغية تحريرهم من سطوة الظالمين، وبعيداً عن المزايدات السياسية أو الصفقات المشبوهة بل الهدف التعايش السلمي ومخاطبة الضمائر الحية كون أحد الإصلاح عاماً، وهذا ما أشار إليه المفكر جاكين روس عندما كانت سلطة الكنيسة تقيد الحريات وتستبد بسطوتها بقوله « الإصلاح توجه إلى ضمير كل إنسان وليس إلى سلطة الكنيسة » (مغامرة الفكر الاوربي: ١١٦)، لذلك كان خطاب الإمام عليه السلام تاج لكل الاحرار آنذاك بعيداً عن القيود السلطوية التي تحجم الفكر الإنساني وتعيق تقدمه جاء ذلك في ضوء كلامه عليه السلام بقوله « اللهم إنك تعلم أنه لم يكن ما كان منا تنافسا في سلطان ولا التماسا من فضول الحطام ولكن لنري المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك ويأمن المظلومون من عبادك ويعمل بفرائضك وسنك وأحكامك، فإن لم تنصرونا وتنصفونا قوي الظلمة عليكم وعملوا في اطفاء نور نبيكم. وحسبنا الله وعليه توكلنا وإليه أنبنا وإليه المصير» (ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٢٣٩).

وهاتان الاشارتان الإصلاحيتان تختصران كل مجالات التغيير الإصلاحية ويشيران إلى عموم عمل الإمام عليه السلام في إجراء الإصلاحات وبمختلف مستوياتها، وعند تحليل النصين أنفا الذكر نحصل على نتائج مفيدة منها:

الحسين: وما ذلك قل حتى أسمع! فقال مروان: أقول إني أمرك ببيعة أمير المؤمنين يزيد فإنه خولك في دينك وديناك، قال: فاسترجع الحسين وقال: إنا لله وإنا إليه راجعون وعلى الإسلام السلام إذ قد بليت الأمة براع مثل يزيد. ثم أقبل الحسين على مروان وقال: ويحك! أتأمرني ببيعة يزيد وهو رجل فاسق! لقد قلت شططا من القول يا عظيم الزلل! لا ألومك على قولك لأنك اللعين الذي لعنك رسول الله ﷺ وأنت في صلب أبيك الحكم بن أبي العاص، فإن من لعنه رسول الله ﷺ لا يمكن له ولا منه [إلا] أن يدعو إلى بيعة يزيد. ثم قال: إليك عني يا عدو الله! فإنا أهل بيت رسول الله ﷺ، والحق فينا وبالحق تنطق ألسنتنا، وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: « الخلافة محرمة على آل أبي سفيان وعلى الطلقاء أبناء الطلقاء، فإذا رأيتم معاوية على منبري فابقروا بطنه » فو الله لقد رآه أهل المدينة على منبر جدي فلم يفعلوا ما أمروا به، قاتلهم الله بابنه يزيد! زاده الله في النار عذابا» (ابن اعثم الكوفي، الفتوح، ج ٥: ١٧).

ويمكن تفسير هدف الإمام عليه السلام الإصلاحية بأنه يشتمل على عدة من معطيات منها إصلاحات سياسية واجتماعية وفكرية أيضاً وكل تلك الإصلاحات لاشك تسهم في التقدم الحضاري للمجتمع، ونص ذلك «أني لم أخرج بطرا ولا أشرا ولا مفسدا ولا ظالماً وإنما خرجت أطلب الصلاح في أمة جدي محمد أريد أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر أسير بسيرة جدي وسيرة أبي علي بن أبي طالب فمن قبلني بقبول الحق فالله أولى بالحق وهو

ما اشار اليه المفكر جاكلين روس وهو يتحدث عن النهضة الاوربية وسبب قيامها بقوله «تفتحت النهضة ليس فقط وسط وعي لازمة دينية بل في قبضة انهيار أخلاق ي...» (مغامرة العقل الاوربي: ١٣٠)، وهذا ما يفسر لنا تركيز الثورة الحسينية على المثل الأخلاقية وتصحيحها في المجتمعات آنذاك.

ونستنتج من النص هذا أن الإمام الحسين عليه السلام كان يسعى إلى تطبيق هذا المفهوم الشامل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه منهجاً للصلحاء الذين يريدون اعمار الارض ولا شك أن ثورة الحسين عليه السلام من ضمن أولوياتها ومنهجها وفلسفتها هي اعمار الارض وبناء الإنسان وكلا الأمرين هدفهما التقدم الإنساني والحضاري معاً، مثلما أشار المفكر جاكلين روس إلى ضرورة تفعيل قوة الإيمان بالسيد المسيح لإعطاء معنى للإنسانية عند طريق الإصلاح لقوله «يقود الإصلاح إلى فكرة أساسية وهي أن أدراك المسيح عن طريق الإيمان يعطي لوجود الإنسان معنى ويسكن الله فيه، وحده يمكنه نيل النعمة والفوز باليقين عن طريق إيمان قلبي عميق...» (مغامرة العقل الاوربي: ١١٧)، لذا ركزت الثورة الحسينية على تفعيل فكرة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لتقوية إيمان المسلمين آنذاك لأثبات إنسانيتهم التي سلبت بفعل التسلط الاستبدادي الأموي.

٣. لم يكن الهدف الأساس من النهضة الحسينية سياسي أو صفقات سياسية مشبوهة وقائمة على التنافس

١. أن الإمام عليه السلام حدد سبب نهضته بأنها إصلاحية وشاملة لمختلف مفاصل الحياة وكانت ردة فعل ضد الحكم الاموي الذي أعاق التقدم الإنساني سواء كان على نحو مباشر أو غير مباشر.

٢. أن فلسفة الإمام عليه السلام في تطبيق مفهوم اشاعة ثقافة الاحسان لأبناء المجتمع وتصحيح مسيرتهم الأخلاقية في ضوء الحركة الإصلاحية التقدمية لا ينحصر بالمفهوم الديني فقط بل مفهومه أوسع وأشمل من ذلك وتطبيقاته متعددة ومختلفة، وهو منهج إصلاحي على وفق منظور توظيفه الفلسفي للذين يطلبون ويسعون إصلاح المجتمعات وتحريرها من القيود المعيقة للتقدم الإنساني، بدلالة قول الإمام محمد الباقر عليه السلام وهو يفسر لنا مفهومه وتطبيقاته فيقول «إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء ومنهاج الصلحاء فريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتأمين المذاهب وتحل المكاسب وترد المظالم وتعمر الأرض ويتصف من الأعداء ويستقيم الأمر فأنكروا بقلوبكم والفظوا بألسنتكم وصبكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم...» (الكليني، الكافي، ج ٥: ٥٦)، يستشف من هذا النص أن هناك انهياراً أخلاقياً مجتمعياً قد حل بالمجتمعات آنذاك وجاءت الثورة الحسينية لتصحيحه، وفي الأدبيات الثورية الفكرية نجد أن اغلب الثورات ولاسيما الإصلاحية تتحرك بفعل عوامل عديدة منها انهيار الأخلاق بدلالة

واققتصادية أشرنا إليها في هذه الدراسة أنفأ، زد على ذلك قوله أسير بسيرة جدي وأبي عليه السلام وهنا نتساءل هل إصلاحات جده وابه كانت فقط دينية أم مختلفة وشاملة للعديد من جوانب ومرافق الحياة، وعليه فتكون الإصلاحات التي تحدث عنها الإمام الحسين عليه السلام والتي خرج من أجلها، مختلفة ولم تقتصر على الإصلاحات الدينية حسب.

٧. وضمن فلسفة الإمام الإصلاحية هو تفتيت واضعاف قوي الظلمة على وفق تعبيره عليه السلام، ومن المسلم علمياً وحضارياً أن سطوة الظلمة وانظمتها وسياساتها تعيق التقدم الإنساني الذي أحد صوره الحرية الفكرية والعقدية وتفعيل القيم الإنسانية والتربوية والتعليمية وهي بلا شك تتقاطع وتتعارض مع منهج الحكم الاموي وسياسته العسكرية والسياسية التي تهدف إلى فرض جبروتها بقوة السيف واستعباد الشعوب بهدف استنزافها وتفريغها من محتواها التحرري والفكري، وهذه النقطة الجوهرية التي أكدها الإمام الحسين عليه السلام فقد أكدها شارل كريستيان فردريك كروز (١٧٨١ - ١٨٣٢م) في كتابه الفلسفة العامة للتاريخ «من أن البشرية تمر بمراحل التطور من المفيد جداً مقارنة بحياة الإنسان ومنها عصر الحرية وقد زالت فيه كل سلطة خارجة على العقل، أما العصر الثالث فهو عصر البشرية فهو ذلك العصر الذي يسيطر فيه الإنسان على كل من الطبيعة والمجتمع وبذلك تتحقق وحدة كل الشعوب في دولة عالمية عظيمة يسودها

السياسي بل كانت إصلاحية بالدرجة الأساس وتشمل ضمن برنامجها هذا الإصلاح السياسي، ومن بين أبرز خطواته تحرير المظلومين من قيود الظلم التي هي بلا شك تعيق التقدم الإنساني وتأخره عقود طويلة.

٤. الإصلاح شمل المجتمع الإسلامي عامة وليس فقط العراق أو مناطق محددة بعينها مما يمنح النهضة من الناحية الجغرافية بعداً واسعاً ليشمل المجتمع الإسلامي بصورة عامة دون تضييقه أو تحديده ببلد أو رقعة جغرافية معينة.

٥. أن جزء من فلسفة الإمام الحسين عليه السلام الإصلاحية تعتمد على إعادة التجارب الإصلاحية السابقة التي اجراها جده رسول الله صلى الله عليه واله أو والده الإمام أمير المؤمنين إبان مدة حكمه اذ قام عليه السلام بسلسلة من الإصلاحات سواء الادارية أو السياسية أو حتى الاجتماعية (لوقوف على تفاصيل تلك الإصلاحات، ينظر، الدراسات الاتية: فلسفة الإدارة في فكر الامام علي عليه السلام، بحث منشور للباحث الدكتور حسين رحيم عزيز، و الإمام علي عليه السلام ونظرياته في الخراج، للباحث رضا صاحب، والمؤسسة الإصلاحية في عهد أمير المؤمنين عليه السلام للباحث علي سعدون عمران).

٦. قد يتبادر إلى ذهن القارئ للوهلة الأولى بان إصلاح الإمام الحسين عليه السلام كان ديني فقط وهذا غير صحيح إذ أشار عليه السلام إلى إصلاح عدة مفردات منها اجتماعية

الرخاء» (بارنز، الكتابة التاريخية: ٢٧١).

٨. حركة الإصلاح في ضوء النصين المذكورين أنفاً هي حركة تدفع إلى التقدم وخطواتها في التاريخ الإنساني خطوات تقدمية صاعدة متجهة إلى الغايات من الخلق، وعليه فإن الإصلاح الحسيني سيبلغ أقصى مداه دون أن يحدد زماناً أو مكاناً ولربما سيستمر إلى قيام الإمام الحجة المهدي المنتظر عليه السلام الذي سيملا الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً، كون المشروع المهدي أيضاً مشروعاً إصلاحياً عالمياً، وعليه فالحركتان الحسينية والمهدوية المستقبلية يتفقان بأصل التحرك ونتائجه وغاياته وهو تحقيق الإصلاح الشامل مع اختلافات في بعض الآليات والارهاصات.

٩. أن الخصائص الخلقية والصفات الشخصية للقيادة المتمثلة بشخص الإمام الحسين عليه السلام تؤهلها للنهوض بدورها الإصلاحي، على نحو لا تجعل حركتها الإصلاحية مجرد استبدال مستبد بمستبد آخر أو نظام منحرف بمنحرف آخر، كما يحصل في كثير من الثورات والانقلابات السياسية التي شهدتها البشرية في أماكن وأوقات مختلفة من تاريخها

وهناك تحليلاً قيماً لأحد الباحثين في تفسير معنى الإصلاح جاء فيه أن «من أهم التوجيهات والتحليلات لنهضته عليه السلام هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس معنى المعروف يقتصر على المعروف الفردي، ولا المنكر يقتصر على المنكر في الممارسة الفردية، بل هناك المعروف

الإجتماعي والمعروف الفكري والعقائدي، وهناك المعروف الاقتصادي والمعروف السياسي والمعروف الحقوقي وغيرها، والمنكر كذلك، منه السياسي والعقائدي والفكري والاجتماعي والمالي، وكل ما هو مبغوض شرعاً، فإنه يتناول كل المحرمات في كل الأبواب، والمعروف يتناول كل الأوامر الشرعية وجوباً وندباً ورجحاناً في جميع الأبواب، كما أن المراد من الأمر بالمعروف ليس خصوص الإنشاء اللفظي، بل المراد منه الأمر حتى باليد وباللسان وكذلك بالقلب، وهو أضعف الإيذان» (السند، الشعائر الحسينية: ١٩٧).

ومن المستلزمات الفلسفية الأساسية والجوهرية التي ركزت عليها نظرية التقدم هي فلسفة الحرية للمجتمعات البشرية، حيث لا يمكن إن يحصل التقدم الإنساني بلا حرية إنسانية وفكرية، وأن أي تعارض أو تصادم مع جوهر الحرية سينعكس على نحو أو آخر على التطور الحضاري والإنساني معاً، لهذا نظر أغلب الفلاسفة والمفكرين إلى ضرورة توافر عنصر الحرية بوصفه شرطاً أساساً للتقدم والبناء الإنساني في مفهوم نظرية التقدم إذ «يعرف التقدم عند أصحاب نظرية التقدم بانه فلسفة متفائلة ترى أن الكمال البشري غير محدود، وان تاريخ البشرية يمر مساراً تقدمياً تتطور خلاله معرفة الإنسان، وتقترب شيئاً فشيئاً نحو الهدف النهائي للمجتمع البشري وهو تحقيق الحرية والكمال...» (الملاح، الفصل في فلسفة التاريخ: ٢٤٨).

لهذا عد الفيلسوف الألماني ذو الاصول الفرنسية

٤٠٢؛ الاربلي، كشف الغمة، ج ٢: ٢٦٢).

ويمكن تقديم قراءة تحليلية لهذا الخطاب تتمثل في أن طلب الإمام عليه السلام الحرية لهؤلاء الخصوم بغية إعادة فكرهم ورشدهم إلى الصواب في اتخاذ قراراتهم كون فعلهم وسلوكهم في واقعة الطف لا ينسجم مع حرية الفكر والإنسانية معاً؛ كونه بعيداً عن الفهم الإنساني واقرب ما يكون إلى الهمجية والعشوائية والعبودية المتمثلة بالخوف من السلطة أو الاغراءات المادية التي اتبعتها معهم تلك السلطة أو مقيدات أخرى حالت بينهم وبين حريتهم، مما نتج عن ذلك وحشية مفرطة لديهم جعلتهم لا يفرقون بين قتل الكبير والصغير وافعال أخرى غير إنسانية ارتكبوها في واقعة كربلاء، وفي مسألة الرجوع إلى الانساب جنبه أخلاقية عرفية حيث من صفات العرب الاصلاء الأخلاقية، عدم انتهاك النواميس الإنسانية والأخلاقية، وهي أشاره أخرى منه عليه السلام لإرجاعهم إلى رشدهم العقلي وتحكيمه بدلاً من الانسياق وراء الطغاة وغاياتهم الدنيئة واللا إنسانية، وهناك رأي لطيف لأحد الباحثين يفسر لنا تلك المقولة بقوله: « أن الحسين عليه السلام عندما شعر أن القانون والشرع لم يؤثرا في هؤلاء الأعداء حاول إرجاعهم إلى الأصول الأخلاقية فقال لهم: كيف تقومون بهذا الفعل المتناقض مع الأخلاق والإنسانية؟! » (السند، الحداثة، ص ٢٤٢).

فردريك أنسيون (١٧٦٦ - ١٨٣٧م) الحرية شرطا جوهرياً للتطور الإنساني وأحد بواعثه ودوافعه التقدمية اذ «أعتبر... الإنسان كائناً قابلاً للكمال وهناك شرط جوهري للتطور الإنساني نحو الكمال، هو الصراع الدائم بين الضرورة والحرية وبين الجواني والبراني صراع الطبيعة مع الإنسان وبين الإنسان واخيه الإنسان، وبين الإنسان ونفسه...» (ويد جري، التاريخ وكيف يفسرونه، ج ٦٤: ٢-٦٥)، فيما بين شارل كريستيان فردريك كروز (١٧٨١ - ١٨٣٢م) في كتابه الفلسفة العامة للتاريخ «أن البشرية تمر بمراحل التطور من المفيد جداً مقارنتها بحياة الإنسان ومنها عصر الحرية وقد زالت فيه كل سلطة خارجة على العقل...» (بارنز، الكتابة التاريخية، ٢٧١)، وفي ضوء تلك الإشارات الفلسفية والتي تلزم التطور الإنساني بالحرية يلاحظ أن الحركة الحسينية هي الأخرى دعت إلى ضرورة الحرية حيث طالب المجتمع بان يكون حراً في حياته دون اي قيود وعوائق كي يستمر في مشواره التطوري الإنساني ونص ذلك في مخاطبة الحسين عليه السلام لخصومه من اتباع السلطة الأموية وانصارهم بقوله «ويحكم يا شيعة آل سفيان! إن لم يكن لكم دين وكنتم لا تخافون المعاد فكونوا أحراراً في دنياكم هذه، وارجعوا إلى أحسابكم إن كنتم أعوانا [كما] تزعمون...» (ابن اعثم الكوفي، الفتوح، ج ١١٧: ٥)، وفي مصادر أخرى بدلاً من عبارة «إن كنتم أعوانا» وردت «إن كنتم أعراباً» (ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ٧١؛ الشافعي، مطالب السؤول،:

٥. وجود تقارب منهجي وفلسفي بين نظرية التقدم

الغربية والثورة الحسينية في المضامين والاهداف والغايات مما يعني سبق الحسين وعمق الفكر ودقة المنهج وبعد النظر وحضور التخطيط في قادة الثورة الحسينية وأسسها الرامية لبناء الإنسان والمجتمع معاً، فضلاً عن ذلك أن الثورة الحسينية قد عملت على معالجة العوائق التي تقف بوجه التقدم الحضاري وتعيق تطوره مما يعني أن هدفها كان حضارياً بالدرجة الأساس.

٦. من أهم أسباب الثورة الإصلاحية الحسينية هو

التفتت الاجتماعي والتحلل الخلقي الذي تبنته الطبقة السياسية الأموية الحاكمة آنذاك للمجتمعات الواقعة تحت سلطتها من خلال ما كانت تروج له في ممارسة الرذائل والقبائح فضلاً عن الانحلال الخلقي التي بلا شك كانت تلك الممارسات والاساليب تسهم في تضعف المجتمع وتفككه وتجعله متأخراً من الناحية الإنسانية والحضارية وهذا ما خلق لها حركة مضادة واستجابة سريعة للمعالجة وهي الثورة الحسينية.

٧. وفي ختام النتائج لابد من الاشارة إلى أن استجابات

الحركة الإصلاحية الحسينية سواء أكانت الفكرية أو السياسية أو غيرها كانت بمستوى التحديات التي واجهتها، وهذا ما يفسر لنا سر نجاح الثورة على الصعيد الحضاري وتفاعل المسلمين معها على مر العصور والازمان.

الخاتمة وأهم النتائج المستخلصة

توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج المفيدة والحقائق ويمكن اجمالها بجملة من النقاط الأسس والجوهرية:-

١. من أهم العوامل المسهمة في التقدم الحضاري على وفق آراء الفلاسفة الغربيين هما الدين والأخلاق وكلاهما كانا شعار الثورة الحسينية واركابها الأسس التي سعت إلى تفعيلها في المجتمع بكل الطرق والاساليب وهذا ما تناولناه بشيء من التوضيح في هذه الدراسة.

٢. أن مفهوم الإصلاح الحسيني مقارب لمفهوم الإصلاح الفلسفي الذي تبناه بعض الكتاب والفلاسفة والمفكرين الغربيين، مما يدل على موافقة العقل للشرع.

٣. فلسفة مشروع الإصلاح الذي تبناه الإمام الحسين عليه السلام كان شاملاً لكل ما تعنيه المفردة تلك ولاسيما الجوانب الفكرية من خلال انتشار المجتمعات من الجهل والظلال والتفكك آنذاك واعادة وعيها إليها من خلال صدمة الثورة والدماء الطاهرة.

٤. لم يعتمد الإمام الحسين عليه السلام الاسلوب التدريجي في مشروعه التغييري وإنما اعتمد الثورة على نحو مباشرة؛ وذلك كون الوضع آنذاك يحتاج تغييراً شاملاً ولا ينعف معه الإصلاح التدريجي فضلاً عن تعقيد الاوضاع وسطوة الدولة الأموية واحكام سيطرتها آنذاك.

٧. التذكرة الحمدونية، تحقيق: احسان عباس و بكر عباس،

ط١، (بيروت - ١٩٩٦م).

الطبري ابو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ /

٩٢٢م)

٨. تاريخ الرسل والملوك تحقيق (نخبة من العلماء) مؤسسة

الاعلمي (بيروت - ١٩٨٣).

ابن طاووس، رضي الدين علي بن موسى (ت

٦٦٤هـ / ١٢٦٥م).

٩. اللهوف على قتلى الطفوف، ط١، (قم المقدسة ١٤١٧هـ /

١٩٩٦م).

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله

(ت ٥٧١هـ / ١١٧٥م).

١٠. تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر،

(بيروت - ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م).

القاضي النعمان أبو حنيفة النعمان محمد بن تميم

المغربي (ت ٣٦٣هـ / ٩٧٣م)

١١. شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهاراً تحقيق: محمد

الحسيني الجلاي ط٢ مؤسسة النشر الإسلامي (قم،

١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).

ابن قولويه، أبو القاسم، جعفر بن محمد (ت

٣٦٨هـ / ٩٧٨م).

١٢. كامل الزيارات، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، ط١،

قم المقدسة - ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م).

ابن كثير، أبو الفدا اسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ /

١٣٧٢م).

١٣. البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، ط١، دار إحياء

التراث العربي (بيروت - ١٩٨٨م).

المسعودي، ابو الحسن، علي بن الحسين بن علي (ت

٣٤٦هـ / ٩٥٧م)

قائمة المصادر والمراجع

أولاً / المصادر الأولية

ابن أعثم، أبو محمد احمد بن أعثم الكوفي (توفي بعد ٣٥٠هـ / ٩٢٦م).

١. الفتوح، تحقيق: علي شيري، دار الاضواء، (بيروت:

١٩٩١م).

البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩

هـ / ٨٩٢م).

٢.٢ انساب الاشراف، تحقيق: محمد حميد الله، دار المعارف

بمصر، (د.ت).

الثقفي، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد (ت ٢٨٣هـ /

٨٩٦م).

٣. الغارات، تحقيق: جلال الدين المحدث، مطبعة بهمن،

(قم: د.ت)

ابن خلدون، عبد الرحمن (ت ٨٠٨هـ / ١٤١٠م)

٤. العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر

ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار احياء

التراث العربي، (بيروت - د.ت)

الاصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ /

٩٦٦م).

٥. الاغانى، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي

(ت ٣٨١هـ / ٩٨٣م)

٦. الامالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، ط١، مؤسسة

البعثة - (قم المقدسة - ١٤١٧هـ).

ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي (ت

٥٦٢هـ / ١١٦٥م).

١٤. مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط٣، دار الهجرة،
 ايران - ١٤٠٤هـ - ١٣٦٣ ش - ١٩٨٤م).
 مسكويه أبو علي أحمد بن محمد الرازي (ت ٤٢١هـ / ١٠٣١م)
١٥. تجارب الأمم، تحقيق أبو القاسم إمامي، ط٢ دار
 سروش، ٢٠٠١م.
 المفيد، أبو عبد الله محمد بن النعمان العكبري (ت
 ٤١٣هـ / ١٠٢٢م).
١٦. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل
 البيت لتحقيق التراث، ط٢ دار المفيد، (بيروت، ١٩٩٣م).
 ابن نما الحلبي، نجم الدين محمد بن جعفر (ت
 ٦٨٥هـ / ١٢٨٧م)
١٧. مثير الاحزان ومثير سبل الاشجان، (النجف الاشرف
 - ١٩٥٠م)
 اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب
 (ت ٢٩٢هـ / ٨٩٤م).
١٨. تاريخ اليعقوبي، دار صادر، (بيروت: د.ت).
 ثانياً / المراجع العربية
 البحراني، عبد العظيم المهدي،
 ١. من أخلاق الامام الحسين عليه السلام، ط١، (قم - ٢٠٠٠م)
 السند، محمد
 ٢. الحداثة، العولمة، الارهاب، في ميزان النهضة الحسينية،
 تحقيق: الشيخ علي الأسدي، ط١، (ايران - ٢٠٠٦م)
 ٣. الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد، دار الغدير،
 (ايران - ٢٠٠٣)
 الأمين، حسن.
 ٤. مستدركات أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات،
 (بيروت - ١٩٨٧م).
 نبي، مالك
٥. مشكلات الحضارة (شروط النهضة)، ط٤، دار الفكر،
 (دمشق - ١٩٩٢م)
 اليافي، نعيم
٦. حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، ط١، مركز
 الانماء القومي، (دمشق - ٢٠٠٠م)
 ثالثاً / المراجع الاجنبية المعربة
 بارترسون، توماس - سي
 ١. الحضارة الغربية الفكرة والتاريخ، ترجمة: شوقي جلال،
 المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠١م.
 بارنز، هاري المر
 ٢. تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: محمد عبد الرحمن برج،
 مراجعة: سعيد عبد الفتاح عاشور، (مصر - ١٩٨٧م)
 بوهر، كارل
 ٣. من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، ترجمة وتقديم:
 د. نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
 ديورانت ول واريل
 ٤. دروس من التاريخ، ترجمة: يوسف ربيع، عصير الكتب
 للنشر والتوزيع، (القاهرة - ٢٠٢٠م)
 ٥. قصة الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب، تقديم: د. محي
 الدين صابر، دار الجليل، (بيروت - ١٩٨٨م)
 ٦. قصة الفلسفة، ترجمة: الدكتور فتح الله المشعشع، ط٦،
 (بيروت - ١٩٨٨م).
 روس، جاكين
 ٧. مغامرة الفكر الاوربي (قصة الافكار الغربية)، ترجمة:
 امل ديبو، مراجعة: د. زهيدة درويش،
 زندكولر، هنس
 ٨. المثالية الالمانية، ترجمة: ابو يعرب المرزوقي، فتحي

- المسكيني، ناجي العونلي، ط ١، (بيروت - ٢٠١٢م)
غارودي، روجيه
٩. حفارو القبور (الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها)،
ترجمة: عزة صبحي، ط ٣، دار الشرق، (مصر - ٢٠٠٢م)
غليزيرمان
١٠. قوانين التطور الاجتماعي طبيعتها واستخدامها، (موسكو - ١٩٨٣م)، دار التقدم.
لوبون، غوستاف
١١. فلسفة التاريخ، ترجمة: عادل زعيتر، (مصر - ١٩٥٤م)
دار المعارف
١٢. السنن النفسية لتطور الأمم،، ترجمة: عادل زعيتر،
ط ٢، (مصر - ١٩٥٧م)
لوو، إيان
١٣. العنصرية والتعصب العرقي من التمييز إلى الإبادة
الجماعية، ترجمه: عاطف معتمد واخرون، ط ١، (القاهرة
- ٢٠١٥)
ميد، هنتر
١٤. الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، ط ٢،
دار النهضة، (مصر - ١٩٧٥م)
هوايتد، الفرد نورث
١٥. كيف يتكون الدين، ترجمة وتقديم: رضوان السيد، ط ١،
(بيروت - ١٩١٧م) الجداول للنشر والترجمة والتوزيع.
ويد جري، البان.ج.
١٦. التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبي،
ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، ط ٢، مصر.

النهضة الحسينية وأثرها في وجدان المستضعفين

ا.م. ياسمين حاتم بديد الابراهيمي

رئاسة جامعة كربلاء

yasminalbrahmi@gmail.com

الباحث محمد راضي هلول

رئاسة جامعة كربلاء

Mohtab684@gmail.com

الملخص

تناول اهم القنوات التي سقت وجدان المستضعفين المظلومة كافة و الامة الاسلامية خاصة و جعلتها تنتفض لكرامتها و من هذه القنوات القناة العقديّة و تشمل حرص اهل البيت عليهم السلام بالحفاظ على شعلة الثورة الحسينية و الولاء للثورة و صاحبها و كذلك مجالس العزاء و ما تشمله من مظاهر الحزن و البكاء، فالنهضة الحسينية ملحمة للعز و الكرامة، فبعد ان استنفذ الحسين عليه السلام كافة الخيارات الممكنة و المتاحة لإصلاح ما افسده بني امية في هيكل البنية الاسلامية، لجأ لخيار المواجهة و هو الخيار الوحيد الحازم لإشعال شرارة الاصلاح و ازالة الرين من على قلوب و عقول امة تلاعبت بها الاهواء، و انقاذ ما يمكن انقاذه من امة محمد صلى الله عليه و اله وسلم و اخراجهم من الظلمات الى النور، فكان شعار «مثلي لا يبايع سرا» و «مثلي لا يبايع مثله» و «هيئات منا الذلة» محاور و اهداف عظمى عبرت حدود الزمان و المكان لأنها لم تكن شعارات جوفاء مزيفة بل منهج اخلاقي نبيل مازالت الاجيال تستمد منه طاقتها الديناميكية لعدم الخنوع المذل و من خلال استمرارية احياء الصور النورانية لهذه الملحمة الحسينية على اعتبارها المصدق الحقيقي لكل قيم السماء التي نادى بها الديانات و الرسالات النبوية وهي الطريق لكل باحث عن العز و الحرية و الكرامة، قال تعالى: ﴿وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتَمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (سورة التوبة، اية: ٣٢) فتم نور الدين بدم الحسين فالإسلام محمدي الوجود حسيني البقاء.

الكلمات المفتاحية:- النهضة الحسينية، المنطق العقلي، العاطفة، الوجدان، المستضعفين.

The Hussaini Renaissance and Its Impact on the Sentiments of the Underprivileged Associate

Professor: Dr. Yasmin Hatem Badeed Al-Ibrahimi

Presidency of the University of Karbala

yasminalebrahmi@gmail.com

Researcher: Mohammed Radi Haloul

Presidency of the University of Karbala

Mohtab48@gmail.com

Abstract

The study deals with the most important principles that affect the study deals with the most important principles that affect the conscience of the oppressed, and the Islamic nation in particular, and made them rise up for their dignity. One of these principles is the doctrine principle that includes the keenness of Ahl al-Bayt, peace be upon them, to preserve the flame of Hussein revolution and loyalty to his owner, as well as mourning gatherings to commemorate him. These gatherings imply grieving and crying for Hussein

المقدمة

تعتبر النهضة الحسينية و مما لاشك فيه من الركائز التاريخية الحية، ما زلنا نتفياً بظلالها كل حين لنشير و نحبي بها وجدان الامم بغض النظر عن انتماءاتها المذهبية و القومية، و من خلال المعالجة الموضوعية للذكرى المتنوعة في الزمان و المكان من الولادة الى الشهادة و ليس فقط من خلال النصوص الروائية بل من خلال العبرة و العظة التي ملأت افاق الملحمة الحسينية، على اعتبار ان النهضة الحسينية لا تنحصر بالوصف و لا بالتحليل العلميين للتاريخ او لأي ظاهرة اجتماعية بل يجب ان تتعدى الى الايمان الواعي و العقل المنفتح على الهموم التي ترهق المجتمعات لغرض رفعها من على كاهل الامة.

ان استمراريتنا بالعودة الى الحسين عليه السلام و نهضته المباركة او لمولده او تاريخه و نقوم بإعادة تشكيل الاحداث عقلا و قلبا و روحا كل ذلك من اجل اثناء حياتنا بل اننا نغني الوجود كله فنُعبّدُ طرقا الى الله و نيرها بتلك القلوب الظمأى و المتقدة بزيت الشجرة المباركة و فروعها الطيبة، هذه احدي ثمرات عودتنا المستمرة للحسين عليه السلام في جميع مراحل الحياة لنكتشف النبل الانساني المتأصل بالذات، و كلما تعمقنا زاد احساسنا بالعطش و الجوع فنعود عودا على بدء لنروي عطشا و جوعا في الظلال الحسينية زمانا و مكانا ان كان على مستوى التاريخ او وجدان المستضعفين.

بالرغم من ما قيل حول الفوائد و الاثار الجمة للنهضة

renaissance which is an epic of glory and honor. After Hussein (peace be upon him) has depleted all available options to reform what Umayyads had corrupted in the basis of Islamic structure, he resorted to the option of confrontation, which is the only firm option to reform rusty hearts and minds. The minds of Islamic nation have been manipulated due to their desires, so as to save the Muhammadian nation, and bring them out of darkness into light.

The slogans “A person like me should not pay allegiance secretly” and “I do not pledge allegiance to him” and “Far from us is Disgrace” are axes and goals that crossed the boundaries of time and place because they are not false mottos, rather a moral approach from which generations still derive their dynamic energy for not humiliating submission and reviving the luminous images of that Husseini epic as it is the true source of all the heavenly values proclaimed by religions and prophetic messages. It is the way for every researcher who wants to remark that shining virtues of glory, freedom, pride and generosity, the Almighty said: “but Allah will not allow but that His light should be perfected, even though the Unbelievers may detest (it).”(Holy Quran, Repentance:32) Thus, Islam is Muhammadin existence Husseini survival.

Keywords:-Al-Huseinia•Renaissance, rational logic, emotion, conscience. the oppressed

في المبحث الثالث تم التركيز على اثر الضمير او ما اسميناه بالوجدان على الشعوب من خلال احساسها بان الحسين عليه السلام ونهضته هو لها و ليس فقط للمسلمين لأن النهضة الحسينية ذات طابع انساني بحت و بالإمكان ان يراها اي فرد من هذه الخليقة و يتخذ مساراتها و قنواتها لتحقيق اماله في الحرية من الظلم.

المبحث الاول

عوامل قوة النهضة الحسينية

هناك ثلاث عوامل لبقاء حركة النهضة الحسينية و توقدها و توهجها في قلوب الاحرار، مع وجود وارث خط الانبياء قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (سورة فاطر، اية: ٣٢)، و هذه العوامل هي نماذج اسلامية يقف امامها الباحث عاجزاً عن فهم كيفية بقائها بهذا الزخم فيما اذا تمت قراءتها بعيداً عن مبادئ القرآن و اهل البيت عليهم السلام و اعني بذلك ان يتم قراءتها من خلال المبادي السياسية و الاجتماعية الحاكمة للعالم.

العامل الاول:- هو المنطق العقلي و الحماس الذي يلهب قلوب المؤيدين لهذه النهضة و التي ارتدت ثوب العزة متشحاً بالعاطفة :-

يتجلى هذا العامل في خطب و كلمات الامام الحسين عليه السلام (الدينوري، ١٩٨٩م، ص ٢٢٠ - ٢٢١) التي صرح بها بعدما استلم الخلافة من اخيه سنة (٥٠هـ) (الدينوري، ١٤١٠هـ، ج ١، ص ١٩٦)، حينما كان في المدينة و الى يوم

الحسينية، لكننا نرى اننا كلما ابتعدنا زمانيا عنها تجلت لنا اكثر بالرغم من الظلم و الغربة اللذان احاطا بها. فبالرغم من الاتساع في مجال التحقيق و البحث و التفكير يوجد الكثير مما لم يقال عن ظاهرة النهضة الحسينية، ان الجاذبية لاسم الحسين عليه السلام لدى المسلمين جمعاء هو في حد ذاته نفحة ربانية خصصت لقتيل الله و في بحثنا هذا جاهدنا ان نترك التاريخ و نشبث بالوجدانيات التي اوصلت النهضة الحسينية الى اعماق و افاق الشعوب و خاصة المستضعفة منها و كيف يمكن ان نستخلص قنوات و روافد ننهل من خلالها الفكر الصافي و الحر للنهضة الحسينية، و نحدد العوامل التي رسخت و طورت هذه النهضة المباركة في الوجدان الانساني، و التي يمكن ان نحددها بالرافد العقدي و الذي يتضمن الولاء للنبي و اهل بيته و حثهم على احياء النهضة الحسينية من خلال شعائر المجالس المتنوعة من بكاء و ندم و توبة و رثاء و مناصرة.

وقد تناول البحث ثلاث مباحث تناول المبحث الاول عوامل قوة النهضة الحسينية والتي استمدت منها الثورات القديمة والحديثة بل وحتى قادة العالم استلهموا من مبادئها وعواملها اسس نجاح ثوراتهم وحركاتهم بل وحتى ارتباط قواعدهم بهم.

و قد اشتمل المبحث الثاني على الادوار العقلية و العاطفية في هذه النهضة المباركة فالعاطفة التي تربطنا بالحسين عليه السلام ليست منفلته و تحركها الشهوات بل هي تركز على ادلة الهية عقلية منطقية فتكون العاطفة نابعة من الفطرة الانسانية.

شهادته نرى بصورة جلية ولا تقبل الشك ان عامل المنطق متين و صريح و واضح و نستطيع ان نستشف منه انه اذا توفرت الشروط المناسبة كان واجباً على المسلم ان يتحمل مسؤوليته بغض النظر عن ما ادى الى مخاطر جسيمة ام لا (ابن نما الحلي، ١٣٦٩هـ، ص ٢٩) فاذا اعتبرنا ان قمة المخاطر تتمثل بتضحية الانسان بنفسه و اهل بيته فهذا هو و حسب المنطق القرآني قمة الانتفاء و الايمان بالمبادئ و قيم السماء ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِّبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (سورة التوبة، اية: ١١١)، على عكس ما نراه من المنطق السياسي الذي يقول ان السياسة «فن الممكن» (رفيقي، فن الممكن، ١٤٤٣هـ، ص ٢٤) فيبرر الرضوخ و الذل امام الطغاة.

ان الانسان بغض النظر عن انتهاءاته و الذي يحمل بين جوانبه مبادئ و قيم رفيعة اذا اضفنا له ارتباطه بالسماء كخليفة الله في ارضه: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (سورة ص، اية: ٢٦)، و انه يؤدي هذه الوظيفة بحيث لا يمنعه من اكمال مسيرته بهرجة الدنيا و زينتها و مجاملاتها و ملذاتها فيلجأ الى الراحة و الدعة بل كان لزاماً عليه ان يتحرك ضد هذه الاهواء للقيام بواجبه، على اعتبار ان التقاعس يزلزل

اركان الايمان و الاسلام «مَنْ رَأَىٰ مِنْكُمْ سُلْطَانًا جَائِرًا مُّسْتَحِلًّا لِحَرَمِ اللَّهِ، نَاكثًا بِعَهْدِهِ، مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، فَلَمْ يَغْرُ عَلَيْهِ بِقَوْلٍ وَلَا بِفِعْلٍ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ» (التستري، ١٩٨٣م، ج ١١، ص ٦٠٣)، و كذلك ان الدين تعرض للخطر و هذا ما حدث في ازمة مبايعة يزيد و التي اوجدها معاوية بن ابي سفيان (ابن حجر العسقلاني، ١٤١٥هـ، ج ٤، ص ٢٧٦) و ما تلاها من ثبات موقف الحسين (عليه السلام) (المقرزي، ١٤٢٠هـ، ج ٥، ص ٣٦٣، ١٤٢٠هـ).

هذه المسؤولية و ضحها بصورة دقيقة الامام الحسين (عليه السلام) في المدينة المنورة و مكة المكرمة و في اماكن كثيرة خلال مسيره الى كربلاء و اكد ذلك حين خروجه من مكة في وصيته الى اخيه محمد بن الحنفية (ابن شهر اشوب، ١٣٧٦هـ، ج ٣، ص ٢٤٠)، و كذلك ان الامام الحسين (عليه السلام) كان يعلم بعواقب الامور و لا نعتقد انه علق اماله للحصول على السلطة بل كانت هناك اهداف محددة تحرك من اجلها و هذا ما صرح به في المدينة المنورة (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٥٣ - ٥٦)، على اعتبار ان الدولة الاموية كانت في اوج عظمتها و ان اي نهوض خارج الحسابات الدقيقة يؤدي الى دفن هذه النهضة فكان لزاماً على الامام الحسين (عليه السلام) وفق رؤيته الدقيقة و الواضحة الا يجعل لبني امية بالرغم من قتله و سبي عياله ان يدفنوا نور هذه النهضة فقد قدم الامام الحسين (عليه السلام) من التضحية بالنفس و الايثار درساً عملياً للعالم كافة و للمسلمين خاصة و الى يوم يبعثون فقال (عليه السلام)

ج ١٠، ص ٣٤)، ثورة المختار سنة (٦٦هـ) (الدينوري ت) (٢٨٢)، (١٩٨٩ م، ص ٢٨٨) و ثورة زيد بن علي (١٢٨هـ) (الدينوري، ١٩٨٩ م، ص ٣٤٤) و ثورة محمد بن ذي النفس الزكية (١٤٥هـ)، اما على مستوى التاريخ الحديث والمعاصر مثل الثورة الاسلامية في ايران كأفضل شاهد على الثورات التي استمدت قوتها من النهضة الحسينية (١٩٧٩م) (ابن خياط (ت ٢٤٠)، ١٤١٥هـ، ص ٢٧٦) وهذا هو الجانب المنطقي العقلاني لهذه النهضة المباركة ولا تقتصر هذه النهضة على هذا العامل فقط بل هناك عوامل اخرى لا تقل اهمية وهو العامل العاطفي والذي يؤثر عمق الارتباط المنطقي العقلاني للنهضة الحسينية ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (سورة القصص، اية: ٥٦).

العامل الثاني: من عوامل قوة النهضة الحسينية هو العزة والحماس:-

ان اي عملية جهادية تريد ان تنهض و ان تحمل على عاتقها رفع الحيف و الضيم عن المجتمع يجب ان تجعل من العزة و الكرامة شعارا و راية و منطلقات لها، قال تعالى في محكم كتابه: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة المنافقون، اية: ٨)، و هذا يعني ان كل من يتحرك نحو اهداف محددة و يتحمل هذه المسؤولية كان لزاماً عليهم ان يحافظ على عزته و عزة المبادئ و القيم التي ينطلق منها بغض النظر عن اشتداد الازمات و حداثها (ابن سعد، ١٤١٠هـ، ج ١، ص ١٥٨).

« كأن بأوصالي تقطعها عسلان الفلوات بين النواويس و كربلا» (الخلواني، ١٤٠٨هـ، ص ٨٦)، لقد كان درساً عملياً يترسخ بالوجدان الانساني و ليس نظرياً يكتب على اللوح ثم يمحي فهذا النهج نهج الهي سطر بحروف من نور في صفحات التاريخ فيؤتي ثمره في كل حين ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ، تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (سورة ابراهيم، اية: ٢٤ - ٢٥) الى يومنا هذا قال الشاعر:-

أنبئك حسينا أن دما أهرقت ألوية
شم ما إن يستعز الخطب تنتشر
وان وليدا أكلوك به
وجبهة وسموا وخنصرا بتروا
قذائف قد أدالت من عروشهم
ورحت وحدك في الميدان تنتصر
فارو الخلود فما كان الخلود سوى
وثيقة وقعتها باسمك العصور
(الوائلي، ١٤٢٨م، ص ١٠٧).

لذلك نرى ان السواد الاعظم من الثورات و النهضات في العصور التي تلت نهضة الحسين (عليه السلام) كانت تستمد و على مر التاريخ من روح الحسين (عليه السلام) قوة دافعة للنصر فرفعوا شعارات «يا لثارات الحسين» (ابن خلدون، ١٤٠٨هـ، ج ٣، ص ٢١٦)، مثل ثورة التوابين سنة (٦٥هـ) (ابن عبد البر (ت ٤٦٣)، ١٤١٢هـ، ج ٢، ص ٥٦)، ثورة الفخ سنة (٦١هـ) (الذهبي (ت ٧٤٨)، ١٤١٣هـ،

(ابن قولويه، ١٤١٧، ص ٢١٦)، و من اجلى التعابير العاطفية هو البكاء او حتى التباكي فعندما نقرأ في التاريخ ان زينب عليها السلام او علي بن الحسين عليه السلام يخطب في الكوفة و يقيم مأتم للعزاء فيها كانت القوة و العزة تحوطانهم و تنزل كالصاعقة على رؤوس بني امية و من والاهم نرى ان اهل الكوفة سيكون بالرغم من موقفهم السلبي اتجاه الحسين عليه السلام و نهضته (أبي طيفور، ١٣٢٦هـ، ص ٧٠ - ٧٣)، و منذ ذلك الحين فلو اردنا استقطاب الناس لغرض هدايتهم و رفع الوعي فعلىنا بمجالس العزاء و تكثيف الاجواء العاطفية و المحبة و ايصال الكثير من الحقائق و التي يصعب على الانسان البسيط ان يفهمها خارج نطاق هذه الاجواء، تعتبر هذه العوامل الثلاثة للنهضة الحسينية المباركة المرتكزات الاساسية لبنائها و زوايا من زوايا النهضة الحسينية و تمثل لنا دروس عملية كثيرة فيمكننا ان نبدأ بالحركات الاصلاحية و على جميع الاتجاهات و المستويات و الا نغفل عن هذه العوامل الثلاثة المنطق العقلي العاطفي الحماسي الممتلى عزة و ذلك ان هذه الواقعة تضم بين جوانبها بحدراً من العواطف الصادقة لان الذي ثار على الطغيان انسان عظيم و خليفة الله في الارض و لا يمكن التشكيك في ذاته و شخصيته المرتبطة بالله (العالمي، ١٤٢٤هـ، ص ٣٥٢).

فلو تفحصنا الصراعات السياسية و حتى العسكرية عبر التاريخ و خاصة في التاريخ القريب او ما يسمى المعاصر و الحديث نرى انهم عندما يواجهون الحرب بأبدانهم يكون السواد الاعظم من هذه الساسة و العساكر هي الذلة (الاستسلام في الحرب العالمية الاولى و الثانية) (معدّي، ٢٠١١م، ص ٧ و ما بعدها) و لكننا لا نرى الى هذه الظاهرة في النهضة الحسينية و ذلك لان قائدها و من سار في ركبها ينطلق من منطلقات قرآنية و نبوية مليئة بالعزة و الاقتدار (المسعودي، ١٣٨٤، ص ١٦٦) و حتى عندما التقى الامام الحسين عليه السلام بعدة شخصيات في طريقه بين مكة و كربلاء كان يحاول انقاذهم من البقاء في هذا المجتمع الخانع و رفعهم الى مستوى العزة الاسلامية و هذا هو التطبيق الحقيقي للعزة و الحماسة المحيطة بها كالهالة و التي لا تفرقها في جميع حركاتها الجهادية و التي يجب ان تكون في جداول اعمال كل من يسلك طريق النهضة الحسينية سواء كانت جهادية او سياسية او اعلامية او حتى المواقف التي تستدعي التضحية بالنفس لكي لا يركع الى عدو او يصغر لقوة فيخرج من عزة الله الى ذلة العدو او الكفر.

العامل الاخير: للقوة في النهضة الحسينية هو العاطفة:-

هذا العامل ولد في النهضة الحسينية فقط بالرغم من وجوده في باقي النهضات و الثورات و الحروب الا ان في النهضة الحسينية كان للعاطفة وجود كبير جداً بحيث لا يمكن المقارنة بينها و بين باقي العواطف التي احاطت بالقضايا الاخرى لذلك يجد الباحث نفسه حائراً في فهم هذا الانبعاث العاطفي للنهضة الحسينية

المبحث الثاني

دور المنطق العقلي والعاطفة في النهضة الحسينية

ان لكل عامل من هذين العاملين دور في بناء الشخصية الانسانية و كذلك تكاملها، فكل المشاكل و المعضلات التي عجز المنطق عنا استدلالاً و حلاً نرى ان العاطفة قد قامت بهذا الدور، و نرى هذا بوضوح عندما نقرأ سير الانبياء (عليهم افضل الصلاة و السلام) نرى ان من التف حولهم اناس لم يكن الدافع الاساسي لإيمانهم منطقياً بل عاطفياً ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ أَتْبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادْنَا بِآدِي الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ (سورة هود، اية: ٢٧) و ذلك ان الانبياء قد اجتمعوا بكبراء و زعماء الكفر و قدم لهم الادلة العقلية على وجود و وحدانية الله سبحانه و تعالى و بطلان عبادة الاصنام اذا علمنا ان هذه الاستدلالات قدمها النبي ﷺ بعد انتشار الدعوة ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (سورة آل عمران، اية: ١٩٠) اما المرحلة الاولى فكانت على اساس كسب العواطف و المشاعر الصادقة و مخاطبة الفطرة السليمة للناس فكانت مقولة الرسول ﷺ «قولوا لا اله الا الله فتلحوا» (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١١، ص ٥٨٥)، و لا تعتبر هذه المقولة برهاناً عقلياً او فلسفياً بل ان هذه العبارة تخاطب احساس الانسان و المشاعر الفطرية الصادقة حيث يتم توجيه نظر الانسان من خلال هذه الأحاسيس

و العواطف الى الظلم و الاضطهاد المجتمعي الذي يقوم به انداد من دون الله ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة، اية: ١٦٥)، من البشر المتسلط الذي «اتخذ عباد الله حولا و مال الله دولا» (البلاذري، ١٤١٧هـ، ج ٩، ص ٢٩١).

ان البراهين العقلية و المنطقية كانت تبدأ بالظهور حينما تصل الدعوة الى مرحلة الاستقرار و تأخذ مجراها الطبيعي، و عند ذلك يكون من له القابلية العقلية و الفكرية يستطيع ان يستوعب بعض الاستدلالات العقلية البسيطة التي كان يطررها الانبياء (صلوات الله عليهم) ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَنَضْرِبِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة البقرة، اية: ١٦٤)، اما ما دون ذلك من الذين لا يمتلكون تلك القابلية المنطقية العقلية فيبقى في مرحلته البسيطة التي يعيشها حيث لم يشترط الاسلام ان يمتلك الانسان قوة استدلال كبرى بل ان المعيار كان معياراً اخر و هو التقوى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (سورة الحجرات، اية: ١٣)، على اعتبار انه قد تكون عواطف بعض من يمتلك مستوى فكري متواضع اصدق و اسلم و تعلقاً بالله و بنبيه ﷺ و بالغيب اما يؤدي الى كسبهم مكانه معنوية رفيعة جداً عند الله جل و علا قال الرسول ﷺ «أن أحبكم إلي و أقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحسنكم أخلاقاً...» (اليعقوبي، د.ت، ج ٢، ص ٩٢)، و

إذا كان هذا الهدف مقدساً وراجحاً عقلاً و هو الدفاع عن النظرية الاسلامية الحقة... يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ...» (سورة التوبة، اية: ١١١)، ولا نقول ان الامام الحسين عليه السلام لم يكن مستعداً لإقامة دولة بل انه اعد المقدمات للحكم فكان يسعى الى تحقيق اي منهما فلم يكونا هدفين بل كانتا نتيجتين فكان تكليف الحسين عليه السلام تكليف خاص به و واجب عليه فلم يتم بهذا الامر احد قبله من النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم و الى الامام الحسن عليه السلام بحيث احتل هذا الموقف و الواجب مكاناً مهماً في البناء العام للقيم و الفكر و العمل للإسلام، نحن لا نعلم حقيقة لو ان الامام الحسين عليه السلام قد اثر الجلوس و عدم النهوض «الحسن و الحسين إمامان قاما أو قعدا» (الشيخ المفيد، ١٣٨٢هـ، ص ٢٢٠) فهو امام حق و بتصريح النبي الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم على اي حال و عليه فهو كان مخيراً بذلك و قد اشار الحسين عليه السلام الى ذلك في كلام له «خَيْرٌ لِي مَصْرَعٌ أَنَا لِأَقِيهِ» (ابن نما الحلي (ت ٦٧٦هـ)، ١٣٦٩هـ، ص ٢٩) و ذلك عندما زار قبر جده قبل مغادرته المدينة (ابن اعثم الكوفي، ١٤١١هـ، ج ٥، ص ١٨)، فلو افترضنا ان الامام الحسين عليه السلام قد اثر عدم النهوض و بايع يزيد، فإننا نستطيع ان نتصور حكماً اموياً مدعماً بالدجل الديني و بقمع مادي و لاستحكم هذا الامر على الامة الاسلامية حتى يجعلها ذليلة لحاكميته فيضعفون على القيام بالتزامات الدولة حتى يغرقوا في اللهو و الترف و الانحلال و يعيدون الامة الى سابق عهدها قبل الاسلام فيكونون نهياً لجيوش دول العظمى لعدم وجود المقاومة او اي نضال يذكر و لكن الذي حدث فعلاً غير ثابت فقد قام

عليه فان لكل من العاطفة و المنطق العقلي دوراً و مكانه فلا العاطفة بمقدورها ان تحل محل العامل العقلي و لا العامل العقلي بإمكانه ان يحل محل العاطفة.

ان القيم الالهية و الانسانية التي نهض بها الامام الحسين عليه السلام بوجه الانحطاط الفكري و السياسي و المجتمعي و الذي تفشى في اوصال المجتمع و قارب من ان يأتي على الاسلام كله فلا حياء اسلامية كريمة و لا عيش رغيد بل خاليه من كل شيء، في ظروف ظهرت بعد موت معاوية ادت الى ان يقف الامام الحسين عليه السلام و يثبت بكل وجوده و من يقف معه امام هذا الفساد المتصاعد و المستهين بالكرامة الانسانية ان يضحي من اجل قيم السماء بنفسه و اهله و اصحابه، و احيا بهذه التضحية الدين الاسلامي حتى وصل حال محبي اهل البيت عليهم السلام ان الاسلام محمدي الوجود حسيني البقاء و هي كلمة تساوق ما قاله الرسول الاعظم «حسين مني و انا من حسين» (البسوي، ١٤٠١هـ، ج ١، ص ٣٠٩) و كذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم «ان الحسين مصباح الهدى» (للشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، ١٤٠٤هـ، ج ٢، ص ٦٢)، عندما تتدبر و تفكر في هكذا مواضع نبحت و نحقق نرى ان هناك الكثير مما لم يقال عن هذه النهضة الالهية الحسينية و التي لم نجد نظير لها لحد الان على اقل تقدير، فلم يكن من اهداف النهضة الحسينية اسقاط حكومة و اقامت حكومة فلا يوجد تصريح للإمام الحسين عليه السلام بذلك بل على العكس يوجد تصريح للحسين بالشهادة و القتل (الحلواني، ١٤٠٨هـ، ص ٨٦) فلا يوجد دليلاً شرعياً او عقلياً يؤيد القاء الانسان نفسه للقتل الا

المبحث الثالث

اثر الوجدان في المستضعفين

الاستضعاف وهو مشتق من الضعف ان كان على مستوى الجسم او الحالة المعيشية فهو العاجز مادياً ومعنوياً فيتم استغلال ضعفه للتحكم به ويصل الحال الى التحكم بالمجتمعات المستضعفة (الراغب الاصفهاني، ١٤٢٠هـ، ٢، ص ٢٩٦) و الى هذا المعنى يشير القرآن الكريم ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ...﴾ و «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (سورة النساء، اية ٩٧-٩٨)، ولا يقصد هنا الاستضعاف الفكري او نقص في العقائد بل هو افتقار الى دعم جماهيري لتغيير الحال الفاسد الذي تعيشه هذه الجماهير.

يعتبر الوجدان هو الاحساس الداخلي « لكل لذة او ألم و هو من الحالات النفسية و ما يقابله الادراك و المعرفة» (مصطفى، ٢٠٠٨م، ج ٢، ص ٩٥٠)، و هو موطن كل العواطف و الرغبات و الاحاسيس من سعادة و حزن و امل و ياس، و بذلك يكون الوجدان رافداً مهماً لإيصال النهضة الحسينية الى عمق و شمول القواعد الشعبية كافة بغض النظر عن انتهاءها الدينية و المذهبية لان نهضة الحسين عليه السلام انسانية بمنطلقات اسلامية و يمكن ان يتفرع من هذا الرافد الضخم قنوات مساعدة له و قد اعتمدها ائمة اهل البيت عليهم السلام و صحابتهم الكرام ﴿وَلَوْ أَنَّ

الامام الحسين عليه السلام بنهضته و قلب موازين بني امية فأعاد بذلك الامور الى نصابها و الاسلام الى نظارته فحطم كل المخططات التي حيكت لغرض افشال النظرية الالهية و خلافته على الارض، لقد حطمت النهضة الحسينية كل الطروحات الاموية التي كانت تعمل بالصد من الاسلام المحمدي و قد ضرب الجبرية و ضرب المفوضة و ضرب حتى الغلاة (عبد الحميد، ١٤٢٥هـ، ص ٧١-٧٥-٨٥) و بذلك انتزع و الى الابد تلك الشرعية المزيفة التي احاط النظام الاموي به نفسه و بات و اضحاً لكل ذي عين بصيرة ان الحكم الاموي كان بربرياً و جاهلياً و بعيداً عن الاسلام (السيوطي، ١٤٢٥هـ، ص ٢٠٤) و لا يتورع عن تحقيق ما يروم اليه من اهداف و مقاصد بل ان الغاية تبرر الوسيلة (الحر العاملي، ١٤٣٤هـ، ج ١، ص ٢٤) هي من قواعدها الرئيسية في تحقيق ذلك.

ان ما قام به الحسين عليه السلام من نهضة نضالية ادت الى ايجاد مسوغ شرعي للنهوض ضد الحاكم الظالم و تدفع بالشعوب الى الثورة و التمرد فترى ان التمرد الذي حصل على الخليفة الثالث عثمان بن عفان بالرغم انه ثورة على الطغيان و الظلم الاموي (ابن الاثير، ١٣٨٥هـ، ج ٣، ص ١٦٧-١٧٠) و لكنها لم تكن ذات امتداد تاريخي و وجداني او اسوة يحتذى بها للنهوض على عكس ما قام به الحسين عليه السلام فقد بقي ما قام به الحسين عليه السلام مصنفاً للتأثيرين و التاريخ.

و سماع ما جادت به القريحة الشعرية على اعتبار ان الشعر هو من الوسائل التي يلجأ اليها العربي في تجسيد مشاعره فقد جاء عن النبي ﷺ «إِنَّ مِنَ الشُّعْرِ حِكْمَةً وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا» (الجاحظ، ١٤٢٣هـ، ج ١، ص ٣٤٩) بالإضافة الى ان الشعر هو الاعلام الذي ساد عصور تلك الفترة فيكون تحليل الذكرى في الشعر اثبت من الرواية مع العلم ان تاريخ العرب قد ثبت من خلال القصة و الرواية و لكن ما يحمله الشعر و الموسيقى يجعله سريع للحفظ و الثبات في الذهن اكثر و نرى تأكيد ائمة اهل البيت ﷺ على هذه الرغبة من ذكر الحسين ﷺ دون غيره في الشعر ما ورد عن الامام علي بن موسى الرضا ﷺ في طلبه من دعبل الخزاعي ان ينشد مرثيته في الامام الحسن ﷺ حيث هيا مجلس عاماً شمل به حتى اهل بيته و ضرب لهم حجاً باً دون الناس (الشيخ الصدوق، ١٣٧٧هـ، ص ٢٨٢).

ثالثاً :- قناة موالاة المسلمين لأهل البيت ﷺ و

طبيعة المأساة المحيطة بهم :-

قال تعالى في كتابه الحكيم: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (سورة المائدة، اية: ٥٦) تؤكد هذه الآية الكريمة على ان الدولة الاسلامية تحتوي على احزاب بالضد من الله و رسوله قد تكتلوا لإفشال حزب الله حتى قال الرسول الاعظم ﷺ « ما أؤذي نبيي مثل ما أؤذيت » (ابن شهر اشوب، ١٣٧٦هـ، ج ٣ ص ٢٤٧) فاستمرت هذه المآسي و زادت حداثتها الى ان وصلت الى فاجعة كربلاء، و قد احاط المؤمنون المتممون الى حزب الله بأهل البيت ﷺ احاطة الاسورة بالمعصم و

أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿ (سورة الاعراف، اية: ٩٦) لبقاء جذوة الاسلام في صدور المؤمنين و المحافظة على ما حققته النهضة الحسينية و من هذه القنوات :-

اولاً :- القناة العقيدية :-

تعتبر العقيدة من اقوى القنوات الفكرية لرفد الوجدان الشعبي لأنها تساعد على تثبيت القلوب على معرفة فطرية قوية اذا تم فهم النهضة الحسينية و دوافعها الغائية و التي تقتضي تنبيه الامة لواقعها السيء و دفعها بالاتجاه الصحيح الى تحسين ذلك الوضع السيء و ترسيخ الشخصية الاسلامية فيها، لذلك الكل يعلم ان الانتماء للحسين ﷺ و نهضته لم تختص في الشيعة فقط و لا يجوز ان نحددها بذلك و ان نصبغها بالصبغة المذهبية بل ان ما جاءنا في التاريخ هو نتيجة عوامل تاريخية خارجه عن بحثنا هذا.

ثانياً :- قناة تشجيع اهل البيت ﷺ على اقامة

العزاء :-

ان اول من اقام العزاء و توضيح اسباب النهضة الحسينية و تفريع من قام بأفشالها عسكرياً هو الامام علي بن الحسين ﷺ و عمته زينب عاتكة فقد فصلوا الفاجعة و الدماء لم تبرد بعد فكان اعلاماً عاماً للامة مما لم يجعل اي مجال لبني امية ان يطمسوا نورها الوهاج (الذهبي، ١٩٩٦م، ج ٣، ص ٢٧٨)، و استمر ائمة اهل البيت ﷺ و الصحابة الكرام بعقد تلك المجالس الشعرية لإنشاد

بشكل بسيط جداً يتم من خلالها نقد و تقييم ما حدث في نهضة الحسين عليه السلام فيتبرؤون من اعمالهم التي جعلتهم لا يلتحقوا بالركب الحسيني و قد قويت هذه المجالس من خلال الانفعالات المعنوية للمأساة الحسينية و كذلك اعتبار النهضة الحسينية هي المحررة الاساسية من الطوق الاموي فيجب تمجيدها و احياء ذكراها.

لقد اكد ائمة اهل البيت عليهم السلام لإحياء ذكرى الحسين عليه السلام بالتحديد دون غيره و ذلك على اعتبار ان النهضة الحسينية الكاشف الحقيقي للظلمة و الطغاة الذين ناهضوا الاسلام على طول الخط و وضحت هذه النهضة الى جوهر الصراع العقائدي و دقت الامانة في تطبيق الدستور الاسلامي و هذا ما نراه صريحاً في مقولة الامام جعفر الصادق عليه السلام «رحم الله من أحيأ أمرنا (الكافي- الشيخ الكليني - ج ٢ ص ١٧٥).

و أن من الحق علينا ان نقر بأن ما مررنا به من تطورات ثقافية حضرية و اجتماعية و خاصة في العقود الاخيرة قد ساهم بشكل جلي في رقد و تطوير الماتم الحسيني من خلال الجهود المباركة التي بذلت في هذا السبيل في التأليف و التوجيه و الدراسة الواعية استجابة للحاجات العصرية فلا نغفل جهود المؤسسات الثقافية و المعاهد العلمية في العراق و ايران و غيرها من البلدان في انجاح عملية التطور هذه.

المظهر الثاني :- هو البكاء

عندما نكتب التاريخ هناك منهج يجب ان نلتزم به و ان نتعامل معه وفق منطلقاته الخاصة به فلا يمكن كتابة

بقي هذا الولاء و التعلق يدفع بالموالين و المحبين لأهل البيت عليهم السلام ان يتمسكوا بذكراهم و احياء مناسباتهم و نستطيع ان نرى القوة الخارقة لجاذبية تلك المآسي و المناسبات من خلال تزايد الحب و الاحترام الى تذكرها، لذلك اعتبرت المأساة من اساسيات الثقافة التاريخية العامة عند المسلمين و خصوصاً الموالين لائمة اهل البيت عليهم السلام و هذا ما نراه واضحاً عند الناس عندما نستنطق وجدانهم نرى ان هناك تمسكاً قوياً و التصاقاً باهل البيت عليهم السلام فاق الوصف و خاصة بعد مأساة الطف زاد الالتصاق بهم اكثر من ذي قبل فزاد احساسهم بالاضطهاد بسبب المواقف و الاحداث التاريخية التي جرت من بعد كربلاء مما اجج روح الثورة عندهم دون الخروج عن تعاليم اهل البيت عليهم السلام. ان الوجدان الانساني حاول ان يعبر عما يختلج في داخله من حب و الم و مأساة و امل بغد مشرق من خلال مظهرين:-

المظهر الاول :- هو مجالس الذكر

من حين ظهور شعر الندم و التوبة من الذين قعدوا عن نصرة الحسين عليه السلام (ابن خلدون، ١٤٠٨ هـ، ج ٣، ص ٢١٦) بدأ الوجدان الداخلي للمسلم بالهياج و التأثر فشكّلوا مجالس لإلقاء ذلك الشعر بالرغم من الاضطهاد الاموي و الحملات الواسعة لدفن النهضة الحسينية و لكن مما خفف الضغط من هذه المجالس هو انشغال الحكم الاموي بالثورات و الاعمال الانتقامية ضدهم من علويين و خوارج، فكانت تعقد المجالس

الخاتمة

ان المنطلقات التي اسس لها الحسين بن علي عليه السلام هي في الاساس منطلقات قرآنية و نبوية بسطها لنا لكي ننطلق منها للتصدي لحالات الفساد التي تريد ان تحرف المنهج الاسلامي الصحيح، فلا توجد اعذار الا في الانسان السطحي الذي لا يهيمه سوى مصلحته الشخصية دون غيره، فالاستقامة التي يدعو لها الحسين بن علي عليه السلام هي استقامة قرآنية.

تعتبر عملية اعادة الذكرى الحسينية بخواطرها و تفاصيل احداثها ليست فقط للتفجع و اثاره الشجن بل لتبيان الابعاد الغير محدودة و التي تركت آثارا عميقة في جسد الامة الاسلامية، فاننا عندما نقف على ثرى الطف نستلهم العبرة و العضة لننطلق الى آفاق الحرية الرحب و نتذوق طلاها من اجل غدٍ مشرق لمستقبل أجيال مشرق.

قال تعالى: « وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا » (سورة الجن، اية: ١٦) فان الاستقامة على الاسلام الحقيقي المتمثل بالنهج النبوي و اهل بيته الكرام هو الموصل للسلامة في الدارين، لذلك كان حريا بنا ان نهض بأسس رصينة و متوازنة من ركائز الاسلام من عقائد ثابتة الاركان و وجدان يوقظ الفطرة السليمة و يوجهها الوجهة الصحيحة، من خلال اقامة المجالس و الندوات و المؤتمرات لترسيخ المبادئ و القيم التي ناضل من اجلها الامام الحسين عليه السلام وضحى من اجلها باهله و ابنائه و اخوته و الخلف من اصحابه، فمن الاخلاص لنهضته ان لا نتوانى عن الحفاظ على حرارة حب الحسين في قلوب الشباب المؤمن، و ان لا تتأدلج هذه المجالس بمسميات دنيوية بل ان تكون خالصة لله و رسوله لكي تؤتي أكلها فما كان لله ينمو.

التاريخ على شكل تقرير اقتصادي او رياضي بالأرقام او في علم طبقات الارض، عموماً نحن لا نستطيع ان نكتب التاريخ وفق جداول احصائية و تحليل تلك الارقام بل يجب ان تتم كتابة التاريخ موجه لكائن حي يمتلك عقلاً و عاطفةً و حب و بغض و ما الى ذلك ما تنطوي عليه النفس الانسانية، فعندما نكتب التاريخ يجب كتابته وفق دراسة للشخصية الانسانية فنعرف ما يفرحها و ما يحزنها و ما يعجبها و ما يعظم من انفعالاتهم، فنحن نقيم هذا من خلال ما نراه من تفاعلنا من القصة الحزينة او الشعر العاطفي او حتى انفعالاتنا امام ما يقوم به الممثلون من انفعالات تنعكس علينا دموعا او ضحكاً، و بذلك تسقط كل مقولات النقد الموجه للبكاء و الحزن في المجالس الحسينية.

لكي تبقى روابط المسلم باهل البيت عليهم السلام دائمة و حية و تنطلق من نفس المنطلقات التي انطلقوا منها و ان تبقى مستمرة، و ان التمسك بالعقيدة برباط عاطفي مما يجعل لهذا الارتباط حرارة و قوة للصمود وجه الاضطهاد و احباط الضربات العنيفة من اجل كل ذلك اكد ائمة اهل البيت عليهم السلام على اقامت هذه المجالس لترسيخ العميق في الوجدان الانساني لتبقى هذه الذكرى كما صورتها زينب بنت علي عليها السلام في مقولتها « فكد كيدك، واسع سعيك، و ناصب جهدك... » (مقتل الحسين، د.ت؛ الخوارزمي، د.ت، ج ٢، ٧٣).

النساء، القاهرة: مطبعة مدرسة والدة عباس الأول،
تحقيق: احمد الالفي، ١٣٢٦ هـ.

المصادر

- ١٠- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤١٢ هـ.
- ١١- ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد (ت ٣٦٨ هـ)، كامل الزيارات، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٧ هـ.
- ١٢- ابن نما الحلي، نجم الدين محمد بن جعفر (ت ٦٧٦ هـ)، مثير الاحزان، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٦٩ هـ.
- ١٣- البسوي، كتاب، أبو يوسف يعقوب (ت ٢٧٧ هـ)، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠١ هـ.
- ١٤- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩ هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤١٧ هـ.
- ١٥- التستري، نور الله الحسيني (ت ١٠١٩ م)، احقاق الحق وازهاق الباطل، قم: مكتبة ايه الله العظمى المرعشي النجفي، ١٩٨٣ م.
- ١٦- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب (ت ٢٥٥ هـ)، البيان والتبيين، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣ هـ.
- ١٧- حسن، ناجي، ثورة زيد بن علي، النجف: مطبعة الاداب، ط ١، ١٣٨٦ هـ.
- ١٨- الخلواني، الحسين بن محمد بن حسن بن نصر (ت ٤٦٥ هـ)، نزهة الناظر و تنبيه الخاطر، قم: مدرسة

القرآن الكريم

- ١- ابن اعثم الكوفي، أبو محمد أحمد (ت ٣١٤ هـ)، كتاب الفتوح، تحقيق: علي شيري، بيروت: دارالأضواء، ط ١، ١٤١١ هـ.
- ٢- ابن الاثير، عز الدين أبو الحسن علي (ت ٦٣٠ هـ)، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر، ١٣٨٥ هـ.
- ٣- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢ هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ هـ.
- ٤- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ)، تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٨ هـ.
- ٥- ابن خياط، أبو عمرو (ت ٢٤٠ هـ)، تاريخ الخليفة، تحقيق: فواز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ هـ.
- ٦- ابن سعد، محمد بن سعد (ت ٢٣٠ هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٠ هـ.
- ٧- ابن شهر اشوب، ابو جعفر محمد بن علي (ت ٥٨٨ هـ)، مناقب آل ابي طالب، تصحيح: لجنة من اساتذة النجف الاشرف، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٦ هـ.
- ٨- ابن طاووس، علي بن موسى (ت ٦٦٤ هـ)، الملهوف على قتلى الطفوف، تحقيق: فارس الحسون، تهران: دار الأسوة للطباعة والنشر، ١٤١٧ هـ.
- ٩- ابن طيفور، أحمد بن أبي طاهر (ت ٢٨٠ هـ)، بلاغات

- ٢٧- السيوطي، عبد الرحمن بن ابي بكر، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، رياض: مكتبة نزار مصطفى باز، ١٤٢٥هـ.
- ٢٨- الشيخ الصدوق، ابو جعفر محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)، عيون اخبار الرضا عليه السلام، قم: دار العلم، ١٣٧٧هـ.
- ٢٩- الشيخ المفيد، محمد بن محمد النعمان (ت ٤١٣هـ)، الارشاد، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٢هـ.
- ٣٠- أبو القاسم الحسين بن محمد (١٤٢٠هـ)، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: محمد عبد العزيز، ط ١، مصر: جامعة طنطا.
- ٣١- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار التراث، ط ٢، ١٣٨٧هـ.
- ٣٢- العاملي، جعفر مرتضى (ت ٢٠١٩م)، كربلاء فوق الشبهات، بيروت: منشورات المركز الاسلامي للدراسات، ١٤٣٤هـ.
- ٣٣- العاملي، علي الكوراني (ت ١٩٤٤م)، الحق المبين في معرفة المعصومين عليهم السلام، قم: دار الهدى، ١٤٢٤هـ.
- ٣٤- عبد الحميد، صائب، الفرق و المذاهب في الاسلام النشأة و المعالم، قم: مركز الرسالة، ١٤٢٥هـ.
- ٣٥- الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩هـ)، اصول الكافي، تحقيق: علي اكبر الغفاري، ١٣٦٣هـ.
- ٣٦- المسعودي، علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ)، اثبات الوصية للامام علي بن ابي طالب عليه السلام، قم: انصاريان، ١٣٨٤هـ.
- ٣٧- المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ)، إمتاع الأسعاع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الامام المهدي، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- ١٩- الخزاز القمي، علي بن محمد بن علي (ت ٤٠٠هـ)، كفاية الأثر في النصوص على الأئمة الإثني عشر، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني، قم: مطبعة الخيام، ١٤٠١هـ.
- ٢٠- الخوارزمي، الموفق ابن احمد (ت ٥٦٨هـ)، مقتل الحسين عليه السلام، تحقيق: محمد السماوي، قم: دار انوار الهدى، (د.ت).
- ٢١- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت ٢٨٢هـ)، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، قم: منشورات الرضي، ١٩٨٩م.
- ٢٢- الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٨٢هـ)، الإمامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق: علي شيري، بيروت: دارالأضواء، ط ١، ١٤١٠هـ.
- ٢٣- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام و وفيات المشاهير و الأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤١٣هـ.
- ٢٤- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، سير اعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ١١، ١٩٩٦م.
- ٢٥- الراغب الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت ٤٢٠هـ)، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: محمد عبد العزيز، ط ١، مصر: جامعة طنطا، ١٤٢٠هـ.
- ٢٦- رفيقي، احمد صلاح، فن الممكن، القاهرة: دار دون النشر و التوزيع، ١٤٤٣هـ.

- الحفدة و المتاع، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي،
بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- ٣٨- مارديني، زهير، الثورة الايرانية بين الواقع و
الاسطورة، ١٩٨٦م، القاهرة: دار اقرأ للنشر و التوزيع،
ص ٧٨
- ٣٩- مصطفى، ابراهيم وآخرون، المعجم الوسيط،
القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ٤، ٢٠٠٨م.
- ٤٠- معدّي، الحسيني الحسيني، موسوعة الحرب العالمية
الاولى و الثانية، القاهرة: دار الحرم للتراث، ٢٠١١م.
- ٤١- الوائلي، احمد الوائلي (ت ٢٠٠٣هـ)، ديوان الوائلي،
شرح سمير شيخ الارض، مؤسسة البلاغ، دار سلوني،
ط ١، ٢٠٠٧م،
- ٤٢- اليعقوبي، أحمد بن أبو يعقوب بن جعفر بن وهب (ت
٢٩٢هـ)، تاريخ اليعقوبي، بيروت: دار صادر، د.ت.

**فلسفة الصراع العلوي الأموي - العلوي العباسي
في ضوء الفلسفة المثالية والمكياقلية - دراسة مقارنة -
معاوية والمنصور انموذجاً**

م.د. زياد صبري زيدان
وزارة التربية/ مديرية تربية محافظة ميسان

Zyadalsray06@gmail.com

ملخص:

لم تحظ الدراسات التاريخية في ضوء المنهج المقارن (عدي حسين علي، المنهج التاريخي والمنهج المقارن مقاربات ومفاهيم، مجلة دواة المحكمة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة، ٢٠١٨، مج ٤، العدد ١٥، ص ١٨٤ - ١٨٧؛ ربحي عليان، عثمان غنيم، مناهج وأساليب البحث العلمي بين النظرية والتطبيق، ص ٥٦، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان ٢٠٠٠) باهتمام كبير من قبل كثير من الباحثين في مجال الدراسات المقارنة؛ على الرغم من انه منهج مهم في مجال البحث التاريخي؛ إذ يتميز هذا النوع من الدراسات بعقد المقارنة بين الأحداث التاريخية على نحو بيان فضائل ومساوئ حدث تاريخي وآخر كالمقارنة بين دولة أو أسرة أو فئة أو شريحة أو طبقة معينة من المجتمع ومقارنتها بأخرى، وفق آليات منهجية خاصة، والتعريف بكل منهما فيما يخص أثرهما في حركة الأحداث التاريخية سلباً أو ايجاباً من خلال نظريتين فلسفيتين مختلفتين في اتجاههما، ومتباينتين في مسارهما، وهما النظرية المثالية والنظرية المكيافلية ضمن ما يسمى بالتفسير الأخلاقي للتاريخ، وهو أحد المجالات والاتجاهات الفلسفية الحديثة التي تهتم بتفسير مجرى الأحداث التاريخية وفق نظرة نقدية لمجمل الأفعال التاريخية بهدف إطلاق حكم نهائي بعد عقد المقارنة والتحليل الفلسفي للروايات والاحداث التاريخية.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الصراع، المثالية والمكيافلية، دراسة مقارنة.

The High Umayyad and Abbasid Conflict Philosophy In Light of Idealism and Realism - A Comparative

Study - Muawiya and Al-Mansur as Models

Dr. Ziad Sabri Zaidan

Directorate of Education, Maysan

Zyadalsray06@gmail.com

Abstract

Historical studies in the light of the comparative approach have not received much attention by many researchers in the field of comparative studies. Although it is an important method in the field of historical research; This type of studies is characterized by comparing historical events in a way that shows the advantages and disadvantages of one historical event and another, such as comparing a country, family, group, class, or a particular class of society and comparing it with another, according to special methodological mechanisms, and defining each of them with regard to their impact on the movement of events. Historically, positively or negatively, through two philosophical theories with different orientations, and different paths, which are the idealist theory

الأشياء من خلال إدراكها لها، وكل شيء لا تدركه الذات (العقل) لا وجود له (https://www.uobabylon.edu.iq/eprints/pubdoc_12_1315_220.docx).

بينما تفسر النظرية المكيافلية حالات المكر والخداع في سبيل الوصول إلى الهدف المنشود، وعرفت كمصطلح فكري فلسفي تحت مسمى «الغاية تبرر الوسيلة»، مهما كانت هذه الوسيلة قاسية أو جائرة، إذ لا تنظر لمدى أخلاقية الوسيلة المتبعة لتحقيق الهدف، وإنما تنظر إلى مدى ملائمة هذه الوسيلة لتحقيق هذا الهدف أو ذلك، عبر المكر أو الجور أو التعسف أو الظلم أو ذلك كله، وقد تم التعامل وفق هذا المبدأ منذ القدم، ولكن نُسبَ في التاريخ الحديث إلى الدبلوماسي والكاتب الايطالي «نيكولو مكيافيلي» الذي عاش ما بين عامي ١٤٦٩-١٥٢٧م، من خلال ما دونه في كتابه «الأمير» الذي ألفه عام ١٥١٣م، بمنهج جديد مختلف عن مناهج من سبقوه، وعلى الرغم من دراسته للمنطق والفلسفة، إلا أنه أهمل مبادئها إهمالاً تاماً وركز على التاريخ (مكيافيلي، كتاب الامير، ص ٥ - ١٨)، وكانت خلاصة فكرته الرئيسة: أن أفعال البشر تؤدي إلى نفس النتائج دوماً، فحاول الربط بين الأسباب والنتائج والدراسات التحليلية المستمدة من التاريخ، إذ توصل إلى جملة من النتائج أهمها صفات الحاكم التي ينبغي أن يتصف بها للظفر بالحكم أو المحافظة عليه، فمن ناحية الأخلاق عليه أن يتخلص من القيم الدينية والأخلاق السامية واستعمالها كوسيلة لكسب الشعب فقط، وعليه أن يجمع بين حب الناس وخوفه منهم، وإن تعسر ذلك فعليه أن يتأكد من كونه مخيفاً ومهاباً،

and the Machiavellian theory within the so-called moral interpretation of history, which is one of the fields and modern philosophical trends that are concerned with interpreting the course of historical events according to a critical view of all historical actions with the aim of issuing a final judgment After a comparison and philosophical analysis of historical novels and events.

Keywords: Conflict philosophy, Idealism and Realism, Comparative study.

التمهيد: قراءة في الفلسفة المثالية والمكيافلية

تتناول النظرية المثالية في واحدة من تفسيراتها الجوانب المهمة في حياة الإنسان ومواقفه الأخلاقية واتجاهاته الاجتماعية، إذ انها دعت إلى مفاهيم الجمال والخير والفضيلة والأخلاق والعدالة وإلى عالم أسمى من الواقع ليسمو بها الإنسان إلى الرفعة والسمو، والمثالية أتجاه فلسفي يعطي أسبقية وجود الأشياء إلى الفكر (حامد الشين، الفلسفة المثالية، ص ١٤ - ١٦)، ومن الجدير بالملاحظة أن كلمة المثالي أو المثال، ما زالت تطلق على التصرف السليم أو الإنسان الصالح أو الفعل النافع، وتفرع عن المثالية أتجاهين هما: المثالية الموضوعية، والمثالية الذاتية، فالموضوعية يعتقد اصحابها أن الوجود الخارجي موجود خارج الذات الإنسانية (العقل الإنساني)، وهو موضوع إدراكها، ووجوده مستقل عنها وتستطيع ادراكه من خلال الوعي به، أما الذاتية فتري أن الوجود نابع من خلال أحساسات الذات الإنسانية وتصوراتها التي هي أصل كل ما موجود، لأن الذات الإنسانية هي التي توجد

المبحث الاول

فلسفة الصراع العلوي الاموي

بدأ طموح الامويين للخلافة «عقب الوقت الذي بويع فيه عثمان ودخل داره ومعه بنو امية فقال ابو سفيان افيكم احد من غيركم؟ وقد كان عُمي، قالوا: لا، قال يا بني امية، تَلَقَّوْهَا تَلَقَّفَ الكرة، فو الذي يلحف به ابو سفيان ما زلت ارجوها لكم ولتصيرنَّ إلى صبيانكم وراثته» (المسعودي، مروج الذهب، ج ٢ / ص ٣٤٢-٣٤٣). وهو الأمر الذي نوه إليه الرسول ﷺ إذ ورد عنه انه قال «ليرتقين جبار من جبابرة بني أمية على منبري هذا» (احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ٢ / ص ٣٨٥). وقد ورد عن الرسول ﷺ ايضاً «الخلافة محرمة على آل أبي سفيان وعلى الطلقاء أبناء الطلقاء» (ابن اعثم الكوفي، الفتوح، ج ٥ / ص ١٧).

وفي ملامسة للواقع والتفسير الفلسفي للأحداث التاريخية لبداية الصراع العلوي الاموي يشير أحد الباحثين مسلطاً الضوء على حقيقة الصراع بين الإمام علي ومعاوية وهو الصراع الأشهر في التاريخ الاسلامي بقوله «إن الكفاح بين علي ومعاوية لم يكن كفاحاً بين رجلين، أو بين عقليين وحيلتين، ولكنه كان على الحقيقة كفاحاً بين الإمامة الدينية والدولة الدنيوية وان الأيام كانت أيام دولة دنيوية، فغلب الداعون إلى هذه الدولة من حزب معاوية، ولم يغلب الداعون إلى الإمامة من حزب الإمام» (العقاد، ابو الشهداء، ص ٧).

وفيما إذا شكلت وعوده وموآثيقه عبئاً أمام سياساته عليه عدم التردد في التخلص منها (الربيعي، صناعة الزعيم قراءة في الفكر المكيافلي، ص ١١٢).

وقد خاض المثاليون والمكيافليون عبر التاريخ صراعاً تنافسياً سواءً أكان بين الأفراد أو الجماعات حول أهداف وغايات وأسس ومبادئ وعادات وتقاليد غير متوافقة وغير منسجمة بين بينهم، وعادةً ما تكون صراعات سياسية أو دينية أو فكرية أو اجتماعية أو قومية أو غير ذلك من أنواع وأشكال (Kaplan. Barton. H, conflict and defense :A general theory by boulding. Social Force 1963 vol 42, N, 1, p.226.228).

وفي ضوء ذلك شكل الصراع العلوي الأموي - موضوع البحث - ذات الجذور القديمة الحدث الأبرز في التاريخ الاسلامي، إذ لم يكن للأمويين بعد وفاة الرسول ﷺ استطاعة للمطالبة بالخلافة لانهم وعلى وقت قريب كانوا من زعماء المشركين الذين قادوا المعارك والحروب ضده في معركة بدر ٢هـ، واحد ٣هـ، والخندق ٥هـ وغيرها، ولم يُسلموا إلا بعد فتح مكة ٨هـ، وهم من الطلقاء الذين عفا عنهم الرسول ﷺ لذا كان موقفهم ضعيفاً أمام أهل بيت النبي ﷺ إذ كان ابو سفيان زعيم بني امية يرى مبايعة الإمام علي عليه السلام وكان لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر أقبل أبو سفيان وقال أبا حسن ابسط يدك حتى أباعك فأبى علي عليه والظاهر أن الإمام علي عليه السلام كان عالماً بما يبيت له ابو سفيان فزجره «وقال إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة وإنك والله طالما بغيت الاسلام شراً لا حاجة لنا في نصيحتك» (الطبري، تاريخ، ج ٢ / ص ٤٤٩).

به يوم القيامة والله ما أستغفل بالمكيدة، ولا أستغمر بالشديدة» (ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١٠ / ص ٢١١). ومن الجدير بالملاحظة هنا ان نشير الى ان الباحث في علم الاجتماع الدكتور علي الوردي يرجع جذور الصراع بين المثاليين المتمسكين بالقيم الدينية وبين النفعيين الوصوليين اصحاب المصالح الدنيوية في المجتمع الاسلامي الى الايام الاولى بعيد وفاة النبي محمد ﷺ (دراسة في سوسيولوجيا الاسلام، ص ٥٤)، في إشارة ربما الى مخرجات السقيفة.

وكذلك هو الحال لو تقدمنا في مسيرة الصراع بين الامام الحسن عليه السلام مع معاوية لرأينا ان الاخير كان حاكماً مستبداً قاهراً جباراً داعياً الى الفرقة والغلبة على الخلافة حسب وصف الجاحظ له: «فعندها استوى معاوية على الملك واستبدَّ على بقيَّة الشُّورى وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سَمَّوه عام الجماعة وما كان عام جماعةٍ، بل كان عام فُرقة وقهر وجبرية وغلبة والعام الذي تحوّلت فيه الإمامة مُلكاً كسروياً والخلافة غضباً وقيصرياً» (الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ٢ / ص ١٠-١١).

وفي موقف يدل على إن العلويين دائماً ما كانوا يجعلون الأخلاق والمبادئ نصب أعينهم حتى في أحلك الظروف في صراعهم مع الأمويين ما روي عن مسلم بن عقيل سفير الإمام الحسين عليه السلام إلى الكوفة عندما سنحت له الفرصة قتل عبيد الله بن زياد والي الكوفة غدرًا لكنه امتنع على الرغم من ان قتله ربما سينهي حالة الصراع في

وفي الواقع التاريخي فإن حقيقة الصراع بين الإمام علي عليه السلام ومعاوية لم يكن صراع رجل لرجل او عائلة لعائلة او امكانات في مقابل امكانات اخرى «ولا عجب اذن بان التفسيرات اللاحقة للصراع بين علي ومعاوية قد اثارت واحداثت تفسيرات خاطئة وتحريفات جدية في سياق الواقعية للأحداث» (بيترسن، علي ومعاوية، ص ٣٧)، وانما كان صراع بين خطين متضادين هما خط الانبياء وخط المعارضين لهم على طول مسيرة التاريخ البشري «وعلينا ان نتذكر بان حرب علي الدفاعية كانت تهدف الى الابقاء على العقيدة والتزامه بان يتحمل القيادة الصحيحة وصولاً الى النصر، وان هذا الالتزام او التعهد قد ارتكز عليه بشكل طبيعي؛ وذلك لأنه كان عارفاً للدين وهي مسؤولية دينية انعم بها الله عليه بصفته الإمام» (بيترسن، علي ومعاوية، ص ٤٣).

وعلى العموم فقد صار للإمام علي عليه السلام في العراق سلطة عامة استطاع من خلالها ان يطبق مبادئ حكمه المثالية كحاكم عادل ولم يستطع احد ان يقول عنه انه ارتكب باطلاً الا ان استقامته كانت مكمّن نهايته (كونسلمان، سطوع نجم الشيعة، ص ٣٥)، وبهذا يتضح ان الامام علي عليه السلام لم يكن يتعامل وفق معطيات السياسة المكيافلية التي توظف الغدر والخداع والمكر على حساب الدين والاخلاق والمبادئ حيث كان يقول «والله ما معاوية بأدهى مني، ولكنه يغدر ويفجر ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس ولكن كل غدره فجرة، وكل فجرة كفره ولكل غادر لواء يعرف

فاروق عمر، بحوث في التاريخ العباسي، ص ٥٢؛ محمد، الدولة العباسية دراسة في سياستها الداخلية، ص ١٣)، وان اول تطلع عباسي إلى السلطة يرجع إلى وصية ابي هاشم عبد الله بن محمد بن علي بن ابي طالب ما يعني انهم ورثوا هذا الحق عن طريق العلويين ايضاً (فاروق عمر، بحوث في التاريخ العباسي، ص ٥٣-٦٤).

ومن اللافت للنظر انه منذ ما قبل قيام الدولة الأموية إلى بعيد سقوطها خاض العلويون معارك وثورات في سبيل القضاء عليها فلم يتحقق لهم ذلك، بينما لم يستغرق ابناء عمهم العباس بن عبد المطلب أي العباسيون إلا وقتاً قصيراً منذ حوالي عام ١٢٥هـ / ٧٤٣م إلى عام ١٣٢هـ / ٧٥٠م فكان لهم ما أرادوا، إذ اسسوا دولة امتدت إلى ما يقارب من خمسة قرون (١٣٢-٦٥٦هـ / ٧٥٠-١٢٥٨م)!. ومن دون ريب فإن ذلك يعد انعطافاً في مجرى ظاهرة تاريخية استمرت لمدة زمنية طويلة وتحولاً كبيراً كانت له آثار ونتائج على مستويات كثيرة.

المبحث الثاني

فلسفة الصراع العلوي العباسي

لم يكن التحول في النظام السياسي من الأموي إلى العباسي مهماً بمقدار أهمية تغير طرف النزاع من (علوي أموي إلى عباسي أموي) إذ أن الدولتين قد اكدتا على الانتساب القبلي لقريش، ونظام الوراثة وولاية العهد وخلافة الله في الارض فكان معاوية بن ابي سفيان يزعم انه خليفة الله بقوله «الأرض لله وأنا خليفة الله»

تلك الفترة لصالح العلويين على الاقل في الكوفة والبصرة ولما سأله البعض عن عدم قتله قال حديث سمعته من علي ع عن النبي ص: «إن الايمان قيد الفتك فلا يفتك مؤمن» (احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ١/ ص ١٦٦؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج ٤/ ص ٣٥٢)، ف قيل له في ذلك اما والله لو قتلته لقتلت فاسقاً فاجراً كافراً غادراً (ابو حنيفة الدينوري، الاخبار الطوال، ص ٢٣٤-٢٣٥؛ مسكويه، تجارب الامم، ج ٢/ ص ٤٤-٤٥)، وفي ضوء ذلك نجد ان المتبعين للصراع العلوي الأموي يرون في ذلك مبالغة من جانب العلويين «ومن المهم هنا أن نشير إلى أن هذه المبالغة في نكران الذات، وطرح هذه الأفكار المثالية كانا بدون شك سبب ذلك الاخفاق المتواصل للحركات الشيعية والعامل الذي ساعد النظام الأموي على تصفيتها بكل سهولة» (ابراهيم بيضون، التوابون، ص ١٠٦). وكانت آخر ثورة تنسب للعلويين خاصة او للشيعية عامة ضد الدولة الاموية هي ثورة عبد الله بن معاوية بن جعفر بن ابي طالب وكانت هذه الثورة مزامنة لثورة العباسيين بقيادة ابو مسلم الخراساني ولما احس ابو مسلم بمنافسة عبد الله بن معاوية قتله (ابن الاثير، الكامل، ج ٥/ ص ٣٧٢-٣٧٣).

إنَّ الحدث الأهم في مسيرة الصراع نحو إسقاط الدولة الأموية هو تغير طرف الصراع مع الأمويين الذي تصدّره العلويون منذ البداية ولحين سقوط الدولة الاموية، ثم جنى ثماره العباسيون الذين لم يكن لهم طموح سياسي قديم (حسين عطوان، الدعوة العباسية تاريخ وتطور، ص ٤٨١؛

الإسلامية، ص ٢٢٣ - ٢٣٠)، والتي انتقلت بالوراثة أيضاً إلى ابنه أبي هاشم بن محمد بن الحنفية «وكان سبب انتقال الأمر إليه أن محمد بن الحنفية كانت الشيعة تعتقد إمامته بعد أخيه الحسين (يفهم من كلام ابن خلكان ان عموم الشيعة تعتقد امامة ابن الحنفية وللتوضيح ان جزء من الشيعة تعتقد امامته وهم الكيسانية، الا اذا ثبت ان الكيسانية كانوا اكثرية في ذلك الوقت فيستقيم المعنى)، فلما توفي محمد بن الحنفية انتقل الأمر إلى ولده أبي هاشم، وكان عظيم القدر وكانت الشيعة تتولاه، فحضرته الوفاة بالشام في سنة ثمان وتسعين للهجرة ولا عقب له، فأوصى إلى محمد بن علي المذكور وقال له: أنت صاحب هذا الأمر وهو في ولدك، ودفع إليه كتبه وصرف الشيعة نحوه ولما حضرت محمداً المذكور الوفاة بالشام أوصى إلى ولده إبراهيم المعروف بالإمام فلما ظهر أبو مسلم الخراساني بخراسان دعا الناس إلى مبايعة إبراهيم بن محمد المذكور فلذلك قيل له الإمام» (ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج ٤ / ص ١٨٧).

وهكذا انتقل الأمر إلى العباسيين، وعندما حكم المنصور قرر أن يستغني عن الاستناد في شرعية خلافته إلى وصية أبي هاشم لأبيه محمد، لأن شرعية أبي هاشم تستند إلى أبيه ابن الحنفية ثم إلى الإمام علي (عليه السلام) وهذا ما لا يريد المنصور، لذلك زعم أن جده العباس هو الوارث الوحيد للنبي (صلى الله عليه وسلم)، وأنكر وصية الإمام علي (عليه السلام) ونصب له العداوة، وفسر وصية أبي هاشم لأبيه وفق التفسير الغيبي للتاريخ وبأنها إخبار غيبي من الإمام علي (عليه السلام) عن ملكهم (الكوراني، جواهر التاريخ، ج ٥ / ص ٧).

(البلاذري، انساب الاشراف، ج ٥ / ص ٢٠؛ المسعودي، مروج الذهب، ج ٣ / ص ٤٣). كذلك المنصور بقوله «إنما انا سلطان الله في أرضه» (البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤ / ص ٢٦٨؛ وينظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٣٢ / ص ٣١١؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢٨٧٩، وهكذا الأمر مع بقية حكام الدولتين (باتريشا كرون، مارتن هيندز، خليفة الله، ص ١٥٥-١٥٨)، على الرغم من أن العباسيين قد استفادوا أكثر من الأمويين من حيث ادعائهم أنهم ورثة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وان واجبه لا يقتصر على النهوض بأعباء الرئاسة الدنيوية، بل يشمل السلطة الروحية، بينما اعتمد الأمويون على التعنصر إلى العرق العربي أكثر من اعتمادهم على الاتكاء والتشبث بالزعامة الدينية (فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، ص ٥٣٣).

اما عن الكيفية التي تغير بها طرف الصراع من علوي أموي إلى عباسي أموي فلا بد في هذا الأمر من الرجوع قليلاً إلى الجذور الاولى التي أسست لهذه الانعطافة والتحول الخطير الذي تمثل بمطالبة محمد بن الحنفية أخويه الإمامين الحسن والحسين (عليه السلام) بميراثه من أبيه فقالا له: «قد علمت أن أباك لم يترك صفراء ولا بيضاء، فقال قد علمت ذلك وليس ميراث المال أطلب، إنما أطلب ميراث العلم... فدفعا إليه صحيفة... فيها ذكر دولة بني العباس» (ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٧ / ص ١٤٩). ويبدو أن هذه الصحيفة هي الصحيفة الصفراء (عبد الله، الصحيفة الصفراء وحقائق ادعاء العباسيين الأحقية في الخلافة

اهدافه السياسية طوال مدة صراعهم مع الدولة الاموية مثل ابي مسلم الخراساني، إذ ان السؤال الذي يتبادر إلى الذهن ألعلوين إمكانية استخدام الاساليب التي استخدمها العباسيون لتحقيق النصر على الامويين؟ يروي الخطيب البغدادي حادثة يسندها إلى رواها فيقول إن رجلاً قام إلى أبي مسلم وهو يخطب قائلاً له: «ما هذا السواد الذي أرى عليك؟ فقال: حدثني أبو الزبير عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ دخل مكة يوم الفتح وعليه عمامة سوداء، وهذه ثياب الهيبة وثياب الدولة، يا غلام اضرب عنقه» (تاريخ بغداد، ج ١٠ / ص ٢٠٦). وهنا أمر بقطع عنق الرجل لمجرد السؤال عن لون ثيابه! وكان شعار ابي مسلم الخراساني «اجعل سوطك السيف وسجنتك القبر» (مسكويه، تجارب الامم، ج ٣ / ٢٨٦؛ ابن الاثير، الكامل، ج ٥ / ٣٨٢).

وكان المتوقع من العباسيين أن يجابوا العلوين بعد ان كانوا حلفاءهم في اول الأمر، لهذا يرى احد الباحثين «ان العباسيين كان يجدر بهم أن يجدوا سبيلاً للتوفيق بين وجهة نظرهم ووجهة نظر آل بيت علي لإزالة اسباب الخلاف وإعطاء العلوين نصيبهم من هذا الأمر الذي كانوا يرون انهم احق به من غيرهم، ولا سيما بعد ان قعد العباسيون عن المطالبة بدعواهم في الخلافة منذ انتقل الرسول إلى جوار ربه إلى أن اشرفت الدولة الأموية على الزوال» (حسن، تاريخ الاسلام، ج ٢ / ص ١٥٣). ولكنهم غيروا سياستهم بعدما كانوا يعدون العلوين وانفسهم حزباً واحداً، وأخذوا يعادونهم نتيجة مطالبتهم

وعلى الرغم من تغير طرف الصراع بين العلوين والامويين إلى قيام الصراع بين العباسيين والامويين وتزعم القادة العباسيين لدفة الصراع مع الامويين وتغلبهم عليهم، إلا ان المحاولات التي أرادت تصحيح المسار وارجاع الأمر إلى العلوين كثيرة ومن قبل قادة الثورة العباسية انفسهم، فقد أرسل ابو مسلم الخراساني وابو سلمة الخلال رسلهم إلى العلوين بهدف استلام الخلافة حتى قبل أن يكون هناك خليفة عباسي (المسعودي، مروج الذهب، ج ٣ / ص ٢٥٣-٢٥٤؛ مسكويه، تجارب الامم، ج ٣ / ص ٣١٦)، وفي ذلك تحول خطير في مجرى الثورة العباسية، واما فلسفة ذلك فيبدو انه يعود إلى أن مسألة أحقية العلوين بالخلافة كانت مشهورة بين المسلمين، ولم يُعرف ذلك للعباسيين، ولا يعرف لهم ذلك الفضل في الإسلام والقراية الشديدة من النبي ﷺ مثلما عرف به العلويون، وربما كان ذلك السبب الذي دعا العباسيون إلى إخفاء اسم من تؤخذ البيعة له منهم «وكانت دعوتهم إلى الرضا من آل محمد، فإذا سئلوا عن اسمه قالوا: أمرنا بكتمان اسمه حتى يظهر» (مؤلف مجهول، اخبار الدولة العباسية، ص ١٩٤).

وفي ضوء ذلك يجب أن ننوه إلى مسألة فلسفية تكاد تكون من الأسباب الرئيسة في عدم نجاح العلوين وهي إحراز تقدم في مسيرة الصراع نحو إسقاط الدولة الاموية، تتمثل بافتقاد العلوين لبطل سياسي ميكافلي او ما يمكن أن يطلق عليه بالبطل الشرير في منظور فلسفة التاريخ الذي يؤمن بنظرية الغاية تبرر الوسيلة في تحقيق

وبمجرد مطالعة ما روي عن الطريقة التي كان يقتل بها المنصور العلويين يتحصل لنا حجم الاضطهاد والانتقام والعنف الذي مورس عليهم ومن ذلك انه «لما بنى المنصور الأبنية ببغداد جعل يطلب العلوية طلباً شديداً ويجعل من ظفر منهم في الأسطوانات المجوفة المبنية من الجص والاجر» (الصدوق، عيون اخبار الرضا، ج ١ / ص ١٠٢؛ وينظر: ابن طباطبا، الفخري، ص ١٦٤)، ولا تنبئ طريقة القتل هذه في ضوء التحليل النفسي للتاريخ على سلوك سوي لذلك الشخص القاتل، وانما تدل على سلوك انتقامي، ويكفي ما ذكره الطبري للاستشهاد بما كان يفعله المنصور بأجساد العلويين بعد قتلهم بقوله «لما عزم المنصور على الحج دعا ريطة بنت أبي العباس امرأة المهدي وكان المهدي بالري قبل شخوص أبي جعفر فأوصاها بما أراد وعهد إليها ودفع إليها مفاتيح الخزانة وتقدم إليها وأحلفها ووكد الايمان لا تفتح بعض تلك الخزانة ولا تطلع عليها أحداً الا المهدي ولا هي الا أن يصح عندها موته فإذا صح ذلك اجتمعت هي والمهدي وليس معها ثالث حتى يفتح الخزانة فلما قدم المهدي من الري إلى مدينة السلام دفعت إليه المفاتيح وأخبرته عن المنصور أنه تقدم إليها فيه ألا يفتحه ولا يطلع عليه أحداً حتى يصح عندها موته فلما انتهى إلى المهدي موت المنصور وولي الخلافة فتح الباب ومعه ريطة فإذا أزج كبير فيه جماعة من قتلاء الطالبين وفي آذانهم رقاع فيها أنسابهم وإذا فيهم أطفال ورجال شباب ومشايخ عدة كثيرة،

بالخلافة (فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، ص ٥٣٢)، ونتيجة لعدم مبايعة ذو النفس الزكية واخيه ابراهيم اولاد عبد الله بن الحسن بن الحسن السبط عليه السلام كتب المنصور إلى واليه على المدينة المنورة باستقدام عبد الله وجماعة من أهل بيته وأخوته (الطبري، تاريخ، ج ٧ / ص ٥٥٠؛ وينظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٥٣ / ص ٣٩٠) مقيدين بالحديد إلى الكوفة، ولما وصلوا أمر بحبسهم في سجن تحت الأرض لا يميزون فيه بين الليل والنهار، فماتوا داخله فدم عليهم وكانوا عدة كثيرة (اليقوي، تاريخ، ج ٢ / ص ٣٧٠)، وبذلك قد فتح المنصور سياسة القسوة مع العلويين واذاقهم من سطوته مثلما ذاقوا ذلك في ايام بني امية (محمود، الشريف، العالم الاسلامي في العصر العباسي، ص ١٣٧)، ما يدل هذا الأمر على ان أسباب الفرقة هي أسباب سياسية، فسرع ذلك من قيام ذي النفس الزكية واخيه ابراهيم بثورتيهما ضد الدولة العباسية فقمعتا أشد القمع.

وعلى الرغم من ابتعاد الإمام الصادق عليه السلام عن الخوض في أمور الحكم «وآثر العزلة والخشوع ونهى عن الرئاسة والجموع» (أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج ٣ / ص ١٩٢؛ الأربلي، كشف الغمة، ج ٢ / ص ٣٩٨)، إلا أن ذلك لم يجعله في منأى من شدة المنصور، ما دفعه لاستقدامه مرات عدة في كل مرة يتهدده فيها بالقتل بالسيف، إلا انه أثر أن يتبع الطريقة الاقل أثراً في هياج الرأي العام والتي من شأنها ان تبعد الشكوك عنه وهي الاغتيال بالسُّم في سنة ١٤٨هـ / ٧٦٥م (المسعودي، مروج الذهب، ج ٣، ص ٢٣٥؛ سبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص، ص ٤٣.

أو حاول أن تكون دراسته وصفية لبعض الروايات التاريخية لا يملك إلا أن يطلق حكماً أو ينعى وصفاً يليق بمرتكب الافعال الاجرامية لان الخطب كبير جداً، والواقع أن أي فكرة في التاريخ أدت إلى العنف بصورة غير مشروعة، لا بد من أن تخضع للنقد ويُطلق عليها ما تستحق؛ لأن الباحث هنا بمثابة القاضي لا بمثابة المحامي، وعلى كل حال فإن ما لاقاه العلويون على يد ابي جعفر ربما فاق ما لاقوه من الامويين حسب توصيف محمد بن عبد الله ذي النفس الزكية فقد خاطب أحد اعمامه قائلاً «والله يا عم لقد كنّا نقمنا على بني أمية ما نقمنا، فما بنو العباس إلا أقلّ خوفاً لله منهم، وإنّ الحجّة على بني العباس لأوجب منها عليهم، ولقد كانت للقوم أخلاق ومكارم وفواضل ليست لأبي جعفر» (ابو الفرج الاصفهاني، الاغاني، ج ١١ / ص ٢٠١).

ومن المؤكد أن المنصور لم يُراعِ الصلة النسبية أو المعايير الاخلاقية او الدينية في علاقته بالعلويين وانما كانت المصلحة السياسية هي من تحرك لديه الميول الانتقامية ضدهم، فالملك عقيم (قولهم الملك عقيم يراد أن الملك لو نازعه ولده ملكه لم يلبث أن يهلكه فيصير كأنه عقيم لم يولد له، العسكري، جمهرة الامثال، ج ٢ / ص ٢٤٧)، وفق المثل العربي القديم، لا ينفع فيه نسب بل تُقطع فيه الأرحام بالقتل والعقوق (الميداني، مجمع الامثال، ج ١ / ص ٤٧٦). وثمة ملاحظة وددنا سياقها في هذا المجال تتمثل في كون الامثال العربية حكماً وقواعد لا تخلو من التفاتات فلسفية وعقلية جرت بها الحكمة العربية

فلما رأى ذلك المهدي ارتاع لما رأى وأمر فحفر لهم حفيرة فدفنوا فيها وعمل عليهم دكان» (تاريخ، ج ٦ / ص ٣٤٣-٣٤٤). ان المتدبر لهذه الرواية يتتابه الجزع ويعصر قلبه الهم والالم مما جرى للعلويين في تلك الفترة في وقت أن مرتكب هذا العمل يدّعي انه ظل الله في الارض وانه خليفته (البلاذري، انساب الاشراف، ج ٤ / ص ٢٦٧؛ الطبري، تاريخ، ج ٦ / ص ٣٣١)، وقد علق احد الباحثين الغربيين على هذه الرواية بانها مقززة ومخيفة ويتساءل متحيراً لماذا احتفظ المنصور بهذه الجثث؟ ثم يجيب نفسه لعله يقف على دوافع المنصور من هذا الفعل فيقول: ربما أراد ذلك للذكرى بان هؤلاء الناس الذين كانوا يشكلون تحدياً خطيراً لعرشه اصبحوا الان في عداد الاموات، او انه لم يجد طريقة افضل لدفنهم، او حتى لا تصبح مقابرهم مراكز محبة للعبادة (هيو كينيدي، بلاط الخلفاء، ص ٤٨).

إنّ الشواهد التاريخية على تفنن المنصور في البطش بالعلويين قد فاقت كل التصورات فمن دون شك أن قتل الافراد بطرق غير تقليدية والاحتفاظ بجثثهم لسبب من الأسباب يدخل ضمن نطاق الاعتلال النفسي، والغريب أن الشخص الذي يُعاني من الاعتلال النفسي يُحدث انعطافاً وتحولاً كبيراً في طبيعة الحدث التاريخي إذ تتحكم فيه ارهاصات مريضة يملئها على الحدث فيخرج به حدثاً مسيئاً إلى مسار الانسانية ويجرح بذلك سلامة الحالة الاجتماعية التي ينتمي اليها (ريكان ابراهيم، علم النفس والتاريخ، ص ١٠٥). ومهما كان الباحث محايداً

لأخذ العضة والعبرة وتلافي الوقوع فيما وقع به السابقون من أمراض اجتماعية أو اقتصادية أو فكرية أو غيرها.

وفي واحدة من تفسيراتهم الفلسفية للنفس البشرية أرجع اخوان الصفا تغير القيم الأخلاقية للفرد إلى التأثير الانثروبولوجي والتفسير الفلكي وقد جاء في رسائلهم: «أعلم أن الناس مطبوعون على أخلاقهم بحسب اختلاف تركيب مزاج أجسادهم، وبحسب اختلاف أشكال الفلك في أصل مواليدهم... واعلم أن من الناس من هو مطبوع على خلق واحد، أو عدة من أخلاق محمودة ومذمومة، وأن العادات الرديئة تقوي الأخلاق الرديئة والعادات الجميلة تقوي الأخلاق المحمودة» (اخوان الصفا، رسائل، ج ٤ / ص ٤٤)، بينما أرجع ابن خلدون فساد الأخلاق في المجتمعات إلى الترف والحضارة فقال «إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد؛ لأن الانسان إنما هو انسان باقتداره على جلب منفعه ودفع مضارة واستقامة خلقه للسعي في ذلك» (ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٧٤). ويرى المؤرخ والمفكر الفرنسي غوستاف لوبون ت ١٩٣١م إنَّ عظمة الأمم عامة، مرتبطة إلى حد ما بثبات قيمها الأخلاقية؛ لما لها من أثر كبير على حياة المجتمع، وتبقى هوية أي مجتمع هي أخلاقه ما لم تتعرض إلى التغيير باختلاف الأزمنة والأمكنة لأنها كثيرة التغير والتبدل (السنن النفسية لتطور الامم، ص ٥٠)، لأنها مكتسبات سلوكية تتأثر بمحيط الإنسان وبيئته ومدى اختلاطه وتنشئته الاجتماعية، وتُفصح عن نفسها من خلال السلوك اللفظي أو العقلي أو العاطفي أو

القديمة، ومن دون شك فإنَّ مواقف المنصور تسير وفق هذا المثل في وقت سبق صياغة النظريات الفلسفية الحديثة التي تصبغ مثل هذا الأمر بمصطلح الغاية تبرر الوسيلة، وهي السياسة التي استعملها المنصور واتخذها قانوناً ودستوراً في حياته العامة والخاصة حتى قبل مكيافلي نفسه الذي عُرفت النظرية باسمه «المكيافلية»، ويرى بعض الباحثين احتمالية إطلاع مكيافلي على ما كتبه ابن المقفع في كتاب «كليلة ودمنة»، وكان الهدف من وضع هذا الكتاب هو ارشاد الملوك في كل ما يتعلق بسلطتهم وإدارة شؤون الدولة وعلاقة الحاكم والمحكوم، إذ إنَّ ابن المقفع قد ترجم الكتاب من الهندية إلى العربية في العصر العباسي وبالتحديد في عصر المنصور (احمد، مكيافلي والمكيافلية، ص ١١٦-١١٧).

اهتمت الشرائع السماوية منذ القدم بتصحيح المسارات الأخلاقية للبشر، وإرجاعها للفطرة السليمة وتعاليم السماء، ولا يخفى ما كان يعانیه الرسول ﷺ في سبيل تحقيق ذلك، حتى ورد عنه «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» (البيهقي، السنن الكبرى، ج ١٠ / ص ١٩٢)، وسار على هذا النهج الائمة والمصلحون وعدد من العلماء والحكماء والفلاسفة وغيرهم، وفي هذا الشأن بيّن اخوان الصفا أنَّ الغرض من تأليفهم للرسائل هو «تهذيب النفوس واصلاح الأخلاق» (رسائل، ج ١ / ص ٢٤؛ ص ٤٧)، ومن جملة فوائد دراسة التاريخ الاطلاع على أخلاق الأمم والمجتمعات التي سبقتنا «إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم» (ابن خلدون المقدمة، ص ٩).

بن عبد الله أنا أكفيكموه فقال محمد لا والله لا أقتله أبداً غيلة» (الطبري، تاريخ، ج ٦/ ص ١٦١-١٦٢؛ وينظر: ابن الاثير، ج ٥/ ص ٥١٨)، على عكس العباسيين الذين عرف عن سياستهم الغدر «واعلم ان الدولة العباسية كانت دولة ذات خدع ودهاء وغدر» (ابن طباطبا، الفخري، ص ١٤٩)، وكذلك البطش والقتل لأبسط الاسباب حتى ورد عن المنصور قوله «من نازعنا عروة هذا القميص أجزرناه خبي هذا الغمد» (الطبري، تاريخ، ج ٦/ ص ٣٣٥)، كناية عن السيف.

وقد ضرب الخلفاء العباسيون تعاليم الدين الإسلامي كما ضربها الأمويون، وكونوا حياة اجتماعية جديدة تختلف كثيراً عما كان ينتظرها المسلمون حسب نظرية العباسيين في حكم الدولة الإسلامية بما يتناظر مع نظرية التفويض الإلهي (الفتلاوي، نظريتنا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي، ص ١٠٠)، وفي ضوء ما تقدم شهد العصر العباسي انتكاسة قوية في تغير منظومة الأخلاق العامة للمجتمع، وقد بدأ بخرقها الخلفاء العباسيون انفسهم، ومن هذه القيم التي عرفها العرب وعرفوا بالالتزام بها في أشد الظروف حساسية هي الوفاء بالعهد، وقد حث القرآن الكريم على ذلك فقال: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (سورة النحل، آية ٩١).

وضمن هذا المفهوم من القيم الاجتماعية استفتح

حتى اللاشعوري، وتشكل مصدراً للمقاييس والمعايير والغايات وأشكال التصرف والسلوك الأخرى (دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ص ٣٦٦).

واستناداً إلى ما تقدم ذكره شكلت بعض القيم الأخلاقية سمات ايجابية، بينما شكّل البعض الآخر منها صفات سلبية، وتندرج جميعها ضمن مفهوم الأخلاق الاجتماعية، لاسيما وأن بعضها يمارس من قبل افراد يتصرفون بصورة أحادية، بينما لا يظهر بعضها الآخر إلا ضمن سياق جماعات معينة، وتُسهم الفضائل الاجتماعية التي تتضمن قيماً عدة بأثر حاسم في احتضان الفضائل الفردية وتطويرها (فوكوياما، الفضائل الاجتماعية، ص ٨٧). وفي هذا المجال فقد استمر التعامل بهذه المبادئ المثالية في صراع العلويين مع العباسيين وقد سنحت الفرصة لمحمد النفس الزكية للفتك بقائد جيش المنصور عيسى بن موسى (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧/ ص ٣٣٤-٣٣٥) فلم يفعل «وكان ديوانه قد أحصى مائة ألف... فقليل له لبييت عيسى فقال أكره البيات الا بعد الانذار» (ابن الاثير، الكامل، ج ٥/ ص ٥٦٧)، وتكرر هذا الموقف لمحمد النفس الزكية واخيه ابراهيم مع المنصور نفسه الا انهما لم يقدموا على قتله غيلة وغدراً وذلك انه «لما حج أبو جعفر سنة ١٤٠ حج تلك السنة محمد وإبراهيم ابنا عبد الله وهما متغيبان فاجتمعوا بمكة فأرادوا اغتيال أبي جعفر فقال لهم الأشتر عبد الله بن محمد

ولاه العهد، وأنه أحق بالخلافة من غيره، فندب المنصور ابا مسلم الخراساني لمقاتلته، وبعد أن تمكن ابو مسلم من القضاء على تمرده، هرب عبد الله إلى اخويه في البصرة، وبلغ ذلك المنصور فعمل على القبض عليه فلم يقدر لتواريه عن الأعين، ثم اسفرت السفراء بين الطرفين فطلب عبد الله الأمان للقدوم إلى بغداد، فوافق المنصور على ذلك، وتأكيداً على أهمية كتاب الأمان ووثاقته كلف عبد الله بن علي ابن المقفع بكتابة صيغة كتاب الأمان بأغلظ العهود والمواثيق على الأيالة بمكروه، وألا يجتال عليه في ذلك بحيلة، وكان في الأمان: ما نصه: فإن أنا فعلت، أو دسست، فالمسلمون من بيعتي براء، وفي حل من الإيمان والعهود التي أخذتها عليهم، فوافق المنصور على ذلك، فلما قدم عبد الله بن علي حبسه المنصور ثم عمل على قتله بالحيلة فقتله (البلاذري، انساب الاشراف، ج ٤ / ص ١١١-١١٢)، ثم عمل على قتل كاتب نص الامان ومحتواه وهو ابن المقفع فقتله ايضاً (ابن اعثم الكوفي، الفتوح، ج ٨ / ص ٣٥٦). ولما كتب المنصور إلى محمد ذي النفس الزكية بعد ثورته عليه كتاب أمان إن هو ترك أمر الخروج عليه رد عليه ذو النفس الزكية بما نصه «أعطيني من العهد والأمان ما أعطيته رجالاً قبلي! فأبي الأمانات تعطيني أمان ابن هبيرة أم أمان عمك عبد الله بن علي أم أمان أبي مسلم؟» (الطبري، تاريخ، ج ٦ / ص ١٦٩؛ مسكويه، تجارب الامم، ج ٣ / ص ٣٩٦).

العباسيون دولتهم بنقض العهود التي وعدوا بها الكثيرين، ومن أول الشواهد التاريخية على ذلك ما حدث ليزيد بن عمر بن هبيرة والي الأمويين على واسط، فبعد سيطرة العباسيين على معظم أقاليم الدولة الاموية لم تستعص عليهم غير هذه المدينة وأميرها يزيد بن هبيرة، وكان معه عددٌ من القواد والجند، وقد استعد للحصار بخزن الأقوات والتموين لعشرين ألف مقاتل، فصدقه المحاربة، ودارت بينه وبين العباسيين المناوشات فلم يستطيعوا فتح المدينة أو اقتحامها، ما اضطرهم إلى إجراء المفاوضات على الاستسلام مقابل الأمان، فأجاب إلى ذلك، وكتب له كتاب أمان، وشُروط له فيه على ما سأل، وختمه أبو العباس بالموافقة، وخرج ابن هبيرة واصحابه بموجب الأمان حتى مر على ذلك وقت قصير فوجه إليه المنصور بأمر من السفاح أحد قواده فأتاه في جماعة، فوافوه وهو جالس في رحبة القصر بواسطة، فلما رأهم قال: أقسمت بالله إن في وجوه القوم لغدرة، فضربوه بأسيا فمهم حتى قتلوه، ثم تتبعوا قواده وأصحابه، فقتلوهم عن آخرهم (اليعقوبي، تاريخ، ج ٢ / ص ٣٥٤).

ومن الشواهد الأخرى على نقض العهود ايضاً ما حصل لاحد أركان البيت العباسي وأحد أهم مؤسسي الدولة العباسية وهو عبد الله بن علي عم السفاح والمنصور، فبعد وفاة السفاح وتقلد المنصور للخلافة قاد عبد الله بن علي تمرداً في الشام مدعياً أن السفاح قد

الانسان كالديمقراطية والعدالة الاجتماعية والسلم الاجتماعي وغيرها من القيم العليا (علي الوردى، دراسة في سوسيولوجيا الاسلام، ص ٥٧).

واستناداً إلى ما تقدم ذكره فقد شكلت بعض القيم الأخلاقية سمات ايجابية، بينما شكّل البعض الآخر منها صفات سلبية، وتندرج جميعها ضمن مفهوم الأخلاق الاجتماعية، لاسيما وأن بعضها يمارس من قبل افراد يتصرفون بصورة أحادية، بينما لا يظهر بعضها الآخر إلا ضمن سياق جماعات معينة، وتُسهم الفضائل الاجتماعية التي تتضمن قيماً عدة بأثر حاسم في احتضان الفضائل الفردية وتطويرها (فوكوياما، الفضائل الاجتماعية، ص ٨٧). ولهذا اراد المثاليون عبر صراعهم الطويل اثبات ان هذه القيم هي التي لا بد ان تسود لكن الميكافليين دائماً ما كانوا يمنعون ذلك عبر وحشيتهم واساليب قمعهم المتنوعة، وسيبقى هذا الصراع قائماً الى ان يأتي فيه يوم تتكامل فيه البشرية نحو إحقاق الحق حتى يرث الارض عباد الله الصالحون.

الخاتمة

يتضح مما تقدم ان هناك صراعاً بين نظريتين فلسفتين للتعامل مع الأحداث الجارية هما النظرية المثالية التي مثلها الامام علي عليه السلام والعلويون من بعده والتي لا تحيد عن تعاليم ومبادئ الاسلام وبين النظرية النفعية او ما تسمى الغاية تبرر الوسيلة أو الميكافلية والتي مثلها معاوية والأمويون من بعده أو المنصور والعباسيون من بعده والتي تنص على أن البشر بطبيعتهم منافقون وجشعون وكذلك أنانيون وشرسون للحصول على المصلحة الفردية على حساب المصلحة العامة وهذا شيء يستحيل تغييره أو إصلاحه فيهم (سارة بن عمر، كريمة لاتأمّن، مفهوم الطبيعة البشرية وأهميتها في التوظيف السياسي عند ميكافيلي ص ٢٢)، ويبررها كوسيلة لخداع الاعداء الاقوياء واقناع الشعب بانه يفعل الصواب (ميكافلي، مطارحات ميكافلي، ص ١٤٣).

اما من هي النظرية الاصلاح للمجتمع من بين هاتين النظريتين فهذا ما اكده احد الفلاسفة بقوله ما لا يمكن تكرانه هو ان جزءاً كبيراً من التقدم الذي حققته البشرية خلال تاريخها الطويل يعود للأشخاص المثاليين الذين يناضلون من اجل غايات مفيدة على الرغم من انها بعيدة المنال فهي تعمل على التذكير بان هناك اهدافاً معينة امام البشر من الضروري لهم ان ينالوها، وبهذه الطريقة تطورت الكثير من القيم المدنية ومبادئ حقوق

- كتاب الفتوح، (تحقيق: علي شيري، ط١، دار
الاضواء- بيروت، ١٩٩١م).

٧. إخوان الصفا، (ظهرت في القرن الرابع الهجري):

- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، (دار صادر-
بيروت، ١٩٧٥م).

٨. ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله ()
ت: ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م):

- شرح نهج البلاغة، (تحقيق: محمد العلوي، بيروت
٢٠٠٧).

٩. البيهقي، أحمد بن الحسين، (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م):

- السنن الكبرى، دار الفكر، د. ت.

١٠. الجاحظ، أبو عثمان بن عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ/
٨٦٨م):

- رسائل الجاحظ، (تحقيق عبد السلام محمد هارون،
منشورات مكتبة الخانجي، القاهرة- ١٩٦٤).

١١. الحاكم النيسابوري، الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الله

بن محمد بن حمدويه بن نعيم الضبي (ت ٤٠٥هـ / ٩٣٣م).

- المستدرک علی الصحیحین، (تحقيق: يوسف المرعشلي،
دار المعرفة، بيروت د. ت).

١٢. ابن حنبل، أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ / ٨٥٥م):

- مسند أحمد بن حنبل، (دار صادر- بيروت، د. ت).

١٣. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت: ٤٦٣هـ/
١٠٧١م):

- تاريخ بغداد، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا،

المصادر والمراجع

١. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن ابي الكرم الشيباني
(ت: ٦٣٠هـ / ١٢٣١م):

- الكامل في التاريخ، (دار صادر، بيروت- ١٩٦٦م).

٢. الأربلي، علي بن عيسى بن أبي الفتح (ت: ٦٩٣هـ/
١٢٩٥م):

- كشف الغمة في معرفة الأئمة، (ط٢، دار الاضواء-
بيروت ١٩٨٥م).

٣. الاصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد، (ت:
٣٥٦هـ / ٩٦٧م):

- الأغاني، (دار إحياء التراث- د. ت).

- مقاتل الطالبين، (تحقيق: احمد صقر، مؤسسة الأعلمي
للمطبوعات- بيروت، د. ت).

٤. الاصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد، (ت:
٣٥٦هـ / ٩٦٧م):

- الأغاني، (دار إحياء التراث- د. ت).

- مقاتل الطالبين، (تحقيق: احمد صقر، مؤسسة
الأعلمي للمطبوعات- بيروت، د. ت)

٥. الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، (ت: ٤٣٠هـ / ١٠٣٦م):

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (دار الفكر،

بيروت- ١٩٩٦م).

٦. ابن أعثم الكوفي، أبي محمد بن أحمد، (ت: ٣١٤هـ / ٩٢٦م):

- ط ١، دار الكتب، بيروت- (١٩٩٧م).
١٤. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (معتوق اخوان- بيروت، د.ت).
- ت: ٦٨١هـ / ١٢٨٣م):
١٩. ابن طباطبا، محمد بن علي بن طباطبا العلوي، (ت: ٧١٠هـ / ١٣١٠م):
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (تحقيق احسان عباس، دار الثقافة، لبنان، د. ت).
١٥. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت: ٤٦٣هـ / ١٠٧١م):
- تاريخ بغداد، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١، دار الكتب، بيروت- (١٩٩٧م).
١٦. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (ت: ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م):
- مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر، (ط ٤، دار احياء التراث العربي - بيروت، د.ت).
١٧. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، (ت: ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م):
- سير أعلام النبلاء، (تحقيق: حسين الاسد، ط ٩، مؤسسة الرسالة- بيروت، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م).
٢١. الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، (ت: ٣١٠هـ / ٩٣٢م):
- تاريخ الرسل والملوك، (تحقيق: نخبة من العلماء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - نسخة مطبوعة ليدن، بيروت - لبنان ١٨٧٩م).
٢٢. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، (ت: ٥٧١هـ / ١١٧٦م):
- تاريخ مدينة دمشق، (تحقيق: علي شيري، دار الفكر- بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م).
٢٣. العسكري، أبو هلال، الحسن بن عبدالله بن سهل (ت: ٣٩٥هـ / ٩٨٣م):
- جمهرة الامثال، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم؛ عبد المجيد قطامش، بيروت، د.ت).
٢٤. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، (ت: ٣٤٦هـ / ٩٥٨م):
١٨. الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود، (ت: ٢٨٢هـ / ٨٩٦م):
- الأخبار الطوال، (تحقيق: عبد المنعم عامر وجمال الدين الشيال، ط ١، دار إحياء التراث العربي- القاهرة، ١٩٦٠).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، (ت: ٩١١هـ / ١٥٠٥م):

- ١ - مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ط ٢، دار الهجرة بيروت - ٢٠١٧م.
- ٢ - قم ١٩٨٤م).
٣. حسن، إبراهيم حسن: - تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، د.ت.
٤. حسين عطوان: - الدعوة العباسية تاريخ وتطور، ط ٢، دار الجيل، بيروت - ١٩٩٥م.
٥. جراهارد كونسلمان، - سطوع نجم الشيعة، ترجمة محمد ابو رحمة، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣.
٦. ريكان ابراهيم: - علم النفس والتاريخ، ط ١، دار ومكتبة الكندي للنشر والتوزيع، عمان - ٢٠١٤م.
٧. دينكن ميشيل: - معجم علم الاجتماع، ترجمة احسان محمد الحسن، دار الرشيد، بغداد - ١٩٦٧م.
٨. علي الوردى، - دراسة في سوسولوجيا الاسلام، ترجمة رافد الاسدي، دار الوراق للنشر، بغداد، ٢٠١٣.
٩. غوستاف لوبون: - السنن النفسية لتطور الامم، ترجمة عادل زعيتير، ط ٢، دار المعارف، مصر - ١٩٥٧م.
١٠. فاروق عمر: - مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ط ٢، دار الهجرة بيروت - ٢٠١٧م.
٢٥. مسكوية، أبو علي احمد بن يعقوب، (ت: ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م):
٢٦. مؤلف مجهول، (ت. ق ٣هـ).
٢٧. أخبار الدولة العباسية، تحقيق: عبد العزيز الدوري، عبد الجبار المطلبي، دار صادر، بيروت - د.ت).
٢٨. الميداني، ابي الفضل أحمد بن محمد النيسابوري، (ت: ٥١٨هـ/ ١١٢٤م):
٢٩. مجمع الامثال، (د. تحقيق: مؤسسة الطبع والنشر التابعة الرضوية، ١٣٦٦هـ).
٣٠. اليعقوبي، احمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب، (ت: ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م):
٣١. تاريخ اليعقوبي، (دار صادر، بيروت، د. ت).
- المراجع العربية والمعربة**
١. ايرلنغ ليدوك بيترسن، - علي ومعاوية، ترجمة وتقديم وتعليق، عبد الجبار ناجي، قم - ٢٠٠٨.
٢. باتريشا كرون، مارتن هيندز: - خليفة الله، السلطة الدينية في العصور الاسلامية الاولى، ترجمة احمد طلعت، ط ١، جسور للترجمة والنشر،

- بلاط الخلفاء، ترجمة فائزة اسماعيل اكبر، ط ١، المركز القومي للترجمة، القاهرة - ٢٠٠٩م.

١٨. يوسف حامد الشين:

- الفلسفة المثالية قراءة جديدة لنشأتها وتطورها، منشورات جامعة بنغازي، ليبيا- ١٩٩٨.

البحوث والدوريات

١. الفتلاوي، صباح كريم:

- نظريتنا الحق الالهي والعقد الاجتماعي، بحث منشور في مركز دراسات الكوفة، جامعة الكوفة، العدد (١٠)، ٢٠٠٨م.

المراجع الاجنبية

١.-Kaplan. Barton. H, conflict and defense :A general theory by boulding. Social Force (1963) vol 42, N, 1,.

المواقع الالكترونية

١.-https://www.uobabylon.edu.iq/eprints/pubdoc_12_1315_220.docx.

-بحوث في التاريخ العباسي، مكتبة النهضة، بغداد - د.ت.

١١. فوكو ياما، فرانسيس:

- الثقة، الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي، ترجمة مجاب الامام - معين الامام، ط ١، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر - ٢٠١٥م.

١٢. الكوراني، علي:

- جواهر التاريخ، ط ١، دار الهدى- ٢٠٠٤م.

١٣. مكيفلي، نيقولا:

- مطارحات مكيفلي، ترجمة خيرى حماد، ط ٣، دار الافاق الجديدة، بيروت - ١٩٨٢م.

- كتاب الامير، ترجمة اكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة- ٢٠٠٤م.

١٤. فلهاوزن، يوليوس:

- تاريخ الدولة العربية، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده، ط ٢، القاهرة - ١٩٦٨م.

١٥. محمود عباس العقاد،

- ابو الشهداء الحسين بن علي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة- ٢٠١٢.

١٦. محمود، حسن احمد؛ الشريف، احمد ابراهيم:

- العالم الاسلامي في العصر العباسي، ط ٥، دار الفكر العربي، القاهرة - د.ت.

١٧. هيو كينيدي:

الشيخ محمد علي داعي الحق (ت: ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م) دراسة في
سيرته الذاتية ونشاطه الفكري مع تحقيق رسالته (المجالس
الحسينية في كربلاء قبل التهجير والتسفير ١٩٦٠ / ١٩٧٩م)

م.م جنان محمد سلمان
كلية التمريض / جامعة كربلاء

mohammedjnan09@gmail.com

الملخص:

يعد الشيخ محمد علي داعي الحق من كبار العلماء والخطاطين في مدينة كربلاء المقدسة، وامتاز بسعة الاطلاع على شتى المعارف والعلوم، إذ عد من أبرز الخطاطين وأوسعهم شهره في العراق، فقد برع في الخطّ العربي وأنواعه ودّرّسه للطلبة والمعلّمين والمدّرّسين في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي ولأنّه كان بارعاً ومولعاً بخطّ الآيات القرآنية فهو لم يكتفِ بخطّها فقط بل شرع بخطّ المصحف الشريف بأكمله بخطّ النسخ، وتتلّمذ على يد خيرة الخطاطين الذين كانوا يفدون إليها من مختلف مدن العراق، وكان له باع طويل في نشر أفكار مدرسة أهل البيت عليهم السلام وبسبب مواقفه الدينية المبدئية تعرض لمضايقات ألام النظام المقبور، لذلك كتب الشيخ محمد علي داعي الحق رسالة عن التهجير والتسفير خلال مدة حكم النظام البائد لتدوين أحداث تلك المدة التي حارب فيها النظام المجالس الحسينية وهجر بعض الأسر والعلماء والخطباء. ووضح لنا المؤلف في رسالته بعض الجوانب الاجتماعية والإدارية والاقتصادية وحتى السياسية السائدة في مدينة كربلاء المقدسة في تلك الحقبة، فكان بعيداً من الأهواء غير ميال لجانب معين بل قاصداً حفظ أحداث تاريخية مرت بها مدينة كربلاء أبان حكم حزب البعث البائد.

الكلمات المفتاحية: داعي الحق، المجالس الحسينية.

“Sheikh Mohammed Ali, the Caller to Truth (Died ١٤٣٩ AH/٢٠١٨ CE) A Study in His Biography and Intellectual Activity in Achieving His Mission (The Hussaini Councils in Karbala Before Emigration and Displacement ١٩٧٩/١٩٦٠ CE)

M.Sc. Jinan Mohammed Salman

College of Nursing / University of Karbala

mohammedjINAN09@gmail.com”

Abstract

Sheikh Muhammad Ali Da'i al-Haq is considered one of the great scholars and calligraphers in the holy city of Karbala, and he was distinguished by his extensive knowledge of various knowledges of science. And because he was skilled and fond of handwriting the Qur'anic verses, he was not satisfied with her handwriting only, but began to write the entire Noble Qur'an in Naskh script. He was a student of the finest calligraphers who came to her from various cities of Iraq, and had a long history in spreading and spreading the ideas of the Ahl al-Bayt School. Because of his principled religious stances, he was harassed by the officials of the buried regime, so Sheikh

المقدمة

إن دراسة موضوع المجالس الحسينية في الستينات والسبعينات من القرن الماضي من الموضوعات البالغة الأهمية، إذ إن أهمية دراسة المجالس الحسينية، تكمن في مدينة كربلاء المقدسة، كونها قادرة على إعطائنا وصفاً لطبيعة المجالس السائدة في المجتمع الكربلائي خلال العهود التي مرت بها الشعائر الحسينية بمنعطفات خطيرة وكثيرة نتيجة التحديات التي واجهتها، ونتيجة لتباين السياسات والإجراءات، فعلى مدى الخمسة والثلاثين عاماً من حكم حزب البعث، واجه الشيعة، والشعائر الحسينية، والمنبر الحسيني، الكثير من المخاطر. وأهم ما يمتاز به بحث الشيخ محمد علي داعي الحق « رحمه الله » أنه يأخذ القارئ ويعود به للغوص في أعماق تلك المدة من عمر مدينة كربلاء والتطرق إلى المجالس البارزة في تلك الحقبة، واعتذاره من عدم ذكر سائرهما، لأن الإمام بتلك المجالس غير ممكن، فقصر البحث على المجالس الخاصة التي كانت تعقد في دور الخطباء وأصحابهم أسبوعياً.

اقتضت طبيعة الدراسة أن يقسم البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة وقائمة مصادر وملحق صور.

اختص المبحث الأول: بالسيرة الذاتية للشيخ داعي الحق، وتضمنت اسمه ونسبه وولادته ونشأته ومكانته العلمية ووفاته، وتناول منهج الشيخ محمد علي في كتابة البحث، وأفرد المبحث الثاني: لتوضيح أبرز

Muhammad Ali Da'i al-Haq wrote a letter about displacement and deportation during the period of the rule of the former regime to record the events of that period in which the regime fought the Husseinia councils and abandoned some families, families, scholars and preachers who were subjected to deportation before The previous regime, as the author explained to us in his letter some of the social, administrative, economic and even political aspects prevailing in the holy city of Karbala at that era, was far from whims and not inclined to a particular aspect, but rather intended to preserve historical events that the city of Karbala experienced during the rule of the dissolved Baath Party.

Keywords: Da'i al-Haq, Husseinia councils.

المبحث الأول

التعريف بالمؤلف وكتابه

أولاً:

اسمه ونسبه

هو الشيخ محمد علي بن الشيخ محمد حسين بن الشيخ علي أمين بن مهدي داعي الحق القرشي (آل طعمة، سلمان هادي، معجم رجال الفكر والأدب في كربلاء، ط ١، مطبعة الآداب النجف، ١٩٦٤م: ٢٢٣).

كنيته ولقبه

يكنى الشيخ محمد علي بأبي هاشم نسبة إلى ابنه الأكبر، ولقب بألقاب عديدة، وهي داعي الحق القرشي، والكربلائي، والحائري (مقابلة شخصية مع ولده (المهندس هاشم محمد علي داعي الحق) بتاريخ ١٣/١/٢٠١٩م).

مولده ودراسته

ولد الشيخ محمد علي داعي الحق في مدينة كربلاء عام ١٣٦٠ هـ / ١٩٤٠ م، وهو خريج المدارس العريقة مثل المدرسة البادكوبية (آل طعمة تراث كربلاء، ٢٠١٣م: ٢١٠؛ الأنصاري، رؤوف محمد علي، عمارة كربلاء، ٢٠٠٦م: ١٩٣)، أخذ العلوم الدينية على أبرز علمائها وفقهائها في عقدي الخمسينات والستينات، وتخصص في مادة اللغة العربية، ثم برع في الخطّ وأجاد في الشعر العمودي، فسكب فيه مكنوناته

الشخصيات والأماكن والأدوار التاريخية التي مرت بها المجالس الحسينية في مدينة كربلاء في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، وأما الخاتمة فقد جاءت لعرض ما توصل إليه البحث من نتائج.

اعتمدت الدراسة على مجموعة متنوعة من المصادر والمراجع التي كان لها أثر في إغناء البحث بالمعلومات القيمة ولاسيما في المبحث الثاني، ومن هذه الكتب كتاب الموروثات والشعائر في كربلاء للباحث سلمان هادي آل طعمة، وفهرس التراث للجلالي، وكتاب معجم الخطباء للكرباسي. واعتمدت الدراسة على مجموعة من المقابلات الشخصية في مدينة كربلاء المقدسة، فقد التقينا بالعديد من الشخصيات التي كانت لها دراية في بعض أحداث المجالس الحسينية خلال المدة التي يتناولها البحث، إذ كانت هذه المقابلات رافداً أمدّ البحث بمعلومات وافية عن طبيعة الدراسة، ومن هذه الشخصيات الاستاذ المهندس هاشم محمد علي داعي الحق، والسيدة نصرت عبد عباس الحسناوي.

وقد واجهنا مشاكل متعددة، منها صعوبة الحصول على المادة العلمية كاملة التي تخدم البحث ولاسيما عن بعض الشخصيات المعاصرة للشيخ محمد علي داعي الحق، لذلك لجأنا إلى المقابلات للحصول على المعلومات

ولد في مدينة كربلاء عام ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م ونشأ فيها، ودرس النحو والصرف والبلاغة، وعلم المنطق، على أعلام كربلاء منهم: السيد محمد هادي الخراساني، والسيد محمد هادي الميلاني، والسيد ميرزا مهدي الشيرازي.

حضر دروس البحث الخارج عند السيد أبي القاسم الخوئي، والسيد محسن الحكيم، وحصل على إجازات وشهادات علمية منهما، مارس الخطابة الحسينية، وأصبح اماماً وخطيب جامع الترك في سوق النجارين، وكان الشيخ محمد حسين داعي الحق جريئاً في طروحاته على منابر الوعظ والارشاد، فضلاً عن إلقاءه الدروس في المدارس الدينية مثل مدرسة البادكوبه، توفي رحمه الله في مدينة كربلاء عام ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ودفن في الوادي الجديد، وأرخ وفاته حفيده هاشم داعي الحق بقصيده منها:

إذا كنت قد أصدتكَ المنونُ فصبِّراً على ما يشاءُ القضا
فليس يموت الذي كان فيه بقية علم الوصي المرتضى
رحيلك للخلد أرخُ (محمد حسين إلى ربه قد مضى)

ب. : أبنائه

للشيخ (رحمه الله) ستة أبناء من أهل العلم على طريق آبائهم وهم) مقابلة شخصية مع ولده (المهندس هاشم محمد علي داعي الحق) بتاريخ ١٣ / ١ / ٢٠١٩م):
١. المهندس هاشم، ولد في كربلاء عام ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، وهو مهندس ميكانيك وموظف في مديرية تخطيط كربلاء.

الولائية، ومشاعره النبيلة، ومواقفه الحازمة، بإزاء مختلف القضايا الراهنة (مجلة الهدى، العدد (٣٠٥) السنة ١١ - شعبان ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م).

(حصل على إجازات وشهادات علمية من كثير من العلماء والمجتهدين) راجع ملحق رقم (٣-٤-٥) (في عصره منهم: آية الله العظمى الشيخ الشهيد علي الغروي) الجلاي، محمد حسين الحسيني، فهرس التراث، تحقيق: محمد جواد الحسيني قم، ١٤٢٢هـ، ج ٦٨٦: ٢) «قدس سره»، وآية الله العظمى السيد عبد الأعلى السبزواري) الجلاي، فهرس التراث، ج ٢: ٦٦٥) «قدس سره»، وآية الله العظمى السيد علي السيستاني» مد ظله الوارف («). السيد محمد محمد صادق الصدر، والسيد صادق الشيرازي، والشيخ مكارم الشيرازي، والسيد محمد تقي المدرسي) فضلاً عن ذلك تخرج الشيخ محمد علي داعي الحق في عام ١٣٧٩هـ / ١٩٥٩م من الدورة التربوية التي أقيمت لرجال الدين في اللغة العربية والتربية الإسلامية وأصبح معلماً في المدارس الحكومية منها: المدرسة النظامية، ومدرسة الفرزدق، ومدرسة العلقمي (الإخاء) (آل طعمة، كربلاء في الذاكرة، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٨٨م: ١٧٩)

أسرته

أ. والده: هو الشيخ الجليل محمد حسين الشيخ علي مهدي داعي الحق القرشي، مدرس، ومبلغ، وخطيب فاضل (مقابلة شخصية مع حفيد الشيخ المهندس هاشم محمد علي داعي الحق) بتاريخ ١٣ / ١٢ / ٢٠١٨م).

الحق بأنه عالم فاهم مهذب في خلقه، وتعلم منه الكتابة، وكان الشيخ باقر يرسم الحروف بشكل ملون.

انتقل الشيخ محمد علي داعي الحق إلى كُتاب الشيخ علي أكبر النائيني وهو مدرّس فاضل، وخطّاط، وُلد في مدينة كربلاء عام ١٣٠٥هـ/١٨٨٧م، وتلمذ على أعلامها، اهتم للتدريس في صحن الإمام الحسين (عليه السلام)، وكان خطّاطاً ماهراً استنسخ كتباً كثيرة حتى توفي (رحمه الله) عام ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م) الطهراني، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر في القرن الرابع عشر)، ٢٠٠٩م، ج ٤، ١٥٩٥؛ آل طعمة، ٢٠١٦م، ج ١: ٢٢٩) • والده الشيخ محمد حسين داعي الحق، الذي كان مبلغاً ومدرّساً في المدارس الدينية مثل مدرسة البادكوبة.

• الشيخ علي بن الشيخ محمد بن الشيخ عبد الله بن الشيخ علي العيثان، وُلد في الأحساء عام ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م، وهو فقيه ومجتهد، وتوفي عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م. (الشخص، هاشم، أعلام هجر، ١٤١٨هـ، ج ٢: ٣٨٦)

• الشيخ محمد علي بن عباس سيويه اليزدي الحائري من أعلام كربلاء ومرجعها المشهورين، وُلد في مدينة كربلاء عام ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م، ونشأ تحت رعاية والده الشيخ عباس اليزدي، وكان يؤمّ الجماعة في صحن العباس (عليه السلام)، ويدرّس في المقبرة الأسرية فيها، وانتهت إليه المرجعية في كربلاء حتى وفاته، في يوم الإثنين ١٨ جمادى الثانية عام ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م. من آثاره: سبيل الرشاد وهي رسالة عمليّة مطبوعة. (الجلالي، فهرس التراث، ج ٢: ١٨؛ آل طعمة، مُعجم رجال الفكر والأدب: ٢٢٠)

• الشيخ محمد الشاهرودي، عالم ومدرّس، وُلد عام ١٣٣٦هـ/، هاجر مع والده إلى كربلاء عام ١٣٣٦هـ/

٢. عدنان، وُلد في كربلاء عام ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، حاصل على شهادة الماجستير في الرياضيات، وحالياً موظف في مديرية صحة بغداد (الكاظمية).

٣. حامد، وُلد في كربلاء عام ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، مهندس إلكترونيات، وحالياً مدرّس في إعدادية الصناعة، ورئيس قسم التعليم المهني في كربلاء.

٤. ميثم، وُلد في كربلاء عام ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، حاصل على شهادة الماجستير في التربية الرياضية، حالياً موظف في مديرية الشباب والرياضة، فضلاً عن كونه مدرّباً ولاعباً سابقاً.

٥. هيثم، وُلد في كربلاء عام ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م، حاصل على شهادة الماجستير في الهندسة الكهربائية، وحالياً موظف في جامعة كربلاء.

٦. همّام، وُلد في كربلاء عام ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، حاصل على بكالوريوس في اللغة العربية، وحالياً مدرّس في متوسطة داخل جامعة كربلاء.

شيوخه

درس وتعلم الشيخ محمد علي داعي الحق « رحمه الله » على عدد كبير من العلماء والفقهاء والمحدثين، لذا سوف نذكر أبرز الذين أخذ عنهم، بحسب ما ذكرهم الشيخ نفسه في قصيدته التي بعنوان « أساتذتي من الصغر حتى الكبر » راجع ملحق رقم (١):

• يذكر الشيخ محمد علي داعي الحق أنه دخل الكتاب منذ سنّ السابعة من عمره، ودرس القرآن وعلومه على يد الشيخ « باقر » معلم الكتاب آنذاك، ويصفه داعي

تلاميذه

كان الشيخ محمد علي داعي الحق، من أعلام مدينة كربلاء البارزين، وله عدة من مؤلفات، وله معرفة واسعة بعدد من العلوم المختلفة، لذا سعى عدد كبير من طالبي العلم للدرس على يديه، نذكر أبرزهم:

١. السيد هادي بن السيد محمد كاظم بن السيد محمد جواد الحسيني المدرسي، عالم، ومؤلف وخطيب فاضل (آل طعمة، معجم رجال الفكر: ٢٥٩؛ الموقع الرسمي للسيد هادي المدرسي <http://www.modarresi.org/biography/index.html>)، وُلد في مدينة كربلاء عام ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م ونشأ بها على والده السيد محمد كاظم، بدأ دراسته العلمية وعمره ثلاثة عشر عاماً، وأكمل دروس المراحل المتقدمة في الحوزة العلمية، وقرأ المقدمات على أعلام كربلاء (الموقع الرسمي للسيد هادي المدرسي <http://www.modarresi.org/biography/index.html>)، اضطر السيد هادي إلى ترك العراق عام ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م بعد الضغوطات التي تعرضت لها أسرته من النظام السابق (حزب البعث المقبور) واستقر في إيران، وفضلاً عن كونه خطيباً فهو معتمد للعديد من المراجع الدينية، من مؤلفاته: ذلكم الإمام علي عليه السلام، المعراج رحلة في عمق الفضاء، الإسلام أبداً، ذلكم الإمام المهدي عليه السلام، وغيرها (الموقع الرسمي للسيد هادي المدرسي <http://www.modarresi.org/biography/index.html>).

وحضر على أعلامها، قام بالتدريس في مدرسة البادكوبة وتخرج عليه مجموعة من العلماء الأفاضل ومنهم الشيخ محمد علي داعي الحق، واشتغل بالوظائف الشرعية والمهام الدينية إلى أن وافاه الأجل عام ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٧م. (الحائري، أحمد الأسدي، أعلام من كربلاء، ٢٠١٣م: ٢٧٥)

• الشيخ عبد الرحيم القمي، عالم فاضل وواعظ، ولد عام ١٣٢٠هـ/ هاجر إلى كربلاء عام ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م، وحضر على أعلامها، قام بالتدريس في مدرسة حسن خان، والبقعة الحسينية، وتخرج عليه مجموعة من العلماء ومنهم الشيخ محمد علي داعي الحق، توفي عام ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، (الشاهروودي، نور الدين، تاريخ الحركة العلمية في كربلاء، ١٩٩٠م: ٢٨٢؛ آل طعمة، رجال الفكر والأدب: ١٢١) (والشيخ عبد الرحيم والد زوجة الشيخ محمد علي داعي الحق).

• السيد محسن بن علي بن قاسم بن مير وزير الجلاي الحسيني الحائري، عالم فاضل ومدرس، وُلد في سامراء عام ١٣٣٠هـ/ ١٩١١م، هاجر مع والده إلى كربلاء عام ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م، قرأ المقدمات على والده وبعض الفضلاء ثم هاجر إلى النجف وحضر على أعلامها، وفي عام ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م هاجر إلى كربلاء وحضر على أفاضلها، كانت له حلقات دروس ممتازة، توفي (رحمه الله) في كربلاء عام ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، وتُقل إلى النجف ودُفن في الصحن الشريف (آل طعمة، معجم رجال الفكر والأدب: ١٧٧؛ الشاهروودي، الحركة العلمية: ٣٢٠؛ الجلاي، فهرس التراث، ج ٢: ٥٥٢).

ومن المميزات الذاتية التي ساعدته في التأليف أنه كان سريع الكتابة مع التصنيف، حتى انه في اغلب الأحيان كان يكتب وهو في الطريق اثناء ركوبه السيارة متوجهاً إلى مكان ما.

ولم تكن به حاجة إلى عزلة عند التأليف، بل كان يؤلف وهو جالس مع زواره، فيكتب تارة ويتكلم إليهم أخرى، ويجيب عن الأسئلة والاشكالات فيحلها أحسن حل، ويجيب عنها أحسن إجابة، وكان يعرف بقوة الحافظة وسرعة التأليف النادرة والإبداع العلمي.

أما مؤلفات الشيخ « رحمه الله » التي خلدهت فكثيرة بلغت الخمسين مخطوطاً في مختلف الموضوعات العلمية والفنية والأدبية والكثير من المحاضرات العلمية والتثقيفية، كما اتصف الشيخ داعي الحق بكونه من الشعراء الممتازين وله عدة من دواوين مخطوطة وقصائد في كثير من المناسبات.

نشاطاته العلمية

حصل الشيخ محمد علي داعي الحق على المركز الأول في دورة الخط العربي والزخرفة الإسلامية والتصميم التي أقيمت في معهد الفنون الجميلة ببغداد عام ١٩٨٠م التي شارك فيها أمهر خطاطي العراق حينها، وأقام المئات من الدورات التدريبية للمعلمين في الخط في معهد المعلمين بربلاء في الثمانينات من القرن المنصرم، فضلاً عن عمله أستاذاً في كثير من الحوزات العلمية، وتخرج على يديه الكثير من طلبة العلوم الدينية، ويعد الشيخ محمد علي

٢. السيد محمد باقر بن أحمد بن السيد عزيز بن هاشم راغب زاده الفالي الموسوي الحائري، خطيب فاضل، وشاعر. (الكرباسي، محمد صادق محمد، معجم خطباء المنبر الحسيني، ١٩٩٩م، ج ٢: ١٧٠؛ آل طعمة، معجم خطباء كربلاء، ١٩٩٩م: ٢٦٢) وُلد في مدينة كربلاء عام ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م ونشأ بها (السيد حسن، داخل، معجم الخطباء، ١٩٩٨م، ج ٣: ٣٥١-٣٩٦). توجه إلى الدراسة الحوزية وتحصيل العلوم الدينية، وأصبح معتمد أكثر المراجع الذين زودوه بوثائق وإجازات لتمثيلهم في المعاملات الدينية والاجتماعية (آل طعمة، خطباء كربلاء: ٢٦٢)، مارس الخطابة وله من العمر اثنا عشر عاماً، رقى المنبر الحسيني في العديد من مدن العراق، ونظرًا للظروف التي مرت بالعراق في ظل النظام السابق (حزب البعث المقبور) وإساءته للعلماء والخطباء، هاجر السيد محمد باقر، وتوجه للخطابة والوعظ في مناطق متفرقة من إيران والكويت وسوريا ولندن، وكان يُخطب باللغة العربية والفارسية (آل طعمة، خطباء كربلاء: ٢٦٢).

مؤلفاته وأبرز العلوم التي حازها

لقد شملت ثقافة الشيخ داعي الحق عدداً من العلوم التي اجتهد في تعلمها، وله « رحمه الله » نتاجات علمية واسعة ومتنوعة، تنوع ثقافته التي تبينها مصنفاته التي أسفلم يطبع منها حتى الان سوى كتاب « ضحايا عزاء طوريج » الذي طبع عام ١٩٦٦م، أما سائرهما فما زال مخطوطاً لحد الان.

أبو الحسن أحمد بن عبد الله العجلي الكوفي، معرفة الثقات، ١٩٨٥م، ج ١: ١١٣؛ الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله ٢٠٠٢م، ج ١: ١٢) بل كانت أكثر رواياته عن تلك المدة عن طريق المعاصرة للحدث أو عن طريق السماع ممن سبقه كروايته لوفاة المرحوم الفقيه آية الله الشيخ علي أكبر اليزدي سيبويه الذي توفي هو وزوجته في يوم واحد واخبره بتلك الواقعة والده الشيخ الخطيب محمد حسين داعي الحق الذي حضر المأتم وروى له الرواية.

استشهد الشيخ داعي الحق مرة واحدة بآية من القرآن الكريم، ولم يورد أي حديث نبوي أو حديث للمعصومين، ولم يكن للشعر نصيب وافر في البحث، فلم يورد الأبيات الشعرية التي أوردها في المخطوط سوى بيت شعري واحد فقط في نهاية المخطوطه، إلا إنَّ هذا لا يدل على عدم اهتمام الشيخ داعي الحق بالشعر لأنه من أبرز شعراء كربلاء، والدليل أنه ختم البحث ببيت شعري راقٍ عن المجالس الحسينية:

ألا لأتزان الدار إلا بأهلها

على الدار من بعد الحسين سلام

نقل المؤلف في نقله رواياته على نحو دقيق حتم عليه أن يذكرها على نحو منفصل، فقد كانت أغلب الروايات ترد بتفصيل واضح ودقيق، مما جعل الرواية الواحدة تتجاوز عددًا من الصفحات أو أكثر، وأغلب الأحيان يذكر المجلس بيومه وليلته مثل مجلس يوم الأحد وليلته وكذلك يوم الأربعاء وليلته.

داعي الحق مؤسسًا ومديرًا لمدرسة الإمام محمد الجواد عليه السلام للعلوم الدينية التي أسست عام ٢٠٠٣م، فضلاً عن إلقاءه المحاضرات في كلية الإمام الحسين عليه السلام منذ تأسيسها بعد سقوط النظام البائد حتى عام ٢٠١٠م اذ أقعده المرض عن التدريس فيها، وبعد تقاعده قام بخط القرآن الكريم كاملاً بخط النسخ في غضون خمس سنوات ونصف ثم قام بتدقيقه مدة ثمانية أعوام، وما زال هذا الأثر الكبير ينتظر الطباعة وتولى الشيخ التدقيق اللغوي والعلمي لمركز كربلاء للدراسات والبحوث والكثير من المؤلفات والمطبوعات الصادرة من العتبات المقدسة وغيرها.

وفاته

توفي الشيخ محمد علي داعي الحق يوم الاحد ٦ رجب ١٤٣٩هـ / ٢٥ آذار ٢٠١٨م اثر مرض عضال لم يمهل طويلاً.

ثانياً:

منهج الشيخ محمد علي داعي الحق في المجالس

الحسينية في كربلاء قبل التهجير والتفسير

اعتمد الشيخ محمد علي داعي الحق في تأليف المخطوط على موارد متنوعة قسم منها سبقه في هذا المجال تعود أغلب رواياتها إلى والده والمقربين منه عن مجالس الخطباء في مدينة كربلاء، وقسم آخر سبقه بقليل بعضها معاصر له، وقد التزم ذكرها في رواياته مع ذكر النوادر التي كانت تقع في هذه المجالس، معتمداً على الأسس الآتية: لم يستخدم الشيخ داعي الحق في رواياته السند (العجلي

وأعطى الفرصة من خلال تعرف خطباء مدينة كربلاء المجيدين والملتزمين بأبان تلك الحقبة، وبهذا فإن المؤلف قد استسقى معلوماته من منابعها الأولى فلم يأل جهداً في حفظها وتدوينها.

اعتمدنا في التحقيق على نسخة الأصل التي هي بخط المؤلف، وقد حصلنا عليها من نجل الشيخ الأستاذ هاشم داعي الحق وقد قمنا بتصويرها والاحتفاظ بها وتقع في (١٧) ورقة وتحتوي كل ورقة من الرسالة على (١٣) سطر، أما عدد الكلمات فيحتوي كل سطر ما بين (٨-١٠) كلمات، ويبلغ طول الورقة (٢٥سم)، وعرضها (٢٠سم) كتبت بخط الشيخ المرحوم محمد علي داعي الحق، على ورق دفتر عادي.

المبحث الثاني

المجالس الحسينية في كربلاء المقدسة ذكريات

لا تنسى أبداً

بسمه تعالى

في الموافق ١٩/ أيار/ ٢٠١١م - ١٥ جمادى الثانية زار دويرتنا الأخ الأديب المؤرخ القدير د. السيد سلمان آل طع (الكرباسي، موسى ابراهيم، البيوتات الأدبية في كربلاء ٢٠١٥م: ٤٣٥؛ آل طعمة، معجم رجال الفكر والأدب: ٨٨) ومعه نجله الفاضل السيد أحمد آل طعمة أيده الله تعالى... ودارت بيننا أحاديث مختلفة في الأدب والتاريخ والاجتماع.

وقد طلب مني الأستاذ سلمان أن أكتب شيئاً من

أورد الشيخ محمد علي داعي الحق في بحثه بعض الجوانب الاجتماعية والإدارية والاقتصادية وحتى السياسية السائدة في مدينة كربلاء المقدسة في تلك الحقب، كوصفه محلات مدينة كربلاء وأزقتها وطيقانها القديمة وقبائرها، فضلاً عن ذكره أسماء حرف ومهن كانت سائدة آنذاك، وبرز الطقوس التي كانت تقام في المجالس الحسينية، وأسماء أبرز الأسر الكربلائية التي كانت تقيمها وأبرز رواد المجلس وأصنافهم، وأبرز الخطباء والأسر التي تعرضت للتسفير والتهجير من نظام (حزب البعث القبور)، وذكر الشيخ بعض العادات الكربلائية التي كانت سائدة في تلك المدة.

ليس غريباً على أسلوب داعي الحق أن يذكر الموقع الجغرافي في المخطوط وذلك بسبب دقة نقله للحدث في نص الرواية، وان أحداث بعض المجالس الحسينية تحتم عليه أن يذكر الموقع، فقد كان يذكر الموقع الجغرافي للمجلس المقام لأي أسرة من خلال ذكر المحلة والزقاق والناحية ووصفه يساعد في فهم الأحداث أكثر ويقرب الصورة للقارئ.

إن الشهرة العلمية الأولى للشيخ محمد علي هو أنه مدرس للغة العربية لذا نلاحظ في بعض المواضع في مخطوط المجالس الحسينية أنه يذكر معاني الكلمات التي وردت منها على سبيل المثال:- السباط (السباط: ما يوضع عليه الطعام (السفرة)) وغيرها.

وكان طرحه للمادة التاريخية قد زاد من قيمة المخطوطه

فهرس التراث، ج ٢: ٥٣٧ الحائري، أحمد الأسدي، مشاهير الأعلام في عالم الصور، ٢٠١٤م، ج ١: ١٢٨)، والخطيب الفاضل الشيخ محمد علي الكرمي لم نعثر له على ترجمة بحدود اطلاعنا، وقد كان السيد جبرئيل صهره، والخطيب المعروف السيد ناجي العميدي (المرجاني، حيدر، خطباء المنبر الحسيني، ١٩٧٧م، ج ٥: ٧٢)، والخطيب الأديب الشيخ صادق الواعظ (المرجاني، خطباء المنبر الحسيني، ج ٦: ١١١، الحائري، أحمد الأسدي، أعلام من كربلاء، ٢٠١٣م: ٢٨٢)، والخطيب البارع السيد علي شجاع (آل طعمة، خطباء كربلاء: ٢٠٧) والخطيب المهذب الشيخ عباس سيويه (آل طعمة، خطباء كربلاء: ١٢٧؛ موسوعة كربلاء الحضارية، ج ١٠: ١٥٦)، والخطيب الفاضل الشيخ مرتضى الشاهرودي الشاهرودي، الحركة العلمية في كربلاء: ٢٧١؛ موسوعة كربلاء الحضارية، ج ١٠: ١٨٢) والخطيب المفضل السيد علي الفالي (آل طعمة، علماء كربلاء في ألف عام، ٢٠١٦م، ج ١: ٢٥٦؛ السيد حسن، معجم الخطباء، ج ٥: ٢٣١)، والخطيب العلامة الشيخ حسن النائيني (آل طعمة، معجم رجال الفكر: ١٩٦؛ خطباء كربلاء: ٢٨٤-٢٨٥؛ السيد حسن، معجم الخطباء، ج ٥: ٢٦٧)، والخطيب البارع السيد أحمد الفالي (الأعلمي، محمد حسين الحائري، منار الهدى في الانساب، ٢٠١٢م: ٢٨٨؛ الحائري، أعلام من كربلاء: ٤٠)، والخطيب الفاضل الشيخ أحمد المعرفة (الكرباسي، معجم خطباء المنبر الحسيني، ج ٢: ٢١٨؛ السيد حسن، معجم الخطباء، ج ٢: ٣٤٤)، والخطيب

ذكريات مرت عبر عقود من (المجالس الحسينية) التي كانت تعقد في كربلاء المقدسة في ستينات وسبعينات القرن الماضي.

ولما كان الامام بتلك المجالس كافة شيئاً لا يتمكن منه، لذلك قصرت البحث على تلك المجالس التي كانت تعقد في دور الخطباء وأصحابهم - أسبوعياً - وهي:

١- ليلة الجمعة:

كان يعقد في كل ليلة جمعة مجلس حسيني عامر يحضره مختلف الخطباء ولا سيما الشباب منهم، في دار الخطيب المعروف السيد أحمد الملقب ب(جبريل) (آل طعمة، خطباء كربلاء: ١٤-١٥؛ <http://www.alshi.net/news/news/rabi2-1431-02.ht>) وهو خطيب مفوه ومبلغ إسلامي ومفكر، متمكن من الخطابة يتكلم اللغة العربية والفارسية بطلاقة.

وتقع داره في محلة المخيم - خلف المخيم الحسيني - وكان مجلساً مباركاً، يحضره الخطباء كافة، أمثال المرحوم والدي الخطيب المبلغ الشيخ محمد حسين داعي الحق نجل الشيخ علي أمين مهدي داعي الحق القرشي، والخطيب المبلغ الرائد هادي الخفاجي (آل طعمة، خطباء كربلاء: ٤١٤؛ السيد حسن، معجم الخطباء، ج ٢: ١٢٨؛ موسوعة كربلاء الحضارية، التاريخ الوضاء في تراجم خطباء مدينة كربلاء، ٢٠٢٠م، ج ١٠: ١٤٤)، والخطيب الحسيني الذائع الصيت الشيخ عبد الزهراء الكعبي (موسوعة كربلاء الحضارية، ج ١٠: ١٢٠؛ الجلاي،

الآخر - ويستمر المجلس حتى ساعة متأخرة من الليل. كما كان يحضر المجلس العلامة الشيخ جعفر نجل الخطيب الفاضل الشيخ عباس الحائري) آل طعمة، علماء كربلاء، ج: ١: ١٩٦-١٧٠-) وكان تاجرًا أيضًا له محل لبيع الاقمشة في سوق التجار الكبير بالقرب من الزقاق المؤدي إلى جامع العطارين الكبير المعروف ب(جامع السيد الحجة علي نقي الطباطبائي) آل طعمة، كربلاء في الذاكرة: ١٧٩). وكان الشيخ عباس المذكور من أصدقاء والدي المقربين. وأما الشيخ جعفر فقد كان زميلي في كتاب الشيخ المقدس علي أكبر النائيني الخطاط المعروف والذي تعلمت منه الخط العربي وأجاز في النسئعليق) بهنسي، عفيف، فن الخط العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٩٧م: ٢١(وسائر أنواع الخط العربي. ثم زاملني في الدراسات الحوزية، وكان رجلاً فاضلاً متديناً ملتزماً، له كتاب (بلاغة الإمام علي بن الحسين عليه السلام) وقد صاهر المرحوم العلامة الخطيب المبدع الشيخ محمد علي الخراساني) الموسوي، نور الدين السيد علي، موجز أعلام الناس ممن ثوى عند أبي الفضل العباس عليه السلام، ٢٠١٤م: ٧٣. وكانت داره تقع في محلة باب الخان (آل طعمة، كربلاء في الذاكرة: ١٧٤) زقاق القاضي.. كان المجلس المذكور مستمرًا حتى ظهور حكم البعث المقبور اذ تفرق أهلوه أيادي سبأ، لا تفوتني الإشارة هنا إلى ان دار الحاج عبد الحسين الافتخاري كانت تقع في الزقاق نفسه وتعد في المجالس الحسينية في كل المناسبات ومنها: أيام العشرة الأولى من محرم

المبدع الشيخ جعفر عباس الحائري(صادق آل طعمة، الحركة الأدبية المعاصرة في كربلاء، ٢٠١٤م، ج: ٤: ٢؛ الحائري، أعلام من كربلاء: ٥٢)، وأحياناً يحضر إلى المجلس خطباء من النجف الأشرف كالمرحوم الخطيب الشيخ محمد باقر الايرواني (السيد حسن، معجم الخطباء، ج: ٥: ٢٢٠-٢٣٠) المعروف بقراءة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ليلة ٢١/ رمضان المبارك في مسجد الكوفة وغيره من كبار خطباء ايران الإسلامية كالشيخ راشد، والمحقق والشيخ أحمد علي الرشتي (معاصرين للمؤلف) ٠٠٠

وتستمر القراءة حتى ساعات متأخرة من الليل - صيفاً وشتاءً - وبعد انتهاء التعزية، يمد السماط (السماط: ما يوضع عليه الطعام (السفرة)) ويوضع مختلف أنواع الفواكه والاطعمة مما لذ وطاب. وبعده يتفرق الحضور إلى منازلهم.

٢- ليلة السبت:

كان يعقد هذا المجلس المبارك في دار الخطيب أحمد الحكيم (الكرباسي، معجم خطباء المنبر الحسيني، ج: ١: ٣٥٦-٣٥٧)، وهو شقيق الخطيب السيد هادي الحكيم (آل طعمة، خطباء كربلاء: ٣٤٧-٣٤٨؛ الحائري، أعلام من كربلاء: ٣٧٥)، والخطيب السيد هاشم الحكيم (آل طعمة، خطباء كربلاء: ٤٢١-٤٢٢)، والتاجر المعروف السيد آغا مير الحكيم، . وهم من الهنود يحضر فيه الخطباء ممن مر ذكرهم آنفاً وأمثالهم ثم تقرأ تعزية الإمام الحسين عليه السلام في بيتهم - واحد بعد

وقد صاهر الشيخ حسن الشيخ نوري المذكور.

وكانت داره تقع في شارع العباس بالقرب من الصحن الشريف. وعند توسعة الشارع هدم البيت فانقل الشيخ نوري إلى داره الجديد الواقعة في الزقاق المجاور لجامع (الشيخ خلف) المعروف (راجع الأمين، محسن، اعيان الشيعة، ٢٠١٤م، ج ١٠: ١١٩)؛ (آل طعمة، كربلاء في الذاكرة: ١٧٩).

وممن كان يحضر المجلس المذكور فضلاً عما ذكر اية الله المجاهد الشهيد السيد محمد صادق القزويني (آل طعمة، عشائر كربلاء وأسرهما، ١٩٩٨م: ١٧٧؛ معجم رجال الفكر: ٢١١؛ الشاهرودي، الحركة العلمية في كربلاء،: ٣٧٠) والد المجاهد الخطيب السيد مرتضى القزويني (الكراسي، البيوتات الأدبية: ٥١٢، آل طعمة، معجم رجال الفكر: ٢٣٩؛ مرتضى القزويني مقابلة شخصية مع آية الله المرجع السيد مرتضى القزويني في داره، كربلاء، بتاريخ ٢٥ ايلول ٢٠١٦) والخطيب البارع السيد عبد الحسين القزويني (آل طعمة، معجم رجال الفكر والأدب: ١١٧).

٤- ليلة الأحد: أيضاً

كان يعقد مجلس حسيني مهم في دار صهرنا (الحاج علي نصر الله) معاصر للمؤلف «رحمه الله». وكان بيته يقع بمحلة باب الخان/بستان سيرة. والخطيب فيه هو العلامة الكبير صادق الواعظ «رحمه الله». في البداية كان المرحوم المقري الشيخ محمد حسين الكاتب (زميزم،

الحرام. حيث كان آية الله المجاهد الكبير السيد عبد الله الشيرازي يحضر من النجف الأشرف - مع جماعة من أصحابه - ويعقدون فيه المجلس الحسيني الضخم، وتحضر جميع الطبقات من أبناء محافظة كربلاء المقدسة، وكان سماحته أعلى الله مقامه لا يجوز نصب الساعات (مكبرات الصوت) في المجلس المذكور وغيره)

٣- ليلة الأحد:

كان هذا المجلس الحسيني المهيب يعقد في دار المؤمن الشيخ نور الدين المازندراني الحائري، أعلام من كربلاء،: ٣٦٦) (، نجل العلامة الحجة الشيخ محمد تقي المازندراني) الطهراني، نقباء البشر، ج ١: ٣٧٥؛ آل طعمة، معجم رجال الفكر: ١٨٨) (، واني لم أر هذا الشيخ الجليل، ولكنني كنت أسمع، ممن عاصره بعلو كعبه في مختلف العلوم الإسلامية، ولذلك كان يحضر هذا المجلس رجال العلم والفضيلة الكبار من أمثال اية الله العظمى الشيخ محمد علي سيبويه) كنت أدرس عند آية الله السيبويه التفسير والأصول، في مقبرتهم الخاصة بهم في صحن سيدنا العباس عليه السلام صباحاً ومساءً (واية الله العظمى الشيخ يوسف) كما كنت أدرس لدى الشيخ الخراساني الفقه (الخارج) في الصحن الحسيني المقدس بمقبرة المرحوم الشيخ محمد آل شهيب، وكذلك الأصول. وكان بحرًا موارًا بالعلم والمعارف الالهية « قدس سره» (الخراساني) آل طعمة، علماء كربلاء، ج ١: ٤٣٦) (ونجله الفاضلان الشيخ محمد والشيخ حسن

الزناجيل) يراد بها السلاسل الحديدية ومفردها زنجيل (آل طعمة، الموروثات والشعائر: ٣١)) والحاج عبد الرسول العطار صاحب القيصرية (آل طعمة، كربلاء في الذاكرة: ١٧٢) الواقعة بنهاية سوق الحسين عليه السلام الكبير. والحاج محمد علي أبو التمن) آل طعمة، عشائر كربلاء: ٤٠) والحاج محمد علي الملقب ب(كلي) وأبو عامر أبو سبع) معاصرين للمؤلف وكثير من المؤمنين من جيرانه وصنفة من العطارين والرزازين (الزيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٥: ١٥٣) «رحمهم الله جميعاً» ورحمنا معهم يوم نساويهم.

٥- ليلة الاثنين:

كان مجلس الخطباء يعقد ليلة الاثنين في دار الخطيب الورع السيد مهدي الأصبهاني) لم نعثر له على ترجمة بحدود اطلاقنا (والد السيد هادي الأصبهاني) معاصر للمؤلف (. وكان رجلاً تقياً ورعاً ولم استمع لقراءته يوماً ما في أي مجلس أو محفل فقد كان يخصص مجالسه الارشادية للمجالس النسائية. وكان ولده الكامل المهذب السيد هادي « حفظه الله » يصنع الأحذية ويبيعها وقد صاهر الخطيب الفاضل السيد جواد القزويني (الكربلائي، عامر، خطباء كربلاء المعاصرين، ٢٠١٦م: ٧٧) الابن الأصغر للخطيب الذائع الصيت في كربلاء السيد صالح القزويني (الكرباسي، البيوتات الأدبية: ٥١٤، آل طعمة، معجم رجال الفكر: ٢١٤؛ الشاهروودي، الحركة العلمية: ٢٦٦)

سعيد رشيد، كربلاء تاريخاً وتراثاً، ٢٠١٨م: ٢٣٤) يرتل أياً من الكتاب العزيز ومن بعده يستمر الموجودون والمتعلمون يرتلون الآيات كل بحسب موقعه من الكتاب العزيز. ويستمر المحفل القرآني زهاء الساعة ومن ثم يصعد العلامة الخطيب الشيخ الواعظ المنبر ويكلم بما فيه النصح والإرشاد والموعظة الحسنة.

وللحقيقة أقول: انني طيلة بقاء الشيخ في كربلاء المقدسة - قبل التهجير- حضرت له عشرات المجالس، فلم ألاحظ منه خطأ لغوية أو نحوية أو تاريخية أو نقل رواية ضعيفة السند، أو ذكر قصة يُشتم منها رائحة الخرافة والخزعبلات التي لا يزال بعض خطبائنا اليوم- يالأسف- يتفوهون بها عبر الفضائيات!! «) قرأت عند الشيخ الواعظ: الباب الرابع من كتاب مغني اللبيب للأصمعي « قدس سره» وكان قادراً للقيام بتلك المهمة خير قيام « رحمه الله واسكنه فسيح جناته » والشيخ الواعظ هو ابن عم صديقنا المرحوم الشاعر (علي الحائري) الذي اتفنا بقصيدة رائعة تجيد لما قمت به من خط القران الكريم في (٨٤٤ صفحة) من القطع الكبيرة ولم يطبع بعد رغم مرور ربع قرن على خطه بقلممي!!!) وممن كان يحضر ذلك المجلس المرحوم الحاج عباس الصفار) مرغني، جاسم عثمان، رواديد مدينة كربلاء، ج ١: ١٥٧) (قارئ التعزية (الرادود) الرادود: وجمعها رواديد، تطلق على قارئ الاشعار في المحافل الحسينية (آل طعمة، الموروثات والشعائر في كربلاء، ٢٠٠٣م: ١٥٤)) في موكب عزاء الحسين (هيئة

وقد كان يحضر هذا المجلس الحسيني فضلاً عما ذكر سابقاً من الخطباء الخطيب البارع الشيخ محمد كاظم اليزدي لم نعثر له على ترجمة بحدود اطلاقنا (أبو محمد المصور) معاصر للمؤلف، وفضيلة الخطيب المهذب السيد مهدي القزويني (معجم الخطباء، ج ١٢: ٧٨) واخوه الخطيب المجاهد السيد هادي القزويني (آل طعمة، خطباء كربلاء: ٤١٨؛ حسن، معجم الخطباء، ج ١٢: ٧٩) وقد أعدم الاخوين نظام البعث الصدامي الكافر، والسيد هادي كان صهر العلامة الحجة صديقنا المجاهد الشهيد السيد محمد الطباطبائي (الجلالي، فهرس التراث، ج ٢: ٤٥٢؛ الحائري، علام من كربلاء: ٣٠٩) «قدس سره» والذي اعدم هو الاخر من قبل السلطة البعثية الغاشمة. فكانوا يصعدون المنبر الحسيني يوجهون المجتمع لما فيه الخير والصلاح للبلاد والعباد ٠٠٠ ولكن ذلك كان لا يرضي النظام لأنه بعيد عن التوجهات العقلية) هو تسمية تطلق على اتباع (حزب البعث المقبور) نسبة إلى مؤسس الحزب ميشيل عفلق. (الاسلامية ٠٠٠ فمضى مجداً وبعناد في تصفية هؤلاء النخبة من الدعاة الافاضل والسادة الامثال من المنتسبين لآل البيت الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، ظناً منه ان الله ليس له بالمرصاد. ولكن الله تعالى انتقم من تلك الايادي القذرة وقياداتها المجرمة أشد الانتقام في هذه الدنيا - قبل الآخرة - ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهُ عَاقِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ (سورة إبراهيم: ٤٢).

«قدس سره» الذي كتب الموعدة (الحسنة) ردًا على ما بثه الدكتور علي الوردي من شبهات (الوردي، علي، من وحي الثمانين، ٢٠٠٧م: ١٣-١٥) وضمنها في كتابه (وعاظ السلاطين) وهي أفكار غريبة بل هدامة - كما رآها القزويني - ومعه علماءنا ومفكرونا الإسلاميون.

وكان السيد جواد - آنذاك - خطيباً مبتدئاً صاهر السيد هادي السيد مهدي الأصبهاني، وفتح (مكتبة الأديب) بالقرب من باب قبلة الإمام الحسين عليه السلام

ودار السيد مهدي كانت أولاً في محلة العباسية الشرقية (آل طعمة، كربلاء في الذاكرة: ١٧٥)، في الفرع المقابل لمديرية بلدية كربلاء المقدسة) آل طعمة، كربلاء في الذاكرة: ٥٦). ثم انتقل منها إلى دار أخرى في محلة باب السلامة (آل طعمة، كربلاء في الذاكرة: ١٧٣؛ مرغي، رواديد كربلاء: ٢٥٩) في الزقاق المعروف ب(العكيسه) قبال جامع الشيخ خلف. وكان المجلس عامراً بحضور الخطباء فيه مع ثلة كبيرة من المستمعين من الكسبة ورجال العلم الحوزيين والموظفين، حيث كان نجل صاحب المجلس (السيد هادي) يقوم بخدمة الوافدين إليهم، على أكمل وجه، ويرحب بهم أجمل ترحيب وتقدير.

وقد علمت أن السيد هادي السيد مهدي الأصبهاني هذا - هو اليوم يسكن مدينة مشهد الرضا عليه السلام المقدسة مسؤول عن الحسينية الكربلائية هناك ويعامل الوافدين إليها بأحسن الضيافة والاستقبال « اطال الله في عمره» ورحم الخطيب التقي.

٦- ليلة الثلاثاء :

أعيان الشيعة، ١٩٨٩م، ج ٣: ٢٥٣؛ الجلاي، فهرس التراث ج ٢: ٥٤٨-٥٤٩) بالقرب من مرقد ابن الفهد الحلي (الحلي، أحمد بن فهد، ١٩٨٧م، ج ١: ١١؛ حرز الدين، محمد، مرقد المعارف، ٢٠١١م، ج ١: ٦٥) «رحمه الله» مكتبة سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام التي أسسها نجل اية الله الميلاني سماحة العلامة الحجة السيد نور الدين الميلاني رحمه الله (الشاهرودي، الحركة العلمية في كربلاء: ٣٢٣؛ آل طعمة، مُعجم رجال الفكر والأدب: ٢٥٤). وسنذكر في ليلة الخميس تفاصيل أخرى عن السيد نوري الميلاني «قدس سره».

٧- ليلة الأربعاء :

وكان المجلس الحسيني هذا يعقد في دار الحاج عبد الأمير النجار الكاشاني) معاصر للمؤلف (الواقعة في محلة العباسية الشرقية / المكلع، والحاج عبد الأمير وأخوه الأكبر ووالدهما هاشم النجار كلهم من انصار الحسين عليه السلام ويقومون بالخدمة الخالصة في مجالس عزائه) بكل همة ونشاط بأي نحو يحتاجه المجلس الحسيني، من كنس وتنظيف وغسل الاستكانات) الاستكان: قدح الشاي العربي (وتوزيع الشاي). فكأنهم صاروا جزءاً من الخطباء الحسينيين هنيئاً لهم ذلك الإخلاص والتفاني في سبيل خدمة المجالس الحسينية التي كانت تقام في بيوتات كربلاء المقدسة ومساجدها وحسينياتها ومدارسها الدينية وشوارعها وباحاتها وساحاتها. وعندما كنت اكتب هذه السطور عنهم ذرفت عيني بالدموع الساخنة على

كان يعقد هذا المجلس المبارك في دار الحاج عبد الرسول العطار) معاصر للمؤلف (وكان محله في سوق العلاوي) آل طعمة، كربلاء في الذاكرة: ٣١٧) بالميدان قرب دكان الشيخ محمد اليزدي) معاصر للمؤلف (المعروف آنذاك بأنه يقوم بمهمة ترجمة اللغة الفارسية إلى العربية لمن يحتاج ذلك لمراجعة القنصلية الإيرانية أو دائرة جوازات السفر العراقية، وكانت ترجمته محترمة لدى الدولتين: العراقية والإيرانية.

أما داره فتقع في العباسية الغربية (آل طعمة، كربلاء في الذاكرة: ١٧٦). ويحضر المجلس هذا فضلاً عما ذكرناه سابقاً فضيلة الوجه المذهب الكامل السيد صادق العلامة الذي كان خبيراً في علم الطب الحديث والأدوية الحديثة يداوي مرضاه في داره الواقعة قرب حمام كيبس الأنصاري: ٢٢٧ وبخاصة طلبة العلوم الدينية واسرهم بالمجان وقد جربت أنا وامثالي وصفاته الطيبة، فكانت نافعة ومفيدة. وكانت له غرفة في مدرسة البادكوبية الدينية الواقعة بين الحرمين في سوق الداماد - وقد شاهدت غرفته مليئة بكتب الطب القديمة والحديثة - بالعربية والانجليزية كما كان يكتب الوصفات للمراجعين باللغتين أيضاً وما رأيته في عُرفته الخاصة في المدرسة المذكورة - وكانت لي ولأبي أيضاً حجرة فيها - وكان السيد العلامة يتلمذ على الدكتور الإيراني (جهانلو) كما شاهدناه مراراً. وكان مطب (جهانلو) في بداية زقاق اية الله العظمى السيد محمد هادي الميلاني «قدس سره» (الأمين، حسن، مستدركات

وكان استاذاً مجيداً في علمه هذا، ونقل عن الشيخ (حسن كوسة رحمه الله) انه في عاشوراء، كانت له مجالس كثيرة بمحافظة كربلاء وفي هذه الليالي كان يذهب إلى مجلس العزاء في الشارع نفسه في ساعة متأخرة من الليل واتبعه احد المخمورين قائلاً: شيخنا وين رايح؟

قال الشيخ: رايح أقره قراية على الحسين عليه السلام.

فقال المخمور: اقرى لي شوية؟ قال الشيخ عندما اقره قراية على الحسين عليه السلام اصعد منبر! فانقلب المخمور فوراً معتمداً على يديه ورجليه، وقال: اگعد على ظهري وقرالي قراية!!

يقول الشيخ: اضطررت لأجلس على ظهره - وكان الشيخ جثياً - ومجرد أن قلت: صلى الله عليك أبا عبد الله ٠٠٠

صاح المخمور: شيخنا كافي. إنته علمك هوايه. والعلم ثكيل! ظهري ميستحمل.

٩- ليلة الأربعاء، أيضاً

كان في هذه الليلة أيضاً يعقد مجلس حسيني ضخم في دار الحاج كاظم أبو البسامير الحاج كاظم حسين علي الأسدي، وأبو البسامير نسبة إلى مهنته وهي تجارة المسامير) ولد في مدينة كربلاء عام ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م، وتوفي (رحمه الله) فيها عام ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م ودفن في مقام علي الأكبر مندون قبر ظاهر بناء على وصيته. (مقابلة شخصية مع السيدة نصرت

ارواحهم طالباً لهم المغفرة أحياءً وأمواتاً حيث غيوا قسراً وهجروا من ارض العراق تحت سيات البعث اللاهبة، الا لعنة الله على من عادى محمد وآل محمد عليهم السلام - ابد الابدين - فانقطعت اخبارهم عنا.

٨- حادثة غريبة: (مجلس عزاء على ظهر سكران)

وعند رجوعنا في إحدى الليالي من المجلس المذكور هاجمني أنا والخطيب الشيخ جعفر الشيخ عباس الحائري- المار ذكره في ليلة السبت - والشيخ أحمد معرفة ومجموعة أخرى كانت معنا، شخص يبدو انه مخمور في الشارع القريب من تلك الدار. وهرب من كان معنا، ولكن قام احد الأفراد بضربه بحذائه (الاخوندي لفظ يستعمل آنذاك للحذاء الذي يلبسه طلبة العلوم الدينية ويستعملون في نعله المسامير حتى يقاوم أكثر وكانوا يسمونه (أبو النعلجة)) فوق مغشياً عليه، مطروحاً في الشارع من شدة الألم الذي انزل به من ذلك النعال.

وفي اليوم التالي، سمع بهذه الحادثة الطلبة ورجال الدين في الحوزة العلمية. فقالوا: هذا الشارع الذي يسمى ب(شارع الدخانية) (الشريفي، صاحب، ٢٠١٨م: ٢٠٤) معروف بمثل هذه الحوادث، وقد وقعت حادثة شبه هذه الحادثة للشيخ المرشد والخطيب الواعظ (الشيخ حسن كوسة) (الذي لا تخرج له حلية، وكان الشيخ حسن ذا حلية مصبوغة بالحناء كما رأيته. فلماذا سمي بالكوسة؟!)) والشيخ هو الحر الوجيه المؤمن الحاج مهدي الخياط، وكان مختصاً بخياطة الجيب والصوي - لرجال الدين -

يأتون للزيارة من ايران وغيرها وأحيانا يصعدون المنبر الحسيني ويشغفون الأسع بأصواتهم الجميلة وأطوارهم الرائعة وموضوعات بحوثهم الراقية.

ومن كان يرتقي المنبر هناك الخطيب البارع المعروف الشيخ هادي الخفاجي « رحمه الله »، لما كان المجلس كان معموراً بالمستمعين كان الشيخ الخفاجي يؤدي حقه بما يستحقه وما يلقيه من خطب بليغة وتوجيهات وارشادات نافعة يستشف بها اسماع الحاضرين ويشدهم للمنبر شدا.

ومن الجدير ذكره انه قرب البيت يوجد مقام يسمى (مقام الشهيد علي الأكبر بن الحسين عليهما السلام) (القريشي، عبد الأمير، المراقد والمقامات، بيت العلم للناهين، بيروت، ٢٠٠٨م: ١٢٨-١٢٩) ولما توفي الحاج كاظم أبو البسامير ودفن فيه بعد توسعته له. واليوم أصبح المقام ذا شأن كبير، اذ يزار من الناس وأصحاب الحاجات. وينذرون لهم النذورات ويزوره الهنود على النحو خاص عندما يقدمون لزيارة الإمام الحسين عليه السلام حيث أخبرني بذلك من أثق به، وتذبح الذبائح وتوزع على الفقراء والمحتاجين بثواب شهيد الطف المجاهد وامام الائمة وقائدها (علي الأكبر بن الحسين بن علي بن ابي طالب) صلوات الله عليهم اجمعين.

عبد عباس الحسناوي (حفيدة الحاج كاظم) بتاريخ ٢٧/١٢/٢٠١٨م).

عبد الأمير هو اسم الشهرة لصهر الحاج كاظم والاصح هو عبد عباس غددير الحسناوي المولود في كربلاء عام ١٣٣٤هـ / ١٩١٥م والمتوفي عام ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٠. (مقابلة شخصية مع السيدة نصرت عبد عباس الحسناوي (حفيدة الحاج كاظم) بتاريخ ٢٧/١٢/٢٠١٨م) وبعده قام صهره الحاج عبد الأمير أبو ناصر مقامه (عبد الأمير هو اسم الشهرة لصهر الحاج كاظم والاصح هو عبد عباس غددير الحسناوي المولود في كربلاء عام ١٣٣٤هـ / ١٩١٥م والمتوفي عام ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٠. (مقابلة شخصية مع السيدة نصرت عبد عباس الحسناوي (حفيدة الحاج كاظم) بتاريخ ٢٧/١٢/٢٠١٨م). وكان يقرأ المقدمة الخطيب الفاضل السيد مصطفى (مسألة كو (مفردة فارسية تعني المتحدث أو المتكلم بالمسائل الشرعية)) يشرح بأسلوبه الميسر الاحكام الشرعية ذوات الابتلاء، وبعده يصعد الشيخ حسن كوسه المنبر وكان صوته فيه بحه شجيه تثير الاسى والحزن في نفوس السامعين بتفاعله الشديد مع الحدث الذي يذكره لهم. وأحيانا يقرأ هناك الخطيب البارع السيد عبد الرزاق البهبهاني (آل طعمة، خطباء كربلاء: ١٦٤-١٦٥) وكان ذا إطلاع واسع بالتاريخ الإسلامي لاسيما (واقعة الطف) الدامية. ويحضر في المجلس المذكور مختلف الطبقات، من رجال العلم والكسبة والموظفين، والخطباء الذين

١٠ ليلة الخميس:

وكان خطيب هذا المجلس العلامة الحجة الورع الشيخ أحمد سيبويه (الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، ج ٤: ١٦٠٣؛ الذريعة، ج ١٦: ٣٥٧؛ الكرباسي، معجم خطباء المنبر الحسيني، ج ٢: ١٧٧٩) «قدس سره» وهو نجل المرحوم الفقيه آية الله الشيخ علي أكبر اليزدي سيبويه (الطهراني، نقباء البشر، ج ١٦: ١٦٠٣، الجلال، فهرس التراث، ج ٢: ٣٦٧) الذي توفي هو وزوجته في يوم واحد!

وذلك: عندما انتهى المشيعون من مراسيم دفنه أخبروا بالعودة إلى تشيع جثمان زوجته العلوية - قبل أن يتفرقوا - وكان المرحوم والدي الشيخ محمد حسين داعي الحق القرشي، ممن حضر هذه المصادفة الغريبة.

وأما الشيخ أحمد سيبويه فهو ابن أخ آية الله العظمى الشيخ محمد علي سيبويه (الجلالي، فهرس التراث، ج ٢: ٥١٨؛ آل طعمة، معجم رجال الفكر والأدب: ٢٢٠) «طاب ثراه» حيث كنت أحضر درسه في الحائر (تفسير القرآن الكريم) وفي الصباح ندرس عنده الفقه (رياض المسائل) والأصول (القوانين).

وكان ممن يحضر هذا المجلس آية الله الحجة السيد محمد صادق القزويني، ونجله العلامة الحجة الخطيب السيد مرتضى القزويني، وآية الله الشيخ محمد علي سيبويه، والعلامة الفاضل السيد صادق المعروف ب(العلامة) ووالدي العلامة الشيخ محمد حسين داعي الحق القرشي، والخطيب البارع الشيخ علي الحلوي (المرجاني،

كان يعقد في هذه الليلة مجلس مهيب عامر بالعلماء والفضلاء والادباء والخطباء في دار العلامة العلم الحجة المجاهد السيد نور الدين الميلاني «قدس الله روحه الطاهرة» وهو النجل الأكبر للمرجع الديني الأعلى آية الله العظمى السيد محمد هادي الميلاني - نور الله نفسه الزكية - وكان يستقبل الوافدين كل من أولاده: العلامة الحجة السيد محمد علي الميلاني (كنت وإياه ندرس المطول - للفتازاني - عند الشيخ العلامة الكبير جعفر الرشتي «قدس سره» وتباحث بعد الدرس. وكان يشاركنا في المباحثة العلامة الحجة الشهيد السعيد السيد محمد تقي الجلال «قدس سره» الذي أعده نظام البعث الصدامي العميل. وخسرت الأمة بموته مجاهدًا كبيرًا بقلمه ولسانه. وعندما سطرت هذه السطور ذرفت عيناى عليه الدموع الساخنة رحمه الله وحشره مع الشهداء الصديقين)، والعلامة الفضال السيد عباس الميلاني أخو السيد نور الدين. وكذلك انجاله الافضل دامت توفيقاتهم.

وتدور في المجلس المناقشات التي تخص الجوانب الاجتماعية والسياسية والدينية والوطنية التي تخص وضع البلاد - آنذاك - لما كان يتمتع به صاحب المجلس السيد نور الدين الميلاني من حراك أدبي سياسي ديني وطني واخلاقي «قدس الله روحه الطاهرة وأعلى مقام عميد الأسرة والده التقى والبرهان الجلي ساحة المغفور له السيد محمد هادي الميلاني الذي كان أحد أعمدة الفقاهاة والزعامة الدينية في مدينة أبي الاحرار الحسين بن علي عليه السلام.

بقلم الحجة العلم المجاهد السيد محسن الأمين العاملي (الطهراني، الذريعة، ج ١: ٢٧٤؛ اليان سر كيس، معجم المطبوعات العربية، ١٩٨٩م، ج ١: ٧٧٥) - عامله الله بلطفه واحسانه - الذي كان يسكن لبنان، وكان لي شرف تنقيحه وتهذيبه قبل الطبع.

ألا رحم الله السيد المجاهد الميلاني الكبير ونجله العلامة السيد نور الدين الميلاني، وحفظ الباقيين من تلك الأسرة النورانية، والذين انقطعت عنا اخبارهم... طالباً منه تعالَى ان يتغمد الجميع الذين ورد ذكرهم في هذه الدراسة الميسرة عن المجالس الحسينية الكربلائية الخاصة بالخطباء والأعلام، وكذلك من سها القلم عن ذكرهم، أو زاغ البصر عن رؤيتهم، وأن يرحمنا معهم برحمته الواسعة، انه سميع الدعاء مجيب.

وكان هذا مسك الختام وصلى الله على سيدنا محمد ﷺ سيد الأنام وآله الطيبين الطاهرين الكرام ما أشرقت صبح ودجا ظلام.

محمد علي داعي الحق القرشي

الجمعة غرة جمادى الثانية ١٤٣٢ هـ

مايس / ٢٠١١ م

ألا لأتزان الدار إلا بأهلها

على الدار من بعد الحسين سَلامٌ

خطباء المنبر الحسيني، ج ٢: ٢٤٧؛ الحائري، عباس، حوادث الايام، ٢٠١٣م: ٣٠٧)، والخطيب الشهير ناجي العميدي ومجموعة من طلاب الحوزة العلمية واية الله السيد آغا مير القزويني (الميلاني، محمد هادي، ١٤٢٦هـ، ج ٥: ٢٨٤) - صاحب كتاب: الإمامة الكبرى - والخطيب السيد مصطفى الفائزي آل طعمة (آل طعمة، خطباء كربلاء: ٣٨٠؛ الحائري، أعلام من كربلاء: ٣٥٣). والخطيب الحاج السيد راضي الحكيم (معاصر للمؤلف) ومدرسوها، وثلة كبيرة من المثقفين والمحامين والشعراء والكسبة والتجار، وبتهجير هذه الأسرة العلمية الفذة المجاهدة من مدينة كربلاء المقدسة، تفرق ذلك الشمل وتشتت الجمع المؤمن بل انفصمت العروة الوثقى وحلت الطامة الكبرى... كل ذلك من آثار ومخلفات ونشاطات حزب البعث العربي الاشتراكي الهادف للقضاء التام على الدين وأهله.

هذا وقد أسس السيد نور الدين الميلاني « قدس سره» مكتبة عامّة باسم (مكتبة سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام) وهي تضم مجموعة كتب قيمة في مختلف العلوم والآداب. وكانت مرجعاً مهماً للمؤلفين والباحثين وطلبة الدراسات العليا، من الحوزيين والأكاديميين، وكان رجل الفضل والعلم والتقوى يساعده في أعماله نجله الفاضل الشيخ حسين الأصهباني (معاصر للمؤلف).

أصدرت المكتبة المذكورة نشرات عديدة في مناسبات مختلفة منها: (مآتم العترة) كتاب قيم

الخاتمة

وبعد ان أنهينا عملنا هذا في الدراسة لبحث المجالس الحسينية في كربلاء قبل التهجير والتسفير رأينا أن نلخص بنقاط أبرز ما توصلنا إليه من نتائج:

- رتب المؤلف المجالس الحسينية، بتسلسل زمني خاص (مجالس أسبوعية) من وجهة نظره استطاع أن يغطي جزءاً كبيراً من أحداثها، واعتذر من عدم ذكر الباقي مقتصراً على أبرز المجالس الحسينية في مركز مدينة كربلاء.

- رقد رسالته بعدد من النوادر مما يعطي المادة التاريخية الكثير من القوة والدعم التي استطعنا من خلالها الغوص في اعماق تلك المدة من عمر مدينة كربلاء.

- رصد المؤلف في المخطوط بعض الأسر والعلماء والخطباء الذين تعرضوا إلى التهجير والتسفير من قبل النظام السابق.

- من خلال اطلاعنا على المخطوط وضح لنا الشيخ الجليل ماكتبه بعض الجوانب الاجتماعية والإدارية والاقتصادية وحتى السياسية السائدة في مدينة كربلاء المقدسة في تلك الحقبة.

- بعد الدراسة وجدنا المؤلف التزم الأمانة التاريخية في عرضه للمادة فكان بعيداً من الأهواء غير ميال لجانب معين بل قاصداً حفظ أحداث تاريخية مرت بها مدينة كربلاء أبان حكم (حزب البعث المقبور).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. الأمين، محسن (ت: ١٣٧١هـ)، اعيان الشيعة، تحقيق:

حسن الأمين، ط ٥، دار التعارف، بيروت، ٢٠١٤م.

٢. الأمين، حسن (ت: ١٣٩٩هـ)، مستدركات أعيان

الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٩م.

٣. الاعلمي، محمد حسين الحائري، منار الهدى في الانساب،

ط ٢، مؤسسة الفكر الاسلامي، بيروت، ٢٠١٢م.

٤. الانصاري، رؤوف محمد علي، عمارة كربلاء، مؤسسة

الصالحى، دمشق، ٢٠٠٦.

٥. اليان سر كيس (ت: ١٣٥١هـ)، معجم المطبوعات

العربية، مكتبة آية الله المرعشي، قم المقدسة، ١٩٨٩م.

٦. بهنسي، عفيف، فن الخط العربي، المنظمة العربية للتربية

والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٩٧م.

٧. الجلاي، محمد حسين الحسيني، فهرس التراث، تحقيق:

محمد جواد الحسيني، ط ١، مطبعة نكارش، قم، ١٤٢٢هـ.

٨. الحلي، أحمد بن فهد (ت: ٥٨٤٠/١٤٣٧م)، المهذب

البارع في شرح المختصر النافع، د. ط، تحقيق: مجتبي

العراقي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٩٨٧.

٩. حرز الدين، محمد، مراقد المعارف، تحقيق: محمد حسين

حرز الدين، دار الكتاب العربي، بغداد، ٢٠١١م.

١٠. الحائري، عباس، حوادث الايام، تحقيق: أحمد الحائري،

ط ١، دار التوحيد، الكوفة، ٢٠١٣م.

١١. الحائري، أحمد الأسدي، أعلام من كربلاء، ط ١،

٢٣. كربلاء في الذاكرة، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٨٨ م.
٢٤. علماء كربلاء في الف عام، ط١، نشر مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ٢٠١٦ م.
٢٥. معجم خطباء كربلاء، ط١، مؤسسة البلاغ، بيروت، ١٩٩٩ م.
٢٦. عشائر كربلاء وأسرها، ط١، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٩٩٨ م.
٢٧. الموروثات والشعائر في كربلاء، دار المحجة البيضاء، ط١، بيروت، ٢٠٠٣ م.
٢٨. تراث كربلاء، ط١، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠١٣ م.
٢٩. الطهراني، آغا بزرك (ت: ١٣٨٩ هـ)، طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر في القرن الرابع عشر)، ط١، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٩ م.
٣٠. الذريعة، ط٢، دار الاضواء، بيروت، د.ت.
٣١. القريشي، عبد الأمير، المراقد والمقامات، بيت العلم للنابهين، بيروت، ٢٠٠٨ م.
٣٢. الكرباسي، محمد صادق محمد، معجم خطباء المنبر الحسيني، ط١، المركز الحسيني للدراسات، لندن، ١٩٩٩ م.
٣٣. الكرباسي، موسى ابراهيم، البيوتات الادبية في كربلاء، ط١، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، كربلاء المقدسة، ٢٠١٥ م.
٣٤. الكربلائي، عامر، خطباء كربلاء المعاصرين، ط١، دار الضياء، النجف الأشرف، ٢٠١٦ م.
١٢. مشاهير الأعلام في عالم الصور، ط١، مكتبة ابن فهد الحلي، كربلاء، ٢٠١٤ م.
١٣. أعلام من كربلاء، ط١، مؤسسة البلاغ، بيروت، ٢٠١٣ م.
١٤. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق ت (١٢٠٥ هـ / ١٧٩٠ م)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت.
١٥. زميزم، سعيد رشيد، كربلاء تاريخاً وتراثاً، اشراف: مركز كربلاء للدراسات والبحوث، ط١، دار الوارث، ٢٠١٨ م.
١٦. السيد حسن، داخل، معجم الخطباء، ط١، دار الصفوة، بيروت، ١٩٩٨ م.
١٧. الشخص، هاشم، أعلام هجر، ط٢، مؤسسة ام القرى للنشر، ١٤١٨ هـ.
١٨. الشاهرودي، نور الدين، تاريخ الحركة العلمية في كربلاء، ط١، دار العلوم، بيروت، ١٩٩٠ م.
١٩. الشريفي، صاحب، محلات وشوارع وأسواق كربلاء العريقة تتجدد في ذاكرة الأجيال، ط٢، دار الفرات، بابل، ٢٠١٨ م.
٢٠. صادق آل طعمة، الحركة الأدبية المعاصرة في كربلاء، ط٢، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ٢٠١٤ م.
٢١. آل طعمة، سلمان هادي، معجم رجال الفكر والادب في كربلاء، ط١، مطبعة الآداب، النجف.
٢٢. تراث كربلاء، ط١، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠١٣ م.

شبكة الانترنت:

١. مجلة الهدى، العدد (٣٠٥) السنة ١١ - شعبان ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م.
٢. <http://www.alshirazi.net/news/news/>.٤.٢
rabi2-1431/02.ht.
٣. الموقع الرسمي للسيد هادي المدرسي <http://www.modarresi.org/biography/index.html>

٣٥. الميلاني، محمد هادي (ت: ١٣٩٥هـ)، قادتنا كيف نعرفهم؟، تحقيق وتعليق: السيد محمد علي الميلاني، ط١، مطبعة شريعة، قم، ١٤٢٦هـ.
٣٦. المرجاني، حيدر، خطباء المنبر الحسيني، ط١، دار القضاء، النجف الأشرف، ١٩٧٧م.
٣٧. الموسوي، نور الدين السيد علي، موجز أعلام الناس ممن ثوى عند أبي الفضل العباس عليه السلام، ط١، دار الكفيل، كربلاء، ٢٠١٤م.
٣٨. مرغني، جاسم عثمان، رواديد مدينة كربلاء، ط١، مؤسسة الوفاء، طهران.
٣٩. موسوعة كربلاء الحضارية، التاريخ الوضاء في تراجم خطباء مدينة كربلاء، ط١، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، كربلاء، ٢٠٢٠م.
٤٠. الورددي، علي، من وحي الثمانين، جمع وتعليق: سلام الشماع، ط١، مؤسسة البلاغ، لبنان، ٢٠٠٧م.

المقابلات الشخصية:

١. مرتضى القزويني، مقابلة شخصية، مع آية الله المرجع السيد مرتضى القزويني، في داره، كربلاء، بتاريخ ٢٥ ايلول ٢٠١٦.
٢. مقابلة شخصية مع (المهندس هاشم محمد علي داعي الحق) بتاريخ ١٣/١٢/٢٠١٨م.
٣. مقابلة شخصية مع السيدة نصرت عبد عباس الحسناوي (حفيدة الحاج كاظم) بتاريخ ٢٧/١٢/٢٠١٨م.

الملاحق

ملحق رقم (١)

أساتذتي من الصغر حتى الكبر
 حفظني الباقر^{للقوم} للوقفة
 محضاً بما في خلقه كما سدا
 مرسومة بأحسن الصفات
 وكان عشتي غامراً صادقاً
 مضى إلى الغفار ذي المنية
 أكبر في الفضائل النائية
 جامعة شر وطها الواسعة
 أشلوه دائماً مع الأكابر
 شرعت في أمثلة الصوف المحلى
 عند جماعة من الثقات
 واجتفرين لها شائلي
 قد رفعتني لذرا الكمال
 وشيئها الطادوي التتقي
 فجعفر الرشدي فيها عشتي
 درست عند القادة المتفقين
 والآية السخوي عبد الله
 وأسدي الله والاعتماد
 وشيخ عتيان أبي المفاخر

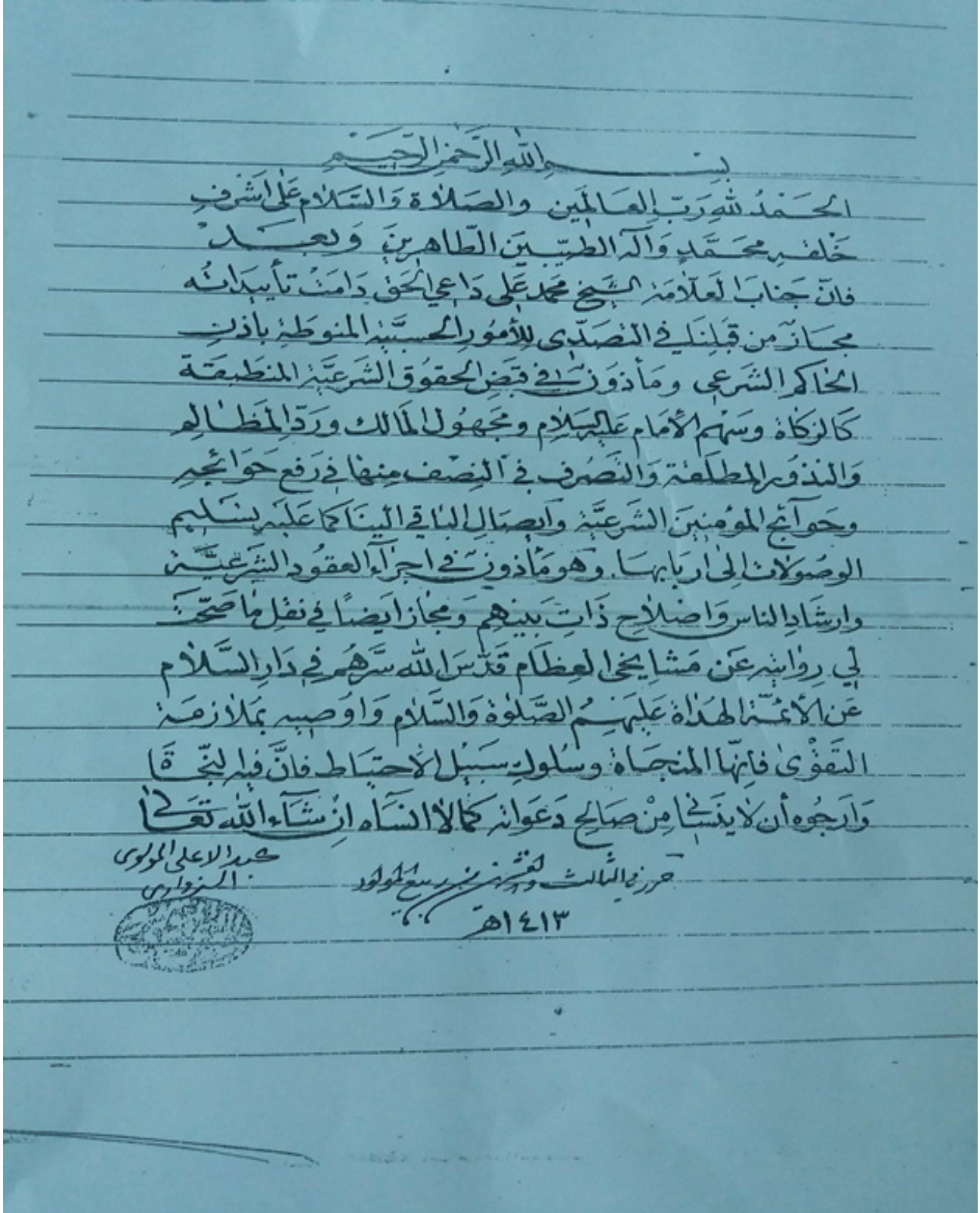
ولفت للكتاب في السابعة
 وكان شخي عالماً فاضلاً
 كانت حروفه ملونات
 فصرت من تدرسه عاشقاً
 وفجأة قضى بلا علة
 مضيت للكبير للشيخ علي
 علمني الكتابة الرائعة
 بجمده حفظت للقرآن
 وعند سيوي «المرزّه علي»
 درست جامع المقدمات
 كأحمد والسيد الكسائي
 وهكذا أبل مع الجلال
 وفي إبلانعة وعلوم المنطق
 وفي السوطي النجاشية والمعنى
 في الفقه والأصول والفلسفة
 مثل جناب الشيخ سيوي
 والآية المحيّد الشاهرودي
 وشيخنا محمد الهاجري

ملحق رقم (٢)

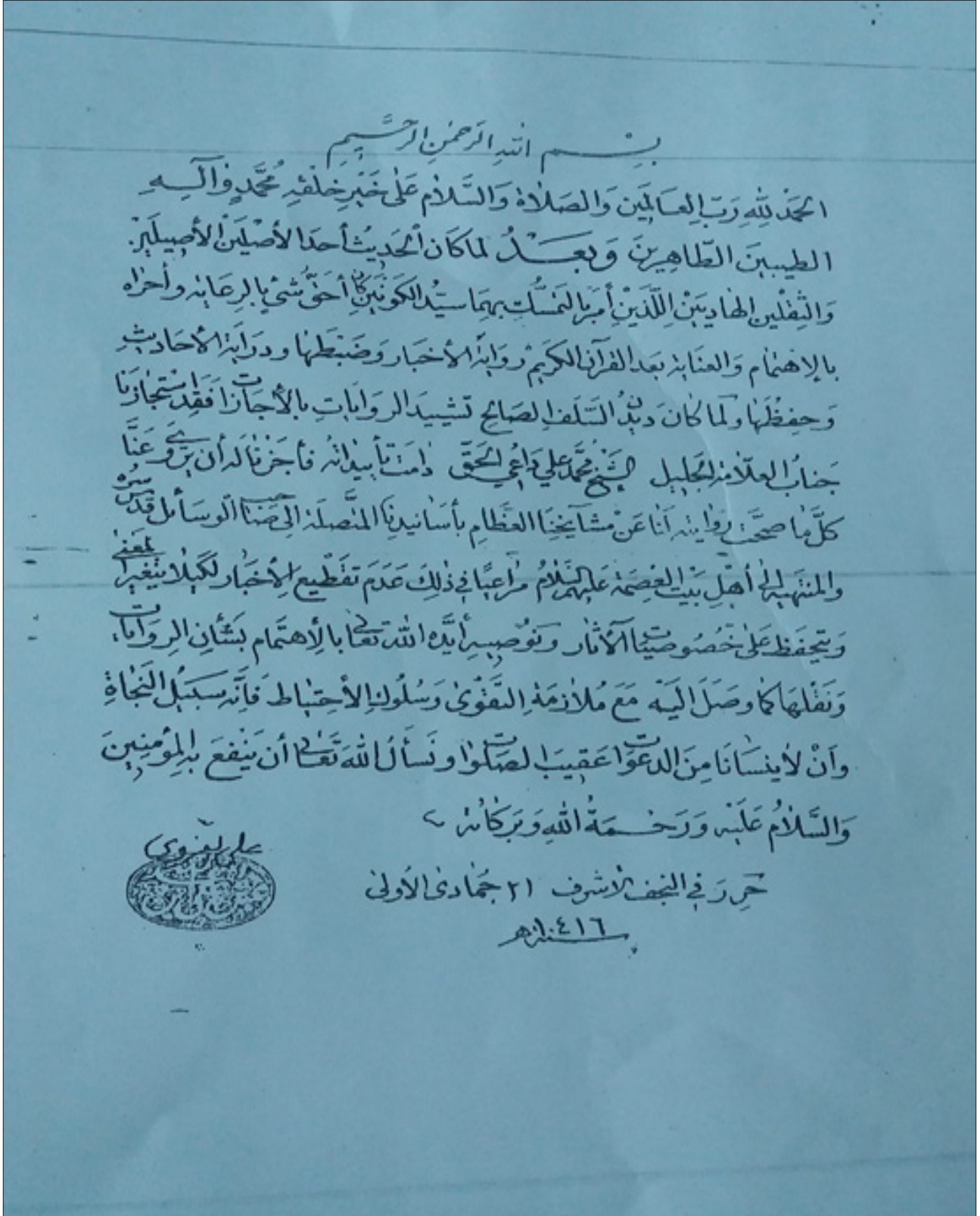
وَالسَّيِّدَ الْمُحَمَّدِيَّ الْمُصْطَفَى
 وَغَيْرِهِمْ بِمَنْ نَسِيتُ ذِكْرَهُمْ
 أَسْأَلُ الْبِطَّانِينَ كُلَّ خَيْرٍ
 وَقَدْ حَضَرْتُ مُحَضَّرَ الْأَعْدَمِ
 كَأَيَّةِ اللَّهِ عَمْدِ الْأَعْلَى
 شَمَمْتُ مِنْهُ نَفَاحَاتِ الْقُدْسِ
 مُوَاهِبُ الرَّحْمَنِ عَنْهُ صَدْرَتْ
 كَانَ لَهُ عِنْدَ الْأَلَمَةِ سِتْرَانُ
 وَرَتَوِي الطَّنَائِيَّ مِنْ نَمْرِهِ
 تَفْيِيزٌ مِنْهُ رَشْحَاتُ الْفَضْلِ
 مُحَمَّدُ الصَّدْرُ لَهُ الصَّدَارَةُ
 فَهَوَ الْأَفَامُ الْقَائِدُ الرَّشِيدُ
 شَهِيدٌ نَاحِي بُيُوتِ الْمُفْتَدِي
 وَأَيَّةُ اللَّهِ عَلَى كَيْتَابِي
 مِنْهُ أَقْبَلْتُ قَلْبِي الْإِيمَانِ
 حَمِي الْعِرَاقِ مِنْ نَفُودِ دَاشِ
 أَنْجَازِي الْكُلِّ مَعَ الْعِنَايَةِ
 وَكَتُّ أَحْطَى بِلِقَا الْفِيضِ
 لَا هُمْ فَأَعْظَمُ لَنَا جَمِيعًا
 أَنْتَ لَنَا مُحَقِّقُ الْمَأْمُولِ
 تَحْرِيْفِي ١٠ ج ١ / ١٤٣٧ هـ ١٩ / ١٦ / ٢٠١٦ م
 مُحَمَّدُ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُرَشِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

وَعَمَّنَا عَبْدُ الرَّحِيمِ ذِي لَصْفَا
 بِالْعِلْمِ رَبَّنَا لَقَدْ شَرَّفْتَهُمْ
 أَوْعُو لِمَا قَبِيهِمْ بِطُولِ عَمْرِ
 فِي النَّجْفِ الْأَشْرَفِ فِي أَعْوَامِ
 السَّبْزَوَارِيِّ الْوَلِيِّ الْمَوْلَى
 فِي الْفِقْهِ وَالتَّفْسِيرِ حِينَ الدَّرْسِ
 عُلُومِ هَسَلِ الْبَيْتِ مِنْهَا تَنْثَرَتْ
 يَرْتَعُ فِي خَيْرِ آيَةِ الْتَعْبَانِ
 وَقَلْنَا التَّقِيَّتِ مِنْ نَظِيرِهِ
 يُعَابِلُ الْكُلَّ بِسَهْجِ الْعَدْلِ
 شَرَفِيْنَا لَهُ ابْتِشَارُهُ
 وَهُوَ الشَّهِيدُ الْخَالِدُ السَّعِيدُ
 بِجَلِيَّتِهِ تَدَكُّ أَرْكَانِ الْعِدَا
 الْعَالِمِ الْمُقَدَّسِ الرَّتَابِيِّ
 فَهَوْلَاتُ هَدْيَةِ الرَّحْمَنِ
 فَتَوَى جِهَادَهُ لِحَرْبِ طَشِ
 إِجَارَةُ أَحْقُوقِ وَالتَّرْوَايَةِ
 الْعَالِمِ الْحَمِيدِ بِلَا عَمْرَاضِ
 حَتَّى بَرُوعِ شَمْسِنَا طُلُوعًا
 مِنْكَ لِرَجَى بُلَغَةِ الشُّؤْلِ

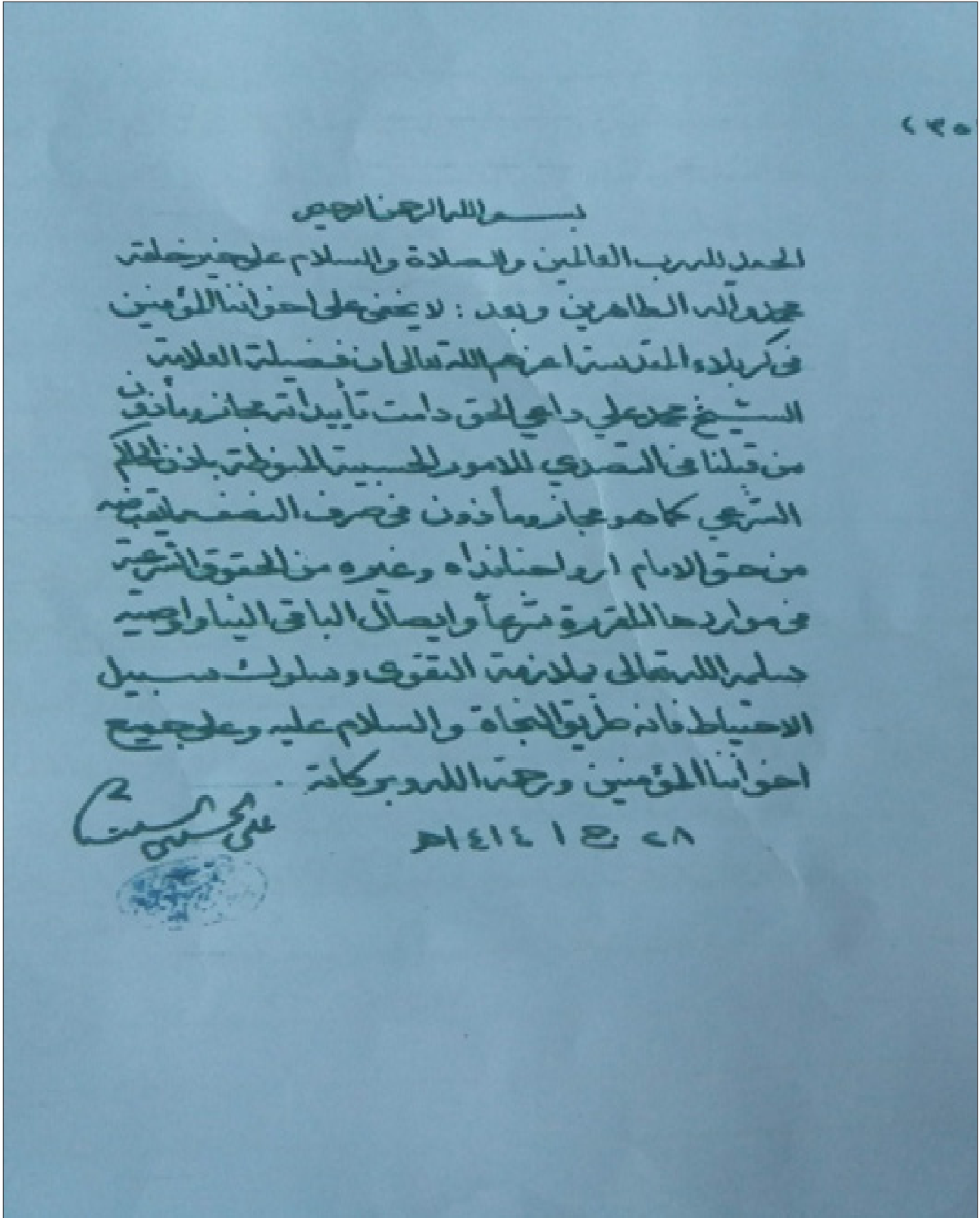
ملحق رقم (٣) إجازة السيد عبد الأعلى السبزواري " قدس سره "



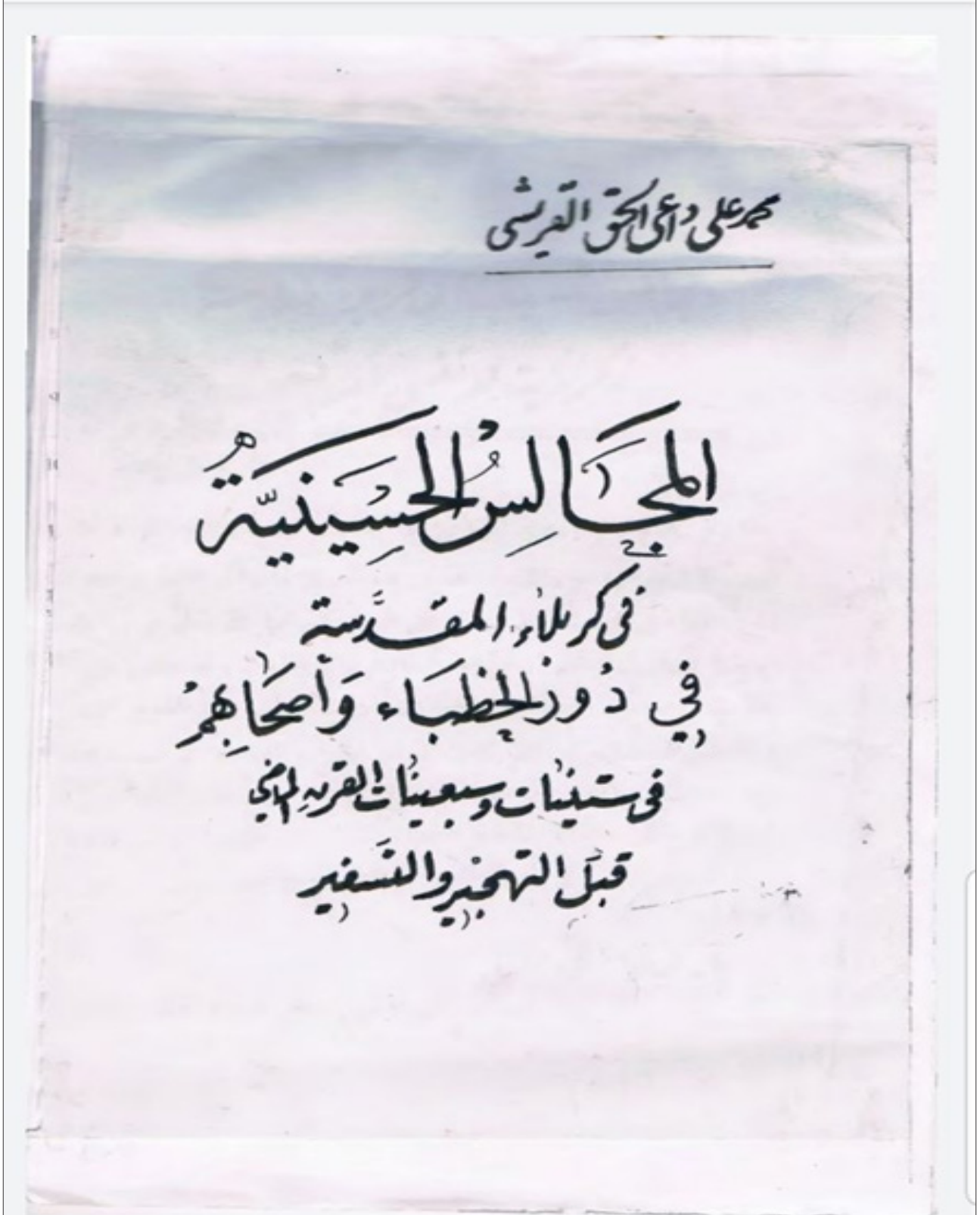
ملحق رقم (4) إجازة الشيخ علي الغروي "قدس سره"



ملحق رقم (5) إجازة السيد علي السيستاني " دام ظله"



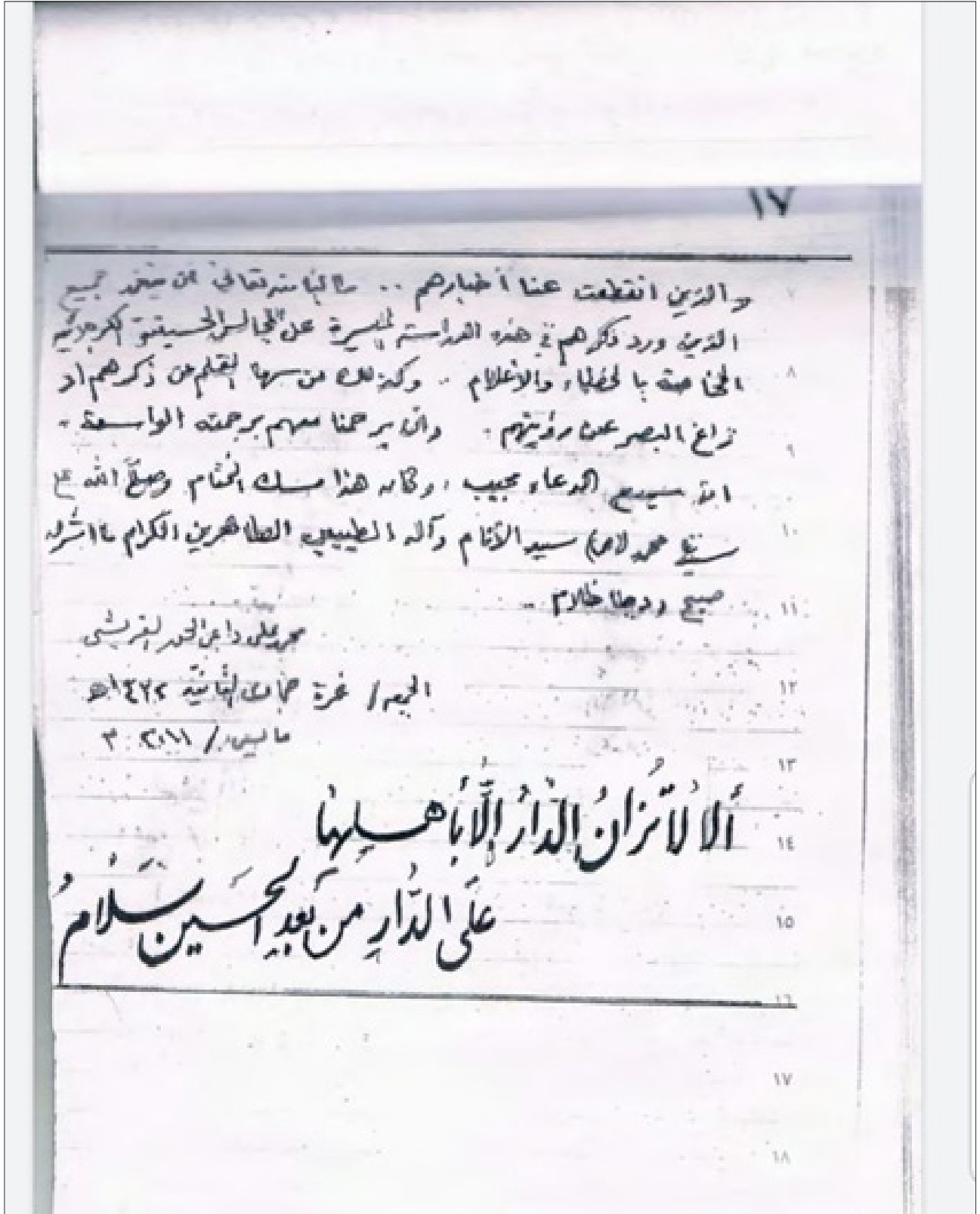
ملحق رقم (6) عنوان المخطوط



ملحق رقم (7) الورقة الأولى من المخطوط



ملحق رقم (8) الورقة الأخيرة من المخطوط



توثيق الانتفاضة الشعبانية في العراق عام ١٩٩١ - دراسة تحليلية
للمقالات المنشورة في موقع الحوار المتمدن الإلكتروني

١. م. د إسرائ شاكراً حسن
جامعة الاسراء الأهلية / كلية الآداب
Isramasar@gmail.com

م. د عدنان حردان حسن
جامعة الاسراء الأهلية / كلية الآداب
adnan@esraa.edu.iq

ملخص:

يعد التوثيق الإلكتروني من ضمن المراجع التي يلجأ إليها العديد من الباحثين والاكاديميين لإنجاز بحوثهم، لهذا جاء اختيار موقع الحوار المتمدن الإلكتروني لرصد توثيق الانتفاضة الشعبانية ١٩٩١، من خلال ما تم نشره على هذا الموقع خلال المدة الماضية.

من هذا المنطلق جاء بحثنا الموسوم (توثيق الانتفاضة الشعبانية ١٩٩١ في موقع الحوار المتمدن الإلكتروني)، وكان في ثلاثة مباحث: الأول (منهجية البحث) والذي اشتمل على (مشكلة البحث، أهمية البحث، أهداف البحث، منهج البحث وعينته، دراسات سابقة).

أما المبحث الثاني، فكان (بعنوان: الانتفاضة الشعبانية.. الأسباب وطرق القمع)، والذي تضمن المحاور التالية: الانتفاضة الشعبانية، أسباب قيام الانتفاضة الشعبانية، المحافظات المنتفضة وأساليب قمع الانتفاضة (شرارة الانتفاضة، دور ومشاركة المرجعية في الانتفاضة، قمع الانتفاضة، إعلان شيعة العراق). أما المبحث الثالث والآخر فجاء (بعنوان: توثيق الانتفاضة الشعبانية ١٩٩١ م في موقع الحوار المتمدن)، والذي تضمن نبذة تعريفية بموقع الحوار المتمدن وموضوعات الانتفاضة الشعبانية في موقع الحوار المتمدن.

وفي ختام البحث وضعت الباحثة أهم الاستنتاجات التي خلصت إليها من خلال بحثها والتي توصلت إليها بعد قراءة ومتابعة الموضوعات التي وردت في موقع الحوار المتمدن.

الكلمات المفتاحية: الانتفاضة الشعبانية، موقع الحوار المتمدن، دراسة تحليلية.

“Documenting the 1991 Iraqi People’s Uprising - An Analytical Study of Articles Published on the Al-Hiwar Al-Mutamaddin Electronic Website”

Assistant Professo. Dr. Israa Shakir Hassan

Israa University College

Isramasar@gmail.com

Assistant Professor. Dr. Adnan Hardan Hassan

Adnan University College

Abstract

Electronic documentation is among the references that many researchers and academics resort to complete their research. For this reason, the electronic civil dialogue website was chosen to monitor the documentation of the 1991 popular uprising, through what was published on this site during the last period.

From this point of view came our research tagged (documentation of the popular uprising 1991 in

المقدمة

يعد توثيق الأحداث التاريخية في حياة الشعوب من أبرز علامات تطور الدول، ولعل الانتفاضة الشعبانية التي شهدتها العراق في آذار من العام ١٩٩١م، من أبرز الأحداث التي كان لها الأثر الواضح والكبير في خارطة العراق السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ كونها جاءت بين هزيمتين للنظام العراقي السابق وهما: هزيمته في حرب الخليج بعد اجتياحه لدولة الكويت عام ١٩٩٠م، ومن ثم فرض الحصار الاقتصادي على العراق وصولاً إلى الهزيمة في الحرب التي شنتها الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاءها عام ٢٠٠٣م، وانتهت بسقوط حكم حزب البعث بقيادة صدام حسين واحتلال العراق.

مع تطور الوسائل الإعلامية بات التوثيق الإلكتروني من ضمن المراجع التي يلجأ إليها العديد من الباحثين والاكاديميين لإنجاز بحوثهم، لهذا جاء اختيار موقع الحوار المتمدن الإلكتروني لرصد توثيق هذه الانتفاضة من خلال ما تم نشره على هذا الموقع خلال المدة الماضية.

من هذا المنطلق جاء بحثنا الموسوم (توثيق الانتفاضة الشعبانية ١٩٩١ في موقع الحوار المتمدن الإلكتروني)، وكان في ثلاثة مباحث: الأول (منهجية البحث) الذي اشتمل على (مشكلة البحث، أهمية البحث، أهداف

the civil dialogue website), and it was in three sections: The first (research methodology), which included (research problem, importance of research, research objectives, research methodology and sample, previous studies).

As for the second topic, it was (titled: The People's Uprising.. Causes and Methods of Repression), which included the following topics: The People's Uprising, the reasons for the establishment of the popular uprising, the uprising governorates and methods of suppressing the uprising (the spark of the uprising, the role and participation of the reference in the uprising, the suppression of the uprising, the declaration of Shiites Iraq). As for the third and final topic, it came (titled: Documenting the Shaabaniyah uprising in 1991 AD on the civil dialogue website), which included an introduction to the civilized dialogue website and the topics of the popular uprising in the civilized dialogue website.

At the conclusion of the research, the researcher put the most important conclusions that she reached through her research, which she reached after reading and following up on the topics that were mentioned in the civilized dialogue website.

Keywords: People's Uprising, Al-Hiwar Al-Mutamaddin (The Progressive Dialogue) Website, Analytical Study.

- التساؤل الرئيس التالي: هل أسهم موقع الحوار المتمدن الإلكتروني في توثيق انتفاضة عام ١٩٩١م؟، ومن هذا التساؤل جاءت الأسئلة الفرعية التالية:
١. ما اشكال التوثيق للمقالات التي تناولت قضية الانتفاضة الشعبانية في موقع الحوار المتمدن الإلكتروني؟
 ٢. ما المصادر التي اعتمدها كتاب المقالات في الموقع لتوثيق الانتفاضة؟
 ٣. هل يمكن الاعتماد على ما يتم نشره في موقع الحوار المتمدن من كتابات لتوثيق أحداث الانتفاضة؟
 ٤. ما أبرز الكتاب الذين تناولوا أحداث الانتفاضة في مقالاتهم؟، وهل عاصروا ايام الانتفاضة؟

ثانياً: أهمية البحث

تتلخص أهمية بحثنا هذا في رصد الاهتمام بالانتفاضة الشعبانية، ونظراً لقلّة الدراسات التي تناولت هذه الانتفاضة تأمل الباحثة ان يكون بحثها اغناء للدراسات السابقة، والسعي إلى التذكير بها والعمل على الاهتمام بتوثيقها على نحو منصف وضمن شروط المنهج العلمي في البحوث.

ثالثاً: أهداف البحث

يهدف بحثنا الموسوم (توثيق الانتفاضة الشعبانية ١٩٩١م في موقع الحوار المتمدن الإلكتروني)، إلى التالي:

١. بيان اشكال التوثيق لمقالات التي تناولت قضية الانتفاضة الشعبانية في موقع الحوار المتمدن

البحث، منهج البحث وعينته، دراسات سابقة).

أما المبحث الثاني، فكان بعنوان: (الانتفاضة الشعبانية.. الأسباب وطرق القمع)، والذي تضمن المحاور التالية: الانتفاضة الشعبانية، أسباب قيام الانتفاضة الشعبانية، المحافظات المتفضة وأساليب قمع الانتفاضة (شرارة الانتفاضة، دور ومشاركة المرجعية في الانتفاضة، قمع الانتفاضة، إعلان شيعة العراق). اما المبحث الثالث والآخر فجاء بعنوان: (توثيق انتفاضة الشعبانية ١٩٩١ م، في موقع الحوار المتمدن)، والذي تضمن نبذة تعريفية بموقع الحوار المتمدن وموضوعات الانتفاضة الشعبانية في موقع الحوار المتمدن.

وفي ختام البحث وضع الباحثان أهم الاستنتاجات التي خلصت إليها من خلال بحثها التي توصلت إليها بعد قراءة ومتابعة الموضوعات التي وردت في موقع الحوار المتمدن.

المبحث الأول

منهجية البحث

أولاً: مشكلة البحث

تحتل الانتفاضة الشعبانية مكانة كبيرة وممتازة في نفوس العراقيين ولاسيما انها شملت (١٤) محافظة عراقية في وقتها، ولكن هل حظيت هذه الانتفاضة بالمكانة الممتازة نفسها في وسائل الإعلام التي انبثقت بعد عام ٢٠٠٣م؟، ونخص بالذكر هنا موقع الحوار المتمدن الإلكتروني، عليه فإن مشكلة بحثنا تتلخص في

العدد الفعلي للعيينة هو (٤٠) مقال لمختلف الكتاب

على نحو منفرد أو اجزاء.

خامساً: دراسات سابقة

لم يستطع الباحثان ان يجدا الا دراسة اكااديمية واحدة تناولت موضوع انتفاضة عام ١٩٩١م، اذ ان اغلب ما تم نشره كان أما كتب متفرقة ومن وجهات نظر مختلفة، أو محاضرات وندوات كانت تُلقى في ذكرى الانتفاضة، عليه سنكتفي بذكر الدراسة الأكاديمية التي وجدناها وهي:

١. دراسة حمود (٢٠١٧)، قوات بدر ١٩٨٢-١٩٩١ (دراسة تاريخية) (مروه محمود حمود، قوات بدر ١٩٨٢م-١٩٩١م) (دراسة تاريخية)، قسم التأريخ، ٢٠١٧م).

تناولت الدراسة الدور التاريخي لقوات بدر في مقارعة النظام السابق أبان حكم حزب البعث المقبور برئاسة الرئيس العراقي الأسبق صدام حسين، وتأسيس نظام ديمقراطي يحتوي الاديان والقوميات والمذاهب المختلفة، وتناولت الدراسة دور تلك القوات في الانتفاضة الشعبانية، بمعنى ان الدراسة لم تكن شاملة، وانما اقتصرت على فئة اشتركت في الانتفاضة وليس جميع الاطياف.

الإلكتروني.

٢. معرفة المصادر التي اعتمدها كتاب المقالات في الموقع لتوثيق الانتفاضة.

٣. إدراك إمكانية الاعتماد على ما يتم نشره في موقع الحوار المتمدن من كتابات لتوثيق أحداث الانتفاضة.

٤. تعرف أبرز الكتاب الذين تناولوا أحداث الانتفاضة في مقالاتهم، ولا سيما أولئك الذين عاصروا ايام الانتفاضة.

رابعاً: منهج البحث وعينته

اعتمدنا في بحثنا هذا على نوعين من مناهج البحث العلمي وهما: المنهج التاريخي في عرض أحداث الانتفاضة الشعبانية، بهدف الوقوف على التفاصيل الحقيقية وبيان الآراء ازاء الانتفاضة منذ انطلاق شرارتها حتى قمعها وصولاً إلى اعلان شيعة العراق عام ٢٠٠٢م، واحتلال العراق عام ٢٠٠٣م، وما تلاها من احداث، ولم نهمل موقع الحوار المتمدن من حيث الشأة والتطور.

أما المنهج الثاني فهو: منهج تحليل المضمون (النوعي) من خلال حصر الموضوعات التي نشرت في موقع الحوار المتمدن والتي تناولت الانتفاضة الشعبانية، وقراءتها قراءة دقيقة وبيان أبرز المضامين التي تضمنتها، وقد شملت عينة البحث أكثر من (١٠٠) مقال نشر في الموقع خلال السنوات الماضية، الا ان الباحثة اهملت المقالات التي تم الاشارة فيها إلى مراجع وأحداث لم يتم ثبوتها عندما حاولت التأكد من مصداقيتها ليكون

%A7%D8%B6%D8%A9_%D8%A7%D9%
84%D8%B4%D8%B9%D8%A8%D8%A7%
اسفرت الانتفاضة (D9%86%D9%8A%D8%A9
عن تحرير ما يقارب من اربع عشرة محافظة (شيعة
وكوردية) من سلطة النظام السابق، واستطاع النظام
قمعها وتصفيتها من خلال استخدام القوة العسكرية
المفرطة والابادة الجماعية، واطلق على هذه الانتفاضة
تسمية الشعبانية لأنها حدثت في شهر شعبان من عام
١٤١١ هجرية، ويبدو ان الاسلاميين الشيعة في المنفى
بدأوا يطلقون عليها تسمية الانتفاضة الشعبانية منذ شهر
حزيران عام ١٩٩١م، اي بعد ثلاثة اشهر من اندلاعها
كما ورد في جريدة نداء الرافدين التي يرأس تحريرها بيان
جبر في سوريا في عددها الصادر في (٢٧) حزيران. فيما
يطلق عليها بعض الكتاب - ولاسيما الشيوعيين - تسمية
الانتفاضة الشعبية أو الأذارية نسبة إلى شهر آذار الذي
اندلعت فيه ضمن التقويم الميلادي. وقد اثرنا اختيار
تسمية الشعبانية لأنها السائدة عند اغلبية العراقيين رغم
ان الأفضل والأصح تسميتها بالانتفاضة الشعبية، لأنها
اكثر تعبيراً عن الواقع الذي حصل آنذاك واكثر حيادية
من حيث الاطلاق العام، وسميت من قبل الأكراد
بالانتفاضة الوطنية، واما النظام البعثي المقبور انداك
الحاكم الذي استهدفته الانتفاضة بالثورة والاحتجاج،
فقد اطلق عليها في البدء تسمية (الغوغاء) ويبدو انه شعر
ان هذه التسمية لا تحتوي اساءة متطرفة أو شنيعة ضدها
فغيرها بعد اشهر قليلة إلى تسمية اخرى وهي (صفحة

المبحث الثاني

الانتفاضة الشعبانية.. الأسباب وطرق القمع

أولاً: الانتفاضة الشعبانية:

هي انتفاضة قام بها الشعب العراقي ضد حكومة
الرئيس الأسبق للعراق صدام حسين. حيث حصلت
هذه الانتفاضة في شعبان ١٤١١ للهجرة المقارن سنة
١٩٩١م للميلاد. وبدأت من محافظة البصرة واستمرت
الانتفاضة ما يقرب الشهر، و كانت ناجحة في أول
اسبوعين لانشقاقها (عبد الرضا عوض الانتفاضة
الشعبانية في الحلة ٢٠٠٩م: ٣٤).

مثلت الانتفاضة الشعبانية مجموعة من عدة من مظاهر
للاضطراب، وعدم الاستقرار في مناطق جنوب، وشمال
العراق، وقعت مباشرة بعد حرب الخليج الثانية وبدأت
في الثالث من آذار عام ١٩٩١م، وشملت الاضطرابات
قيام مواطنين عزل بمحاصرة المعسكرات، والدعوة إلى
إسقاط النظام، وبعد قيام القوات العراقية بعمليات قمع
للمواطنين، تحول الأمر إلى انتفاضة شارك فيها مسلحون
وعناصر من الجيش العراقي (بأسلحتها وآلياتها
العسكرية)، يتقدمها الحرس الجمهوري (الانتفاضة
الشعبانية، موقع ويكيبيديا (الموسوعة الحرة) أخر تحديث
للموضوع ١٣ / ٦ / ٢٠٢٠، رابط الموضوع: <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%AA%D9%81%D8>

الشعبانية العام ١٩٩١، موقع كتابات، نشر بتاريخ: ١٩ / ٥ / ٢٠١٦، رابط المقال: <https://kitabab.com/2016/05/19/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%AA%D9%81%D8%A7%D8%B6%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85-1991>.

ويرى بعض ان السبب الرئيس لقيام الانتفاضة هو، أجتياح الجيش العراقي دولة الكويت بأمر من صدام حسين، واعتبارها المحافظة ١٩ وتسميتها محافظة النداء، ومن ثم إصدار القوانين الدولية بوجوب خروج العراق من الكويت، التي لم يُعرها المقبور صدام حسين أهمية، و ثم تشكيل قوة دولية شاركت فيها أغلب الدول العربية (حامد كعيد الجبوري، إنتفاضة آذار الخالدة مالها وما عليها: ج ١: الحوار المتمدن-العدد: ٦١٦٥ - ٦ / ٣ / ٢٠١٩، المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، رابط الموقع: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=630227>.

دخل صدام حسين الفخ الذي نصبه له الرئيس الأمريكي جورج بوش الأب، الذي سارع هو وقوات التحالف إلى إرسال جيوش ٣٢ دولة على رأسها الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا إلى المنطقة ليشنوا حرباً لم يشهد لها التاريخ مثيلاً من قبل ضد دولة صغيرة من دول العالم الثالث كالعراق، والذي خرج لتوه منهكاً من حربه بالنيابة عن الولايات المتحدة ضد إيران وهو مثخنٌ

الغدر والخيانة). وتعتمد إلى تشويها والنيل منها إعلاميا واجتماعيا ونفسيا (سلمان رشيد محمد الهلالي، الانتفاضة الشعبانية في العراق عام ١٩٩١ (قضاء النصر انموذجا)، (القسم الاول)، موقع الحوار المتمدن-العدد: ٦١٦٩ - ١٠ / ٣ / ٢٠١٩م، المحور: دراسات وأبحاث في التاريخ والتراث واللغات، رابط الموقع: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=630227>.

ثانياً: أسباب قيام الانتفاضة الشعبانية

يرى الكثيرون ان هناك عدة من اسباب جوهرية مباشرة وغير مباشرة ادت إلى قيام انتفاضة عام ١٩٩١، كان اهمها: سياسة النظام تجاه الشعب العراقي والوضع الاقتصادي السيء وانهدام البنية التحتية الاقتصادية في العراق إثر الحرب الإيرانية العراقية؛ والخسارة في الحرب تعد من أهم الأسباب التي أدت إلى وقوع هذه الانتفاضة العامة ضد نظام صدام حسين في العراق، فالانهيار السريع للقوات المسلحة العراقية في الكويت، وانقطاع الاتصالات وتدمير معظم وسائل النقل والآليات، وهروب العديد من قادة تلك القوات وترك هذه القوات في العراق، والانسحاب بشكل غير منظم لتلك القوات تحت وابل القصف الجوي لقوات التحالف الدولي، وقتل من قتل وأصيب من أصيب، ليصل من بقي منهم حياً إلى جنوب العراق، والإحباط والجوع والتعب والرعب مسيطر عليهم، وقد انعكس حقدًا على قيادتهم التي تركتهم في تلك الحالة المأساوية (هادي حسن عليوي، الانتفاضة

أُخرجت القوات العراقية من الكويت بصورة مذلة، وتم تدمير الآلة العسكرية العراقية، وانسحاب الجيش العراقي وقوات الحرس الجمهوري والجيش الشعبي، وبدأت قوات التحالف قصف كل التجمعات المنسحبة جماعات أو فرادى من الكويت صوب الحدود العراقية، فضلاً عن توقيع العراق مع قائد القوات البرية الأمريكية (شوارسكوف) ووزير الدفاع العراقي الفريق سلطان هاشم بخيمة صفوان، بحضور وزير الدفاع السعودي، وبعد سماع العراقيين ما حل بجيشهم وأبنائهم، حينها تواجد في البصرة مئات الآلاف من العراقيين مستفسرين عن مصير أبنائهم الجنود أو الضباط أو منتسب ما سمي وقتها بالجيش الشعبي، كل هذه المسببات مجتمعة أدت إلى إطلاق شرارة انتفاضة آذار الخالدة، انطلاقاً من ساحة سعد في البصرة ظهيرة يوم ١ آذار عام ١٩٩١م) حامد كعيد الجبوري، إنتفاضة آذار الخالدة مالها وما عليها: ج١: مصدر سابق).

ثالثاً: المحافظات المنتفضة وأساليب قمع الانتفاضة

كانت انتفاضة شعبان صفحة من صفحات البطولة والإباء التي اعاد بها الشعب ثقته بنفسه وكذب كل ما حاول النظام زرعه وتسويقه وانتهت مقولة (إذا قال صدام قال العراق). كانت الانتفاضة رسالة تاريخية لكل من اوهمته الدراسات والتقارير بانتهاء عهد الثورات، وكان يمكن لهذه الثورة ان تستمر في نجاحها ولكن قضية الحكم في العراق لم تعد شأنًا محلياً، فمنذ

بالجراح (حامد الحمداني، صدام والفخ الأمريكي، غزو الكويت وحرب الخليج الثانية/ الحلقة الاولى، الحوار المتمدن-العدد: ٥٧٦٢ - ١٩/٠١/٢٠١٨م، المحور: دراسات وأبحاث في التاريخ والتراث واللغات، رابط الموقع: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=586457&r=0>.

اعلن التحالف الدولي الذي ضم العديد من الدول العربية والاسلامية السنية والغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية؛ في ليلة ١٦/١٧ من شهر كانون الثاني عام ١٩٩١ عن بدء العمليات العسكرية المباشرة لإخراج الجيش العراقي من الكويت أطلق عليها تسمية (عاصفة الصحراء)، وبدأت العمليات العسكرية من خلال تنفيذ عشرات الآلاف من الغارات الجوية المكثفة التي استمرت ما يقارب الاربعين يوماً دمرت خلالها البنية التحتية للبلد وجميع المفاصل الاقتصادية والعسكرية والتربوية واعادته لعصر ما قبل الصناعة. وبعد قيام التحالف الدولي بالهجوم البري في اواخر شباط من هذا العام أقام الضباط المواليون للنظام الحاكم بترك مقراتهم وقياداتهم والهزيمة من الكويت إلى داخل العراق والهروب من المواجه المسلحة وترك جنودهم والنواب ضباط تحت رحمة الطائرات الحربية التي قامت بقتل الآلاف منهم في الطريق الرابط بين البصرة والكويت (سلمان رشيد محمد الهلالي، الانتفاضة الشعبانية في العراق عام ١٩٩١م (قضاء النصر انموذجا)، (القسم الاول)، مصدر سابق).

البصرة لتنتقل شرارة الانتفاضة الشعبية التي سرت بسرعة كبيرة جداً في أنحاء العراق وبحلول الصباح كانت الاحتجاجات تعم محافظة البصرة والمهارة والدير وبدأ الثوار باستهداف مراكز الشرطة ومعسكرات الجيش العراقي في المدينة) في ذكراها الـ ٢٧: الانتفاضة الشعبانية.. خذلها الدعم الدولي ولم ينصفها الإعلام فسحقها صدام، موقع وان الألكتروني، 7/3/2018، رابط الموقع: <http://oneiraqnews.com/index.php?aa=news&id22=4341#.Xwpms20zbIU>

يذهب بعض إلى أن يوم ٢ آذار هو بدء الشرارة، والحقيقة هي يوم ١ آذار، وهناك حديث آخر تم تناقله حينها بأن قضاء الزبير هو الذي أشعل شرارة الثورة يوم ١ آذار، وعلى كل الوجوه فإن مطلق الشرارة الأولى لم يحدد مذهبه بل حددت هويته الوطنية، كما حددت الهوية الوطنية لقضاء الزبير، وسرعان ما امتدت نيران الانتفاضة لتسقط كل مقرات حزب البعث المنحل في محافظة البصرة، وهروب أعضاء الحزب الكبار لمناطق مجهولة، وتمت سيطرة الثوار على مرافق الدولة كافة في البصرة، بما في ذلك المقرات العسكرية ومقرات قوى الأمن الداخلي والشرطة، ونشط المندسون وضعاف النفوس والسراق لنهب دوائر الدولة ومخازنها، لم يجد المتفضون في زنانات الأمن والاستخبارات ومراكز الشرطة أي سجين سياسي، بل وجدوا المحكومين والموقوفين بقضايا جنائية، وهذا يدل على الكثير من المعاني والتأويلات، ولم يستطع أحد حينها أن يحدد

تعهد نظام صدام بالحرب وكالة عن الغرب والولايات المتحدة مع ايران التي استمرت ثمانين سنين، كان هذا النظام محمياً من كل محاولات الانقلاب، ولهذا كشفت وكالات المخابرات العالمية الكثير من المحاولات الانقلابية وان كانت من داخل الحزب أو قادة الجيش حتى وصل بعض الناس إلى حالة من اليأس بالتخلص من هذا الكابوس) عبد الامير الهماشي، الانتفاضة الشعبانية بداية لسقوط الطاغية، جريدة الصباح، العدد الصادر بتاريخ: ١١ / ٤ / ٢٠٢٠م، رابط الموقع: <https://alsabaah.iq/24037/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%AA%D9%81%D8%A7%D8%B6%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D8%A9->

١. شرارة الانتفاضة:

بعد هزيمة صدام ومؤيديه في الكويت، بدأ الغضب الجماهيري ينتشر في أواسط الجيش العراقي وبين الشعب؛ وذلك بسبب فقدان أكثر من مئة ألف جندي في معركة لم تدم إلا ٩٩ ساعة. ولقد انطلقت الشرارة في مدينتي البصرة والناصرية في وقت متقارب بشكل عفوي، ففي الثاني من شهر آذار ١٩٩١م في البصرة عندما أطلق أحد الجنود العائدين من أرض الكويت عدة طلقات باتجاه صورة لصدام (مختار الأسدي، موجز تاريخ العراق السياسي الحديث، ٢٠١١م: ٢٠٠). وانهاled عليه بالشتائم والسباب في ميدان يدعى ساحة سعد في

شرارة الانتفاضة إلى الاحياء الشعبية في بغداد مثل مدينة الثورة (الصدر حالياً) المرجع الديني السيد محمد تقي المدرسي، الانتفاضة الشعبانية، من الكتاب تطلع أمة، رابط الموقع: <https://wwalm-odarresi.com/books/24/a20g562b.htm>.

هذا وهناك رواية نشرتها جريدة الجهاد، في عددها الصادر في ١١ آذار ١٩٩١ (أي خلال الانتفاضة)، جاء فيها: إن الانتفاضة بدأت في قضاء سوق الشيوخ.. التابع لمحافظة ذي قار، فقبل وصول قوات التحالف إلى حدود مدينة الناصرية، خرجت مظاهرات على مراكز الشرطة واستولت على أسلحتها وتحركوا باتجاه أهداف أخرى، تم التغلب عليها واحتلالها بسهولة نسبية.

فيما تذكر تقارير أخرى إن شرارة الانتفاضة انطلقت من منطقة الشرقية ذات الكثافة السكانية العالية، حتى وصلت إلى شارع الحبوبي (قلب المدينة)، ومنه كان التوجه لإسقاط سرية الانضباط العسكري وقيادة فرع ذي قار، واجه الثوار مقاومة شديدة من قبل النظام في دائرتي المخبرات والاستخبارات، حيث وقع عدد من الشهداء.

وانتقلت الانتفاضة بسرعة كبيرة إلى مدينة العمارة مركز محافظة ميسان، وذلك لقربها من البصرة، فكانت الناقلات العسكرية والسيارات العادية تنقل أبناء الانتفاضة من مدينة إلى أخرى، واخذ آلاف الشباب يتوجهون إلى مناطق بعيدة عن مناطقهم لتحفيز الجماهير على المشاركة، وكان عصر يوم ٢ آذار ١٩٩١م انطلاق عدد من شباب المدينة في احد شوارعها، وكلما ساروا

أفراد الانتفاضة ويميزه من غيره، لذلك أطلقت التهم الكثيرة على المنتفضين إنقاصاً لدورهم الوطني البطولي، ويقال أن قيادة الجيش المهزوم مع قيادات الحرس الجمهوري أغلقوا عنوة وفراراً مقراتهم الميدانية الموزعة بين (الدرهيمية) وما يحيط بالبصرة من مناطق، وفتحوا مقراتهم في قضاء القرنة، ولكن سرعان ما وصلت شرارة الانتفاضة للقرنة منتقلة من ناحية الهارثة وهكذا لم يبق أي تواجد لمقرات الجيش العراقي، وانسحب القادة تجاه بغداد متنكرين بالزي المدني، وآخرون يقولون أن القادة اختبئوا هنا وهناك ينتظرون ما تؤول له الأمور ((حامد كعيد الجبوري، إنتفاضة آذار الخالدة ما لها وما عليها: ج ٢: الحوار المتمدن-العدد: ٦١٧٠ - ٢٠١٩، ٣، ١٢، المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، رابط المقال: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=630859>)

٢. دور ومشاركة المرجعية في الانتفاضة: كانت الانتفاضة شاملة من اقصى الجنوب إلى اقصى الشمال، وشاركت فيها جميع الأطراف الدينية والقومية والعشائرية. ففي الجنوب سيطرت القوات الشعبية علي جميع المدن، وسقط بعضها كلياً بيد المعارضة، وبعضها سقط جزئياً. اما المدن المقدسة مثل كربلاء والنجف الاشرف فمن شدة المعارك فيها نالتا نصيباً وافراً من الخراب والتدمير، بما في ذلك استخدام النظام لقنابل النابالم الحارقة. وفي الشمال تمكنت الجماهير المنتفضة من السيطرة على الطرق الاستراتيجية وتحرير عدد كبير من القرى والمدن. ومن ثم امتدت

مركز مدينة بابل وانطلقت الشرارة الأولى في ٣ آذار على شكل تجمعات للشباب، ثم أصبحت تظاهرات اجتاحت شوارع المدينة، ثم ما لبثت أن تحولت إلى هجوم مسلح على الدوائر الحكومية والمراكز الأمنية والشرطة ومقار الحزب والجيش الشعبي والوحدات العسكرية المتواجدة، وهم يهتفون بإسقاط رأس السلطة، وسرعان ما تعرضوا إلى إطلاق نار كثيف من مختلف الأسلحة، وسقط العديد من الشهداء، لكن المنتفضين استطاعوا مواصلة طريقهم، وفي اليوم الثاني دخل الثوار في معركة شرسة مع فوج مغاوير من الفرقة الرابعة عند منطقة (جسر الهنود)، وانتصروا وتمكنوا من الحصول على أسلحة كبيرة خفيفة وثقيلة، استخدمت في المعارك التي شهدتها المدينة، وفي (٨ آذار) تم تحرير مدينة القاسم من القوات الحكومية، ثم امتدت الانتفاضة إلى الشامية والمدحتية والشوملي والطيعة وقصبة الإبراهيمية والحصين وقرى الطريف السياحي، والسيطرة عليها دون قتال ووصل الثوار إلى المحاويل) هادي حسن عليوي، الانتفاضة الشعبانية العام ١٩٩١م، مصدر سابق).

النجف كانت من بين المحافظات العراقية التي انطلقت فيها شرارة الانتفاضة؛ إذ بدأت الحركة الشعبية النجفية في ١٦ من شهر شعبان، حيث خرج مجموعة من الشباب إلى الشوارع الرئيسية في المحافظة وتوجهوا إلى مرقد الامام علي (عليه السلام)، حيث انضم اليهم الالاف من سكان المدينة ومن كان فيها من الزائرين واصبح مرقد الامام علي ابن ابي طالب (عليه السلام) المقر الرئيس

التحق بهم شباب، واخذوا يهتفون ضد صدام.. فهرب امامهم أفراد الأمن والشرطة، وخلال ساعة واحدة عمت التظاهرات مدينة العمارة لتسقط بيد الشباب.

أما في مدينة الديوانية بدأت الشرارة الأولى للانتفاضة بسيطرة الشباب الثائر على بعض الدبابات والأسلحة الموجودة في احد المعسكرات الواقعة في أطراف المدينة، وتمت السيطرة على مركز المدينة.. فضلاً عن السيطرة على: أقضية الحمزة الشرقي والسدير وعفك والدغارة وسومر والسنية وال بدير) نبيل عبد الأمير الربيعي، الانتفاضة الشعبانية / آذار ١٩٩١ في الديوانية، الحوار المتمدن-العدد: ٦٣٦٤ - ٢٩/٩/٢٠١٩، المحور: الثورات والانتفاضات الجماهيرية، رابط المقال: <http://www.ahewardebate/show.art.as->

(p?aid=650917&r=0)، أما في مدينة السماوة مركز محافظة المثنى فانطلقت شرارة الانتفاضة في ٣ آذار من منطقة الشرجي تحديداً، إذ هاجم الثوار مديرية الأمن ومراكز الشرطة ومقار الجيش الشعبي والمقار الحزبية، وسيطر الثوار على قضاء الرميثة وناحية الوركاء وناحية السوير، أما في الكوت، وفي الثامن من آذار العام ١٩٩١م استطاع أبناء المدينة من السيطرة على مدينتهم، لكن الحكومة استطاعت إعادة السيطرة على المدينة في اليوم الثاني بعد الهجوم الدامي على الثوار، لتبدأ مآسي جديدة من قتل واعتقال حتى الأطفال، كانت حصيلة شهدائها أكثر من ١٥٠ شابا وشابة، واعتقال أكثر من ٢٠٠ شخص، وتهديم العشرات من المنازل، أما مدينة الحلة

العدد الاول من الصحيفة التي اصدرتها قيادة الانتفاضة واستمرت اربعة أو خمسة اعداد فقط،) (صالح عباس ناصر حسون الطائي، الدور السياسي للسيد محمد محمد صادق الصدر في تاريخ العراق المعاصر (١٩٩١-١٩٩٩م)، بحث منشور في مجلة جامعة اهل البيت عليه السلام، (٢٠)، ٢٠١٦: ٤٣٩. (ويذكر الشيخ يعقوبي في إحدى كتبه قائلاً: (وبعد يوم أو اكثر ارسل إلي سماحة السيد الصدر الثاني سيارة من تلك التي غنمها الثوار من المؤسسات الحكومية وفيها ولده السيد مؤمل والاخ زيد البغدادي يدعوني للاجتماع به فذهبت فوراً والتقيت به في داره وقال ان الذي دعاني إلى هذا اللقاء امران) الشيخ محمد يعقوبي، الشهيد الصدر الثاني كما أعرفه، مؤسسة بقية الله لنشر العلوم الإسلامية، النجف الأشرف، ١٤٢٤هـ.: ٨٩-٩٠)

احدهما: ضرورة تعيين قائد مدني أو على الاقل سياسي للثورة ولا يمكن ان تبقى الامور بلا قرار سياسي بعد استقرار الوضع العسكري ولا يمكن ان نصبر حتى يأتي قائد للثورة من الخارج.

ثانيهما: ضرورة الاتصال بإيران وطلب النجدة والسلاح وحول الامر الاول فقد رشح الاخ الاستاذ محمد عبد الساعدي، لذلك المنصب ولكنه اعتذر من قبول ذلك وكان السيد متوقعا لذلك فأمرني بتولي المنصب في حال رفض الاستاذ محمد ذلك، فأبلغت السيد بالخبر وقلت له ان الخطوة الاولى هي تعرف العناصر الرئيسية في الانتفاضة ودراسة ان كان بالإمكان التأثير فيهم بهذا الاتجاه وذهبت إلى الصحن الشريف واطلعت على

لانتفاضة وتجتمع قيادات الانتفاضة فيه والتحق ضباط وعسكريون كثيرون من أهل النجف وأبي صخير والمشخاب والمناطق الأخرى بإدارة شؤون الانتفاضة واستلموا بعض الأسلحة وبادر أهل أبي صخير والشامية وكربلاء وغيرها من المدن المجاورة إلى تقديم العون والدعم لانتفاضة النجف وتولت إدارة الانتفاضة قيادة مركزية فيها من عدد من الضباط في الخدمة ومتقاعدين من أهل النجف، وشارك العديد من رجال الدين في هذه الانتفاضة وكان أبرزهم آية الله السيد محمد محمد صادق الصدر حيث تولى قيادة المتفضين في المدينة بعد أن جاء إلى مرقد الامام علي عليه السلام وصعد على سطح الكشوانية المواجهة لباب القبلة والناس تجتمع في الصحن وهم يقابلونه بالهتافات والقي كلمة مختصرة حث فيها على نصره الثورة الإسلامية ودعمها والمشاركة فيها) المحور: دراسات وأبحاث في التاريخ والتراث واللغات، رابط الموقع: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.as-p?aid=319171&nm=1>.

أيد السيد الصدر الثاني الثورة ودعى إلى نصره الثوار، وحافظ على صلاة الجماعة و كان يدعو في كل صلاة المصلين إلى مساعدة الثوار بالسلاح والمال والانفس، ثم بعد ذلك اصدر السيد السبزواري بيانا حماسيا، اما السيد الخوئي فقد كان متحفظا في البداية يدعو إلى الحفاظ على النظام الاجتماعي العام وصيانة ممتلكات الشعب وعدم ارتكاب مخالفات للشرع المقدس ونشرت البيانات جميعا في

المسجد حتى سمعت هتافات تردد: (لا اله إلا الله.. صدام عدو الله)، الأمر الذي أدى إلى اشتباكات بين الشعب والقوات الأمنية، وكانت حصيلة المواجهة خمسة عشر قتيلًا، وهكذا اشتعلت الانتفاضة، وسيطر الثوار على المدينة، واستولوا على كميات كبيرة من الأسلحة والذخائر (عبد الرضا عوض الانتفاضة الشعبانية في الحلة، مصدر سابق، ص ٣٦)، وفي الثامن عشر من شهر شعبان، بعد وجود بعض التحركات والاشتباكات المتفرقة منذ السادس عشر من شعبان، استمرت الحركة الشعبية في كربلاء ثلاثة أيام وفي اليوم الثالث سيطر الناس على المدينة. في الثامن عشر من شعبان، أي يومان بعد بداية الانتفاضة في النجف، أصدر السيد الخوئي بيانًا أكد فيه ضرورة الالتزام بالأحكام الشرعية، وعدم المساس بأموال الشعب وبيت المال، ودفن الجثث التي بقيت في الشوارع، وعدم التمثيل بها، إضافة إلى بعض المواد والأحكام الأخرى (سلمان هادي آل طعمة، الانتفاضة الشعبانية في كربلاء، قم، مكتبة تاريخ الإسلام و إيران التخصصية، ١٤٣٣ هـ..: ١٩-٢٠).

وبعد يومين أصدر السيد الخوئي بيانًا آخرًا وعيّن (٩ أشخاص) من علماء الدين لمعالجة المشاكل، وهؤلاء التسعة هم: (السيد محمد رضا الموسوي الخلخالي والسيد جعفر بحر العلوم والسيد عز الدين بحر العلوم والسيد محمد السبزواري ابن آية الله السبزواري أحد الناشطين في الانتفاضة والشيخ محمد رضا شبيب الساعدي والسيد

الوضع عن كذب فوجدت ان فرصة السيد في ممارسة دور قيادي بعيدة فقد كان الاتجاه العام نحو السيد الخوئي ولا يمكن تجاوزه وتحييده، واصبح القرار فعلا بيد مكتب السيد الخوئي، واخبرت السيد الصدر الثاني بذلك وقلت له باختصار ان دور العلماء يتسم بالحذر الشديد بانتظار انجلاء الموقف، قال ومن الذي يجلي الموقف؟!، اليس العلماء هم الذين يقومون بتسيير الامور وقيادتها نحو وجهتها الصحيحة وليس دورهم التفرج والخوف على انفسهم من الانتقام في حال فشلت الانتفاضة.

اشتعلت الشرارة الثورية في كربلاء حينما زار السيد الخوئي عصر الخميس الموافق ٢٨ من شهر شباط ١٩٩١ المدينة في مناسبة دينية الا وهي الخامس عشر من شهر شعبان (ولادة الامام المهدي عليه السلام) وكان الاف العراقيين يؤدون الزيارة وما أن رؤو موكبه وسط المدينة حتى دوت اصواتهم هاتفه بالصلوات، وسمعت شعارات منددة بالنظام اضطرت اجهزة السلطه على اطلاق النار على المتظاهرين، واغلقت ابواب المرقدين، وخشي السيد الخوئي ان تتفاقم الامور وتتطور الى مالا تحمد عقباه، فأمر ولده بالاستداره والعودة الى النجف الاشراف، وانتشرت اخبار اطلاق نظام البعث القبور الرصاص اثناء زيارة السيد الخوئي فبدأت الانتفاضة، (حسن الأمين، مستدركات أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، مجلد ٨، ١٩٩٨ ص، ١٢) وصادف ذلك تحرك شعبي حصل في نهاية موكب جنائزي لأحد ضحايا حرب الكويت، فما أن غادر المشيِّعون

ويتابع «بعد هذه التطورات تقدمت القوات نحو المرقدين المقدسين، فالتحم معها الثوار الذين تمكنوا من انزال افدح الخسائر بالضباط والجنود الصداميين، وعلى اثره قامت القوات الصدامية بأنزال جوي حيث هبط المئات من افراد القوات عن طريق الحبال إلى داخل المرقدين المقدسين مما أدى إلى اشتباكات عنيفة جدا وبالسلح الابيض بين الطرفين اذ تكبد نظام البعث خسائر كبيرة اذ بقيت المدينة تقاومه لمدة جاوزت الاسبوعان اذ استبسل فيها أهل المدينة في الدفاع عنها وأعطى الطرفان خسائر كبيرة بالأرواح» (عبد الهادي البابي قصة الانتفاضة الشعبانية المباركة في كربلاء المقدسة، اعداد: حسين حامد الموسوي، نشر بتاريخ ٤/٣/٢٠٢٠م، الموقع الرسمي للعتبة الحسينية المقدسة، رابط المقال: <https://imam-hussain.org/news/28364>).

بعد قمع الانتفاضة، وتحديدا في ١٩ آذار المقارن ١ رمضان تم اعتقال السيد الخوئي واقيد إلى بغداد، وبعد عدة من أيام ظهر السيد الخوئي قسرا أمام كاميرات التلفاز حيث أجبره على اللقاء بصدام حسين (محمد حسن جواد، الانتفاضة الشعبانية المباركة في ١٩٩١، في موقع مؤسسة النور، نشر بتاريخ ١١/١٢/٢٠٠٧م، رابط الموقع: <http://www.alnoor.se/article.asp?id=14987>). وبعدها أعدم كل من السيد محمد رضا الخلخالي، والسيد جعفر بحر العلوم والسيد عز الدين بحر العلوم حيث كانوا ممثلي السيد الخوئي، وهاجر من العراق كل من السيد محمد السبزواري والشيخ محمد رضا شبيب الساعدي والسيد

محمد صالح السيد عبد الرسول الخرسان ومحمد تقي الخوئي ابن آية الله الخوئي والسيد محمد رضا الخرسان والسيد محيي الدين الغريفي. وبعد إصدار هذا البيان، ذهب كثير من هؤلاء إلى المدن المختلفة لمعالجة المشاكل (صفاء الدين تبرائيان، انتفاضة شعبانية، طهران، مركز اسناد انقلاب اسلامي، ١٣٩١ ش: ٢٤٧). ومن جانبه أعلن آية الله السيد عبد الأعلى السبزواري أحد كبار علماء النجف دعمه للانتفاضة من خلال بيان أصدره بهذا الشأن (المصدر السابق: ٢٨٠-١٨١)، ومن جهة أخرى أصدر السيد الخامني بيانا، وأعلن الحداد في إيران، وذلك بسبب المجازر التي حدثت بشأن الشعب العراقي إضافة لهتك حرمة الأماكن المقدسة (جاسم محمد اليساري، «دور السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري في الحياة العلمية والسياسية»، في مجلة جامعة كربلاء، المجلد ١٢، العدد ٤، ٢٠١٤م).

وتعرض السيد علي الحسيني السستاني للاعتقال في آذار ١٩٩١ وتعرض للتعذيب النفسي والجسدي (صلاح عبد الرزاق، السيد السستاني ودورة السياسي في العراق، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠١٩، ص ٦)، من جانبه يقول المؤرخ والكاتب سعيد رشيد زميزم «بعد ان احتدمت المواجهات بين الثوار الكربلايين، والقوات الصدامية، وفي هذه الاثناء قامت العشرات من الطائرات بقصف مواقع الثوار الذين كانوا منتشرين فوق اسطح المنازل والبنيات التي كانت قريبة من المرقدين المقدسين، الامر الذي أدى إلى استشهاد المئات منهم».

كانت عوامل اجهاض الانتفاضة متوافرة دولياً مع وجود قوات التحالف القريية من الحدود العراقية التي سهلت للنظام استخدام مروحياته واسلحته الاخرى التي حرمته دولياً من استخدامها وسمحت له باستخدامها ضد الشعب العراقي المنتفض الذي رفع الشعار الاسلامي وكان عنواناً لانتفاضته وهو ما يعني ذهاب كل ما عملت له طوال السنين الماضية ولهذا كان بقاء صدام ضرورة لها فهو الغطاء المانع لأي توجه مغاير لما خططت له منذ منتصف القرن الماضي (عبد الامير الهماشي، الانتفاضة الشعبانية بداية لسقوط الطاغية، جريدة الصباح، مصدر سابق).

وبادرت الحكومة الأمريكية بتدمير أسلحة العراق ذات الدمار الشامل، والتي صرف عليها صدام حسين مئات المليارات الدولارات من ثروات الشعب، وشدد الأمريكيون بالتعاون مع دول التحالف الحصار على شعب العراق، دون صد، ليقرر الرئيس الأمريكي (جورج بوش - الابن) في نهاية المطاف، إكمال المهمة التي بدأها أبوه عام ١٩٩١م، والتخلص بشكل نهائي من نظام صدام حسين، بشن الحرب على العراق وإسقاط النظام في التاسع من نيسان ٢٠٠٣م، وما جرته تلك الحرب على العراق وشعبه من ويلات ومآسي، وخراب ودمار وصراع طائفي وحرب أهلية حصدت وأرواح ما يزيد على ٨٦٧ ألف مواطن حسباً أوردته الإحصاءات، وتهديم البنية الاجتماعية، مما لا يمكن معالجته وإصلاحه قبل عدة عقود) حامد الحمداني، صدام والفتح الأمريكي،

محمد صالح الخرسان) صفاء الدين تبرائيان، انتفاضة شعبانية، مصدر سابق: ٢٧٩-٢٨٠. (حاول نظام صدام اتهام إيران بدعم الانتفاضة، والتهويل من التدخل الإيراني في جنوب العراق ودعم المنتفضين بالمال والسلاح والإعلام والرجال، وهناك من تحدثوا، وهم قلة، عن تخطيط مسبق وتدخل أجنبي مباشر في الانتفاضة، اذ أكد الفريق الركن وفيق السامرائي، الذي كان رئيساً لدائرة الاستخبارات العسكرية العراقية حتى العام ١٩٩٤م،) في كتابه حطام البوابة الشرقية): إن الانتفاضة الشعبانية كانت في الواقع انتفاضة مدبرة ومسبقة التخطيط، وانه جرى تنظيمها والإعداد لها قبل فترة من اندلاعها (هادي حسن عليوي، الانتفاضة الشعبانية العام ١٩٩١م، مصدر سابق)

٣. قمع الانتفاضة:

كاد نظام صدام حسين يتهاوى لولا وقوف الولايات المتحدة إلى جانبه، ضد الشعب، بعد أن وجدت الإدارة الأمريكية أن السيد محمد باقر الحكيم، زعيم منظمة بدر المدعوم من حكام طهران قد سيطر على الانتفاضة، وتيقنوا أن العراق سوف يقع فريسة بيد دولة ايران، حيث فتحوا الطريق لقوات صدام المحاصرة جنوب الناصرية لعبور دباباتها ومدفيعتها وصواريخها، وطائراتها لمحاصرة المدن العراقية وضربها وإغراقها بالدم، وهكذا تمّ للأمريكان وحكومة العراق آنذاك سحق الانتفاضة التي ذهب ضحيتها مئات الألوف من أبناء الشعب.

١٩٩١م الشعبانية ضد نظام صدام حسين، وذكرت صحيفة نيويورك تايمز الأمريكية: إن الاعتذار كان خطوة غير عادية للغاية من دبلوماسي رفيع المستوى، عندما قدم السفير جيفري الاعتذار مؤخراً للسلامة وزعماء العشائر العراقية في جنوب العراق من موقف إدارة بوش الأب خلال الانتفاضة، وأشارت الصحيفة إلى إن موقف بوش الأب كان شديد القسوة بالنسبة للعراقيين عندما شجع علناً الثورة ضد نظام صدام، ثم أمر القوات الأمريكية بالوقوف جانباً، حين قمعت من قبل طائرات صدام حسين، وفرق الإعدام في حمام الدم الذي حصده عشرات الآلاف من الأرواح والاعتقالات العشوائية أذغصت سجون النظام المقبور بألاف السجناء الأبرياء بل نفذ النظام حكم الأعدام بأغلبهم من دون محاكمات حقيقية (هادي حسين عليوي، الانتفاضة الشعبانية العام ١٩٩١م، مصدر سابق).

٤. إعلان شيعة العراق

نتيجة لكل مما سبق جاءت فكرة (إعلان شيعة العراق) الذي عد حصيلة نقاشات ومداولات استمرت أكثر من عامين، باشتراك أبرز الشخصيات الشيعية العراقية في المهجر من علماء دين وأكاديميين وباحثين ومفكرين وسياسيين وعسكريين ورجال قبائل، حيث كان الاهتمام بمستقبل العراق ووحدته الوطنية وضرورة ترسيم مستقبله بشكل صحيح هو القاعدة المشتركة التي التقوا عليها. فكان هذا الإعلان حصيلة تلك الجهود وخلاصة الآراء التي طرحت في سلسلة الاجتماعات المذكورة.

إن هذا الإعلان كان يسعى لمعالجة سياسة التمييز

غزو الكويت وحرب الخليج الثانية، القاهرة، دار المحروسة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١م: ٣٠٠).

ويؤكد بعض ان «عدم استمرار ونجاح الانتفاضة الشعبانية يمكن أن يكون لعدة أسباب: فالانتفاضة كانت عشوائية شعبية بغياب القائد الذي يقود المجموعات على الرغم من وجود قيادات لمجموعات صغيرة في مناطقها، وأسباب أخرى مهمة وهي إضفاء صبغة طائفية عليها عبر تسريب صور لمراجع شيعية من قبل جهاز المخابرات التابع لصدام وعدم وجود الاتصال وشبه انعدام للإعلام الحر الذي ينقل الحقائق، فضلاً عن عدم دعم القوات الدولية التي حررت الكويت للشوار» (في ذكرها الـ ٢٧: الانتفاضة الشعبانية.. خذها الدعم الدولي ولم ينصفها الإعلام فسحقها صدام، مصدر سبق ذكره) وذكرت بعض المصادر أن منظمة مجاهدي خلق كان لها تعاون مع الحكومة العراقية لقمع الانتفاضة الشعبانية. فتشير الوثائق إلى دورهم في قمع أهل البصرة وقتل الكثير منهم ودفنهم في المقابر الجماعية، إضافة إلى قمع الشعب الكردي شمالي العراق) فرقه مجاهدي خلق في مرآة التاريخ، تحالف زمره مجاهدي خلق مع صدام» في موقع جمعية النجاة، نشر بتاريخ ٨/١٠/٢٠١٦م، رابط الموقع: <https://www.nejatngo.org/ar/posts/3401>.

اعتذر السفير الأميركي في بغداد جيمس جيفري باسم الحكومة الأمريكية للشعب العراقي في كانون الأول العام ٢٠١١م، عن عدم دعم حكومة بلاده لانتفاضة العام

المبحث الثالث

توثيق انتفاضة الشعبانية ١٩٩١ م، في موقع الحوار المتمدن

أولاً: موقع الحوار المتمدن

الحوار المتمدن مؤسسة مجتمع مدني تطوعية غير حكومية وغير نفعية وغير ربحية تعنى بقضايا الثقافة والإعلام، ونشر الوعي السياسي والاجتماعي والثقافي الإنساني والتقدمي الحديث وتتكون من مجموعة من مواقع إلكترونية بالعربية والإنكليزية تابعة لمؤسسة الحوار المتمدن ويكتب فيها عدد كبير من المفكرين والمفكرات العرب بهدف نشر الثقافة اليسارية و العلمانية والديمقراطية في العالم العربي. الموقع الرئيس اسمه الحوار المتمدن وهو أول صحيفة يسارية-علمانية إلكترونية يومية في العالم العربي. فاز الحوار المتمدن بجائزة ابن رشد حر للفكر الحر في سنة ٢٠١٠ باعتباره أفضل موقع عربي واكثرها تأثيراً) موقع الحوار المتمدن، موقع ويكيبيديا (الموسوعة الحرة)، رابط الموضوع: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A%D9%85%D8%AF%D9%86.

أما مؤسسة الحوار المتمدن وعلى الموقع الرئيس لها، فقد اكتفت بتعريف بسيط للموقع بـكلمات

الطائفي في العراق، وهذا الموضوع هو من الحساسية بحيث يستدعي تعاملًا دقيقًا ونظرة موضوعية متجردة، ورؤية علمية واقعية، لأن الهدف منه هو بناء عراق جديد يعيش الجميع فيه بحرية ومساواة، ويتمتع الشيعة فيه، وهم غالبية الشعب العراقي، بحقوقهم المدنية الدستورية التي تم مصادرتها عن تعمد مقصود من قبل السلطات الحاكمة منذ تشكيل الدولة العراقية الحديثة.

طرح هذا الإعلان نظرة الشيعة لمستقبل العراق، والتغييرات الأساسية التي يجب اعتمادها من أجل تحقيق العدل والمساواة، وهو يرى أن العراق من أجل أن يعيش مستقبله الذي يتطلع له شعبه، فإنه لا بد من اعتماد الأسس التالية:

١. الديمقراطية.

٢. اللامركزية.

٣. إلغاء سياسة التمييز الطائفي.

وركز الاعلان على العمل على إزالة الظروف التي أوجدت الديكتاتورية في الواقع العراقي. القضاء على الطائفية وعواملها ومسبباتها قضاء نهائيا هو الضمان في منع عودة العراق إلى الاستبداد والديكتاتورية) إعلان شيعة العراق، موقع الجزيرة الإلكتروني، نشر بتاريخ ٣/١٠/٢٠٠٤، رابط الموقع: <https://www.aljazeera.net/2004/10/03/%D8%A5%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%86-%D8%B4%D9%8A%D8%B9%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82-2>.

ونسرين وباسل مهدي وجليل شهباز وعلي عبد الواحد محمد وجمال موسى وأراز عقراوي وسوزان امين وحمة لوله ومكارم إبراهيم وضياء حميو.

أما اهداف الموقع فهي: نشر وترويج الفكر اليساري والعلماني والديمقراطي، وإشاعة ثقافة احترام الرأي والرأي الآخر، وكذلك تنشيط الحوارات بين القراء والكتاب من النساء والرجال وضمان تنشيط النقاشات الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية والبيئية، بهدف الوصول إلى أرضية إنسانية عادلة صالحة لبناء مجتمع مدني ديمقراطي علماني حديث يضمن المساواة والعدالة الاجتماعية، ويُحترم فيه حق الإنسان في الحياة والعمل والعيش الكريم وحرية التنظيم والتعبير والتظاهر والإضراب، وحرية المعتقد والانتماء... الخ، فضلاً عن تنشيط الحوار السياسي والثقافي والفكري بين الأطراف المختلفة، لتحقيق الأهداف التي وضعتها مؤسسة الحوار المتمدّن عند انطلاقتها الأولى، وبسبب مواقفه الجريئة ودفاعه عن حرية الرأي والتعبير وحقوق الأقليات والمرأة وحقوق الانسان حجب في الكثير من الدول العربي) حجب الحوار المتمدّن في السعودية يكشف عن خواء الوعود بالإصلاح- لمنظمة العربية للدفاع عن حرية الصحافة والتعبير نسخة محفوظة ٤/٣/٢٠١٨ م).
ركز الموقع على ضرورة الحوار الفاعل والتأثير المتبادل بين الأحزاب والمنظمات والشخصيات اليسارية والديمقراطية. وكان داعياً لا يكل ومروجاً مستمراً للتعاون والتنسيق والعمل المشترك في ما بينها في العالم

وهي،(يسارية، علمانية، ديمقراطية) وتابعت:» من أجل مجتمع مدني علماني ديمقراطي حديث يضمن الحرية والعدالة الاجتماعية للجميع») الموقع الرسمي الألكتروني لموقع الحوار المتمدّن، الصفحة الرئيسية، رابط الموقع: <http://www.ahewar.org/debat/nr.asp>، وذكر فوز الحوار المتمدّن بجائزة ابن رشد حر للفكر الحر في سنة ٢٠١٠م، باعتباره أفضل موقع عربي واكثرها تأثير) أحمد حسو، مؤسسة ابن رشد تمنح جائزتها لموقع «الحوار المتمدّن»، موقع DW الألماني، رابط الخبر: <https://www.dw.com/ar/%D9%85%D8%A4%D8%B3%D8%B3%D8%A9%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%B1%D8%B4%D8%AF%D8%AA%D9%85%D9%86%D8%AD-%D8%AC%D8%A7%D8%A6%D8%B2%D8%AA%D9%87%D8%7%D9%84%D9%85%D9%88%D9%82%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AA%D9%85%D8%AF%D9%86/a-6103044>.

اسست مؤسسة الحوار المتمدّن في ٩/١٢/٢٠٠١م، السياسي والإعلامي رزكار عقراوي على وفق مفهوم اليسار الألكتروني وبعدها انضم اليه عدد كبير من اليساريين ومن ابرزهم: بيان صالح وشاكر الناصري وفواز إبراهيم وكريم الزكي وحמיד كشكولي وبيان بدل وكمال محمد وعلي سلام وزكي رضا وجمال احمد

١. لا يستند إلى نظرية أو منهج فكري محدد بل إلى التطور المعرفي والعلمي والحقوقى العقلاني للفكر اليساري والإنساني ومواثيق حقوق الإنسان العالمية، وقادر على الاستفادة والاستخدام الفاعل للتطور التكنولوجي والعلمي في عمله السياسي والتنظيمي والإعلامي والثقافي.
 ٢. يطرح سياسات عقلانية-علمية واقعية وينطلق من قدراته وقدرات الفئات التي يدافع عنها ودرجة تطور المجتمعات في تحديد مهماته العملية والمرحلية بالاستناد إلى العلوم الحديثة من أجل تحقيق المساواة الكاملة والحرية والعدالة الاجتماعية.
 ٣. يتوجه على نحو رئيس نحو الطاقات الشابة المتعطشة للتحديث والتغيير والعدالة والمساواة، ويطرح- كوتا- شبابية في مؤسساته المختلفة وخاصة القيادية.
 ٤. يؤكد أن الإنسان وحقوقه والمساواة الكاملة هي الأساس.
 ٥. يؤمن بالمساواة الكاملة للمرأة والتميز الإيجابي، بتكريس حصة (كوتا) تصاعديّة في مؤسساته حين تحقيق المساواة الفعلية والتامة.
 ٦. يؤمن بتعدد المنابر والاجتهادات والكتل الفكرية والتنظيمية المختلفة داخل الحزب الواحد، ويركز على التفاعل المتبادل مع الجماهير ودعوتهم للمشاركة في إقرار سياساته والحوار عليها.
 ٧. تداولية ودمقرطة وجماعية القيادة ويعدها بنداً
- العربي. في الوقت ذاته اختلف نوعاً ما عن آليات عمل اليسار التقليدي في طرق التنظيم والترويج والتعبير، ومضمون الخطاب الفكري والسياسي، حيث استخدم وابتكر مفاهيم جديدة، واستخلص الدروس من نكسات اليسار وأخطائه، واستند في عمله إلى التقدم التقني والإلكتروني، والانفتاح الكامل واحترام الرأي الآخر داخليا وخارجيا، ومخاطبة كل المجتمع وليس نخب محدودة فيه وإشراكها في التعبير عن همومها والحوار معها. هذا وتعد مؤسسة الحوار المتمدن ومواقعها كانت احد أول وأكبر أشكال النضال لليسار الإلكتروني المنظم في العالم العربي الذي طرح شكلا جديدا باستخدام الامثل لتقنية المعلومات واليسار المتعدد المنابر والانفتاح واحترام الرأي والرأي الآخر مع التركيز وإبراز خط اليسار في جميع مفاصل عمله، وقد كتب الكثير من الكتاب والكاتبات عن اليسار الإلكتروني ومفاهيمه وكيف طبق في الحوار المتمدن في موقعه في الفيسبوك وفي الهيئات الإعلامية الأخرى. أما أهم الأسس التي يستند إليها موقع الحوار المتمدن الإلكتروني هي كالتالي) عمر زغاري - اليسار الإلكتروني نسخة محفوظة ٤/٤/٢٠١٩م، دانا جلال، الامبريالية نمر ألكتروني، فهل هناك حاجة لأمية اليسار الإلكتروني نسخة محفوظة ٤/٤/٢٠١٩م، وليد يوسف عطو، اليسار الإلكتروني الجديد: قلق الحاضر وآفاق المستقبل نسخة محفوظة ٤/٤/٢٠١٩م):

رئيسياً في أنظمتها الداخلية.

٨. الشفافية الكاملة في أنشطته الداخلية والخارجية.

وتلتزم مؤسساته وقيادته وأعضائه بالشفافية المالية الكاملة على المستويين الحزبي والشخصي.

٩. يرفض التعصب التنظيمي والمؤسسي والنخبوي،

ويعمل وينسق مع القوى اليسارية والعلمانية والديمقراطية الأخرى على وفق نقاط الالتقاء المشتركة ويمارس الحوار الحضاري البناء في الاختلافات الموجودة.

١٠. ينمي قدرات أعضائه وقياداته في استيعاب التطور

التكنولوجي والتقني، واستخدامها في المجالات المختلفة، مما سيؤدي الى تطوير العمل كماً ونوعاً.

هذا وهناك الكثير من المحاور الأسس التي يحرص الحوار المتمدن على ان يبرزها في الموقع ومنها،

الدفاع عن حقوق الإنسان فالحوار المتمدن احد ابرز المؤسسات الإعلامية المدافعة عن المساواة والمجتمع

المدني الديمقراطي وعن حقوق الإنسان وحقوق القوميات وضد الحرب ومناهضة التعذيب الجسدي

والنفسى وضد عقوبة الإعدام، فاضحا الحكومات الاستبدادية وقوى التعصب القومي والديني

والمذهبي والجنسي، رافضاً أي نوع من أنواع التعامل مع المؤسسات الثقافية والإعلامية التابعة لها) مركز

مساواة المرأة، نشر بتاريخ ٤/٤/٢٠١٩م (. وشكلت حقوق المرأة محوراً أساسياً من محاور عمل ونقاش

ونضال الحوار المتمدن. إذ يرى ان المطالبة بالمساواة

الكاملة للمرأة في المرحلة الحالية غير كاف ولا بد من طلب المزيد وهو- الامتياز الإيجابي- لصالح المرأة على حساب الرجل!، هذا- الامتياز الإيجابي- مع - كوتا- تصاعدياً تساعد في تسريع عملية المساواة وتعزيز دور المرأة وإشراكها في نشاطات المجتمع المختلفة وتذليل العقبات التي تعيق ذلك. الحوار المتمدن أعطى قضية حقوق المرأة ومساواتها دوراً محورياً وأساسياً في جميع نشاطاته وأسس مركز مساواة المرأة في عام ٢٠٠٤ ليتخصص في هذا المجال) الحوار المتمدن، محور حقوق المرأة ومساواتها الكاملة في كافة المجالات، نشر بتاريخ ٤/٤/٢٠١٩م (.احتلت (العلمانية والديمقراطية)، مكاناً مهماً في عمل الحوار المتمدن، إذ أتاح فرصة ثمينة لطرح الآراء العلمانية والديمقراطية كافة بحرية وتناقش بموضوعية. ولم يقتصر النشر على اتجاه يساري معين يعتمد العلمانية والديمقراطية التي تبلورت بوصفها لدى قوى اليسار حسب، بل توسع ليشمل الآراء المختلفة بشأنها، سواء أكان ذلك حول الديمقراطية او حقوق الانسان، و وجد المتدين المتفتح المؤيد والمتقد لها فرصة ممارسة الحوار والنقاش على صفحات مواقعه.

يركز الحوار المتمدن على التفاعل والنقاش الواسع على مختلف الاتجاهات الفكرية وإعطائه مجالاً كبيراً في النشر، إذ اسهم في تنشيط الحوار وتعزيز ثقافة الاختلاف واحترام الرأي والرأي الأخر، وكان ذلك احد المميزات الجديدة والجيدة ليسارية الحوار المتمدن والتي أعطت

العديد من الكتاب الذين تولوا مسؤولية توثيق هذا الحدث المهم الذي شكل منعطفاً في تاريخ العراق السياسي والاجتماعي من خلال مقالاتهم التي تم نشرها خلال السنوات الماضية، ومن محاور عديدة منها:

أولها: فيما يتعلق بالانتفاضة الشعبانية عام ١٩٩١م، وهي كالتالي:

١. ربط أحداث الانتفاضة بإجتياح الكويت وانتكاسة الجيش العراقي بسبب سياسة نظام صدام حسين المقبور غير المدروسة مما أدى إلى تعريض الجيش والشعب إلى ازمات سياسية واقتصادية متعاقبة استمرت حتى عام ٢٠٠٣م وتسبب باحتلال العراق من قبل أميركا وقوات التحالف.

عدّ احتلال العراق عام ٢٠٠٣ هو حصيلة لانتفاضة عام ١٩٩١، ولاسيما بعد اعلان وثيقة شيعة العراق عام ٢٠٠٢، وعدها منطلقاً للسياسات التي سيتم انتهاجها في حال اسقاط النظام في العراق (إعلان شيعة العراق، موقع الجزيرة الإلكتروني، نشر بتاريخ ٣/١٠/٢٠٠٤م، رابط الموقع: <https://www.aljazeera.net/2004/10/03/%D8%A5%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%86-%D8%B4%D9%8A%D8%B9%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82-2>).

٢. تأكيد على أهمية دور المرجعية في قيام الانتفاضة الشعبانية أمثال السيد الخوئي، والسيد الشهيد محمد

مثلاً ايجابياً للسياسات والإعلام الإلكتروني المتفتح. ومن خلال قسم الحوارات المفتوحة عمل من أجل تنشيط الحوارات الفكرية والثقافية والسياسية بين المثات من الكتاب والكاتبات والشخصيات السياسية والاجتماعية والثقافية الأخرى من جهة، وبين قراء وقارئات الإنترنت من جهة أخرى، من أجل تعزيز التفاعل الإيجابي والحوار اليساري والعلماني والديمقراطي والديني الموضوعي والحضاري البناء للحوار حول المواضيع الحساسة والمهمة المتعلقة بالتطوير والتحديث وترسيخ ثقافة حقوق الإنسان وحقوق المرأة والعدالة الاجتماعية والسلام. هذا وتنضوي تحت مؤسسة الحوار المتمدن مجموعة من المراكز التخصصية: (مركز مساواة المرأة ومركز دراسات وأبحاث الماركسية واليسار ومركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، مركز أبحاث ودراسات الحركة العمالية والنقابية في العالم العربي ومركز حق الحياة لمناهضة عقوبة الإعدام، حملات التمدن، مروج التمدن).

ثانياً: موضوعات الانتفاضة الشعبانية في موقع

الحوار المتمدن

أصبح موقع الحوار المتمدن خلال السنوات المنصرمة منبراً إنسانياً عاماً مفتوحاً للجميع لاسيما للتيارات اليسارية والعلمانية والديمقراطية كافة، بل حتى للاتجاهات الدينية المتنورة، قد برزت العديد من الموضوعات التي تناولت انتفاضة ١٩٩١م، ووبرز

تشويهها والنيل منها إعلامياً واجتماعياً ونفسياً.
 ٥. كان هناك عدة من اسباب لعدم استمرار الانتفاضة، لأنها كانت عشوائية شعبية بغياب القائد الذي يقود المجموعات، وأسباب أخرى مهمة وهي إضفاء صبغة طائفية عليها عبر تسريب صور لمراجع شيعية من قبل جهاز المخابرات التابع لصدام، فضلاً عن عدم دعم القوات الدولية التي حررت الكويت للثوار « وذكرت بعض المصادر أن منظمة مجاهدي خلق كان لها تعاون مع الحكومة العراقية لقمع الانتفاضة الشعبانية. فضلاً عن ان إعلام السلطة آنذاك ربط أحداث الانتفاضة بإيران وروج ان لها يداً في التخطيط والتنفيذ في احداثها لتهميش دور المرجعية والمنتفضين.

الثاني: موقع الحوار المتمدن واهم الكتاب في الموقع، ونشير هنا إلى كيفية تناول موضوعات الانتفاضة فضلاً عن أبرز النقاط التي ركزت عليها المقالات المنشورة في الموقع، وهي:

١. توزعت المقالات في موقع الحوار المتمدن تحت محاور عديدة وهي: (الثورات والانتفاضات الجماهيرية ودراسات وأبحاث في التاريخ والتراث واللغات ومواضيع وأبحاث سياسية والسياسة والعلاقات الدولية).

٢. اختفاء الكتابات وتوقفها عند العام ٢٠١٨، في موقع الحوار المتمدن حيث لم تجد الباحثة اي مقال يذكر

محمد صادق الصدر الذي كان يؤكد منذ انطلاق شرارة الانتفاضة ضرورة تعيين قائد مدني أو على الاقل سياسي للثورة ولا يمكن ان تبقى الامور بلا قرار سياسي بعد استقرار الوضع العسكري ولا يمكن ان نصبر حتى يأتي قائد للثورة من الخارج.
 ٣. ركزت المقالات على ذكر المصاعب الجمة التي لحقت برجال المرجعية نتيجة مشاركتهم في قيادة الانتفاضة، مما عرضهم للاغتيال والاعتقال كالسيد علي السيستاني دام ظله والهجرة خارج العراق، ومنها اغتيال السيد الشهيد محمد صادق الصدر، واعدام كل من السيد محمد رضا الخليلي، والسيد جعفر بحر العلوم والسيد عز الدين بحر العلوم حيث كانوا ممثلي السيد الخوئي، وهجرة كل من السيد محمد السبزواري والشيخ محمد رضا شبيب الساعدي والسيد محمد صالح الخرسان.

٤. أطلق على انتفاضة عام ١٩٩١م عدة من تسميات كان أبرزها: ما أطلقه الكتاب - ولاسيما الشيوعيين - تسمية الانتفاضة الشعبية أو الآذارية نسبة إلى شهر اذار الذي اندلعت فيه ضمن التقويم الميلادي. وهناك من رأى ان يكون اسمها الانتفاضة الشعبية، لأنها أكثر تعبيراً عن الواقع الذي حصل آنذاك وأكثر حيادية من حيث الاطلاق العام. وأطلق عيلها الأكراد الثورة الوطنية، اما النظام البعثي الحاكم فقد أطلق عليها في البدء تسمية (الغوغاء)، ومن ثم غيرها إلى تسمية اخرى وهي (صفحة الغدر والخيانة). وتعتمد إلى

في كربلاء المقدسة، ونبيل عبد الأمير الربيعي الذي اصدر كتابه الانتفاضة الشعبانية/ آذار ١٩٩١م (في الديوانية) نبيل عبد الأمير الربيعي، الانتفاضة الشعبانية/ آذار ١٩٩١م في الديوانية، مصدر سابق (وتم الإشارة ضمناً في المقالات إلى بعض ما تم تأليفه من كتب عن الانتفاضة مثل كتاب الشيخ محمد اليعقوبي، الشهيد الصدر الثاني كما أعرفه.

٨. لاحظ الباحثان ان الكتابة عن الانتفاضة الشعبانية ومن خلال اطلاعها على المقالات ان بعضها جاء مستنسخاً ومكرراً ولم يتم تجديد الاساليب في الكتابة عن هذه الانتفاضة التي شكلت منعطفا في تاريخ العراق السياسي والاجتماعي.

٩. ان معظم كتاب المقال هم ممن عايشوا ايام الانتفاضة الشعبانية، مثل الكاتب غسان الكاتب و عبد الهادي البابي ونبيل عبد الامير مما اسهم في توثيقها على نحو سليم مع تأكيد نشرها في كتب عكست معاناة الثوار في محافظاتهم.

أكد بعض الكتاب ان السياسيين سواء على المستوى المدني أو الديني قد اساءوا إلى نهج المرجعية ورجال الانتفاضة بعد عام ٢٠٠٣م، مشبهين الامر مثل سقوط ورقة التوت عنهم كما جاء في وصف الكاتب اسماعيل جاسم في احدي مقالاته عن الانتفاضة ومقارنتهم بين واقع الامس واليوم) اسماعيل جاسم، سقطت اوراق توت المتاجرين بالإمام الحسين، الحوار المتمدن-العدد: ٥٩٩٩ - ٢٠/٩/٢٠١٨م، المحور: مواضيع وأبحاث

عن الانتفاضة بعد هذا العام، وهذا ما يؤكد ان الانتفاضة فعلا منسية، ولم نجد الا مقالات الكاتب حامد كعيد الجبوري في عام ٢٠١٩م في الموقع.

٣. توقف بعض الكتاب عن اكمال اجزاء التوثيق المتعلقة بالانتفاضة رغم ذكرهم انه يتبع اجزاء اخرى وعلى سبيل المثال سلسلة مقالات الكاتب حامد كعيد الجبوري الذي توقف عند الجزء الخامس.

٤. على الرغم من حرص العديد من المواقع الإلكترونية على نشر المقالات الواردة في موقع الحوار المتمدن، الا ان الباحثة لاحظت ان الرابط المرفق بالمقالات لا وجود له في موقع الحوار المتمدن، لذا لم يعتمد بعض المقالات التي لم يتم التأكد منها.

٥. اتسم موقع الحوار المتمدن بالرصانة والتوثيق الفعلي للكتاب ومقالاتهم، من خلال تخصيص رابط تعريفى لكل كاتب مع فهرس لكل كتاباته.

٦. اقتصرت الكتابة عن انتفاضة ١٩٩١م على شكل مقالات بين المتوسطة والطويلة في اغلب الاحيان، أو كتابتها شكل اجزاء متسلسلة وهذا كان بنسبة قليلة ولعل ابرز سلسة نشرت على الموقع كانت للكاتب حامد كعيد الجبوري وكانت بخمسة أجزاء.

٧. ابرز من كتب عن الانتفاضة الشعبانية حسب ما تم توثيقه في المقالات المنشورة في مقالات موقع الحوار المتمدن هو: الكاتب والصحفي عبد الهادي البابي الذي اصدر كتاب قصة الانتفاضة الشعبانية المباركة

الإبداعي ولا في الرواية والقصة ولا في مجال الشعر والإنتاج الأدبي القليل الذي وصلنا لا يتناسب وعمق هذا الحدث في الوجدان الوطني للذاكرة العراقي» محمد حسين جواد، الانتفاضة الشعبانية المباركة عام ١٩٩١م، شبكة أخبار الناصرية، نشر بتاريخ ٢١/١/٢٠١٢م، رابط الموضوع: <http://www.nasiriyah.org/ara/po:st/11098/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%D8%AA%D9%81%D8%D8%86%D8%AA%D9%81%D8> (ولم توجد الرغبة الحقيقية في توثيقها، بحسب ما ورد في مقالات الكاتب علي قاسم الكعبي) علي قاسم الكعبي، الانتفاضة الشعبانية» الذكرى المنسية..، الحوار المتمدن-العدد: ٥٨١٤ - ١٣/٣/٢٠١٨م، المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، رابط الموقع: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=592220&r=0> ولم تتل اهتماما من حيث التوثيق) موسوعة الانتفاضة الشعبانية العراقية آذار ١٩٩١م، موقع مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات، العتبة العباسية المقدسة- قسم الشؤون الفكرية والثقافية، نشر بتاريخ: ٥ ربيع الأول ١٤٣٩ الموافق ٢٤م/١١م/٢٠١٧م رابط الموضوع: <http://al-ameedcenter.iq/articles/view/details?id=86>.

١. وأشار بعض إلى دور ايران في العراق بعد عام ٢٠٠٣م، من خلال دعمها أو ما يعرف بـ (تمكين الاحزاب الاسلامية من الحكم في العراق) من خلال دعمها المتواصل لها، ولاسيما ان العديد من رموز تلك الاحزاب يدينون بالولاء دينيا وسياسيا لإيران

سياسية، رابط الموقع: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=612153&r=0>.

١٠. اشار عدد من الكتاب ان من جاءوا لتحرير العراق من ظلم قيادة البعث برئاسة صدام حسين لم يتعلموا من اخطاء الانتفاضة الشعبانية، ولعل ابرز من كتب بهذا الشأن الكاتب صادق اطيمش (صادق إطيمش، لم يتعلم اسلامي العراق من اخطاء انتفاضة آذار الشعبانية؟، الحوار المتمدن-العدد: ٤٤٨٩- ٢١/٦/٢٠١٤م، المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، رابط الموقع: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=420476&r=0>،) وأشار بعض إلى الفوضى التي عاشها العراق بسبب بعض الاحزاب والفصائل التي جاءت بعد عام ٢٠٠٣، وكانت السبب في بقاء الوضع السياسي والاقتصادي ما كان عليه في عهد نظام صدام حسين وحزب البعث) غسان الكاتب، سلاح الدولة.. وسلاح الفوضى، الحوار المتمدن-العدد: ٤٦٥١ - ٣/١٢/٢٠١٤م، المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، رابط الموقع: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=444216&nm=1>.

اشارت الكتابات انه على الرغم من توثيق الكتاب لأحداث الانتفاضة الا انهم مازالوا يعدونها أو يصفونها بالثورة المنسية كما وصفها الكاتب محمد حسين جواد الذي ذكر في احدى مقالاته «لم يحظ هذا الحدث بأي اهتمام أو عناية لا في مجال التوثيق التاريخي ولا مجال الاستلهام

الإستنتاجات

١. استطاع موقع الحوار المتمدن الألكتروني أن يكون منبراً إنسانياً عاماً مفتوحاً للجميع ولاسيما للتيارات اليسارية والعلمانية والديمقراطية كافة، بل حتى للاتجاهات الدينية وهذا ما لمستته الباحثة من خلال متابعتها لوجود العديد من المقالات التي تمثل التيارات الدينية كافة، ولاسيما فيما يتعلق بالثورات والانتفاضات الجماهيرية ومنها انتفاضة ١٩٩١ م، في الوقت الذي ما زال إعلام بعض الجهات والاحزاب الاسلامية في العراق كافة عاجزاً عن ذلك، ولاسيما انها لم تسع إلى كتابة موسوعة تخلد الملاحم الجهادية لأبناء العراق ضد نظام البعث و صدام حسين المقبورين في تلك المرحلة العصيبة الا في اوقات متفرقة ولم تنضج الفكرة الا عام ٢٠١٧م.
٢. ان انتفاضة عام ١٩٩١ م، ستظل خالدة رغم ان العديد ما زال يراها من ضمن الحوادث الجوهرية المنسية، الا ان ذكراها ما زالت عالقة في الذاكرة، اذ أنها تؤرخ لحقبة زمنية لا تمحى مهما مرت عليها السنين، ومنها تاريخ انتفاضات الشعوب على الطغاة، حيث امتزجت فيها رائحة الدم والجثث بالبارود، وان محاولات القمع والتهميش التي لحقت بها في عهد حكم صدام حسين لم تنل من قيمتها الانسانية والثورية.

كونهم كانوا من ضمن المعارضين لحكم صدام، فضلا عن مشاركة بعضهم في انتفاضة ١٩٩١ م، أو كانوا ممن تضرروا من بطش الحكومة في تلك المدة من خلال اعدام اقاربهم أو بسبب اضطرارهم إلى الهجرة إلى ايران في تلك المدة) فراس إلياس، الأبوية السياسية الإيرانية في العراق، موقع نون بوست، نشر بتاريخ ١٤/٦/٢٠١٩م، رابط الموضوع: <https://www.noonpost.com/content/28125>.

٢. اشار الكتاب إلى تساؤلات رئيسة في مقالاتهم وهم يستذكرون أحداث الانتفاضة، ومن جملة تلك التساؤلات هي: هل هذا هو العراق الذي كان يلجم به الشيعة المنتفضون علم ١٩٩١م؟، ومن يحكم العراق فعلا منذ عام ٢٠٠٣، ايران ام أمريكا أم الاحزاب السياسية التي جاءت إلى سدة الحكم بعد احتلال العراق؟، وهل يمكن ان ينهض رجال الاحزاب الاسلامية بالعراق، وهل هم قادرون فعلا على اعادة الامن والاستقرار لبلدهم؟، ولاسيما ان العراق لم يشهد استقرارا حقيقيا منذ الحرب العراقية الايرانية عام ١٩٨٠م) مازن الشيخ، هل يمكن اعادة الامن والاستقرار إلى العراق؟-٨(الانتفاضة الشعبانية ودور ايران)، الحوار المتمدن-العدد: ٤٨١٦ - ٢٤/٥/٢٠١٥م، المحور: السياسة والعلاقات الدولية، رابط الموقع: <http://www.ahewar.org/debat/show> (art.asp?aid=650917&r=0

٣. ان بعض الاحزاب الاسلامية عامة والشيعية خاصة لم تحافظ على وصايا المرجعية الدينية التي قادت انتفاضة عام ١٩٩١م، بل ان بعض تلك الاحزاب اساءت إلى الانتفاضة ورجالها ولم تفِ بما جاء في اعلان شيعة العراق الذي أكد اهمية الديمقراطية واللامركزية وإلغاء سياسة التمييز الطائفي والعمل على إزالة الظروف التي أوجدت الديكتاتورية في الواقع العراقي لضمان منع عودة العراق إلى الاستبداد والديكتاتورية.

٤. يرى الباحثان بعد ان اتمت بحثها هذا، انه يمكن اعتماد ما ورد من مقالات في موقع الحوار المتمدن الإلكتروني لتوثيق أحداث انتفاضة ١٩٩١، وان تكررت احيانا في بعض مضامينها في السرد الا انها تعد مصدراً يمكن الوثوق به في البحث العلمي.

المصادر

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: الكتب العربية -

١. حسن الأمين، مستدركات أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، مجلد ٨، ١٩٩٨.
٢. الشيخ محمد اليعقوبي، الشهيد الصدر الثاني كما أعرفه، النجف الأشرف، مؤسسة بقية الله لنشر العلوم الإسلامية، ١٤٢٤هـ.
٣. حامد الحمداني، صدام والفتح الأمريكي، غزو الكويت وحرب الخليج الثانية، القاهرة، دار المحروسة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١م.
٤. سلمان هادي آل طعمة، الانتفاضة الشعبانية في كربلاء، قم، مكتبة تأريخ الإسلام وإيران التخصصية، ١٤٣٣هـ.
٥. صفاء الدين تبرائيان، انتفاضة شعبانية، طهران، مركز اسناد انقلاب اسلامي، ١٣٩١ ش.
٦. عبد الرضا عوض، الانتفاضة الشعبانية في الحلة، بابل، دار الفرات الإعلامية، ٢٠٠٩.
٧. مختار الأسدي، موجز تاريخ العراق السياسي الحديث، العراق، دار الكتب العراقية للطباعة والنشر، ٢٠١١م.

ثالثاً: الرسائل والأطاريح والدراسات:

١. جاسم محمد اليساري، «دور السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري في الحياة العلمية والسياسية»، في مجلة جامعة كربلاء، المجلد ١٢، العدد ٤، ٢٠١٤.

١٣. حامد كعيد الجبوري، انتفاضة آذار الخالدة ماها وما عليها: ج٣: الحوار المتمدن-العدد: ٦١٧٢ - ٢٠١٩/٣/١٤، المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، رابط المقال: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=630958>
١٤. حامد كعيد الجبوري، انتفاضة آذار الخالدة ماها وما عليها: ج٤: الحوار المتمدن-العدد: ٦١٧٣ - ٢٠١٦/٢/١٥، المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، رابط المقال: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=631049>
١٥. حامد كعيد الجبوري، انتفاضة آذار الخالدة ماها وما عليها، ج ٥: الحوار المتمدن-العدد: ٦١٧٨ - ٢٠١٩/٣/٢٠، المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، رابط المقال: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=631606>
١٦. حجب الحوار المتمدن في السعودية يكشف عن خواء الوعود بالإصلاح - لمنظمة العربية للدفاع عن حرية الصحافة والتعبير نسخة محفوظة ٢٠١٨/٣/٤.
١٧. سلمان رشيد محمد الهلالي، الانتفاضة الشعبانية في العراق عام ١٩٩١ (قضاء النصر انموذجا)، (القسم الاول)، موقع الحوار المتمدن-العدد: ٦١٦٩ - ٢٠١٩/٣/١٠، المحور: دراسات وأبحاث في التاريخ والتراث واللغات، رابط المقال: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=630645>
١٨. سلمان رشيد محمد الهلالي، الانتفاضة الشعبانية في العراق عام ١٩٩١ (القسم الثاني)، (مقاربات عامة وشبهات)، موقع الحوار المتمدن-العدد: ٦١٩٨ - ٢٠١٩/٤/١١، المحور: دراسات وأبحاث في التاريخ والتراث واللغات، رابط المقال: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=633906&r=0>
١٩. سلمان هادي آل طعمة، الانتفاضة الشعبانية المباركة في كربلاء المقدسة عام ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ندوة القيت في مركز تراث كربلاء التابع لقسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية - العتبة العباسية المقدسة بتاريخ ٢٤ شعبان ١٤٣٦هـ، الموافق ١٢/٦/٢٠١٥، رابط الموضوع: <http://mk.iq/medea/files/pdf/1462792852.pdf>
٢٠. صادق إطمش، الم يتعلم اسلامي العراق من اخطاء انتفاضة آذار الشعبانية؟، الحوار المتمدن-العدد: ٤٤٨٩ - ٢٠١٤/٦/٢١، المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، رابط المقال: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=420476&r=0>
٢١. عبد الامير الهماشي، الانتفاضة الشعبانية بداية لسقوط الطاغية، جريدة الصباح، العدد الصادر بتاريخ: ٢٠٢٠/٤/١١، رابط المقال: <https://alsabaah.iq/24037/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%AA%D9%81%D8%A7%D8%B6%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D9%8>
٢٢. عبد الهادي البابي (قصة الانتفاضة الشعبانية المباركة في

مجاهدي خلق مع صدام» في موقع جمعية النجاة،

نشر بتاريخ ٨/١٠/٢٠١٦، رابط الموقع: [https://](https://www.nejatngo.org/ar/posts/3401)

www.nejatngo.org/ar/posts/3401

٢٨. في ذكراها الـ ٢٧: الانتفاضة الشعبانية.. خذها الدعم الدولي

ولم ينصفها الإعلام فسحقها صدام، موقع وان الألكتروني،

٧/٣/٢٠١٨، رابط المقال: <http://oneiraqnews.com/index.php?aa=news&id22=4341#>.

Xwpms20zbiU

٢٩. مازن الشيخ، هل يمكن إعادة الامن والاستقرار

إلى العراق؟-٨ (الانتفاضة الشعبانية ودور ايران)،

الحوار المتمدن-العدد: ٤٨١٦ - ٢٤/٥/٢٠١٥،

المحور: السياسة والعلاقات الدولية، رابط المقال:

[http://www.ahewar.org/debat/show.art.](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=650917&r=0)

asp?aid=650917&r=0

٣٠. محمد حسين جواد، الانتفاضة الشعبانية المباركة

عام ١٩٩١، شبكة أخبار الناصرية، نشر بتاريخ

٢١/١/٢٠١٢، رابط الموضوع: [http://www.na-](http://www.na-siriyah.org/ara/post/11098/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%AA%D9%81%D8%A7%D8%B6%D8%A9-)

[siriyah.org/ara/post/11098/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%AA%D9%81%D8%A7%D8%B6%D8%A9-](http://www.na-siriyah.org/ara/post/11098/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%AA%D9%81%D8%A7%D8%B6%D8%A9-)

٣١. محمد حسن جواد، الانتفاضة الشعبانية المباركة في ١٩٩١،

في موقع مؤسسة النور، نشر بتاريخ ١١/١٢/٢٠٠٧،

رابط الموقع: [http://www.alnoor.se/article.as-](http://www.alnoor.se/article.asp?id=14987)

[p?id=14987](http://www.alnoor.se/article.asp?id=14987)

٣٢. محمد ضياء عيسى العقابي، الأيام كشفت مصداقية

التحذير من تظاهرات ٢٥ شباط ٢٠١١ (٣/٤)، صوت

٢٣. علي قاسم الكعبي، الانتفاضة الشعبانية» الذكرى المنسية..

الحوار المتمدن-العدد: ٥٨١٤-١٣/٣/٢٠١٨، المحور:

مواضيع وأبحاث سياسية، رابط المقال: [http://](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=592220&r=0)

[www.ahewar.org/debat/show.art.as-](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=592220&r=0)

[p?aid=592220&r=0](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=592220&r=0)

٢٤. عمر زغاري - اليسار الألكتروني نسخة محفوظة

٤/٤/٢٠١٩، دانا جلال، الامبريالية نمر الألكتروني،

فهل هناك حاجة لأمية اليسار الألكتروني نسخة

محفوظة ٤/٤/٢٠١٩، وليد يوسف عطو، اليسار

الألكتروني الجديد: قلق الحاضر وآفاق المستقبل نسخة

محفوظة ٤/٤/٢٠١٩.

٢٥. غسان الكاتب، سلاح الدولة.. وسلاح الفوضى،

الحوار المتمدن-العدد: ٤٦٥١ - ٣/١٢/٢٠١٤،

المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، رابط المقال:

[http://www.ahewar.org/debat/show.art.](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=444216&nm=1)

[asp?aid=444216&nm=1](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=444216&nm=1)

٢٦. فراس إلياس، الأبوية السياسية الإيرانية في العراق،

موقع نون بوست، نشر بتاريخ ١٤/٦/٢٠١٩، رابط

الموضوع: [https://www.noonpost.com/con-](https://www.noonpost.com/content/28125)

[tent/28125](https://www.noonpost.com/content/28125)

٢٧. فرقه مجاهدي خلق في مرآة التاريخ، تحالف زمره

خامساً: الملاحق

١. اعلان شيعة العراق، ملف PDF
٢. صورة عن جريدة نداء الرافدين لـ (اعلان شيعة العراق)
٣. صورة عن جريدة المؤتمر لـ (اعلان شيعة العراق)

الجالية العراقية، نشر بتاريخ ٢٠١٣/٣/٢، رابط

المقال: <http://www.iraqi.com/news.php?id=1814&news=7#.Xwp5P20zbIU>

٣٣. موقع مركز مساواة المرأة، نشر بتاريخ ٢٠١٩ / ٤ / ٤

٣٤. موسوعة الانتفاضة الشعبانية العراقية آذار ١٩٩١ م،

موقع مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات، العتبة

العباسية المقدسة - قسم الشؤون الفكرية والثقافية، نشر

بتاريخ: ٥ ربيع الأول ١٤٣٩ الموافق ٢٤ / ١١ / ٢٠١٧

رابط الموضوع: <http://alameedcenter.iq/articles/view/details?id=86>

٣٥. موقع الحوار المتمدن، موقع ويكيبيديا (الموسوعة الحرة)،

رابط الموضوع: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AA%D9%

٣٦. نبيل عبد الأمير الربيعي، الانتفاضة الشعبانية / آذار ١٩٩١ في

الديوانية، الحوار المتمدن- العدد: ٦٣٦٤ - ٢٩ / ٩ / ٢٠١٩،

المحور: الثورات والانتفاضات الجماهيرية، رابط المقال:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=650917&r=0>

٣٧. هادي حسن عليوي، الانتفاضة الشعبانية العام ١٩٩١،

موقع كتابات، نشر بتاريخ: ١٩ / ٥ / ٢٠١٦، رابط

المقال: <https://kitabab.com/2016/05/19/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%A%D9%81%D8%A7%D8%B6%D8%A9->

ملحق رقم (١)

اعلان-شيعه-العرا... ←

ملحق رقم (١)

إعلان شيعه العراق

بسم الله الرحمن الرحيم

يعة العراق) هو حصيلة نقاشات ومداولات استمرت أكثر من عامين، باشتراك أبرز الشخصيات الشيعية العرا
ن علماء دين وأكاديميين وباحثين ومفكرين وسياسيين وعسكريين ورجال قبائل، حيث كان الاهتمام بمستقبل
ته الوطنية وضرورة ترسيم مستقبله بشكل صحيح هو القاعدة المشتركة التي التقوا عليها. فكان هذا الإعلان
لجهود وخلاصة الآراء التي طرحت في سلسلة الاجتماعات المذكورة.

ن يسعى لمعالجة سياسة التمييز الطائفي في العراق، وهذا الموضوع هو من الحساسية بحيث يستدعي تعاملًا
وعية متجردة، وروية علمية واقعية، لأن الهدف منه هو بناء عراق جديد يعيش الجميع فيه بحرية ومساواة،
ة فيه، وهم غالبية الشعب العراقي، بحقوقهم المدنية الدستورية التي تم مصادرتها عن تعمد مقصود من قبل
أكمة منذ تشكيل الدولة العراقية الحديثة.

إعلان نظرة الشيعة لمستقبل العراق، والتعبيرات الأساسية التي يجب اعتمادها من أجل تحقيق العدل والمساواة
العراق من أجل أن يعيش مستقبله الذي يتطلع له شعبه، فإنه لا بد من اعتماد الأسس التالية:

سة التمييز الطائفي.

وم أمام مقترح طرق، وإن الطغيان الذي عناه الشعب العراقي، سيزول بكل تأكيد، لكن النقطة الأساسية في ه
مل على إزالة الظروف التي أوجدت الديكتاتورية في الواقع العراقي. القضاء على الطائفية وعواملها ومسبباته
هو الضمان في منع عودة العراق إلى الاستبداد والديكتاتورية.

ن هو الإجابة الموضوعية عن السؤال المهم (ماذا يريد شيعة العراق؟). وهو السؤال الحيو الذي يمتلك أه
ضر ومستقبل العراق.

تمهيد

2001 و2002 عقدت في لندن سلسلة من الاجتماعات لمناقشة المشكلة الطائفية في العراق وآثارها على حاد
رك فيها مثقفون وسياسيون ورجال دين وعسكريون وأبناء وشيوخ قبائل وأكاديميون ومثقفون وناشطون من
القوميين واليساريين والليبراليين. ولم تكن تلك الاجتماعات مقيدة بإطار أيديولوجي محدد، بل كان رائد الجميع
طنية العراقية. وتمت مناقشة الأفكار من قبل الحاضرين بصفتهم الشخصية وإن كان بعضهم ينتمي إلى حركات
يارات سياسية أو فكرية.

لسلسلة الاجتماعات تلك عن تقديم تصورات مشتركة بخصوص المشكلة الطائفية، وكيفية التعامل معها في أي
ية لشكل الحكم القادم في العراق. و(إعلان شيعة العراق) هي حصيلة تلك المناقشات والاجتماعات.

لمحة تاريخية

دولة العراقية الحديثة بصيغتها الدستورية عام 1921 وتنظيم شؤونها الدستورية والإدارية، أخذت النزعة الط
كل بطريقة منظمة، لتتحول إلى منهج ثابت يحكم الحياة السياسية والاجتماعية في العراق، امتد إلى المرحلة

من زعماء العراق إلى خطورة النهج الطائفي وسياسة الاضطهاد المعتمدة من قبل السلطات، وقرروا آثارها
الواقع العراقي، فبادروا إلى تقديم مبادرات ومشاريع رائدة تهدف إلى معالجة الحالة الطائفية، والتصدي لسياسا
ما يتعرض له الشيعة من اضطهاد. وكان من أقدم تلك المبادرات الرسالة التي وجهها الملك فيصل الأول إلى
1932 والتي أشار فيها إلى الحيف الذي لحق بالأكثرية الشيعية في العراق وأكد فيها على الظلم الذي لحق
حرورة إزالته إضافة إلى الرسالة التي وجهها الشيخ محمد رضا الشيباني عام 1964 إلى الرئيس العراقي عبيد
، والتي فصل فيها المظالم التي وقعت على الأكثرية الشيعية في العراق. ثم جاء تحرك المرجعية الدينية في الك

ملحق رقم (٣)

AL-MUTAMAR

المؤتمر

حسن العلوي
رئيس التحرير
Hassan Al-Alawi
Editor-in-Chief

أسبوعية سياسية

ملحق رقم (٣) - ٤١ جنيته اشرف

الجمعة ٢٥ - ٣٦ تشرين الاول (نوفمبر) ٢٠٠٢ - العدد ٣٦٦

الرِّيِيعِي والحكيم ناقشا مع شخصيات عراقية في ايران مقترحات تطوير «اعلان شيعة العراق»

■ لندن - المولود: قام الدكتور صاحب الحكيم والمؤلف موهب الرييحي المولود على اعلان شيعة العراق، بزيارة الى الجمهورية الاسلامية الايرانية مؤخرا، وقد اجتمعوا مع عدد كبير من علماء الدين الاعلاء والشخصيات العراقية والفكر الاسلامية والمثقفين والكتاب، وسلطوا الاضواء على القضايا المختلفة في ذلك القطر من المستشرقين والباحثين عند النظام العصامي المجرم.

وقد اجمعت اجتهادات مع العلامة الاعلاء على دعوات المراجع اليه الله السيد الحكيم العائلي وبمساعدة اليه الله السيد محمد باقر الحكيم والى المجلس الاعلى للثورة الاسلامية في العراق وبمساعدة اليه الله الشيخ محمد هادي السيد محمد الربيعي وكذلك بمساعدة السيد حيد العزير الحكيم مسؤول المكتب الهادي في المجلس وبمساعدة اليه الله الشيخ محمد هادي السيد محمد الحيدري عضو الهيئة التدريسية في جامعة قم المقدسة، وبمساعدة السيد محمد الحيدري عضو الشيوخ العراقية الفطرية، وبمساعدة الشيخ مهدي المطار، وكذلك الاستاذ علي الانبوبي عضو المكتب السياسي لعزبة الشيعة الاسلامية، والاستاذ مهدي عزمي، ورئيس مجلتي الثورة الاسلامية في العراق، والشيخ محمد باقر الحكيم السياسي للمجلس الاعلى للثورة الاسلامية في العراق، وزيراً بذلك المعشوقين العراقيين والذين يولون اقل من اربعمائة الف العراقي.

كما تحدث في الاجتماع العام الذي حضرته الهيئة العراقية في مسقط الكوفة السيد في مدينة قم العراقية والحكيم العراقيين في الاجتماع الذي عقده في مدينة قم العراقية والمثقفين العراقيين في المدينة المتكبرة، وتحديداً في الاجتماع الخاص الذي حضرته الهيئة العراقية في المركز القرآني في مدينة بغداد، ثم في شراحي طهران، وشرحاً لبيان الاعلان شيعة العراق، والحضور الاملاسي المخلص الذي لا يقل عن الاعلان القرآني والتأليف الرابع من قبل وجود والشخصيات والكتابي شيعة العراق في مختلف أنحاء العالم.

٤٦ شخصية عراقية في ايران تمنح لفتها لاعلان شيعة العراق

■ لندن - المولود: وقعت ٤٦ شخصية عراقية سرورية في ايران على اعلان (شيعة العراق) وتمنحه للفتها.

بما ان ذلك خلال زيارة قام بها الى طهران مؤخرآ الدكتور موهيب الرييحيين والدكتور صاحب الحكيم المولود على الاعلاء واجتمعوا خلالها مع عدد كبير من علماء الدين والفكر الاسلامي والمثقفين والكتاب، وسلطوا الاضواء على القضايا المختلفة من المستشرقين نظام صدام.

المرا التانية.

مريكية ستزل على منازل النزلاء لسلطة في صالة

وزارة الاعلاء العراقية: بصرفا مدير الاديون الذين لم يخرج منهم مع الاميرين شور مؤخر كبر على نحو ممتاز العراقيين والعالم الواقع طويلا وقد تقرر الصيغة الاولى للامانة صافية واسعة لتتمتع صديقا من قلب بغداد.

وتعدي اليه من قبل ٧ وامر في كل جهة، سارع الحكومة لترويج اخبار تغلبا وبما لا يصدق من اتمام الدليل حاسما لعموم وجهها جميعا على الساحة السياسية ومنها كالمستقلة والتلقا بمصر من زين الموانئ له في العراق والمخرج ويراسها لعنه الحسي.

وتعريف ان الحسي يتمتع بصلاحيات جديدة واسعة فهو المشار على جهاز الامن الخاص والعموم الجمهوري وذلك والله في الحفاظ العسكري ويعتم ما يصر في القواعد الحكومية المنزلي الحافض يوما لديه بلا حدود اخرى لم يلق عليها لتعلق بالحمل المطلوبة في حال مقلد صدام في حوزة.

ويتمناه الموهوبه في حاليه يوسف حيداني وزير الدفاع امام وزراء الدفاع العرب في عمان بين حجازيين (موابين) النظام ومثقفين ريجيون العموم، مما يؤكد وبما لا يقل ان الموهبة الجديدة ان تكون بدون حده اخرى لتطوير السياسة بين حكوماتها.

ان الشعب العراقي على يقين بان منطقة العراق تحت اثار الكارثة وان لاجرم الاحاديث والادعوى مما كان صدام في بداياته، وان الرئيس ياكل من زبنة النظام القائم على الكسب والمفساد والفساد، ويتواصل تهاجم من اجل قامة المجتمع مدني في ظل نظام صدامي يقوم على مبدأ الديمقراطية والحرية واحترام حقوق الانسان، وينتقد حاسما جميع الحزبين في العالم المنطبق باليهود.

المؤتمر

(الآليات القانونية لحماية تراث كربلاء المقدسة)
(دراسة تحليلية في ضوء احكام قانون الآثار والتراث رقم (٥٥)

(لسنة ٢٠٠٢ م)

م.م. أمير فالح واجد الكريطي
مفتشية آثار وتراث كربلاء المقدسة

Amirfalih608@gmail.com

ملخص:

تبين لنا خلال من دراسة موضوع (الآليات القانونية لحماية تراث كربلاء المقدسة) أنه لا حضارة بدون تراث؛ لأنها ستصبح حضارة طفيلية ترتوي من أرث الآخر دون ارثها الحقيقي شأنها في ذلك شأن الطفيليات تتقوت مما تنتجه الأشجار الأخرى، فما أن تمنع عنها الأشجار قوتها حتى تندثر مهما بلغت طولاً وعرضاً، بل ينبغي أن تكون الحضارة أصيلة لا تبعية مستقلة تملك جذورها العميقة.

مما لا شك فيه أن حضارة العراق بشكل عام حضارة موعلة في القدم وبشكل خاص حضارة مدينة كربلاء المقدسة، فهذه المدينة عامرة بمراقدها المقدسة وقبابها الذهبية وبيوتها التراثية الرائعة التي تشكل امتداداً لثروة كبيرة في الآداب والقيم والعادات والتقاليد والمعارف الشعبية والثقافية التي كانت شائعة في المجتمع الكربلائي في تلك الحقبة من الزمن، وفي هذه الدراسة المتواضعة سنحاول بأذنه تعالى أن نسلط الضوء على ماهية التراث الكربلائي ونبين الآليات القانونية اللازمة لحمايته وحفظه.

الكلمات المفتاحية: الآليات القانونية، تراث كربلاء المقدسة، دراسة تحليلية، احكام قانون.

Legal Mechanisms for Protecting the Holy Karbala Heritage An Analytical Study in Light of the Provisions

of Antiquities and Heritage Law No. (٥٥) of the Year ٢٠٠٢

Researcher: Amir Falih Wajid Al-Kuraiti

Master of Private Law Legal Officer

at the Inspectorate of Antiquities and Heritage in Holy Karbala

Amirfalih108@gmail.com

Abstract

By Studying the issue of legal mechanism to protect the heritage of holly Karbala, it become clear to us that there is no civilization without heritage because it will become a parasitic civilization that is irrigated by the inheritance of the other without its real inheritance. Like Parasites they are nourished by what other trees produce. Rather it should be an authentic civilization not an independent dependency that this its deep roots.

Undoubtedly the civilization of Iraq in general is an ancient civilization, and in particular the holy Karbala civilization. The traditions and the popular and cultural knowledge that were common in the karbalai society at that time, in this modest study, we will try God willing, to shed light on the nature of the karbalai heritage and explain the legal mechanisms necessary to protect and preserve it.

Keywords: Legal Mechanisms, Holy Karbala Heritage, Analytical Study, Legal Judgments.

ثانياً- أهمية البحث:

يعد التراث العيني الكاشفة عن مزايا الأمة في عصور غابرة لم نكن نعرف عنها شيئاً لولا أن التراث قد أوصل إلينا تلك الصور المكتوبة التي تأخذنا معها بعيداً حيث نلتقي بعظماة الأمة الذين رسخوا تاريخها الزاهي الذي ماتزال آثاره باقية تشهد على عظمة الرجال الذين وصلوا الليل بالنهار حتى يصلوا الى ذروة العلياء فيخطوا اسماءهم على جبين الايام فلا تمحى ابداً، بل تبقى شاهداً على كل حرف كتبه وعلى كل قطعة من الحجر خطوا عليها أعظم انجازاتهم الحضارية.

ولا بد من القول قطاع التراث يتمتع بمكانة هامة في العراق بشكل عام وفي كربلاء المقدسة بشكل خاص؛ لما تملكه هذه المدينة من رابط عجيب في زيادة التماسك الاجتماعي، والمساعدة على تعزيز السلام ما بين الشعوب، وذلك من خلال المراقد المقدسة لأهل بيت رسول الله ﷺ وبيوتاتها التراثية الأصيلة المساهمة في تعزيز الآخاء والثقة والمعرفة المشتركة، وتؤكد ذلك منظمة اليونسكو التي تعترف بضرورة زيادة الوعي حول التراث وأنشاء الوكالات التي تزيد الوعي بين الناس والتعريف بأهمية التراث من أجل الحفاظ عليه، كما تشجع الباحثين في مختلف البلدان على استكشاف تاريخ التراث المدفون؛ فالتراث يساهم في الربط بين الماضي والحاضر والمستقبل، مما يساعد في ارتقاء المجتمعات نحو ثقافة التراث والسلام.

اولاً يخفى علينا تأثير قطاع التراث على الاقتصاد الوطني عموماً وعلى الاقتصاد المحلي خصوصاً، كما

المقدمة

نبتدى هذه الدراسة بمقدمة عن موضوع البحث الموسوم بـ(الآليات القانونية لحماية تراث كربلاء المقدسة) تتضمن عناصر عدة نتناولها تباعاً:

أولاً- التعريف بالبحث:

ابتداءً يجب القول أن التراث يمثل الميراث الذي يتركه الكبار للأجيال المتعاقبة لكي يكون عبرة من الماضي، ونهجاً يستقي منه الأبناء الدروس ليعبروا من الحاضر الى المستقبل، فكلما غاصت وتنوعت الجذور كانت الشجرة أقوى وأثبت وأقدر على مواجهة تقلبات الزمن، ولا بد من القول أن حضارة أي شعب لا يمكن أن تقوم بدون تراث ويجب أن تكون الحضارة أصيلة ومستقلة لا يعتمد افرادها على الحضارات الأخرى، فالتراث يحفظ كيان الأمة وبقائها واستمرارها، ومما لا شك فيه أن موضوع التراث من الممكن أن يكون مصدراً تعليمياً لجميع الفئات العمرية في البلد، فدراسة تاريخ مكان معين تدفع الى الفهم المشترك للهوية الثقافية الفريدة التي تضيفها المباني التراثية الكائنة في كل بلد، والتي تحقق منافع ثقافية واجتماعية واقتصادية عبر مشاريع تجديد الأحياء والأبنية التراثية.

بإعادة تأهيل تلك المواقع ورفع كفاءتها وأطلقت برنامجاً سياحياً تحت شعار زيارة اليابان.

ويبدو واضحاً لنا أن قطاع التراث وكذلك الآثار يتعرض في الآونة الأخيرة للكثير من عمليات التهديد والتخريب المنهجية؛ والسبب في ذلك رغبة البعض بطمس حضارة وادي الرافدين العريقة بشكل عام وتراث كربلاء الخالد بشكل خاص، وهذه الأعمال تشكل ضرراً لا يمس العراق فحسب بل يمتد ليشمل جميع الشعوب؛ لن الحضارة والتراث ملك الإنسانية جمعاء، الأمر الذي يستوجب إيجاد الآلية القانونية لحماية تراث بلدنا العزيز.

وفي المضمار ذاته تبرز مشكلة هامة لا بد من تسليط الضوء عليها وهي إثبات عائديه المواد التراثية وكذلك الأثرية وتاريخ خروجها من بلدها الأصلي، خاصة وأن معظم هذه المواد لا يظهر الا بعد مرور مدة طويلة وخارج اسوار الوطن، الأمر الذي ينتج مشكلة قضائية دولتين أو أكثر، وعليه فإن متابعة هذه المواد قضائياً بعد سرقتها يطلب توظيف الموارد البشرية والمادية لمتابعة هذه القضايا، كما تظهر مشكلة البحث بخصوص مدى كفاية النصوص الواردة في قانون الآثار والتراث رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢، في توفير الحماية القانونية لقطاع التراث والآثار العراقية ضد ما يتعرض له من عمليات الإتلاف والتدمير والسلب والنهب الأمر الذي يستوجب سد الثغرات القانونية أن وجدت.

هو الحال في مدينة كربلاء المقدسة؛ فهذه المدينة زاخرة بمراقدها المقدسة وبيوتها التراثية، وهذا كله يساهم في تنشيط السياحة والاقتصاد المحلي، كما يساهم ايضاً في جذب الاستثمار الخارجي والحفاظ على المشاريع المتصلة بتطوير الابنية والاحياء التراثية المسجلة في دائرة الآثار والتراث.

ثالثاً- مشكلة البحث:

تواجه قطاع التراث في العراق بصورة عامة وفي كربلاء المقدسة بصورة خاصة عدة معوقات نذكر منها عدم التدريب الكافي للعاملين بمواقع التراث عبر رفع كفاءة هذه الموارد البشرية، كذلك انعدام أو قلة المرافق الخدمية في المواقع والبيوتات التراثية، وعدم وجود مصادر التمويل اللازمة لتطوير تلك المواقع من الناحية الخدمية وكذلك من الناحية الامنية من خلال تزويد المواقع التراثية بكاميرات مراقبة وبعدهد كافي من الحراس لحمايتها ورصد التجاوزات وعمليات التخريب والسلب، وفي هذا السياق علينا أن نستفيد من التجارب الناجحة للدول الأخرى فعلى سبيل المثال فإن اليابان قد بدأت اهتمامها الفعلي بالمعالم الأثرية والتراثية منذ عام ٢٠٠٣ م حين وضعت خطة مستدامة لبعض المدن التراثية بما يضمن الحفاظ على المواقع التراثية، وحددت مناطق فاصلة بين المواقع الأثرية والتراثية وبين التجمعات السكنية، وقامت

رابعاً- منهج البحث ونطاقه :

المبحث الأول

ماهية التراث

ابتداءً نقول أن دورة الحياة تتطلب أن يقوم كل جيل بتعمير الأرض وفق إمكانياته ومتطلباته وبعد أن يفنى ذلك الجيل تبقى ممتلكاتهم موجودة حيث يمكن للأجيال اللاحقة أن تستفيد منها وهذه هي الفكرة المبسطة لآثار وتراث الأمم، كما أن المنجز الإنساني للأمم والشعوب يقترن بالهوية الحضارية التي تتمتع فيها الجغرافية بالتسلسل الزمني للتاريخ الذي يستنطقها فتحدث بعين الشاخص والأسطورة عن عطاء أدمي صار ميراثاً أسمى لا يقدر بثمن ولا تحدده مقاييس الثروة.

وعلى الصعيد التشريعي يلاحظ أن التشريعات الأثرية لم تسلك مسلكاً موحداً في تحديدها لماهية التراث وكذلك الآثار بل نجدتها مختلفة في هذا الموضوع اختلافاً واضحاً وهذا ما سنبينه في هذا المبحث لكن قبل الغوص في تفاصيل اي موضوع يستحسن في البدء التطرق لماهية الموضوع لمعرفة جذوره واساساته التي يرجع إليها، وعليه سنلقي الضوء في البداية على ماهية التراث؛ ولذلك سنقسم هذا المبحث على مطلبين نتناول في المطلب الأول التعريف بالتراث وستتطرق في المطلب الثاني الى اقسام التراث وتميزه عن الآثار وكما يأتي:

سوف نتبع في دراسة موضوع (الآليات القانونية لحماية تراث كربلاء المقدسة) المنهج التحليلي لنصوص القوانين المتعلقة بموضوع البحث، فلم نكتف بعرض النصوص القانونية بل تحليلها وبيان فحواها، أما بالنسبة لنطاق البحث سيشمل دراسة قانون الآثار والتراث العراقي رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢م، وكذلك قانون العقوبات رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ المعدل، وبعض القوانين العراقية ذات الصلة بموضوع البحث؛ وذلك للإحاطة بالنصوص القانونية المتصلة بالتراث وحمايته.

خامساً- هيكلية البحث:

سوف نتناول بحثنا في مبحثين يكون المبحث الأول بعنوان ماهية التراث يقسم على مطلبين نوضح في المطلب الأول التعريف بالتراث ونعالج في المطلب الثاني أقسام التراث وتميزه عن الأثر، ويكون المبحث الثاني بعنوان الحماية القانونية للتراث، ويقسم على مطلبين نتناول في المطلب الأول الحماية الخاصة لتراث كربلاء ونبين في المطلب الثاني الحماية العامة لتراث كربلاء، ثم ننهي البحث بخاتمة نوضح فيها أبرز الاستنتاجات والمقترحات.

المطلب الأول

التعريف بالتراث:

بدءً لا بد أن نتطرق الى التعريف بمصطلح التراث من أجل الوصول الى فكرة متكاملة عن موضوع البحث، وتأسيساً لما تقدم سنتناول في هذا المطلب تعريف التراث من الناحية اللغوية وكذلك من الناحية الاصطلاحية في الفرع الأول ونوضح في الفرع الثاني مزايا التراث من أجل الإلمام بموضوع البحث من كافة جوانبه وذلك في فرعين:

الفرع الأول

تعريف التراث:

سوف نوضح في هذا الفرع تعريف التراث بشكل عام وتراث مدينة كربلاء المقدسة بشكل خاص من الناحية اللغوية وكذلك من الناحية الاصطلاحية ونبين ذلك تباعاً:

أولاً- تعريف التراث من الناحية اللغوية

بالنسبة للتراث فتجدر الإشارة الى أنه لدى علماء التفسير التراث يعني الميراث، فقد ذكر المفسرون أن المقصود بالتراث في قوله تعالى: ((وتأكلون التراث أكلاً لما)) (سورة الفجر: ١٩) في هذه الآية يعني بالتراث الميراث، وأكلاً لما أي من أي جهة تحصل له من حلال أو من حرام (محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، المجلد الثالث: ٦٣٨) كما يلاحظ أن التراث مصدر لورث وأصلها ورث يرث ورثاً وتراثاً فلاناً، أنتقل مال

فلان بعد وفاته، ويقال توارث القوم أي ورث بعضهم بعضاً، وتوارث القوم المال والمجد وراثه بعضهم عن بعض (كابراً عن كابر) اي قدماً (لويس معلوف، المنجد في اللغة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ٢٠٠١،: ٨٩٥) والتراث في كربلاء المقدسة له مكانه خاصة فقد وصفت هذه المدينة بالتاريخية؛ فقد سكنتها القبائل العربية منذ القرن السادس قبل الميلاد وتميزت هذه المدينة بكثرة خيراتها وسواد ارضها (د. عبد الحسين مهدي الرحيم، التاريخية الموروثة في كورة كربلاء المقدسة حتى واقعة الطف ٦١ هجرية، مجلة السبط، العدد الثاني، السنة الاولى، ١٨: ٢٠١٦) مما تقدم يمكننا أن نعرف التراث الكربلائي من الناحية اللغوية فهو كل الأشياء التي يتركها السلف لخلفه بعد وفاته من القيم والعادات والتقاليد الموروثة في مدينة كربلاء والتي دأبت على هذه المعاني لمدة من الزمن واستقرت عليها.

ثانياً- تعريف التراث من الناحية الاصطلاحية

فقهاً عرف التراث في الفقه بتعريفات عديدة، فمن الفقهاء من يعرف التراث بأنه "الحضارة المتوارثة بنواحيها المادية والثقافية فضلاً عن نتاجات الحاضر، ويعني ايضاً الثقافة المتناقلة، ولا يختلف المفهوم المعاصر للتراث كثيراً عن المفهوم القديم، إذ يتفق المهتمون بهذا الشأن على أن التراث هو ما خلفه السلف في الخلف فهو عبارته عن خلاصة المعارف والمشاعر والتجارب التي يقدمها كل جيل للجيل الذي يعقبه" (احمد الجبلي، العولمة والهوية في اليمن، ٢٠٠٢ م: ٢٧).

عن ((٢٠٠)) سنة ولها اهمية فنية او قومية او تاريخية او وطنية ويعلن عنها بقرار من الوزير“ يلاحظ مما تقدم ان المشرع العراقي من خلال النص المتقدم قد استعمل مصطلح التراث للتعبير عن الأشياء ذات الطبيعة الفنية أو العلمية أو التاريخية، يتضح لنا أن المشرع العراقي قد عامل التراث معاملة الآثار من حيث المدد الزمنية والموضوعية؛ فالمشرع العراقي قد اخضع التراث للمدد الزمنية التي ينص عليها القانون وأن كانت تختلف عن المدة المحددة للآثار فمدة التراث اقل من ((٢٠٠)) سنة، ونحن نرى أن هذا المقياس الزمني ليس له ما يبرره؛ لأن موضوع التراث يختلف عن موضوع الآثار من حيث القيمة المعنوية، فالتراث يدل على كل شيء له قيمة أدبية أو فنية أو علمية أو تاريخية فهو واسع المدلول بصرف النظر عن المقياس الزمني الذي حدده قانون الآثار والتراث الحالي.

أما تعريف التراث على المستوى الدولي فهو كل شيء ملك للإنسانية ويتميز بقيمة استثنائية؛ لهذا السبب نجد منظمة اليونسكو في عام ١٩٧٢ م، قد اتجهت في العديد من الاتفاقيات الدولية الى توفير الحماية القانونية للتراث وبشكل خاص الاتفاقية المتعلقة بحماية التراث العالمي الثقافي والمحافظة على التنوع الثقافي للأقليات التي تمتلك ثقافة وتراث خاص بها، ومجموع هذا التنوع والثقافات المتراكمة عبر رحلة التعايش السلمي التاريخية، والتي تشكل القيمة التراثية والتي تهدف المنظمة الى الحفاظ عليها كونها جزء من التراث العالمي الذي يعود للإنسانية

بينما ذهب البعض الآخر الى تعريف التراث على أنه « ذلك الجزء الفاعل فقط مما خلفه السلف في الخلف أي الجزء الصالح فقط والمطلوب التمسك به » (اليونسكو، بحوث ومناقشات ندوة تكنولوجيا تنمية المجتمع العربي في ضوء الهوية والتراث، ١٩٨٥ م: ٢٩) كما اتجه آخرون الى القول أن «مفهوم التراث لا يراد به القواعد القانونية والأخلاقية المنظمة لسلوك الناس والتي تختلف من بيئة الى أخرى، بل هو الثابت من القيم التي انبثقت منها هذه القواعد والتي استعصى على الزمن وتطور الظروف لتغييرها» (د. عون الشريف قاسم، معركة التراث، ١٩٨٠ م: ٦٧).

أما على مستوى التشريع فأنا نعتقد أن الاهتمام بالتراث نجده قليلاً قياساً بالاهتمام بالآثار على الرغم من المكانة المتميزة التي يحظى بها التراث في العراق بشكل عام وفي مدينة كربلاء المقدسة بشكل خاص؛ يظهر ذلك في أن العراق قبل صدور قانون الآثار والتراث الحالي كان من ضمن الدول التي لم تشرع قوانين خاصة بالتراث، لكن بصدور القانون المذكور قد وضع المشرع العراقي نصوص صريحة توفر الحماية القانونية اللازمة للتراث.

وعلى المستوى الوطني يلاحظ أن المشرع العراقي قد عرف التراث في الفقرة الثامنة من المادة الرابعة من قانون الآثار والتراث الحالي، المواد التراثية هي «الأموال المنقولة وغير المنقولة التي يقل عمرها

الإمام الحسين عليه السلام إلا بمقدار ما نملك من تراث عن أهل البيت عليهم السلام والغور في اعماق التاريخ الاسلامي (عبد الامير البدران، الطريق الى كربلاء، ٢٠١٥ م).

من جانب آخر عالمنا الحاضر يؤكد ضرورة التراث فهو يحافظ على وجود تنوع ثقافي ليصد محاولات العولمة في تمييع هوية الشعوب وتنوع ثقافتها وهو هام؛ لأنه يعزز الحوار بين الثقافات، والتراث زاخر بالمعرفة والمهارات التي توارثتها الاجيال منذ القدم، كما يعزز التراث الوحدة والمواطنة وروح المشاركة لوجود قواسم مشتركة بين ابناء الشعب الواحد، كما يعزز التكامل بين مختلف الشعوب (الموقع الالكتروني تاريخ الزيارة .(3/1/2022WWW.WORD ATLAS. COM

ثانياً- الجانب الاجتماعي:

يساهم التراث في تعزيز الروابط ما بين الماضي والحاضر والمستقبل كما أنه يساعد على استمرارية المجتمعات وتغيير هيكل المجتمع ليصبح اكثر سمواً ورفعة والتراث في مجتمعنا له قدرة كبيرة على زيادة الترابط الاجتماعي وتعزيز السلام وذلك من خلال دوره في تعزيز الثقة والمعرفة المشتركة بين الشعوب (الموقع الالكتروني تاريخ الزيارة WWW. 3/2/2022 SCIENCE DIRECT.COM) والحفاظ على التراث وتفسيره في أطار علمي ومنطقي يمكن أن يأخذ دوراً بارزاً في التطور الاجتماعي للدول وبناء المجتمعات، كذلك لاحظ البنك الدولي في مجال عمله في التنمية

جمعاء (اسراء فاضل حبيب، حماية التراث الطبيعي في القانون الدولي ٢٠١٨ م:٦)، طبقاً لما تقدم يمكننا أن نضع تعريفاً للتراث الكربلائي فهو مجموعة العادات والتقاليد والفولكلور الشعبي والآداب المتوارثة جيل بعد جيل وهذا يمثل التراث الطبيعي (غير الملموس) في مدينة كربلاء المقدسة أما التراث الثقافي (الملموس) في هذه المدينة فهو يتمثل بالقباب الذهبية للمراقد المقدسة والزخارف الفريدة من نوعها والتي تمثل العمارة الاسلامية في تلك الحقة والبيوتات والمواقع التراثية المسجلة لدة السلطة الإثارية في المحافظة والتي تجسد التاريخ العريق لمدينة كربلاء المقدسة.

الفرع الثاني

مزايا التراث:

تبرز مزايا التراث العراقي بشكل عام وتراث مدينة كربلاء المقدسة بشكل خاص في عدة جوانب هامة سواء كان ذلك على المستوى الثقافي أو الاجتماعي أو الاقتصادي وسنوضحها تباعاً:

أولاً - الجانب الثقافي:

الحقائق الإنسانية تفرض نفسها على العموم؛ لأنها قضايا فطرية، مشاعة بين الناس، وانطلاقاً من هذه الحقيقة فإن الحسين بن علي عليه السلام قمة من قمم الإنسانية الشاخمة وعملاق من عمالقة البطولة والفداء وابع القادة العالمين بعد جده وأبيه وأخيه عليهم أفضل الصلاة والسلام، ولا يمكن أن نلج آفاق العظمة عند

التجارية المحلية القائمة سواء تملك التي تتعلق بمجال التراث أو السياحة (رحيم حلو محمد البهادلي وآخرون، أثر الاضرحة المقدسة في نشوء مدينة كربلاء وعمرانها، مجلة تراث كربلاء، ع ١، ٢٠١٦ م: ٨٩) كما أن السياحة الدينية للمراقد المقدسة في كربلاء أحد أهم المتطلبات الإنسانية بوصفها موضوعاً حيوياً يحتل مكانة متميزة في نفوس البشر ويهتم بإشباع الحاجات الدينية والروحية، إلى جانب أهميتها الاستثنائية في تنشيط حركة السياحة الوافدة الداخلية والخارجية (عبد الزهرة شلش زامل العتابي، التوجهات المستقبلية لتنمية السياحة الدينية في مدينة كربلاء، مجلة السبسط، ع ٣، ٢٠١٦ م: ١) لا يخفى علينا واقع السياحة الدينية المزدهرة في مدينة كربلاء المقدسة تلك المدينة الزاهرة بالمراقد المقدسة والبيوت التراثية الرائعة والمعالم التاريخية وكل ذلك ينعكس على الاقتصاد المحلي لمدينة كربلاء المقدسة وكذلك على الاقتصاد الوطني للدولة.

المطلب الثاني

اقسام التراث وتمييزه عن الآثار:

بعد أن بحثنا تعريف التراث في اللغة وفي الاصطلاح، سنعالج في هذا المطلب الأقسام التي يشتهر بها التراث في العراق بشكل عام والتراث في مدينة كربلاء المقدسة بشكل خاص، وكذلك سنميز التراث عن الآثار نظراً للتشابه الكبير بين الاثنين والخلط بينهما في كثير من الأحيان، وستناول ذلك في فرعين وكما يأتي:

أن جميع المحاولات الإنمائية تبنى على أبعاد ثقافية واجتماعية لا بد أن تراعى، ورغم أن الموروثات أصيلة وثابتة إلا أن التغيير إلى رؤية أكثر شمولية للبقايا المادية للماضي سيحقق ثقافة قوية وغنية مستوحاة من ثوابت الماضي وافكار الوقت الحاضر (الموقع الإلكتروني تاريخ الزيارة - 3/3/2022 WWW.UMASS.EDU) ولا يفوتنا الذكر زيارات أهل البيت ((عليهم السلام)) وبشكل خاص زيارة عاشوراء ذكرى استشهاد أبي الاحرار الامام الحسين وأخيه أبي الفضل العباس ((عليهم أفضل الصلاة والسلام)) وزيارة الاربعة وغيرها في مدينة كربلاء المقدسة، فهذه الزيارات تعد من تراث كربلاء الخالد وحقت أروع صور التلاحم والوحدة والوئام الاجتماعي بين أبناء الشعب العراقي بشكل عام وفي مدينة كربلاء المقدسة بشكل خاص.

ثالثاً- الجانب الاقتصادي:

يحظى التراث بأهمية اقتصادية واضحة فهو يساهم في تعزيز الاقتصاد وإنعاشه وبشكل خاص الاقتصادات المحلية التي اظهرت أهمية التراث للسياح من خارج الدولة، من خلال وجود بيئة تراثية متمثلة بالمعالم التاريخية في البلد، ويساعد التراث على زيادة معدلات التنمية في الدولة، وزيادة تداول النقد الاجنبي، كذلك زيادة الخبرات التدريبية التي تساهم في تعزيز التنمية الاقتصادية في الدولة، كما تظهر الأهمية الاقتصادية للتراث بشكل عام والتراث الكربلائي بشكل خاص في جذب الاستثمار الخارجي والحفاظ على المشاريع

الفرع الأول

اقسام التراث:

يلاحظ أنه من أبرز التصنيفات للتراث بصورة عامة هو ذلك التصنيف الذي يقسم التراث الى تراث ثقافي وتراث طبيعي، فالتراث الثقافي هو التعبير الخلاق الناتج عن وجود حياة لشعب معين في الماضي القريب والحاضر، ومن الممكن التمييز بين النوعين من التراث فالتراث الثقافي يتصل بالتراث المادي أو الملموس، أما التراث الطبيعي فهو يتصل بالتراث غير المادي أو غير الملموس. فالتراث الثقافي الملموس يظهر عادة بصورة الأعمال الفنية والقطع التراثية، والمعالم والمباني التراثية، ولا يخفى علينا أن هذا النوع من التراث يقسم الى تراث مادي منقول كالقطع التراثية وتراث مادي غير منقول كالأبنية التراثية، كما يتكون هذا التراث من الجانب المادي الملموس والمواقع التراثية والطراز المعماري الخاص بكل مدينة، وتجدر الملاحظة أن الأثر المادي والملموس والذي لم تمضي عليه المدة الزمنية التي تم اعتمادها كمعيار للكيان الأثري فهنا يدخل في مضمار التراث وليس الآثار، وقد حدد المشرع العراقي في قانون الآثار والتراث الحالي المدة الزمنية للتراث بأقل من ((٢٠٠)) سنة. (تعريف الشباب بحماية وإدارة مواقع التراث، إصدارات اليونسكو، ٢٠٠٣ م: ١٣) أما بالنسبة للنوع الثاني من التراث والمتمثل بالتراث الطبيعي أو غير الملموس فهو يتكون من الموسيقى والمسرح والآداب واللغات والعلوم والرقص الشعبي والفولكلور الشعبي ويشاع هذا النوع

من التراث بحسب المدينة التي يسود بها وما استقر عليها شعبها (د. علي حمزة عسل، الحماية الجنائية للآثار والتراث، مجلة المحقق الحلي للعلوم القانونية والسياسية، ٢٤، ٢٠١٤ م: ١٥) من جانب آخر التراث الطبيعي غير المادي يمثل نتاج ذو قيمة فنية أو أدبية أو علمية أو تاريخية، كما عرفته اتفاقية (صون التراث الثقافي غير المادي) بأنه عمل الإبداعات الثقافية التقليدية والشعبية المنبثقة عن جماعة معينة والمنقولة عبر التقاليد مثل اللغات والقصص والموسيقى والحكايات وفنون الرياضة القتالية والمهرجانات والشعوب تحاول دائماً إظهار موروثها الثقافي جنباً الى جنب مع الموروث الأثري.

وهناك مصطلح آخر بات يستعمل على المستوى الدولي وهو (التراث العالمي) ويراد به التراث ذي القيمة العالمية الاستثنائية من التراث الثقافي أو الطبيعي المدرج على لائحة منظمة اليونسكو للتراث العالمي وعلى جميع دول العالم أن تساهم في حفظه وحمايته من الأخطار التي قد تتعرض لها دولة معينة (اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي اقرها المؤتمر العام لمنظمة اليونسكو المنعقد في باريس في ١٧ أكتوبر الى ٢١ نوفمبر سنة ١٩٧٢).

الفرع الثاني

التمييز بين التراث والآثار:

هنالك عدة اوجه شبه وأوجه اختلاف بين التراث والآثار سنبرز من خلالها التفاصيل التي تجمعها وأخرى تفرقها على الرغم من كونها في قطاع واحد وهو قطاع الآثار والتراث وسنوجزها بالنقاط التالية:

أولاً- أوجه الشبه:

أن التراث يشترك مع الآثار في صياغة هوية الجماعة في كل مجتمع وبما تمتاز به من خصوصيات وفي كافة جوانب الحياة، فكل منهما يعطي بعداً للتأخر الانساني ذو القيمة الفنية أو الأدبية أو التاريخية (د. أمين الحديفي، الحماية الجنائية للآثار، ٢٠٠٧ م: ١٥١).

١. يلاحظ أن بعض التشريعات المختصة بالآثار سواء كانت على المستوى الوطني أو المستوى الدولي قد استعملت مصطلح التراث للدلالة على الآثار كمصطلح رديف للآثار (نذكر مثلاً لهذه الحالة المشروع العماني الذي اطلق على القانون الخاص بحماية الآثار قانون حماية التراث رقم ٨/٦ الصادر سنة ١٩٨٠ م والاتفاقية الدولية لحماية التراث الثقافي الطبيعي لسنة ١٩٧٢ م) أو شاملاً لها باعتبار أن الآثار تدخل في نطاق التراث وبالمقابل نجد تشريعات أخرى فرقت بين احكام كل منهما (هناك تشريعات إثارية جعلت القانون الخاص بحماية الآثار يتكون من جزئين مثال ذلك المشرع الكندي الذي اطلق على القانون الخاص بحماية الآثار قانون الآثار والكنوز الفنية لسنة ١٩٧٢، وفرق في الاحكام بينهما حيث جعل الجزء الثاني للكنوز القديمة والتي لا تعتبر آثار الا اذا صدر قرار بذلك ونشر في الجريدة الرسمية) والجدير بالذكر أن مصطلح التراث يحمل مدلولاً واسعاً بوصفه معبراً عن مجموعة من العادات والتقاليد والقيم والآداب

والممارسات التي تسود في دولة من دول العالم، فعلى سبيل المثال التراث الكربلائي يراد به كل العادات والتقاليد والمهن والقيم التي يتسم بها المجتمع الكربلائي عن غيره من المجتمعات، كما أن مصطلح التراث يستعمل في الواقع ليعبر عن الأشياء ذات الطبيعة الفنية والفكرية (سلام عبد الله كريم النصراوي، التنظيم القانوني لمصنفات الفلكلور الشعبي، ٢٠١٧ م: ١٢) لذلك فأنا المعيارين المادي والزمني هما اساس التمييز بين الآثار والتراث.

٢. يشترك التراث مع الآثار في صفة جوهرية فهما لا يطلقان الا على الشيء القديم الذي ورثه كل جيل الى الجيل الذي يعقبه بحسب كل بلد.

٣. كذلك يشترك التراث مع الآثار من حيث الطبيعة فكلاهما قد يكون عقاراً او منقولاً، وتكون للدولة مصلحة وطنية في حماية وحفظ التراث والآثار باعتبارهما من اهم الثروات الوطنية وهذا ما اكده قانون الآثار والتراث الحالي (المادة (١) الفقرة اولاً من قانون الآثار والتراث العراقي النافذ رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ م) والجدير بالإضافة أن كل مادة تراثية من الممكن أن تتحول الى مادة أثرية بعد مرور المدة الزمنية المحددة لها في القانون.

ثانياً- أوجه الاختلاف بين التراث والآثار:

١. معياري التمييز بين التراث والآثار:

أ. المعيار المادي:

٢. نموذج معين لكل من التراث والآثار:

للإحاطة بالتمييز بين التراث والآثار من الممكن أن نورد أنموذج لكل منهما على حدة فبالنسبة للتراث نجد أسمى نموذج للتراث في العراق بشكل عام والتراث في مدينة كربلاء المقدسة بشكل خاص، هو مرقد الأمام الحسين بن علي ابن أبي طالب عليه السلام أحد اهم المراقد الإسلامية في الوقت الحاضر، فلقد كان للإسلام والمسلمين دور كبير في نشوء العديد من المدن الإسلامية في بلاد العرب وغيرها من البلدان المفتوحة التي تم ربطها بالتنظيم الإداري للدولة الإسلامية (رحيم حلو محمد البهادلي، ماجد حباب سمير، أثر الاضرحة المقدسة في نشوء مدينة كربلاء، أثر الاضرحة المقدسة في نشوء مدينة كربلاء وعمرانها، مجلة تراث كربلاء، ع ١٤، ٢٠١٦ م: ٨٩) بالنسبة لمرقد الإمام الحسين عليه السلام يقع هذا المرقد الشريف وسط مركز مدينة كربلاء المقدسة في منطقة الحرمين الشريفين، وتمتاز الروضة الحسينية عن باقي العتبات المقدسة؛ وذلك لسعة صحنها ودواوينها الجميلة المزخرفة، تبلغ مساحة الصحن ((١٥٠٠٠ م٢)) ومساحة الحرم ((٣٨٥٠ م٢)) ومساحة الرواق ((٦٠٠ م٢)) ويبلغ ارتفاع القبة عن سطح الأرض ((٣٩ م)) كل واحد من المنارتين ((٤٤ م)) وللصحن عشرة أبواب مزينة بالكاشي الكربلائي الجذاب، ولهذه الأبواب تسميات محلية للدلالة عليها وهي (باب القبلة، باب قاضي الحاجات، باب الشهداء، باب الكرامة، باب السلام، باب السلطانية، باب الزينية، باب الرأس الشريف،

يمكن ان نلخصه بالقول أن التراث ذو نطاق واسع فهو يعبر عن العادات والتقاليد والممارسات والاعمال التي تسود كل بلد من بلدان العالم، فالتراث العربي مثلاً بما يتضمنه من عادات وتقاليد ومهن هو الذي يميز الدوال العربية عن غيرها، فمصطلح التراث يستخدم في الواقع للتعبير عن الاشياء ذات الطبيعة الفنية او العلمية او الفكرية (سلام عبد الله كريم النصراوي، التنظيم القانوني لمصنفات الفلكلور الشعبي، ٢٠١٧ م: ٢٠) وطبقاً لما تقدم فأنا نرى بأن الأثر لا يمكن ان يكون الا شيئاً له كيان مادي ملموس في حين أن التراث يمكن ان يكون شيئاً معنوياً وليس له كيان ملموس مثل النتاج الفكري او العادات والتقاليد التي تعد تراثاً لمجتمعاً معين.

ب. المعيار الزمني:

بالإضافة لما تقدم هناك معيار استعمله المشرع العراقي في قانون الآثار والتراث رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ من اجل التمييز بين التراث والآثار، ويستند هذا المعيار إلى المدة الزمنية للآثار والتراث وعليه إذا كانت المدة الزمنية التي مضت على الشيء ((٢٠٠)) سنة فأكثر فإن ذلك الشيء يدخل في نطاق الآثار، أما إذا كانت تلك المدة أقل من ((٢٠٠)) سنة فإن ذلك الشيء يدخل في نطاق التراث، وعن طريق المعيار المادي والمعيار الزمني يمكننا أن نميز بين التراث والآثار (المادة (٤) الفقرة (٨،٧) من قانون الآثار والتراث العراقي النافذ رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ م).

المبحث الثاني

الحماية القانونية لتراث كربلاء

ابتداءً لا بد من الملاحظة أن قانون الآثار والتراث رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ يعد قانوناً خاصاً يهدف لحماية قطاع معين من قطاعات الدولة العراقية، وثروة هامة من الثروات الحضارية الوطنية؛ ولهذه الأهمية قرر المشرع حمايتها بواسطة قانون الآثار والتراث، كما عدها المشرع من الأموال العامة، ويترتب على ذلك لا يجوز التصرف بها أو الحجز عليها أو تملكها بالتقادم، كذلك منع المشرع فعل الإتجار والحيازة للإثار والتراث، وقرر لأفعال الاعتداء على الآثار والتراث عقوبات معينة لردع كل من تسول له نفسه التعدي عليها، سواء كان هذا التعدي منصباً على حيازة الآثار والتراث أو مستهدفاً كملكيته ونرى ذلك واضحاً في منع بعض الأعمال التي من شأنها أن تهدد هذا القطاع أو بأسلوب فرض الواجبات في سبيل حمايتها.

والجدير بالذكر أن تجريم التعدي على الآثار والتراث ينصب على جانبي الاعتداء السلبي والايجابي منه، فالجانب الايجابي كما هو الحال في تهريب الآثار والتراث أو الاتجار بها، أما الجانب السلبي فنراه عند امتناع المكلف عن الواجب المفروض عليه، على سبيل المثال أخبار السلطة الإثارية عند إيجاد مواد إثريه أو تراثية (د. مأمون محمد سلامة، قانون العقوبات، القسم العام،

باب الحر، باب الرجاء، باب السدرة) ولكل باب من هذه الأبواب طاق معقود بالفسيفساء البديع (ماجد جواد الخزاعي، كربلاء مدينة القباب الذهبية، ط ٣، ٢٠١٦م: ٣٥) يظهر لنا مما سبق الفن المعماري الفريد من نوعه والتحف والزخرفة الفنية الرائعة التي تمثل تراث كربلاء المقدسة في مرقد الأمام الحسين عليه السلام كما مر المرقد الشريف بمراحل منظمة ومدروسة من التطوير الأمر الذي يدل على الادارة الفذة من قبل العتبة الحسينية المقدسة.

بالنسبة للآثار نذكر نموذج عنها يتمثل بحصن الأخيضر في مدينة كربلاء المقدسة الذي يعد من المعالم الأثرية الشاخصة في كربلاء المقدسة ويحتوي على فن معماري من طراز فريد وخصائص فنية ومعمارية نادرة، ويقع هذا الحصن على بعد ((٥٠ كم)) عن مدينة كربلاء و((١٩ كم)) عن مدينة عين التمر، إذا يشخص هذا الحصن العظيم على طريق كربلاء - عين التمر ويستطيع من يراه أن يخمن من الوهلة الأولى الى أنه قد بني على طراز الحصون الدفاعية الكبيرة (مهدي علي محمد، الاخضر، وزارة الثقافة والإعلام مديرية الآثار العامة، بغداد، ١٩٦٩م: ٨-١٠) ومما لا شك فيه أن الاهتمام بالمواقع الأثرية والتراثية في العراق عموماً وفي مدينة كربلاء المقدسة خصوصاً ينعكس بشكل ايجابي على تنمية وتطوير السياحة الأثرية بالإضافة الى السياحة الدينية التي تشتهر بها مدينة كربلاء وبالتالي تشكل رافداً اقتصادياً هاماً لتطوير المدينة المقدسة (عبد الزهرة شلش زامل العتايي، مجلة السبسط، ع٣، ٢٠١٦م: ١٩٩).

(د. عبد العظيم مرسي، الشرط المفترض في الجريمة ١٩٨٣م، ١٦٧) وفي الوقت الحاضر أصبحت الآثار والتراث موضوع لمصلحة جديدة بأن تشملها القوانين الجنائية بتلك الحماية الخاصة فهي من أهم الثروات الوطنية للجمهورية العراقية (Malabat، Droit، Penal Special، 2 edition، Dalloz، 2005، P343) كما أن الركن الخاص بجريمة الاعتداء على الآثار والتراث يتمثل ابتداءً في اعلان البناء باعتباره من المواقع الأثرية او التراثية وذلك في الجريدة الرسمية، ومن البديهي القول أنه لا يتصور ارتكاب هذه الجريمة الا على عناصر التراث الثقافي بالمعنى الدقيق، أي ذات الطبيعة المادية الملموسة، وبذلك يستبعد عناصر التراث الثقافي ذات الطبيعة الأدبية من أن يكون محلاً لهذه الجريمة (د. سليمان الطماوي، النظرية العامة للقرارات الإدارية، ط ٣، ١٩٦٦م: ٧٥) ويترتب على ما تقدم أنه لا يتصور ارتكاب جريمة الاعتداء على الآثار أو التراث الا في حال كون العقار الذي انصب عليه الاعتداء قد صنف على انه بناء أثري أو تراثي (J.C. SMITHAND BRYAN HOGAN، CRIMINAL LAW، OPT، CIT، P 27) نستنتج مما تقدم ومن مفهوم المخالفة أن العقار إذ لم يصنف على أنه عقار أثري أو تراثي فهنا لا تتوافر الحماية الخاصة لهذا البناء في حالة وقوع التجاوز عليه.

والجدير بالذكر أن المشرع العراقي في قانون الآثار والتراث رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ قد قصر اعتبار المادة الاثرية او التراثية فقط التي تدخل في حيازة السلطة الاثرية ولم يجعلها تنسحب للأموال الاخرى التي

١٩٩٠م-١٩٩١م: ١١١) وتأسيساً لما تقدم سنقسم هذا المبحث على مطلبين نعالج في المطلب الأول الحماية القانونية الخاصة للآثار والتراث ونوضح في المطلب الثاني الحماية القانونية للآثار والتراث في العراق عموماً وفي كربلاء المقدسة خصوصاً:

المطلب الأول

الحماية القانونية الخاصة للتراث:

سوف نلقي الضوء في هذا المطلب على أبرز الآليات القانونية التي وضعها المشرع لحماية الآثار والتراث في العراق بشكل عام وفي كربلاء المقدسة بشكل خاص لما تمتاز به هذه المدينة من خصوصية تستمدتها من مراقدها المقدسة وقيابها الذهبية وتحفها العمرانية الفريدة من نوعها، ففي المطلب الأول سنبين الآلية القانونية لحماية الآثار والتراث بموجب قانون الآثار والتراث رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢، وبما أن لكل جريمة اركان لا بد أن تقوم عليها سنوضح اركان الجريمة المنصبة على الآثار والتراث وذلك في ثلاثة فروع:

الفرع الأول

الركن الخاص:

لقد عرف فقهاء القانون الجنائي الركن الخاص أو المفترض بعدة تعريفات لكنها تكاد تتحد في المعنى، فهو الركن الذي يشترط القانون تقدمه على اركان الجريمة بحيث لا يصح الحديث عن الجريمة بدونه، وقد يتعلق هذا الشرط بالجاني أو المجني عليه أو بالجريمة

هذا الركن ويجب أن يفهم السلوك بمعناه الواسع فكما يضم الفعل الجرمي فهو يشمل الامتناع ايضا (د. عباس الحسيني، شرح قانون العقوبات العراقي الجديد، ط ٢، ١٩٧٢م: ٧٣) والركن المادي للجريمة كل فعل تكون له طبيعة ملموسة تلمسه الحواس، إذ أن قيام الجريمة على ركن مادي يجعل من إثبات الدليل على ارتكابها ميسوراً (قرار محكمة التمييز الاتحادية رقم (١٤٥١٧/٨/١٩٤٩) مجلة القضاء، العدد الاول، السنة السادسة، ١٩٥١م: ٩٥) واذا انعدم الركن المادي لا جريمة ولا عقاب (٣٨) كما أنه لا بد أن يكون له مظهر خارجي (٤٢) ولقد عرفت المادة ((٢٨)) من قانون العقوبات العراقي الركن المادي بنصها (الركن المادي للجريمة سلوك اجرامي بارتكاب فعل جرمه القانون أو الامتناع عن فعل أمر به القانون) ويترتب على ذلك استبعاد وجود النية وما يدور في الخاطر من مجال التجريم (د. علي حسن الخلف وسلطان منذر الشاوي، المبادئ العامة في قانون العقوبات، القسم العام، ٢٠٠٦م: ١٣٩) ويتكون الركن المادي من ثلاثة عناصر السلوك الجرمي والنتيجة الجرمية والرابطة السببية التي تربط بينهما، سنين ذلك تباعاً:

أولاً- السلوك الجرمي:

يلاحظ أن الجرائم التي تقع على الآثار والتراث من حيث الركن المادي تقسم الى جرائم ايجابية وجرائم سلبية، وبما أن المشرع بصورة عامة يصدر النواهي أكثر مما يصدر الأوامر، وعليه فإن أكثر الجرائم تكون جرائم ايجابية، وأغلب الجرائم السلبية تكون

تدخل في حيازة الافراد وإنما يطبق عليها القواعد العامة في جريمة السرقة الاعتيادية الواردة في قانون العقوبات، وهذا ما اشارت إليه المادة ((١٧)) أولاً حيث استثنى ذلك بموجب الفقرة ثالثاً من المادة نفسها من قانون الآثار والتراث الحالي وعليه فأن وجود عبارة (في حوزة السلطة الإثارية) في المادة ((٤٠)) من القانون اعلاه قد يؤدي الى نتيجة غير مرضية وهي عدم خضوع الجناة الذين يرتكبون جريمة سرقة الآثار الموجودة في حيازة الأفراد المسموح لهم بالحيازة قانوناً وعدم خضوعهم لعقوبات الواردة في قانون الآثار والتراث؛ لأن هذه العقوبات تتميز بالشدة إذ ما قورنت بالعقوبات الواردة في قانون العقوبات العراقي والتي تطبق على جريمة السرقة الاعتيادية.

ولكل ما تقدم نقترح على المشرع العراقي النظر لهذه الملاحظة وشمول الجرائم الواقعة على الآثار والتراث والتي بحوزة الأفراد المسموح لهم قانوناً بحيازتها بالعقوبات المنصوص عليها في قانون الآثار والتراث؛ حتى تكون رادع قوي لمن تسول له نفسه التعدي على قطاع الآثار والتراث.

الفرع الثاني

الركن المادي:

يعد ركناً هاماً لقيام الجريمة فلا تقوم الجريمة بدونه (د. عوض محمد عوض، شرح قانون العقوبات، القسم العام، ١٩٩٨م: ٤٥) فهو يمثل المظهر الخارجي للملتمس (نص المادة ((١٩/٤)) قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩م) ويعد السلوك الجرمي جوهر

فرضها عليهم؛ لأن المشرع العراقي في قانون الآثار والتراث الحالي قد عد جريمة سرقة الآثار أو التراث من الجنايات، بينما نلاحظ جريمة السرقة الواردة في قانون العقوبات العراقي الحالي وبصورتها البسيطة تعد من قبيل الجنح عند عدم اقترانها بظرف مشدد، لكن في هذه الحالة نجد المشرع العراقي قد خرج عن المألوف في التجريم وجعل سرقة الآثار أو التراث عقوبتها السجن من ((٧-١٥)) سنة، كما اعتبر الشريك في هذه الجرائم بمثابة الفاعل في الجريمة.

وبخصوص تهريب المواد الأثرية أو التراثية خارج العراق فقد جاء في المادة ((٤١)) من قانون الآثار والتراث العراقي على أنه:

أولاً- يعاقب بالإعدام من أخرج عمداً من العراق مادة أثرية أو شرع في إخراجها.

ثانياً- يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على ثلاث سنوات وبغرامة مقدارها مئة ألف دينار من اخرج عمداً من العراق مادة تراثية.

كما عاقب المشرع العراقي في قانون الآثار والتراث الحالي من يباشر التنقيب عن الآثار وأدى ذلك الى التسبب في الأضرار بالموقع الأثري أو محرماته بالسجن مدة لا تزيد عن عشر سنوات وبتعويض كقدره ضعف القيمة المقدرة للضرر (المادة (٤٢) من قانون الآثار والتراث العراقي النافذ رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢م) وبخصوص التجاوز على المواقع الأثرية والتراثية سواء

من قبيل المخالفات وقسم أقل منها من قبيل الجنح والنادر من الجرائم السلبية جنائيات (د. نصيف محمد حسن، النظرية العامة في الحماية الجنائية للمستهلك، ١٩٩٨م: ٢٩٣) أما مفهوم الجرائم الإيجابية فهي تلك الجرائم التي تتطلب ركنها المادي سلوكاً جرمياً إيجابياً وبطبيعة الحال فإن السلوك الجرمي يكون إيجابياً، فالفاعل يستخدم فيه أجزاء جسمه (د. نصيف محمد حسن، النظرية العامة في الحماية الجنائية للمستهلك، ١٩٩٨م: ٢٩٣) كما يقصد بالفعل السلبي الامتناع عن العمل المأمور به، بمعنى الامتناع عن تنفيذ ما أمر به القانون، وعليه فإن الأفعال السلبية ليست سوى امتناعاً عما أوجب القانون القيام به (د. محمود نجيب حسني، علاقة السببية في قانون العقوبات، ١٩٨٣م: ٤٤) ترتيباً لما تقدم تعد جريمة السرقة المنصبة على الآثار والتراث جرائم إيجابية فقد نصت الفقرة أولاً من المادة ((٤٠)) من قانون الآثار والتراث على أنه (يعاقب بالسجن مدة لا تقل عن ((٧)) سنوات ولا تزيد عن ((١٥)) سنة من سرق أثراً أو مادة تراثية في حيازة السلطة الإثارية، وبتعويض مقداره ((٦)) أضعاف القيمة المقدرة للأثر أو المادة التراثية في حالة عدم استردادها) وفي السياق ذاته نصت الفقرة ثانياً من المادة ذاتها (يعد الشريك في ارتكاب الجرائم المنصوص عليها في البند أولاً من هذه المادة في حكم الفاعل) نستنتج مما تقدم أن المشرع العراقي في قانون الآثار والتراث قد تشدد مع الجناة في مقدار العقوبة التي

بعد السلوك الجرمي والذي يؤدي الى احداث التغيير (J.C.SMITHAMD BRYAN HOGAN، Ibid، P 31) في العالم الخارجي وهذا التغيير هو النتيجة الجرمية، ولكن ما يعتد به المشرع العراقي بعد هو النتيجة وايس غير ذلك وعليه تتحقق النتيجة الجرمية بمفهومها المادي (محسن ناجي، الاحكام العامة في قانون العقوبات، ط ١، ١٩٧٤م: ١١٨) كما أن النتيجة الجرمية تمثل العدوان الذي يهدد مصلحة معينة قدر المشرع جدارتها بالحماية الجنائية كما يرمز بالنتيجة على الإثر المترتب على الفعل الجرمي الذي يعاقب عليه القانون، وقد ينظر للنتيجة على انها ظاهرة مادية فيرمز بها على التغيير الذي يحدث في العالم الخارجي والذي يمكن ادراكه بأحدي الحواس (د. فخري عبد الرزاق الحديثي، شرح قانون العقوبات، ٢٠١٦م: ١٨٩) واذا اسقطنا الأمر على الجرائم التي تنصب على الآثار والتراث نجد أنها من الجرائم المادية أي لا تتحقق إلا بحصول تغيير في العالم الخارجي يصدق عليه أنه حدث ضار يتمثل بالهدم او الأتلاف أو التهريب أو التزوير... الخ، ولكن هناك بعض الجرائم التي تقع على الآثار والتراث توصف بأنها جرائم شكلية، فمن حيث إثبات مادياتها فأن بعض من جرائم الآثار من الجرائم الشكلية التي تثبت بمجرد تحقق الفعل الجرمي بصرف النظر عن تسبب الفعل الجرمي في تحقيق ضرر مباشر، وهذا لا يمنع تحقيق نتيجة مباشرة بسبب الفعل الجرمي في هذا النوع من الجرائم (د. امين احمد الحديفي،

كان ذلك عن طريق الحفر أو الغرس أو التشييد أو القلع والكسر وتشويه المعالم أو السكن بالسجن مدة لا تزيد على عشر سنوات وبتعويض مقداره ضعف القيمة المقدرة للضرر وإزالة التجاوز على نفقته (المادة (٤٣) من قانون الآثار والتراث العراقي النافذ) وبالنسبة لجريمة الإتجار بالمواد الأثرية فقد عاقب عليها المشرع العراقي في قانون الآثار والتراث النافذ بالسجن مدة لا تزيد على عشر سنوات وبغرامة مقدارها مليون دينار مع مصادرة المواد المتاجر بها (المادة (٤٤) من قانون الآثار والتراث العراقي النافذ) يتبين لنا مما تقدم الاهتمام الكبير من المشرع العراقي بالآثار والتراث في العراق عموماً وبعض المدن التي لها قدسية بشكل خاص؛ لما تمثله من رمزية دينية ومدن جذب سياحي وخاصة كربلاء المقدسة، والنظر إليها على أن أثرها وتراثها ملك البلاد وتاريخ حضارته وتراثها الطويل، يتضح ذلك من خلال تشدده في العقوبات على جرائم السرقة والتهريب الواقعة على المواد الأثرية والتراثية.

ثانياً-النتيجة الجرمية:

تعرف النتيجة الجرمية بأنها التغيير الذي يحدث في العالم الخارجي كأثر للسلوك الإجرامي أو هو المظهر المادي الذي اعتد به المشرع في الجرائم ذات النتيجة الإيجابية، وعليه فلا تحقق الجريمة التامة إلا بتحقيق النتيجة (د. محمد عودة الجبور، الوسيط في قانون العقوبات القسم العام، ط ١، ٢٠١٢م: ١٩٢) كما تعد النتيجة العنصر الثاني من عناصر الركن المادي

معقولاً أن تزج في غير مكانها (د. فخري عبد الرزاق الحديثي، محاضرات حول المسؤولية الجنائية، القيت على طلبة الماجستير، جامع بغداد، للعام الدراسي ١٩٨٧-١٩٨٨م) وبذات المضمار قد أثار الفقه الجنائي جدلاً واسعاً بخصوص مفهوم السبب وأي من الأسباب الذي يعتد به والمؤدي إلى النتيجة الجرمية؟ يمكن القول أن العبرة بالسبب المباشر الذي أدى الى وجود النتيجة الجرمية عن طريق السلوك الجرمي، وأنا نعلم وكما بينا سابقاً أن الجرائم التي تقع على الآثار والتراث منها ما يكون اعتداء مادى أي جريمة، ومنها ما يكون اعتداء بتعريض الآثار والتراث لخطر الضرر، وحسب ما تعرف بجرائم الخطر في الصورة الأولى نلاحظ أن إثبات العلاقة السببية شرطاً وسها المنال، أما في الصورة الثانية فمن العسير إثبات العلاقة السببية الا بعد إثبات الضرر الواقع على المادة الأثرية أو التراثية.

الفرع الثالث

الركن المعنوي؛

يعد الركن المعنوي الركن الثالث من اركان الجريمة، فهي لا يمكن أن تتجسد بشكلها كفكرة قانونية بالاعتماد على ركنها المادي فقط (د. عدنان الخطيب، الوجيز في شرح المبادئ العامة في قانون العقوبات، ١٩٥٥م: ٣١٧) بل يجب أن يكون النشاط الجرمي صادراً عن ارادة إنسان مميز (د. محمد مصطفى القليلي، في المسؤولية الجنائية، ١٩٤٥م: ٧٥) فالركن المعنوي يمثل العلاقة النفسية بين النشاط الجرمي وبين من قام به (د. محمد طه

الحماية الجنائية للآثار، المرجع السابق: ٢٦٠) ومثالاً لما تقدم جريمة حيازة الآثار والتراث بدون ترخيص وعدم تسجيلها لدى هيئة الآثار والتراث فتجريم هذه الحيازة أو عدم تسجيلها خوف ٦٦ من إمكانية تحقق النتيجة الخطرة وهي حدوث البيع مستقبلاً أو تهريب الآثار إلى الخارج والذي لو تم فسوف يؤدي إلى خطر افتقار التراث الوطني لهذه المواد الأثرية أو التراثية التي وقعت عليها الجريمة.

ثالثاً- العلاقة السببية:

تعد ركناً ضرورياً لقيام الجرائم الواقعة على الآثار والتراث، فهناك بعض الجرائم وهي الجرائم ذات النتائج بمعنى الضرر، ووفقاً لما تقدم لا يكفي لمسألة شخص ما عن جريمة تامة أن يكون قد ارتكب السلوك بل يجب أن يكون سلوكه هذا سبباً في حدوث النتيجة (د. كمال الدين إمام، المسؤولية الجنائية اساسها وتطورها ١٩٩١م: ٩٢) تأسيساً لما تقدم فالعلاقة السببية هي الصلة التي تربط بين السلوك الجرمي والنتيجة وهي بذلك العنصر الثالث من عناصر الركن المادي (د. رؤوف عبيد، السببية في القانون الجنائي، ط ٣، ١٩٩٤م: ١٨٥) وفي هذا السياق يثار الجدل حول طبيعة هذه العلاقة فهل هي ذات صيغة مادية أم معنوية؟ للإجابة على هذا التساؤل نقول إن الرأي الراجح في الفقه يرى أن العلاقة السببية تستقل بكيان مادي خاص بها وليس من الصواب أن يصار إلى الخلط بينها وبين عناصر أخرى تتغاير معها في طبيعتها، وليس

الجنائي والخطأ غير العمدي، بالنسبة للقصد الجنائي له عنصرين أساسيين هما العلم والإرادة كما بينا سابقاً وهنا يجب أن يكون الجاني عالماً بأن ما يأتيه يشكل جريمة من الجرائم التي يعاقب عليها القانون، والعنصر الثاني هو الإرادة فيجب أن تتوجه إرادة الجاني إلى القيام بالسلوك الجرمي، فلو أن شخصاً قام بنقل أثر معين من مكان إلى آخر دون أن يعلم بأن تلك القطعة هي من المواد الأثرية، ففي هذه الحالة لا يكون مرتكباً لجريمة واقعة على الآثار؛ لأنه لم يكن على علم بأن فعله هو واقعة اختلاس لقطعة أثرية وأن أمكن مسألته عن جريمة سرقة اعتيادية.

طبقاً لما تقدم حتى نكون أمام جريمة منسوبة على المواد الأثرية أو التراثية يجب أن يكون الجاني عالماً بأن الفعل والنتيجة ممنوعين قانوناً ومع ذلك أرادهما، وإذا كان العلم حالة ذهنية وما يدل عليه ملكتنا الإدراك والتمييز، فإن الإرادة حالة نفسية وتدل عليها الوسيلة، وموضع استعمال تلك الوسيلة، ولا يتحقق ذلك إلا إذا كان الفاعل أهلاً للمسؤولية الجزائية التي تفترض أن يكون الفاعل متمتعاً بملكتي التمييز والاختيار وافتقار أحد هاتين الملكتين يجعله غير مسؤول جزائياً (د. فخري الحديثي، محاضرات القيت على طلبة الماجستير جامعة بغداد، المرجع السابق) نستنتج مما تقدم أن الأصل معظم جرائم الآثار عمدية، وحقيقة العمر فيها مفترض، وإثبات العكس يقع على عاتق الشخص الذي وجهت له التهمة عن ارتكاب الفعل المجرم قانوناً، وعليه فمن توجه إليه تهمة حيازة مواد

البشير ود. غني حسون طه، الحقوق العينية الاصلية، ج ١، ٢٠١٧م) لذلك يرى البعض أن الركن المعنوي هو روح الجريمة والركن المادي جسدها، وهو بذلك يضم بشاياه الأصول النفسية لماديات الجريمة والسيطرة النفسية عليها (د. احمد عبد العزيز الألفي، شرح قانون العقوبات الليبي القسم العام، ط ١، ١٩٦٩م: ٣٠٥) وبما أن الجريمة عبارة عن سلوك وان هذا السلوك لا بد أن يكون صادر عن إنسان وبإرادة معتبرة قانوناً، وعليه فالإرادة هو المحور الذي ندور حوله كل جريمة (د. رؤوف عبيد، السببية في القانون الجنائي، المرجع السابق: ٢٧٣) وهي بذلك حالة نفسه يلزم توافرها في وكل الجرائم والا فان الفاعل لا يكون مسؤولاً عما يصدر عنه (د. عدنان الخطيب، الوجيز في شرح المبادئ العامة في قانون العقوبات، المرجع السابق: ٢١٨) ولما كانت الإرادة هي جوهر الركن المعنوي وقوامه فيشترط فيها ان تكون على إدراك بالفعل الجرمي (د. سعيد بيسو، مبادئ قانون العقوبات، ط ١، ١٩٩٤م: ١٠٨) ومختارة وعلى الرغم من كون الأصل في المسؤولية الجنائية أنها عن عمد فقط ولا عقاب على الخطأ إلا إذا نص القانون على ذلك، ومع كون التشريع لا يذكر ذلك صراحةً، إلا أنه قد أصبح مفهوماً لدى الفقه والقضاء فالمرجع يتوجه بنصه قاصداً للعمد وأن لم يرد اللفظ صريحاً (Samuel G، Kling Your legal advisor، P. -) 154 (ERMA boks، NEW YORK، نستنتج مما تقدم أن الركن المعنوي يتجسد بصورتين هما القصد

وعليه في بعض الجرائم الماسة بالآثار تطلب المشرع القصد الجرمي؛ أن العمد مفترض فيها استوجب المشرع فيها توفر القصد الجنائي لتوقيع العقوبة على الفاعل (د. السعيد مصطفى السعيد، الاحكام العامة في قانون العقوبات، المرجع السابق: ٧١).

المطلب الثاني

الحماية القانونية العامة للتراث:

بالإضافة إلى الحماية القانونية المباشرة التي قررها المشرع العراقي بموجب نصوص قانون الآثار والتراث رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢، لاحظنا نصوصاً عقابية في قوانين أخرى يمكن أن تستفيد الآثار والتراث منها وذلك بتوفير الحماية القانونية لهذا القطاع الهام ولكن بشكل غير مباشر، سواء كانت هذه النصوص ضمن قانون العقوبات العام أو ضمن قوانين عقابية خاصة لا تحمل مباشرة عنوان حماية الآثار والتراث، وعليه المشرع العراقي وضع حماية خاصة للآثار والتراث، على الرغم من وجود القواعد العامة في قانون العقوبات العراقي؛ ولعل السبب في ذلك هو الأهمية الخاصة التي يحظى بها قطاع الآثار والتراث كونه يمثل حضارة العراق وتاريخه، وتأسيساً لما تقدم سنقسم هذا المطلب على فرعين نتناول في الفرع الأول حماية الآثار والتراث بموجب قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ المعدل، ونوضح في الفرع الثاني هذه الحماية بموجب بعض القوانين الخاصة كما يلي:

أثرية أو تراثية ومحاولة مغادرة الدولة أو من يتم القبض عليه وهو يقوم بنش الآثار أو التنقيب عنها دون إذن السلطة الإثارية، يفترض في ذلك الفعل أنه فعل عمدي ومن يدعي خلاف ذلك عليه إثباته.

والجدير بالذكر أن المشرع قد يشير بشكل صريح الى عبارات تدل بصورة واضحة على اشتراطه للقصد الجرمي كقوله عمداً أو بسوء قصد أو يتطلب نتيجة معينة يشترط أن يتوجه إليها قصد الفاعل (د. سليمان عبد المنعم، علم الاجرام والجزاء، ٢٠٠٣م: ٧٢) وفي هذا السياق نصت المادة ((٣٩)) من قانون الآثار والتراث على أنه (يعاقب بالسجن مدة لا تزيد على عشر سنوات وبتعويض مقداره ضعف القيمة المقدرة للأثر كل حائز لمخطوطة أو مسكوكه أو مادة تراثية مسجلة تسبب في ضياعها أو تلفها كلاً أو جزءاً بسوء نية أو بإهمال منه).

يتبين لنا مما تقدم أن النص أعلاه قد ذكر صراحة عبارة سوء النية كشرط اساسي لقيام الركن المعنوي في الجرائم الواقعة على الآثار والتراث.

وفي هذا المضمار يتبادر ألي الذهن تساؤل مفاده ما هو الحكم إذ لم يذكر المشرع العراقي صراحة سوء النية أو القصد الجرمي في المادة ((٣٩)) من قانون الآثار والتراث؟ للإجابة على هذا التساؤل نقول أن الفقه الجنائي قد استقر على اعتبار القصد الجرمي القاعدة العامة في جميع الجرائم المنصبة على الآثار والتراث وأنه لا عقوبة على الخطأ غير العمدي إلا بنص صريح،

الفرع الأول

حماية التراث بموجب قانون العقوبات العراقي:

أن قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ قد تضمن بين ثنياه حماية قانونية غير مباشرة لقطاع الآثار والتراث، وذلك عن طريق النصوص التي أوردها ومن خلال تجريمه لبعض الأفعال التي تمثل اعتداء على المصلحة العامة وتخريب المال العام وإتلافه بالإضافة الى انتهاك حرمة ملك الغير، ولذلك من الممكن أن نطبق هذه النصوص العقابية على الجرائم الماسة بالآثار والتراث في حالة خلو قانون الآثار والتراث من نص خاص يطبق هذه الجرائم، أو في حالة تضمنه عقوبات أشد من تلك الموجودة فيها (د. رؤوف عبيد، شرح قانون العقوبات التكميلي، ط ٥، ١٩٧٩م: ٤٢٥) وعليه فقد جرم المشرع العراقي في قانون العقوبات رقم (١١١) سنة ١٩٦٩ المعدل الأفعال التي تنصب على العقار أو المنقول سواء كانت تلك الأفعال بالهدم أو التخريب أو الأتلاف وكان هذا المال مملوك له وكذلك حالة وقوع الاعتداء على مرفق عام أو عل بناء معد لاستعمال الجمهور أو على نصب قائم في ساحة عامة، كذلك جرم أفعال تمثل تخريب أو هدم أو إتلاف قد وقعت من قبل عضو في عصابة من الأشخاص (د. علي حسين الخلف و د. سلطان عبد القادر الشاوي، المبادئ العامة في قانون العقوبات، المرجع السابق: ٣٠٨) وبذات السياق فقد أشارت المادتان ((٤٥٦ و ٤٥٧)) الى أخذ مال منقول مملوك للغير دون وجه حق عن طريق استعمال طريق احتيالية، كما جاءت المادتان ((٤٥١)

و (٤٥٥)) والمادة ((٤٥٣)) والمادة ((٤٣٩)) وما بعدها من المواد المتعلقة بجريمة السرقة.

كما تضمن قانون العقوبات النص على تجريم عدد من الأفعال التي تمثل جرائم ذات خطر عام منها المواد ((٣٤٢ و ٣٤٣ و ٣٤٦)) كذلك الحال بالنسبة للاقتصاد الوطني للدولة فقد نص قانون العقوبات على تجريم بعض الأفعال التي تتضمن تخريب وإتلاف للأموال المتصلة بالاقتصاد الوطني منها المواد ((٣٠٤ و ٣٠٦ و ٣١٥ و ٣١٦))؛ ولعل السبب في ذلك وضع الجزاء الرادع للأفعال التي تمس المصالح العليا للدولة.

الفرع الثاني

حماية التراث بموجب قوانين أخرى:

سنعالج في هذا الفرع الحماية القانونية للتراث عموماً وتراث مدينة كربلاء خصوصاً بموجب قوانين أخرى، وأن كانت ذي صلة غير مباشرة بهذا القطاع، لكنها مع ذلك أبدت العناية والاهتمام لحماية الآثار والتراث؛ نظراً للأهمية التي تمثلها في كل بلد، ومن هذه القوانين القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١، وكذلك قانون الاستملاك العراقي رقم (١٢) لسنة ١٩٨١، وكما يلي:

أولاً- القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل.

ابتداءً لا بد من تعريف الكنز فهو ما يوجد في باطن الارض مما أودعه الإنسان نقوداً كان أو حلياً أو سبائك،

الأرض تشمل ما فوقها علواً وما تحتها سفلاً إلى الحد المفيد للتمتع بها) لكن أيضاً يوجد قيد على هذه الحرية في حالة وجود آثار في باطن الأرض فهنا حق الملكية لا يمنح المالك حق التنقيب عن هذه الآثار دون مواهة السلطة الإثارية.

كما لاحظنا من خلال بحثنا لموضوع آليات الحماية القانونية للآثار والتراث حرص الدول كافة على حماية وصيانة الآثار والتراث تشريعياً ففي مجال الحماية المدنية فإنه يعد جزء لا يتجزأ من الأموال العامة فالقانون المدني يشير إلى أنه الأموال العامة لا يجوز التصرف فيها أو الحجز عليها أو تملكها بالتقادم (المادة (٧١) من القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١م (٦٩) صباح صادق جعفر الانباري، الدستور العراقي ومجموعة قوانين الاقاليم والمحافظات، ٢٠١١م: ٣٦) ولعل السبب في ذلك أن الأموال العامة يتتبع بها كافة الناس، دون أن يختص بالانتفاع بها فرد معين، وعليه تسري كل أوجه الحماية المدنية على الآثار والتراث، سواء تعلق الأمر بعدم جواز التصرف فيها أو الحجز عليها أو تملكها بالتقادم سواء أقرت هذه الحماية صراحة أو ضمناً في قانون الآثار والتراث النافذ.

وفي نطاق الدستور العراقي يؤكد أيضاً على حماية المواقع الأثرية والتراثية وجعلها من ضمن المهام المنوطة بالسلطة الاتحادية، وفي هذا المضمار نصت المادة ((١١٣)) منه على أنه (تعد الآثار والمواقع الأثرية والبنى التراثية والمخطوطات والمسكوكات من

ولهذا فهو لا يعد جزء من الارض التي دفن فيها، فلا يتناوله ملكها، ويجب التفرقة بين الكنز والمعدن فالمعدن هو ما يوجد في باطن الارض من أشل الخلقة والطبيعة سواء كانت صلبة كالذهب والنحاس أو سائلة كالنفط والزئبق، اما الكنز فهو مدفون في باطن الارض بفعل اصحابه الاولين على إثر حادث من حوادث الطبيعة يؤدي الى طمره في باطن الارض (د. محمد طه البشير ود غني حسون طه، الحقوق العينية الاصلية، ج ١٧، ٢٠١٧م: ٢٤٣) والجدير بالذكر المشرع العراقي في قانوننا المدني في المادة ((١١٠١)) قد اعتبر ملكية الكنز المدفون أو المخبئ في باطن الأرض عائد لمالك الحقيقي للأرض، وذلك في حالة إذا لم يتمكن شخص أن يثبت ملكية الكنز له، كما تعود ملكية الكنز للدولة إذا كانت الأرض أميرية أو لجهة الوقف أن كانت الأرض موقوفه وفقاً صحيحاً.

وفي السياق ذاته قد نصت المادة ((١٠٤٨)) من قانوننا المدني على أنه (المالك التام من شأنه أن يتصرف به المالك تصرفاً مطلقاً فيما يملكه عيناً ومنفعة واستغلالاً فينتفع بالعين المملوكة وبغلتها وثمارها ونتاجها ويتصرف في عينها بجميع التصرفات الجائزة) تجدر الإشارة أن ما تقدم وأن كان الأصل العام أن المالك يتصرف في ملكه بحرية تامة، لكن بإمكان الدولة وفي حالة المصلحة العامة أن تنتقص من سلطات المالك كأن تنتقص من سلطة استغلاله للأرض.

كذلك لا يخفى علينا أن القانون المدني قد حدد ملكية العلو والسفل إذ جاء في المادة (٢/١٠٢٩) منه (ملكية

تشهها لغرض تحقيق النفع العام وطبيعة هذه المشاريع تحتاج الى عقارات قد تكون مملوكة للأفراد أو لجهات إدارية أخرى وهذا الامر يؤدي الى تعطل مؤسسات الدولة عن القيام بعملها وهذا لا يمكن تصوره في ظل مفهوم الدولة الحديثة، ولذلك فإن الدولة بحاجة لوسائل قانونية لتملك العقارات جبراً مقابل تعويض ملاكها تعويضاً عادلاً (الاساس الدستوري للاستملاك من قبل الادارة، بحث مقدم للمركز الديمقراطي العربي، ٢٠١٨م: ٢) تجسيدا لما تقدم تنص المادة ((٢)) من قانون الاستملاك العراقي رقم (١٢) لسنة ١٩٨١ أن الاستملاك هو (نزع ملكية عقار من مالكة أو حق التصرف أو الانتفاع به أو الارتفاق عليه بمقتضى أحكام هذا القانون) مما تقدم نقول أن المشرع العراقي قد أجاز للدولة بمقتضى قانون الاستملاك رقم ((١٢)) لسنة ١٩٨١ عند توافر مقتضيات تطلبها المصلحة العامة فهنا تستملك للمنفعة العامة (الجدير بالذكر أن المادة (٦) من قانون الآثار والتراث العراقي رقم (٥٥) لسنة (٢٠٠٢م) قد نصت على هذا الاختصاص) وبمقابل تعويض عادل بالنسبة للعقارات بما فيها الأراضي لتنفيذ مشاريع دفها النفع العام، كذلك أعتبر بعض المرافق السياحية والمراكز الثقافية والمساجد والمقابر بوصفها من الأعمال التي تدخل أيضاً ضمن المرافق العامة، كذلك أعطى المشرع العراقي في قانون الاستملاك للدولة الحق في اتخاذ إجراءات الاستملاك أو نزع الملكية للأراضي

الثروات الوطنية التي هي من اختصاصات السلطات الاتحادية وتدار بالتعاون مع الأقاليم والمحافظات) (٦٩) ومن جانب آخر نجد قانون المرافعات المدنية رقم (٨٣) لسنة ١٩٦٩ في المادة ((٢٤٨)) ينص على أنه (لا يجوز حجز أو بيع الأموال... لاقتضاء الدين سواء كان الحجز احتياطياً أو تنفيذياً...) ومن هذه الأموال المواد الأثرية والتراث الثقافي وبالتالي لا يجوز أن يوضع الحجز عليه لاقتضاء الدين سواء كان هذا الدين على الدولة أو السلطة الإثرية، كما لا يجوز تقرير أي حقوق عينية أو تبعية عليه؛ ولعل السبب في ذلك هو ضمان استمرار النفع العام منها وفقاً لما خصص له وعدم تعطيل تخصيصه للنفع العام (د. ادم وهيب الندوي، المرافعات المدنية: ٢٣٢) يتضح مما سبق أن المشرع العراقي حرص على توفير قدر من الحماية للآثار والتراث بقوانين أخرى؛ غير قانون الآثار التراث؛ تيقناً منه بأهميتها فهي تجسد حضارة وادي الرافدين العريقة بكل مناطقها وخاصة كربلاء المقدسة فهذه المدينة زاخرة بالعمارة الإسلامية ويظهر ذلك في المراقد المقدسة والمعالم الأثرية والتراثية الرائعة.

ثانياً- قانون الاستملاك رقم (١٢) لسنة ١٩٨١.

ابتداءً نقول تعد الدولة ومؤسساتها العامة العضو المنفذ لسياسات الدولة في اشباع الخدمات العامة للأفراد والمؤسسات وتحقيق ذلك من خلال ما تديه من مرافق عامة في مختلف المجالات، فإشباع الحاجات العامة لا يكون الا من خلال قيام الدولة بمشاريع

بين مالك العقار ودائرة الآثار والتراث بخصوص مبلغ التعويض أو في حالة امتناع مالك العقار من الاستجابة لطلب الاستملاك بالتنازل عن عقاره، وقد يكون استملاكاً ادارياً ويتحقق ذلك إذا كان العقار المشتمل على آثار مملوك لدائرة من دوائر الدولة وابتغت مفتشية الآثار والتراث استملاكه (مصطفى مجيد، شرح قانون الاستملاك، المرجع السابق: ٣٩) يتضح لنا أن الاستملاك الإداري يكون بين دوائر الدولة وأياً كان نوع الاستملاك للعقارات المشتملة على آثار أو تراث فالغاية هنا المصلحة العامة وتمكين الكافة من الانتفاع منها.

والجدير بالذكر أن القضاء العراقي قد وفر حماية قوية للعقارات المشمولة بقانون الآثار والتراث رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢، إذ جاء في قرار لمحكمة التمييز الاتحادية ((المعارضة الصادرة من قبل الهيئة العامة للآثار والتراث لشمول العقار بقانون الآثار والتراث رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ هو قيد يرد على حق الملكية في الانتفاع بالعقار ولا يعد من قبيل العيوب الخفية)) (رقم الحكم ١٥٧٧/ الهيئة المدنية/ ٢٠١٧ غير منشور).

أو المواقع التي ترى فيها الدولة حماية للآثار والتراث الموجود في هذه الأراضي.

يتضح مما سبق أن التحويل أعلاه يسمح لدائرة الآثار والتراث أن تنتزع ملكية الآثار المنقولة المملوكة للأشخاص وكذلك المخطوطات المسلمة أليها أو التي تضع يدها عليها على أن تعوض المالك تعويضاً عادلاً تقدره لجنة محايدة يكون تعيينها من الوزير المختص ويكون الاعتراض على قرارات تلك اللجنة من قبل كل من المديرية وصاحب الحق أمام محكمة البداية المختصة وخلال خمسة عشر يوماً من تاريخ تبليغ القرار.

أما في حالة وجود مواد آثارية او تراثية مدفونة في أرض معينة وتحتاج دائرة الآثار الى مدة من الزمن كي تتمكن من إخراجها أن الدائرة المذكورة تستطيع في الحالة طبقاً للمادة ((٢٦)) من قانون الاستملاك المذكور عن طريق الاستيلاء المؤقت وأن تضع يدها على تلك الأرض مدة لا تتجاوز سنتين من تاريخ صدور قرار الاستملاك المؤقت على أن يكون ذلك مقابل تعويض عادل عن الضرر الحاصل نتيجة عدم استغلال الأرض خلال هذه المدة المحددة (مصطفى مجيد، شرح قانون الاستملاك العراقي رقم (١١٢) لسنة (١٩٨١)م، ١٩٨١م: ٩٩) تجدر الإشارة الى أن استملاك الآثار العقارية منها والمنقولة يكون أما رضائياً؛ لأن الأصل لا يؤخذ ملك أحد دون رضاه، وعليه يتم الاستملاك باتفاق مالك العقار ودائرة الآثار والتراث، وأو أن يكون استملاكاً قضائياً ويتحقق ذلك في حالة الخلاف

القانون جامعاً للأثنين معاً مع تقرير العقوبات حسب جسامته الفعل الواقع على كل منهما.

٤. أن دستور جمهورية العراق لسنة ٢٠٠٥ لم يهمل قطاع الآثار والتراث، بل نجده أولى هذا القطاع أهمية بالغة إذ عد المواقع الأثرية والتراثية والمخطوطات والمسكوكات من الثروات الوطنية ومن اختصاصات السلطة الاتحادية وتدار بالتعاون مع الإقليم والمحافظات ويظهر ذلك في المادة ((١١٣)) منه.

٥. تبين لنا أن معظم الجرائم المنصبة على الآثار والتراث من الصعب أن تغطيها احكام قانون العقوبات العراقي؛ ولعل السبب في ذلك تضائل الركن المعنوي لتلك الجرائم، وبالتالي يكتفي المشرع الجنائي في العديد منها بالركن المادي لنشأة الأساس القانوني للجريمة.

٦. توضح لنا أن هناك نوعان من الحماية القانونية للتراث الأولى حماية خاصة بموجب قانون الآثار والتراث رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢، والثانية حماية عامة ويظهر ذلك في بعض نصوص القانون المدني العراقي وقانون الاستملاك؛ حرصاً من المشرع العراقي على قطاع الآثار والتراث وذلك بتوفير الحماية من كافة جوانبها؛ كون هذا القطاع يمثل حضارة وادي الرافدين العريقة وبعض المدن المقدسة في العراق.

الخاتمة

بعد أن انتهينا بحمد الله وتوفيقه من هذه الدراسة سوف نوجز أهم الاستنتاجات التي توصلنا إليها والمقترحات التي نقدمها للمشرع العراقي وسنوضح ذلك تباعاً:

أولاً- الاستنتاجات

١. توصلنا إلى أن التراث له قسمان تراثاً ثقافياً ذو طبيعة مادية ملموسة كالقطع والأبنية التراثية والطراز المعماري الخاص بكل مدينة، وتراثاً طبيعياً لا يتميز بالكيان المادي فهو غير ملموس مثل الموسيقى والمسرح واللغات والفلكلور الشعبي.

٢. استنتجنا أن الآثار والتراث يشتركان في صفة القدم وكل منهما يمثل إرث لسلالة معينة، لكن يختلفان في أن الأثر له كيان مادي ملموس بينما التراث يمكن أن يتعدى الكيان المادي إلى الأشياء المعنوية كالنتاج الفكري والعادات والتقاليد السائدة في جماعة ما.

٣. أتضح لنا عند إمعان النظر في الحماية القانونية المقررة للتراث أن المشرع العراقي بموجب قانون الآثار والتراث النافذ رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ قد وفر الحماية القانونية للإرث الحضاري العراقي دون تفرقة بين الآثار والتراث وهكذا نجد عنوان

ثانياً- المقترحات

٤. ندعو الجهات المختصة إلى العمل على إشاعة الوعي

والثقافة الأثرية والتراثية لحضارة بلاد وادي الرافدين عموماً وكربلاء المقدسة خصوصاً في المناهج الدراسية في المدارس والجامعات ووسائل الإعلام عن طريق عقد الندوات والمؤتمرات الخاصة بهذا الموضوع؛ لما لذلك من تأثير كبير في تنمية ثقافة حب الوطن لدى اجيال المستقبل.

٥. نقترح على الجهات ذات العلاقة المقاطعة العلمية لأي متحف أو مؤسسة علمية ترفض إعادة الممتلكات الثقافية التي خرجت من العراق بطريق غير مشروع كالتهرب.

٦. ندعو المشرع العراقي إلى عقد اتفاقيات ثنائية مع البلدان المجاورة من أجل تسليم المجرمين المتورطين في تهريب المواد الأثرية والتراثية من العراق إلى الخارج.

٧. نهيب بالجهات المختصة بقطاع التراث توفير الموارد المادية والبشرية اللازمة لحراسة المواقع التراثية عبر الأجهزة الحديثة كأجهزة الإنذار والكاميرات.

٨. ندعو الى تأسيس هيئات مختصة بحفظ وحماية المنتجات التراثية العراقية عموماً والمنتجات التراثية الكربلائية خصوصاً، لا سيما فيما يتعلق بالتراث المعنوي واعطائها اختصاصات مؤثرة للعمل على إيجاد منظومة تراثية عراقية تساهم في تعزيز الوثام والآخاء والوحدة بين أبناء الشعب العراقي الواحد.

١. أن المشرع العراقي في قانون الآثار والتراث رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ قد أشار وبصورة واضحة إلى المواقع والمواد التراثية وهو التراث المادي، في حين لم يتطرق إلى التراث المعنوي الذي يمثل حيزاً واسعاً في المجتمع العراقي عموماً والمجتمع الكربلائي خصوصاً كالعادات والتقاليد التي اكتسبت الصفة التراثية وصارت ضمن معالم المدن وجزء من تاريخها اذك ندعو المشرع العراقي إلى النص على التراث المعنوي بالإضافة للتراث المادي.

٢. نوصي المشرع العراقي أن يعتبر جريمة سرقة الآثار والتراث من الأماكن المخصصة للعبادة كالمساجد والحسينيات والعتبات المقدسة والمقابر والكنائس ومن فيحكمها جريمة سرقة مقترنة بظرف مشدد؛ لأن العراق زاخر بالعتبات المقدسة وخاصة في كربلاء وغيرها من المدن التي فيها أضرحة مقدسة، كذلك فإن الفقرة (٣) من المادة (١٧) من قانون الآثار والتراث قد اجازت للأفراد حيازة الآثار المنقولة الموجودة في هذه الأماكن ما يستلزم أخذ الحيطة والحذر من السرقة.

٣. نقترح على المشرع العراقي شمول الجرائم المنصبة على التراث والتي تكون بحيازة الافراد المسموح لهم قانوناً بحيازته بالعقوبات المنصوص عليها في قانون الآثار والتراث؛ حتى تكون رادع قوي لمن تسول له نفسه الاعتداء على المواد الأثرية والتراثية في العراق.

٨. سليمان عبد المنعم، علم الاجرام والجزاء، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٣.
٩. صباح صادق جعفر الانباري، الدستور العراقي وقوانين الاقاليم والمحافظات، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠١١.
١٠. عباس الحسيني، شرح قانون العقوبات العراقي الجديد، ط ٢، مطبعة الرشاد، بغداد، ١٩٧٢.
١١. عبد العظيم مرسي، الشرط المفترض في الجريمة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣.
١٢. عدنان الخطيب، الوجيز في شرح المبادئ العامة في قانون العقوبات، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، ١٠٥٥.
١٣. علي حسين الخلف وسلطان منذر الشاوي، المبادئ العامة في قانون العقوبات (القسم العام)، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠٠٦.
١٤. عوض محمد عوض، شرح قانون العقوبات (القسم العام، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، مصر، ١٩٩٨.
١٥. عون الشريف قاسم، معركة التراث، بيروت، لبنان، ١٩٨٠.
١٦. فخري عبد الرزاق الحديثي، شرح قانون العقوبات، العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، ٢٠١٦.
١٧. كمال الدين إمام، المسؤولية الجنائية اساهها وتطورها، المؤسسة الحديثة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩١.
١٨. ماجد جواد الخزاعي، كربلاء مدينة القباب الذهبية، ط ٣، قسم الدراسات والبحوث في جمعية الهداية والثقافة، كربلاء، العراق، ٢٠١٦.

المصادر

- القرآن الكريم

أولاً- معاجم اللغة العربية

١. لويس معلوف، المنجد في اللغة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ٢٠٠١.
٢. محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٨١، ص ٦٣٨.

ثانياً- الكتب

١. احمد حلمي حماية الآثار والاعمال الفنية، دار النشر والتدريب الامني، الرياض، السعودية بلا سنة طبع.
٢. أحمد عبد العزيز الالفي، شرح قانون العقوبات الليبي (القسم العام)، ط ١، المكتب الحديث للطباعة والنشر، مصر، ١٩٦٩.
٣. آدم وهيب النداوي، المرافعات المدنية، المكتبة القانونية، بغداد، بلا سنة طبع.
٤. أمين الحديفي، الحماية الجنائية للآثار، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ٢٠٠٧.
٥. سعيد بيسو، مبادئ قانون العقوبات، ط ١، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، مصر، ١٩٩٤.
٦. سعيد مصطفى السعيد، الاحكام العامة في قانون العقوبات، ط ٢، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧.
٧. سليمان الطماوي، النظرية العامة للقرارات الإدارية، ط ٣، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦.

رابعاً- البحوث

١. اليونسكو، بحوث ومناقشات ندوة تكنولوجيا تنمية المجتمع العربي في ضوء الهوية والتراث، المركز الاقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية، القاهرة، دار نافع للطباعة والنشر، ١٩٨٥.
٢. عبد الحسين مهدي الرحيم، التاريخية الموروثة في كورة كربلاء المقدسة حتى واقعة الطف ٦١ هجرية، بحث منشور في مجلة السبب، تصدر عن مركز كربلاء للدراسات والبحوث، الامانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة، العدد الثاني، السنة الاولى، كانون الثاني، ٢٠١٦.
٣. علي حمزة عسل، الحماية الجنائية للأثار والتراث، بحوث منشور في مجلة المحقق الحلي للعلوم القانونية والسياسية، تصدر عن جامعة بابل كلية القانون، العدد الثاني، السنة السادسة، ٢٠١٤.
٤. رحيم حلو محمد البهادلي وماجد حباب سمير، أثر الاضرحة المقدسة في نشوء مدينة كربلاء وعمرانها، بحث منشور في مجلة تراث كربلاء، مجلة فصلية محكمة تعنى بالتراث الكربلائي، تصدر عن قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية، مركز تراث كربلاء، العتبة العباسية المقدسة، العدد الاول، السنة الثالثة، آذار ٢٠١٦.

خامساً- المحاضرات

١. فخري الحديثي، المسؤولية الجنائية، محاضرات القيت على طلبة الماجستير القسم العام، كلية القانون، جامعة بغداد، للعام الدراسي ١٩٨٧-١٩٨٨.

١٩. مأمون محمد سلامة، قانون العقوبات (القسم العام)، مطبعة جامعة القاهرة، مصر، ١٩٩٠-١٩٩١.
٢٠. محسن ناجي، الاحكام العامة في قانون العقوبات، ط ١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤.
٢١. محمد مصطفى القلبي، في المسؤولية الجنائية، مطبعة الاعتماد، مصر، ١٩٤٥.
٢٢. محمود عودة الجبور، قانون العقوبات (القسم العام)، ط ١، دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع، عمان الاردن، ٢٠١٢.
٢٣. محمود نجيب حسني، علاقة السببية في قانون العقوبات، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣.
٢٤. مصطفى مجيد، شح قانون الاستملاك العراقي رقم (١١٢) لسنة ١٩٨١، دار الحرية، بغداد، ١٩٨١.
٢٥. مهدي علي محمد، الاخضر، وزارة الثقافة والإعلام، مديرية الاثار العامة، بغداد، ١٩٦٩.
٢٦. نصيف محمد مسن، النظرية العامة في الحماية الجنائية للمستهلك، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨.
٢٧. رؤوف عبيد، السببية في القانون الجنائي، ط ٣، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٤.

ثالثاً- الرسائل

١. اسراء فاضل حبيب، حماية التراث الطبيعي في القانون الدولي، رسالة ماجستير مقدمة الى مجلس كلية القانون، جامعة كربلاء، ٢٠١٨.
٢. سلام عبد الله كريم النصر اوي، التنظيم القانوني لمصنفات الفلكلور الشعبي، رسالة ماجستير مقدمة الى مجلس كلية القانون جامعة كربلاء، ٢٠١٧.

سادساً- المواقع الالكترونية

١. WWW.WORLDDATLAS.COM
٢. WWW.SCIENCEDIRECT.COM.
٣. WWW.UMASS.EDU.
٤. WWW.ICCROM.ORJ.

سابعاً- الاتفاقيات

١. اتفاقية حماية التراث الثقافي والطبيعي الصادرة عن منظمة اليونسكو لعام ١٩٨٣.

ثامناً- الدساتير والقوانين

١. دستور جمهورية العراق لسنة ٢٠٠٥
٢. قانون الآثار والتراث رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢
٣. القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١
٤. قانون المرافعات المدنية رقم (٨٣) لسنة ١٩٦٩
٥. قانون العقوبات رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩
٦. قانون الاستملاك رقم (١١٢) لسنة ١٩٨١

تاسعاً- المصادر الاجنبية

١. J.C.SMITH AND BRYAN HOGAN, CRIMINAL LAW, OPT.CIT. P 27.
٢. MALABAT, DROIT PENAL SPECIAL, 2 EDITION, DALLOZ, 2005, P 343.
٣. SAMUEL G. KLING YOUR LEGAL ADVISOR, P. ERMA BOOKS, NEW YORK, P 154.

جمالية اللون الأزرق في العمارة الإسلامية (قبة مقام الإمام المهدي

-عج - في كربلاء) أنموذجاً

أ.م.د. اثمار حميد كريم الكلكاوي
وزارة التربية/ مديرية تربية محافظة بابل

athmarhameed184@gmail.com

ملخص:

عني هذا البحث بدراسة جمالية اللون الأزرق في العمارة الإسلامية (قبة مقام الإمام المهدي -عج - في كربلاء) أنموذجاً، وتألّف البحث الحالي من أربعة فصول، تناول الفصل الأول مشكلة البحث المتضمنة موضوع جمالية اللون الأزرق في العمارة الإسلامية (قبة مقام الإمام المهدي -عج - في كربلاء) أنموذجاً التي تحدت بالإجابة عن السؤالين الآتين:

- كيف استطاع الفنان المسلم الربط بين الصفات الجمالية للون الأزرق ومبادئ العقيدة الإسلامية؟

- ما الأطر الجمالية للون الأزرق في قبة مقام الإمام المهدي -عج - في كربلاء) موضوع البحث؟

ثم المشكلة بيان الأهمية الموضوعية والعملية للبحث الحالي التي تجلت في كونه يمثل دراسةً للتراث المحلي والتي تعدّ الأساس لكل جديد ومتطور لإغناء الحاجة في هذا المجال لأصحاب الاختصاص من الآثاريين والمتخصصين في الأقسام والكليات المختلفة، ومصدرًا ترفد به مكتبة كلية الفنون، وبذلك ستعم فائدته لكل من يبحث في هذا المجال، وسيشكل ظاهرة جديدة ضمن حقل الاختصاص.

ثم بعد ذلك تم تحديد أهم المصطلحات والتعريفات التي تمثلت بـ (الجمالية، اللون الأزرق، العمارة الإسلامية، قبة مقام الإمام المهدي -عج - في كربلاء).

وصولاً للفصل الثاني الذي تألّف من الإطار النظري ثلاثة مباحث، تناول المبحث الأول اللون الأزرق «مدخل تاريخي» أما الثاني فعني بجمالية اللون الأزرق في الفن الإسلامي والثالث تاريخ مقام الإمام المهدي -عج - في كربلاء.

فيما اختص الفصل الثالث بإجراءات البحث الذي تضمن مجتمع البحث المتكون من قبة مقام الإمام المهدي -عج - في كربلاء إنموذجاً كان قصدياً مثل عينة البحث، وقد تم تحليلها على وفق المنهج الوصفي التحليلي.

أما الفصل الرابع فقد تضمن نتائج البحث، والاستنتاجات، والتوصيات، والمقترحات وبعدها المصادر.

الكلمات المفتاحية: (جمالية، اللون الأزرق، قبة مقام الإمام المهدي -عج - في كربلاء)

“The Aesthetic of the Color Blue in Islamic Architecture (The Dome of the Imam Mahdi Shrine in Karbala)

Assistant Professor Dr. Athmar Hameed Kareem Al-Kalkawi

Directorate of Education. Babil Governorate

athmarhameed18@gmail.com

Abstract

This research is concerned with studying the aesthetics of the blue color in Islamic architecture (the dome of the shrine of Imam al-Mahdi - PBUH - in Karbala) as a model, and the current research consisted of four chapters. - In Karbala) as a model that was determined by answering the following

While the third chapter was concerned with the research procedures, which included the research community consisting of the dome of the shrine of Imam Al-Mahdi - PBUH - in Karbala, a model that was intentional like the research sample, and it was analyzed according to the descriptive analytical method.

As for the fourth chapter, it included the research results, conclusions, recommendations, and suggestions, and then the sources.

Keywords: (aesthetics, blue color, dome of the shrine of Imam Mahdi - aj - in Karbala)

مشكلة البحث

إن الفن الإسلامي، فن مصطبغ بالصبغة الإسلامية ذات الدلالات الروحية المستوحاة من العقيدة التي استكملت مقومات صفاتها فجاءت رموزها مشحونة بخطاب يتعدى حدود الحواس والعقل ليعقد صلة وثيقة مع المطلق. وتفرد الفنان المسلم عن فناني الحضارات الأخرى، لا في اختزالاته وقدرته الممتازة في التصحيف والتجريد حسب، بل في استبطانه العميق للروح والعمل على سحبها إلى عالم مقدس. فجاءت نتاجاته محملة بمبادئ هذه العقيدة المستوحاة من الذات الألهية المطلقة الخالدة المنزهة عن الماديات إلى العالم الأزلي سرمدي. وقد احتضنت الفنون الإسلامية أسراراً جعلت من العسير على غير المؤمنين بالإسلام أن يدخلوا عالمها أو يسبروا غورها وهي تبقى عصية إلا على من عرف طريق الروح.

two questions:- How was the Muslim artist able to link the aesthetic qualities of the blue color with the principles of the Islamic faith? What are the aesthetic frameworks of the blue color in the dome of the shrine of Imam al-Mahdi (may God bless him and grant him peace) in Karbala) the subject of the research? Then the problem was followed by a statement of the objective and practical importance of the current research, which was manifested in the fact that it represents a study of the local heritage, which is the basis for everything new and developed to enrich the need in this field for specialists from archaeologists and specialists in the various departments and colleges, and as a source for the library of the College of Arts, and thus its benefit will be spread to both Researches in this field, and will constitute a new phenomenon within the field of competence.

Then, the most important terms and definitions were identified, which were represented by (the aesthetic, the blue color, the Islamic architecture, the dome of the shrine of Imam Al-Mahdi - PBUH - in Karbala).

Coming to the second chapter, which consisted of the theoretical framework of three sections, the first topic dealt with the blue color "historical entrance", the second is concerned with the aesthetics of the blue color in Islamic art, and the third is the history of the shrine of Imam Al-Mahdi - may God bless him - in Karbala.

ذلك فقد وجدت الباحثة ان اللون الأزرق الذي يظهر بنزعة ملحة في معظم القباب الإسلامية والتجريدات الزخرفية الإسلامية، لا بد ان تكون له جمالية هي التي دفعت الفنان المسلم لاختياره دون غيره وهذا ما يشكل مشكلة تحتاج إلى البحث والدراسة للوقوف على تلك الجمالية ولا سيما ان استخدام الفنان المسلم لهذا اللون أعطى شخصية متفردة للفن الإسلامي عامة وللعمارة الإسلامية خاصة.

أهمية البحث والحاجة إليه :

تتمحور أهمية البحث الحالي بالآتي:

١. تنفيذ المهتمين بالحركة الفنية الإسلامية المتمثلة بالعمارة الإسلامية.
٢. تمثل محاولة جديدة للكشف عن الابعاد الجمالية للألوان في الزخارف الإسلامية.
٣. ترفد المكتبات المحلية والعربية والإسلامية بجهد علمي متواضع.

هدف البحث :

الكشف عن جماليات اللون الأزرق الذي ظهر في القباب والتجريدات الزخرفية الإسلامية ((مقام الإمام المهدي -عج- في كربلاء) انموذجا).

حدود البحث :

يتحدد البحث الحالي بدراسة جمالية اللون الأزرق

والفن الإسلامي فن يتسامى على الفوضى والعبث واللعب، وهو فن هادف، هدفه سحب المتلقي نحو المطلق، إن تلك النفائس الفنية التي خلفها لنا الفنان المسلم، ذات دلالة إسلامية بحته تؤكد جمالياتها الروحية وهي تنطوي على فكر إسلامي، فاتخذت أشكالها علاقات وألواناً هي امتداد لما شوهد سابقاً ولكن بصيغة متطورة بفعل تطور الذوق والفكر الإسلامي والرغبة في تطور أشكالها حتى تتلاءم مع العقيدة السمحاء. وبناء على هذا فأن للون جماليات تتخطى عالم الحواس والعقل لتصبح الحواس والروح عالماً موحداً فالعين (الرؤية) ترى والروح (الرؤيا) تتذوق، وحين تتذوق الروح فان الوجد يضيق عليها الخناق لتطلب عالمها الأول، فيصبح اللون هنا هو براق الروح في رحلتها اللانهائية للجمال المطلق.

والان نحن إزاء محاولة للوقوف على سمة مهمة من سمات الفن الإسلامي ألا وهي جمالية اللون الأزرق وما انطوى عليه من دلالات روحية. واللون الأزرق بوصفه لقدسية المكان جدير بالبحث والاستبطان لأنه من الألوان التي تجاور الروح محققة نوع من الجذب تنكسر أمامه أهواء النفس لتختار أحد السبل، أما الانقياد طوعاً نحو عالم مطلق أبدى عالم البقاء، وهو عالم سرمدي، أو تبقى في حدود العالم المادي الضيقة وفي كلتا الحالتين يحقق اللون الأزرق حضوره وبالشكل على النحو الذي يدعوننا لان نقف بإعجاب لا لهذا اللون بل للفنان الذي توصل إليه. تأسيساً على

أما (راوية) فقد عرفت: بأنه ذلك الفرع من الفلسفة الذي يتشكل من خلال تصورات الإنسان وإحساسه، وعلى ثلاثة مراحل وهي مرحلة التصور، ومرحلة الإحساس، ثم مرحلة الحكم (عباس: الإسكندرية، ١٩٨٧).

ونجد أن (راوية) قد دججت مفهوم الجمال وجعلته وسيطاً ما بين العقل والإحساس لنخرج من خلالهما بالحكم النهائي على جمال الأشياء. وعرفه (وهبه): بأنه وبوجه عام الصفة التي تلحظ في الأشياء وتبعث في النفس السرور (وهبة: ص ٧-١٤).

كما عرفه (ريد): بأنه وحدة العلاقات الشكلية بين الأشياء التي تدركها حواسنا (ريد، هربرت، ت: خشبه، ص ٣٧).

وقد اتفق كل من (وهبة) و (ريد) في إرجاع الجمال إلى مفهوم حسي مدرك بوساطة الحواس والذي يؤثر في حكم النفس وشعورها تجاه الأشياء المحسوسة.

وترى (لانجر): بأنه يتبدى في العمل الفني من خلال إمكاناته التعبيرية ٠٠٠ وان الجمال هو التعبيرية، والمعنى بان العمل الفني كلما كان معبراً، كان جميلاً، وكلما فقد شيئاً من هذه التعبيرية فقد جماله (راضي: ص ٩٤).

وذهبت (لانجر) هنا إلى تحجيم مفهوم الجمال وحصره ضمن الأعمال الفنية المعبرة أي إنها تعدت مفهوم الجمال الشكلي الظاهري للأعمال الفنية وجعلته مقتصرأ على ما تحمله هذه الأعمال من مضامين معبرة.

في الفن الإسلامي من خلال البنية الفكرية والروحية للفن الإسلامي وتطبيقاته وفي (مقام الإمام المهدي -عج- في كربلاء) انموذجا.

تحديد المصطلحات:

الجمالية

وردت في القرآن في مواضع منها قوله تعالى ﴿ قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل ﴾ (سورة يوسف، الآية: ٨٣) ﴿ ولکم فیها جمال حین تریحون و حین تسرحون ﴾ (سورة النحل، الآية: ٦) وقد ورد تعريف الجمال لغوياً في (الصحاح): بأنه بهاءٌ وحُسنٌ، والجمال الحُسنُ، والجمال بالضم والتشديد وهو الأجل من الجميل (الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد): الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٤، تحقيق: اميل بديع يعقوب ومحمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٩٩٩، ص ٤٦١).

وعرفه (أفلاطون): بأنه ظاهرة موضوعية لها حضورها ووجودها سواء شعر بها الإنسان أم لم يشعر فهو مجموعة خصائص إذا توافرت في الجميل عُد جميلاً، وتتفاوت نسبة الجمال في الأشياء بحسب مدى اشتراكه في مثال الجمال الخالد (علي شلق: الفن والجمال، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٤٩).

أي إن (أفلاطون) لا يبغى من خلال تعريفه الجمال الحسي الذي نتذوق من خلاله جمال الأشياء الماثلة أمامنا بل أن نرتقي إلى مفهوم الجمال الروحي المجرد الخالد.

اللون الأزرق السماوي: (يدل هنا على السلام والصفاء وأثيري وروحي ولا نهائي "أصل هذه المعاني هي الجوانب غير الملموسة من السماء") (حسين، ص ٤٤).

وبشكل عام الأزرق هو لون السلام والهدوء، وتعزيز الاسترخاء الجسدي والعقلي، يقلل من الإجهاد ويخلق لنا شعوراً بالهدوء والنظام ويبيط عملية التمثيل الغذائي فكلما زاد اللون الأزرق نشعر بالحرية أكثر، و يساعد اللون الأزرق في تعزيز التعبير عن الذات وينمي من قدرتنا على التواصل ويلهم الإنسان، فالأزرق هو لون الروح والتفاني في كل مجالات الحياة والدراسة الدينية، لأنه يعزز التأمل والصلاة، فالذين يحبون اللون الأزرق تلاحظهم محبوبون للمساعدة والإنقاذ، والصداقة، والعطاء محبوبون بناء علاقات قوية، ويصابون بخيبة أمل كبيرة إذا تمت خيانتهم أو هدم هذه الثقة (حسين، ص ٤٦)

العمارة الإسلامية :

(هي جميع خصائص البناء التي انتهجها المسلمون في طريقتهم في تشييد الأبنية لتشكّل الهوية الخاصة بهم على مرّ العصور، وقد أنشأ المسلمون ذلك النوع من العمارة في جميع المناطق التي وصلوا إليها بدايةً من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد الشام ثمّ إلى مصر وبلاد المغرب العربي ومن الشرق في تركيا وإيران وبلاد الهند وبلاد ما وراء النهر، إضافة إلى المناطق التي حكموها لفترة طويلة ثمّ أخرجوا منها مثل الأندلس والهند) (ابو عودة، ص ١٣)

العمارة الإسلامية هي الام الكبرى لفنون التشكيل والشكل من حيث الملائمة والموائمة مع وظائف المبنى لخدمة المجتمع الإسلامي (ابو عودة، ص ١٤).

أما (نوبلر) فعرفه: بانه الانسجام الحاصل بين الأجزاء المتناسقة معاً ٠٠٠ بنسبة، وعلاقة من الدقة بحيث لا مجال هناك لإضافة شيء آخر أو تغييره أو إزالته (نوبلر، ناثنان: ت: خليل، ص ٤٢).

وقد عرف (جونسون) الجمالية بمعناها الواسع بأنها محبة الجمال كما يوجد في الفنون بالدرجة الاولى وفي كل ما يستهويننا في العالم المحيط بنا (جونسون، ت: عبد الواحد لؤلؤة، ص ٢٦٩).

وايضاً نرى هنا توافقاً في الرأي بين كل من (نوبلر) و (جونسون) والذين اتفقا على تحقق الجمال بالتناسق والانسجام بين مظاهر الأشكال والأشياء الملموسة في عالمنا المحسوس، وبذلك نجدهما قد اتفقا مع تعريف كل من (وهبة) و (ريد) السابقين.

التعريف الإجرائي للجمالية: هي دراسة المعاني المتحققة من خلال العلاقات اللونية والزخرفية المتشكلة على سطح القبة التي توصل المتلقي معها وعن طريق إحساسه بالانتظام والتناغم بين عناصرها إلى إظهار الاستحسان، والتوجه القلبي لديه تجاه الخالق.

اللون الأزرق:

يعد اللون الأزرق من أكثر الألوان التي لها معاني معقدة ومتناقضة منها ما يلي: اللون الأزرق الغامق هو دلالة على الثقة والكرامة والذكاء والسلطة والسيطرة. يدلنا اللون الفاتح من الأزرق على: النظافة والقوة والاعتمادية ورباطة الجأش.

قبة مقام الإمام المهدي - عج - في كربلاء

القبة:

(هي بناء مستدير مقوس مجوف يعقد بالآجر ونحوه....خيمة صغيرة أعلاها مستدير، في المصطلح الأثري المعماري فإنها بناء محدودب أشبه بكرة مشطورة من وسطها، أو بناء دائري مقعر من الداخل مقبب من الخارج) (عاصم، ص. ٢٢١) (القبة جمعها قباب وقبب مصطلح عربي يشير إلى هياكل المقابر، وخاصة الأضرحة الإسلامية، وتعد مرادفة للضريح، كضريح الإمام الحسين عليه السلام أو قبة. الإمام الحسين عليه السلام أما في العمارة الإسلامية فتستخدم للإشارة إلى الأسقف الموجودة فوق المساجد أو الأضرحة أو أي بناء مستدير مقوس، ومن الأمثلة المعروفة هناك قبة الصخرة في القدس وهي من أهم العناصر المعمارية الدينية الإسلامية التي برزت في تشكيل المساجد خاصة.

وقد استُخدمت القباب لأسباب وظيفية وإنشائية ورمزية أيضاً ولم يقتصر إنشاؤها على المساجد فقط بل أيضاً القصور، المدارس والأضرحة والخانات والحمامات والأسواق وغيرها، وقد (تنوعت في أشكالها بين الشكل نصف الكروي والبصلي والهرمي والمخروطي والعديد من الأشكال) (عاصم، ص ٥٢) أما بشأن البحث الحالي فيقصد بالقبة هو البناء المعماري الذي يعلو مقام الإمام المهدي عجل الله فرجة.

الفصل الثاني

المبحث الأول: اللون الأزرق (مدخل تاريخي)

اللون الفيروزي: هو من أهم الألوان موقعا واكثرها استعمالا وفيما يلي شرح لاصل هذا اللون.



(بوابة عشتار)

الشريرة، أما عند الفنان المسلم فكان نابعاً من روح العقيدة الإسلامية، رغم جذوره الرافدية، فحضوره في تجريدات الفنان المسلم فيه استكمالاً لتشكيل اللغة الروحية المتحررة من عالم المادة وإطلاق اللغة الرمزية المقابلة للوجود، فضلاً عن ان مزج اللون الأزرق واللون الأخضر أحدث تغييراً كاملاً في ملامح اللون



أن اللون الفيروزي ظهر أول مرة في الفن العراقي القديم، وتحديدًا عند البابليين، حيث اكتسب دلالة روحية ارتبطت بجلب الطمأنينة وطررد الأرواح

الإله حورس والإله ست فتمكن الإله ست من فقع عين الإله حورس إلا أن حورس وبعينه الزرقاء الوحيدة تمكن من قتل ست.



والكثير من التماث اليوم على شكل العين «عين حورس». ولاحظوا التشابه اللفظي الكبير بين اسم هذا الإله المصري الحارس وبين كلمة حارس العربية، ولا حارس إلا الله.

أما سر اللون الأزرق فمرده لاعتقاد قدماء المصريين بان اللون الأزرق مرتبط بزرق السماء التي تسبح فيها الشمس (رمز الإله رع عند المصريين القدماء) وتعيش فيها الآلهة وتحمي الإنسان وتباركه.

ولهذا اللون عند المتصوفة معنى من المعاني الروحية التي تستخدم الألوان للدلالة على معناها، فهو عندهم يرمز للإحسان، والأزرق المائي يرمز لليقين. وهذه النزعة تتوافق مع النظر إلى اللون الأزرق بوصفه لونا مقدسا في بلاد الرافدين ولقد ظلت أهميته عالقة بالفكر الإنساني الديني في عصور متتالية بعد ذلك بوصفه أسلوباً فنياً يربط بين مكان العبادة ولون السماء وقد يريد به الدلالة أحيانا على وصف السماء والشمس والعيون. وفي الفن التشكيلي فإن الأزرق هو اللون الوحيد من

الأزرق، وكأن الفنان المسلم أراد - من خلال ذلك - أن يقول اقبل إلى الله تعالى وتخلص من ذنوبك بتوبة وإيمان وعمل صالح يوصلك إلى مستوى الرضا بسيرك نحو المطلق، وعلى هذا الأساس يكون هذا اللون برمزيته العالية في قباب المساجد تسانده بذلك بعض الرموز الموجودة في القبة أو المئذنة، وهي الخطوط الخارجية التي توحى بالسمو والارتفاع، تجذب الأنظار نحو تأمل هذه الإشارات المؤتلفة.

الفيروزي لون منشط ومنعش ويساهم في استرخاء الجهاز العصبي، وتخفيض الالتهابات، وهذا اللون يفيد كثيراً في حالة الإصابة بالأكزيما (حجازي، ص ٥٦) ان استعمالات الفنان الكربلائي بعض الألوان والتي قد تكون متكررة في العديد من اعماله الزخرفية ليس حاله اعتباطيه بل هي حالة علمية مدروسة فقد اثبتت البحوث العلمية ان(اللون الأزرق يساعد في تخفيض ضغط الدم المرتفع، واللون الأخضر يساعد في تخفيف حالات الاكتئاب، بينما اضطراب الجهاز الهضمي يساعد في علاجه اللون الفيروزي) (حجازي، ص ٧١) ان اللون الأزرق استخدم عند الكثير من الشعوب ومنها العرب لطرده الشر والوقاية من العين فوضع لذلك الخرز الأزرق كتهايم على الاطفال أو المنازل أو على صدور النساء واصابع الرجال. (أحمد، ٢٠١٠) نشأت فكرة «العين الحارسة» في مصر في عصور فرعونية موهلة بالقدم. وكانت عين حورس هي اول عين حملت لقب «العين الحارسة» (حسن، ج ١، المجلد الأول) لارتباطها بحرب اسطورية نشأت بين

مؤمل الإنسان وغيرها من المعاني.

نحن الان بإزاء اللون الأزرق في الفن والعمارة الإسلامية، فالباحثة هنا تود التأكيد إن استخدام الفنان المسلم للون الأزرق كان نابعاً من روح العقيدة الإسلامية وهو في الوقت نفسه غير منقطع الجذور عن الفن الرافديني القديم.



المبحث الثاني

جمالية اللون الأزرق في الفن الإسلامي

ان اللون الأزرق هو ابن الطبيعة له جماليات متعددة في الوجود، إذ يحمل في طياته أبعاداً رمزية متباينة لا يكتشفها إلا المبدعون، الذين يجعلون من الألوان متنفساً وملجأً لبث مشاعرهم الجياشة.

إن عبقرية الفنان المسلم ورغبته في التطور والتطوير معاً دفعه اولاً لأن يبحث عن آفاق مميزة تقذف بأهواء نفسه ورغباتها بعيداً ومن ثم كان لذلك الإسهام في تشذيب وتزكية نفسه وصولاً بها إلى طريق الحق والخير. ذهب المفكرون، والفلاسفة مذاهب مختلفة في دراسة الألوان، ودلالاتها، فربطوا بين الأرض وألوانها، والجسم وأجزائه (مفتاح: محمد، ص ٢٤).

بين الألوان الأخرى الذي يمتاز بقرابة حميمة إلى الداكن والفاتح على السواء، مما يعبر عن حالة التوازن بين الأشياء. والفيروز له كرامته عند المسلمين فقد كان الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام يتختم بالفيروز ونقش عليه (الله الملك الحق). (الشهرستاني. ص ١٢١)، وكذلك ذكر عن علي بن مهزيار قال: دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فرأيت في يده خاتماً فصه فيروزج، نقشه «الله الملك» قال: فأدمت النظر إليه، فقال لي: ما لك تنظر؟ هذا حجر أهدها جبريل عليه السلام لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم من الجنة، فوهبه رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لعلي أمير المؤمنين عليه السلام. تدري ما اسمه؟ قال: قلت: فيروزج! قال: «هذا اسمه بالفارسية، تعرف اسمه بالعربية؟ قال: قلت: لا! قال: هو الظفر. الشرائع، مصدر سبق ذكره أص ١٢٣. وعن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم أنه قال: قال الله سبحانه: «إني لأستحي من عبد يرفع يده وفيها خاتم فصه فيروز فأردها خائبة» (عفيف، ص ١٣٩).

تستنتج الباحثة إن الفنان منذ القديم بحث عن الجمال، سالكاً في سبيل الوصول إليه سبلاً عديدة منها استخدام ألوان معينة للتعبير عن أفكاره، وهكذا ضمت عمائره ألواناً وأشكالاً لكي يوحى للمتلقي عن معاني روحية، وخير ما ترجمه بوابة عشتار التي زينها برسوم تمثل الثيران المقدسة والإله مردوخ وعلى أرضية باللون الأخضر المائل للزرقة، هذا يدل على بحث الفنان الرافديني عن فكرة الإله السرمدي، الملاذ،

الذي يتناسب مع رقي وكمالات الدين الإسلامي لان في الدين الإسلامي الكمال والتهام لما أراد الله تعالى. إذن فان رحلة الأشكال البصرية والألوان منذ القدم وصولاً بالفن الإسلامي، وسمت بالسمة الروحية ذلك إنها ذات منشأ روحي واحد هو الجمال المطلق وليس هناك جمال مطلق خاص بديانة معينة فكلها ينهل من مشكاة واحدة هي الله تعالى. نحن الان إزاء المنظومات الزخرفية فقد تستغني أحيانا عن اللون وتؤدي المهمة المعراجية نفسها بدلالات الخط واتجاهاته المطلقة ولكن يبقى للون حضور مؤثر يجعل من الزخرفة الإسلامية حافلة برموز لا يمكن مسكها باستدلال عقلي، اذ يجعلها اللون أكثر شمولية وأصعب من ان تكون طيبة لمتناول قوانين العقل، انها تصبح عصية لان شحنتها الجديدة جعلتها تخرج من جاذبية المحدود لتشير وتميل إلى اللامحدود.

والأزرق واحد من الألوان الذي يخرجنا من حدين ليضعنا امام وحدة ائتلاف ناتجة من جدل بين رمزين متضادين احدهما يمثل اقدار الروح والاخر يمثل سموها، انه تماماً يمثل من الناحية الروحية وحدة اضداد تفاعلت وكونت حالة جديدة كالسالب والموجب في تكوينهما للنور. ان حضور الأزرق في تجريدات الفنان المسلم هو استكمال التشكيل للغته الروحية المتحررة من عالم المادة، كل ذلك ليرجع العمل الفني التجريدي- كما يريد القرآن - بعملياته الخطوطية والزخرفية التجريدية إلى المطلق، موجداً بذلك لغة رمزية مقابلة للوجود، ويعود السبب في إيجاد

فجاءت طروحاته مترجمة في نصوصه وأشكاله وألوانه لا لكي يقول - ها أنا ذا - بل ليقول بكل تواضع اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة، انه مؤمن مجهول إلا عند الله تعالى، وطروحاته تدلل لنا صحة سيره باتجاه المطلق ذلك لأنها تأخذ بعقولنا تجاه الجمال المطلق إنها تؤسر أرواحنا بهدوء وتحلق بها لتضعها في مواجهة الحقيقة الاحدية حقيقة الحق سبحانه وتعالى. انه مبدع وصاحب تصريف لأنه يضعنا في حضور سرمدى بصيغة سكونية هادئة ومستمرة الوقت نفسه فلا نشعر ونحن معه في هذا الحضور الدائم بان هناك فاصلة زمانية فالماضي والمستقبل، عنده وجهان لعملة واحدة.

فكان حضور للون الأزرق عنده) اللون على الرغم من أنه عنصر أقرب ما يكون إلى عالم الرسم، فإنه يمتلك فاعلية بصرية تخاطب الوجدان والشعور إلى عوالم ميتافيزيقية سرمدية الحضور ((رؤيا، ص ٦٢)، قد يكون صحيحاً من حيث إن الأشكال توحى إن لها امتداداً شكلياً تطورت هي عنه لكن هذا الإبداع لا يخرج من كون إن السفر لله تعالى لم يقتصر على جماعة دون أخرى وان أبواب الرحمة مفتوحة على مصراعيها وان المؤمن يصل إلى هذه الدرجة الإيمانية إذا عزم وتوكل وعمل جاهداً لنيل رضا الله عز وجل. لذلك ان الفنان المسلم لم يأخذ الأشكال السابقة بشيء من التقليد ودونها تصرف بل انه نهج منهجاً معيناً، فقد تذوق الفنون السابقة وتفاعل معها تفاعلاً روحياً أي استبطن دلالاتها الروحية وزاد عليها كشوفاته الجديدة ليدلنا على رقي مقامه الروحي

المسلم سطوح مربعات الخبز الأخضر والذي تنتقل فيه العيون من مربعة إلى مجاورتها برهافة وتباين حساس ناتج عن تغيرات درجة اللون وتغيرات زاوية أشعة الشمس، هذا الانتقال الأفقي ذو الاتجاه الواحد، شبيه بنظام الموسيقى العربية الأفقية التي تعتمد على التقاسيم اللحنية وتستدعي معنى الذكر وتنوعات أسماء الله الحسنى، في مثل هذه الألاعب البصرية تبرز حقيقة تعبدية كبيرة مفادها إن عين البصيرة أو عين القلب النورانية (عراي، ص ١٢٤).

ومن كل هذا فان حقيقة الفنان المسلم تطالعنا من خلال عمق رموزه وكل هذا يؤكد لنا إن الفنان المسلم له دلالات هي عصية على من لم يفك شفراتها. والإنسان بوصفه كوناً مصغراً لكون كبير وانه ملخص الكون الواسع وان الحقائق التي ينطوي عليها مماثلة لحقائق الكون وان مراتب النفس وألوانها مماثلة لألوان السماوات السبع والارضين السبع، تبدأ باللون الأزرق وتنتهي باللون الأخضر، فان استعارات الفنان لم تفارق هذه الحقائق مستعيراً شكل السماء وأطرافها المترامية ليصوغ منها شكل القبة التي توحى بهذه الدلالة، فضلاً عن دلالات أخرى سترد في نهاية البحث، أما اللون الأخضر فان له دلائل روحية.

وهكذا فان اللون الأزرق ارتبط هنا بأقدس مستقر وهي الجنة، وهذا اللون يذكرنا بخير العاقبة والخلود في النعيم حيث الجمال الأزلي، وحين يشرع الفنان المسلم في استخدام هذا اللون فان استخدامه هذا لم يكن بمعزل

هذه اللغة الرمزية إلى استخدام القرآن آيات الطبيعة جميعها إشارات إلهية والخروج من المحاكاة الدقيقة والملاصقة للواقع المرئي هي تعبير عن فهم الفنان كون الواقع مجموعة آيات والتي هي في أصلها ليست واقعاً منفصلاً قائماً بذاته. وتتجلى العملية الابداعية التي تكشف الصور المرئية وتزيلها عن تمثيلها الحاضر وتجردها حتى لا تصير دالة على الموضوعات في حضور مادي الصورة، بل لغة تأملية تخاطب العالم غير المرئي الذي هو حقيقة الموضوعات (هزيمة. ص ١٠٢).

نحن الان ازاء اللون في العمارة الإسلامية، والتي رغم تقادم الزمن بقي اللون الاخضر لوناً متغلباً فيها وهنا يبدو الفنان المسلم مشعباً برؤية معمارية تبدو أول وهلة مجرد ظاهرة جمالية بحتة لكنها في اعماقها تبقى ظاهرة (إنسانية - خلقية - كونية) في آن واحد.

انها روحية وجمالية معاً فيها استطاع الفنان ان يتأقلم مع عمله الفني ومتأمله على نحو لافت للنظر، بل نستطيع فيها ان نتجاوز الرؤية البصرية والحسية نحو أعماقها أي حتى حدود مستوياتها التخاطبية وان يصبح البناء مجالاً للتجلي السمعي والبصري والحدسي، وما استخدام اللون الأزرق فيها إلا لإحالة المتأمل إلى الإحساس بالسرمدية الإلهية بواسطة الشعور الداخلي أو (التواجد والانجذاب) بواسطة المشاعر المطلقة أو المهمة على السواء (آل سعيد. ص ٨٩).

ولعل أكبر تعبير عن الحضور هو استخدام الفنان

المسلم، هل يمكننا تصور عبقرية هذا الفنان ومقدرته العالية في خلق وشائج صلة بيننا وبين الجمال المطلق؟ وبالتأكيد ان الذي قيل يبقى اقل مما يقال مستقبلاً في حق الفن الإسلامي.

المبحث الثالث

مقام الإمام المهدي -عج- في كربلاء

يطلّ المقام من الجهة الإمامية على الشارع المسمّى (شارع المنتظر)، مقابل مدخل (شارع السدرة) المنتهي إلى حرم الإمام الحسين عليه السلام ومن الجهة الخلفية يطلّ على الضفة اليسرى من نهر الحسينية، بجوار القنطرة التي تؤدي إلى مقام الإمام الصادق عليه السلام، ويُعدّ أحد المعالم الدينية في مدينة كربلاء المقدّسة.

تحتوي عمارة لمقام على سبع قاعات مختلفة السعة، تحتوي القاعة الأولى على بيت المقام الأصلي، وفي داخلها من جهة القبلة يقع المحراب وهو بارتفاع ٢،٥م وعرض ١،٢٠م، مصنوع من النحاس، تعلوه كتيبة كتب عليها آية من القرآن الكريم على شكل دائري، وفي أسفله باب من الفضة الخالصة، في داخلها جدار يجوي منقوشات ذهبية في وسطها آية قرآنية، ومن حوله أسماء أهل البيت (عليهم السلام)، وهي مطلية بالذهب الخالص (القريشي، ص ٢٢١).

اما القاعة الثانية فتحتوي على أربعة أبواب ومن الجهات الأربع، الباب الأيمن يقابل بيت المقام، والأيسر يقابل القاعة الثالثة، والباب الشمالي يقابل مصلى النساء، والجنوبي يفضي إلى شارع المنتظر (عليه السلام) ويدعى باب السلام، وخصصت القاعة الثالثة لاستراحة للزائرين، وهي أكبر القاعات، يبلغ عرضها نحو ٦.٣٠م وطولها نحو ١٦م، وتحتوي على ثلاثة

عن مرجعية القرآنية، وهو حيث يضع هذا اللون امام انظارنا فانه بالتأكيد يهدف إلى احوالتنا لما انطوت عليه آيات القرآن من معاني ودلالات.

من خلال ما تقدم فان الباحثة تستنتج ان اللون الأزرق من الألوان المقدسة، يوحى بمطواعه العبد وسيره نحو حقيقته وموطنه الروحي الاول وهو عالم السعادة والخير السرمدى ويعد هذا اللون برزخاً بين توجه العبد والعالم اللاهوتي المطلق وقد استخدمه الفنان المسلم في قباب المساجد والأماكن المقدسة ولا سيما القبة الخضراء لمسجد النبي محمد ﷺ هذه الدلالة وان تحلل الأزرق في بدن الاصفر، احدث تغييراً كاملاً في ملامح اللون الأزرق وكان الفنان المسلم اراد ان يقول عبر ترميزيته هذه: اقبل إلى الله تعالى وتخلص من ذنوبك بتوبة وإيمان وعمل يوصلك إلى مستوى الرضى بسيرك باتجاه المطلق حتى تعامل برضا الله تعالى ويكون مآبك لحقيقتك يجري على نحو صحيح. فالأخضر هو نداء موجه من مؤمن متذوق، إلى غافل نائم تائه انه محاولة لا يقاوض النفس من رقدتها كي تقصد عالم السرمدية. اذاً فالأخضر هو الرضا بالسير لله مع العزم على التخلي عن أي ثقل يجر النفس أو يجذبها نحو الاخر، هو دعوة للتجريد تجريد القلب عن السوى حتى يفرد القلب لله تعالى.

هكذا يقول اللون في قبة المساجد ويساند هذا اللون أو الرمز رموز تشير بنفس هذا الاتجاه، ان الخطوط الخارجية للقبة أو المئذنة توحى بالسمو والارتفاع وكأنها تلفت انظار المتلقي المتعبد باستمرار إلى تأمل هذه الاشارات المؤتلفة في القبة أو المأذنة.

والان بعد هذه الرحلة مع بعض رموز الفنان

أولاً: مجتمع البحث:

بعد اطلاع الباحثة على مقام الإمام المهدي -عج - في كربلاء من خلال الجولة الميدانية وكذلك من خلال الاستفادة مما وجدته من المصورات والدراسات في الشبكة المعلوماتية (الانترنت) فيمن تناول منها التكوينات الزخرفية للعمارة الإسلامية في العراق، ومن خلالها حصرت مجتمع البحث بالقبة الزرقاء المزخرفة التي تعلو المقام الشريف.

ثانياً: عينة البحث:

القبة الزرقاء المزخرفة التي تعلو المقام الشريف بعد الاخذ بأراء ذوي الخبرة والاختصاص ١ (*).

ثالثاً: أداة البحث:

من اجل تحقيق هدف البحث الحالي في الكشف عن حدود العلاقة بين الجماليات والتكوينات الزخرفية في المحاريب، اعتمد الباحث على ما أنتهى إليه الإطار النظري من مؤشرات معرفية وجمالية وفنية في بناء أداة البحث بصيغتها الأولية بالاستعانة بأراء الخبراء ٢ (*). في هذا المجال من أساتيد الفن.

رابعاً: منهج البحث:

اعتمدت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي في تحليل عينة البحث الحالي، للوصول إلى مقترحات جماليات

أبواب، الباب الايمن يطل على القاعة الثانية، والأيسر على القاعة الرابعة، والشاهلي على مصلى النساء.

وتحتوي القاعة الرابعة على بايين، الايمن يطل على القاعة الثالثة، والايسر على القاعة الخامسة، وهي دار استراحة أخرى للزائرين، يبلغ عرضها نحو ٦.٣٠م وطولها نحو ١٣م، وللقاعة الخامسة ثلاثة أبواب، فالأيمن يطل على القاعة الرابعة، والايسر على القاعة السادسة، والجنوبي على الشارع العام، ويدعى بباب الفرات، وهو مصنوع من الخشب الساج تاريخ صنعه سنة ١٤١٩هـ، وكُتب عليه عبارة (السلام عليك يا صاحب الزمان) (ال طعمة، ص ١٦٠).

واخيراً القاعة السادسة والسابعة حيث تقع السادسة على يسار القاعة الخامسة وتدعى مضيف المقام، وتحتوي على غرفة الإدارة ودار استراحة للعاملين في المقام، ويوجد عن يسار هذه القاعة مرافق صحية بمساحة ١٥٠م شيدت سنة ١٤٢١هـ وهي من مبرة المرحومين (السيد راضي عباس شبر وعقيلته)، والقاعة السابعة مصلى للنساء، تطل على نهر الحسينية الذي يقع في الجهة الخلفية للمقام.

الفصل الثالث

إجراءات البحث

(* خبير اختيار العينة هم:

- (١) أ.م.د. مجيد حميد حسون، اختصاص فنون تشكيلية - رسم، كلية الفنون الجميلة، جامعة بابل.
- (٢) أ.م.د. كامل عبد الحسين، اختصاص فنون تشكيلية - رسم، كلية الفنون الجميلة، جامعة بابل.
- (٣) أ.م.د. عمار عبد الحمزة حبيب، اختصاص فنون تشكيلية - رسم، كلية الفنون الجميلة، جامعة بابل.

الذي يحمل كماً كبيراً من الزخارف النباتية المتعددة الألوان وكذلك اشكال زخرفية (قلوب زخرفية) كتب في داخلها بالخط العربي الجميل وبخط الثلث تحديداً أسماء المعصومين من آل بيت النبوة، فلا يمكن تمييزها منفردة وسط جمالية اللون الأزرق فعند تأمل هذه القبة (قبة مقام الإمام المهدي - عج - في كربلاء) بلونها الأزرق، يشعر المتأمل بنمو مشاعره وحضوره بالمحيط بدءاً من المحيط الإنساني وصولاً إلى المحيط الكبير (المطلق) وهو هنا إنما يرتقي في تصور العلاقة بين الإنسان والخالق إلى مستوى العلاقة بين الصورة والرمز في الفكر الإسلامي.

إن استعمال الفنان المعماري الكربلائي المسلم هنا أكثر من لون فضلاً عن الزخارف النباتية ورغم ذلك تصب جميعها بل توحى عن بعد بلون واحد هو الأزرق السماوي الفيروزي (Turquoise) يؤكد طبيعة الزهد والتبتل اللذين يوصي بهما ديننا الحنيف، ويظل ذلك هو الطبيعة البعيدة الرسوخ لهوية المعمار الإسلامي فضلاً

التكوينات الزخرفية للمحاريب الإسلامية في العراق تماشياً مع هدف البحث.

تحليل العينات:

الموقع: القبة الزرقاء التي تعلو مقام الإمام المهدي (عج) في كربلاء.

قياس القبة: ارتفاع القبة عن ارض المقام الشريف ١٧م طول (الى حد عقدة البناء) فيما يبلغ قطرها ١٩ م ومحيطها ٤١ م وتحيطها كتبية قرآنية ارتفاعها مترين ونصف كتبت عليها اية الكرسي.

الهيئة: قبة على هيئة نصف كروي قائمة على عنق مغلفة بالكاشي الكربلائي المزخرف.

التحليل:

لقد وجدت الباحثة إن خير ما يمثل القباب الزرقاء هي القبة الزرقاء التي تعلو مقام الإمام المهدي (عج) في كربلاء وهي عينة ممثلة لكل العينات (القبة).

على الرغم من سيادة اللون الأزرق سطح القبة

(*) خبراء اختيار الأداة هم:

- (١) أ.د. كاظم نويرة، اختصاص فنون تشكيلية - رسم، كلية الفنون الجميلة، جامعة بابل.
- (٢) أ.د. محمود عجمي، اختصاص فنون تشكيلية - نحت، كلية الفنون الجميلة، جامعة بابل.
- (٣) أ.م.د. مجيد حميد حسون، اختصاص فنون تشكيلية - رسم، كلية الفنون الجميلة، جامعة بابل.
- (٤) أ.م.د. كامل عبد الحسين، اختصاص فنون تشكيلية - رسم، كلية الفنون الجميلة، جامعة بابل.
- (٥) أ.م.د. عمار عبد الحمزة حبيب، اختصاص فنون تشكيلية - رسم، كلية الفنون الجميلة، جامعة بابل.
- (٦) أ.م.د. كاظم مرشد، اختصاص تربية فنية - تقنيات تربوية، كلية الفنون الجميلة، جامعة بابل.

عن (ان اللون الفيروزي لون محب لسكان البيئات الحارة لتضمنه خاصة الحس البارد) (حازم داود، ليلي، انسجام التضاد، دار طيف، الاردن، ٢٠١٩. ص ٢٢)، ومن هنا أضحي الربط بين الحياة الدنيوية والأخروية في شخصية المسلم، وما استعمال الفنان المسلم للأخضر في هذه القبة إلا لأنه اتخذه وظيفياً واسطة للتعبير عن المحتوى الغيبي المقدس.

والتأمل للقبة يستطيع أن يتلمس وحدة الاتجاه فكل ما فيها يشير إلى الأعلى، إذن اللون الأزرق (قبة) مقام الإمام المهدي عجل الله فرجة الشريف)، هي دعوة لتخلي النفس عن عالم الدنيا واتجاهها نحو عالم سرمدى أزلي.



النتائج والاستنتاجات:

توصلت الباحثة من كل ما تقدم إلى النتائج والاستنتاجات الآتية:

١. بقي اللون الأزرق رغم تقادم الزمن، هو السمة الغالبة لمعظم القباب والتجريدات الإسلامية، وفيها يبدو الفنان المسلم مشبعاً برؤية معمارية تبدو للوهلة الأولى مجرد ظاهرة جمالية بحثة لكنها في أعماقها تبقى ظاهرة (إنسانية - خلقية - كونية) في آن واحد. إنها روحية وجمالية معاً فيها استطاع الفنان المسلم أن يتأقلم مع عمله الفني ومتأمله على نحو لافت للنظر.

٢. في الأزرق نستطيع أن نتجاوز الرؤية البصرية والحسية نحو أعماقها أي حتى حدود مستوياتها التخاطبية وان يصبح البناء مجالاً للتجلي السمعي والبصري والحدسي، وما استخدم اللون الأزرق إلا لإحالة المتلقي إلى الإحساس بالسرمدية الإلهية بواسطة الشعور الداخلي (أو التواجد والانجذاب) بواسطة المشاعر المطلقة أو المبهمة على السواء.

٣. اللون الأزرق له أهمية ومكانة مهمة لدى الفنان المسلم كون اللون الأزرق من الألوان المقدسة الذي يوحى بمطواعة العبد وسيره نحو حقيقته.

٤. الخطوط الزخرفية للقبة الخارجية توحى بالسمو والارتفاع وكأنها تلفت أنظار المتأمل إلى نوع من الرموز والإشارات المتجهة نحو الأعلى وهي

- نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٩٩٩.
٦. حازم داود، ليلي، انسجام التضاد، دار طيف، الاردن، ٢٠١٩.
٧. حجازي، أحمد، أثر الألوان على العقل والجسم، دار الرشيد للطباعة والنشر، بغداد، ٢٠٠٤.
٨. حسين، قاسم، سيكولوجية اللون، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٩.
٩. حكيم راضي: فلسفة الفن عند سوزان لانجر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦.
١٠. راوية عبد المنعم عباس: القيم الجمالية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧.
١١. ريد، هربرت: معنى الفن، ت: سامي خشبه، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦.
١٢. الشهرستاني، عبد الخير، علل الشرائع، دار الحجة للنشر والتوزيع، قم، ١٩٩٦.
١٣. طارق، هزيمة، الفنون وإشكالية التجريد - الانجذاب في اللامتناهي، مجلة الرافد، الثقافة والإعلام، الشارقة ١٩٩٩.
١٤. طعمة، سلمان هادي، كربلاء في الذاكرة، مطبعة اهل البيت، كربلاء، ١٩٧٧.
١٥. عاصم، محمد رزق، العمارة الإسلامية، دار المعارف بمصر، ٢٠٠٠.
١٦. عبد الجليل، رؤيا، اللون في الشعر العربي، دار المعارف بمصر، ١٩٩٩.
١٧. علي شلق: الفن والجمال، المؤسسة الجامعية للدراسات

نوع من إحالة المتأمل نحو تأمل آخر يفضي إلى به إلى معرفة الجمال المطلق غاية الغايات. ومن كل ما تقدم تستطيع الباحثة الوصول إلى الاستنتاجات التالية:

كان للأزرق حضوره الدائم في الفن الإسلامي على مر العصور والأزمان ونستطيع أن نستنتج من ذلك إن ظهوره الدائم جاء لأنه لم يكن ظاهرة جمالية بحتة حسب بل يمتلك بعده الروحي والجمالي في الوقت نفسه لما يتسم به هذا اللون من اثيرية واضحة تأخذ ب المتأمل وقلبه تدريجياً نحو المطلق.

المصادر

- القرآن الكريم
١. ابو عودة، احمد حسين، فن العمارة، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، الاردن، ٢٠١١.
٢. اسعد، عراي، المفردات التشكيلية المتوسطة في الفن الإسلامي، مجلة مواقف للحرية والإبداع والتعبير، دار الساقى، لندن: ب، ت
٣. آل سعيد، شاعر حسن، تأملات تشكيلية على الفضاء والأرض والجدار: مجلة آفاق عربية، السنة السادسة عشر، بغداد ١٩٩١.
٤. جونسون، روف: الجمالية، ت: عبد الواحد لؤلؤة، منشورات دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٨.
٥. الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد): الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية، ج٤، تحقيق: اميل بديع يعقوب و محمد

والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٢.

١٨. القريشي، عبد الامير عزيز، المراقد والمقامات في

كربلاء، دار الرشيد للطباعة والنشر، بغداد، ٢٠٠٤.

١٩. محمود، عبد الحميد أحمد، الهجرات العربية القديمة

من شبه الجزيرة العربية وبلاد الرافدين والشام إلى

مصر، طلاس في دمشق، ٢٠١٠.

٢٠. مراد وهبة: قصة علم الجمال، دار الثقافة الجديدة،

القاهرة، ١٩٩٦.

٢١. مفتاح: محمد، رؤيا التماثل، الدار البيضاء، بيروت،

٢٠٠٨.

٢٢. الموسوعة المصرية، تاريخ مصر وآثارها، ج١، المجلد

الأول

٢٣. نوبلر، ناان: حوار الرؤية: ت: فخري خليل،

مراجعة: جبرا إبراهيم جبرا، دار المأمون للترجمة

والنشر، بغداد، ١٩٨٧.

الأثار البيئية للتلوث الضوضائي في سكان مدينة الهندية

فاطمة عبد الهادي صالح الاسدي

وزارة التربية/ مديرية تربية محافظة كربلاء

fatima.a@s.uokerbala.edu.iq

ا. د. وسن شهاب احمد

كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء

wasan.sh@uokerbal.edu.iq

ملخص:

يتباين مستوى تأثير الضوضاء في سكان أحياء مدينة الهندية من حي الى اخر، وتركز تأثير الضوضاء في الحالات العصبية والنفسية في الأحياء المكتظة بالسكان والتي تقع ضمن المنطقة التجارية والصناعية، وتركز تأثير الضوضاء في المركز وعدم تأثيرها في السكان في الأحياء البعيدة عن مركز المدينة والتي سجلت مستويات ضوضائية منخفضة ومتوسطة، وتأثير الضوضاء في سكان أحياء مدينة الهندية في عدة من حالات، تمثلت في تأثير الضوضاء في التركيز إذ سجلت أعلى نسبة لهذا التأثير في المثنى بنسبة (٥٠٪)، وتأثير الضوضاء في الراحة وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في الراحة في شيخ حمزة بنسبة (٥٠٪) أيضًا، وتأثير الضوضاء في الأعصاب وسجل أعلى نسبة له في العامل الثانية بنسبة (٣٢٪)، أما تأثير الضوضاء في الحالة النفسية فسجلت أعلى نسبة له في العسكري بنسبة (٣٢٪) أيضًا، في حين سجل تأثير الضوضاء في الأداء والإنتاج نسبة (٣٨٪) في الكص الجنوبي، وسجل تأثير الضوضاء في النوم أعلى نسبة في المثنى بنسبة (٣٨٪)، وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في معاملة الآخرين في الصناعة بنسبة ٣٨٪، أما عدم تأثير الضوضاء فسجل أعلى نسبة له في الكردي بنسبة (٧٥٪).

الكلمات المفتاحية: الآثار البيئية، التلوث الضوضائي، مدينة الهندية.

Environmental Effects of Noise Pollution on the Residents of India City*Fatima Abdul Hadi Saleh Al-Asadi*

Karbala Education Directorate

fatima.a@s.uokerbala.edu.iq*Wesam Shahab Ahmed*

College of Education/University of Karbala

wasan.sh@uokerbal.edu.iq**Abstract**

The level of noise impact on the residents of neighborhoods in the city of India varies from one area to another. Noise primarily affects the nervous and psychological well-being of residents in densely populated neighborhoods within the commercial and industrial zone. Noise has a significant impact on concentration, comfort, nerves, and mental state in different neighborhoods. The highest impact on concentration was recorded in Muthanna at 50%, while the highest impact on comfort was also recorded in Sheikh Hamza at 50%. Noise had the highest impact on nerves in the second district at 32%, and the highest impact on mental state was recorded in Al-Askari at 32% as well. In contrast, noise had the highest impact on performance and productivity in Al-Kiswa South at 38%, and the highest impact on sleep was recorded in Muthanna at 38%. The highest impact on interpersonal interactions in the industry was also recorded at 38%. However, noise had the least impact in Al-Kurdi at 75%.

Keywords: Environmental Effects, Noise Pollution, India City.

فرضية البحث:

١. يسبب التلوث الضوضائي جملة من الآثار الصحية، النفسية والاجتماعية في سكان مدينة الهندية.
٢. يتباين تأثير التلوث الضوضائي في سكان مدينة الهندية من حي الى اخر.
٣. نسبة كبيرة من سكان مدينة الهندية غير متأثرين بالتلوث الضوضائي.

موقع منطقة الدراسة:

تمثلت منطقة الدراسة بحدود التصميم الأساس لمدينة الهندية الذي وضع من سنة (٢٠١٠ - ٢٠٣٥م)، إذ تحتل موقعاً فلكياً على خط طول وعلى دائرتي عرض أما حدودها الإدارية فهي تقع في موقع مركزي محاط بالعديد من المدن التاريخية المهمة في العراق، فمن جهة الشمال العاصمة بغداد ومن جهة الشرق محافظة بابل ومن الجهة الشمالية الغربية مدينة كربلاء المقدسة أما من الجنوب فتحدها مدينتا النجف الأشرف والكوفة، ولهذا يتصف موقعها من العراق بأنها تقع في وسطه بمنتصف السهل الرسوبي في الطرف الشرقي من محافظة كربلاء، الخريطة ذات العدد (١) أما الحدود الزمانية للدراسة فقد اقتصرت معطيات الدراسة زمانياً على واقع حال منطقة الدراسة اعتماداً على البيانات المتوافرة لسنة ٢٠٢٠م، فضلاً عن أوقات الدراسة الميدانية لأخذ العينات التي استمرت لثلاث أشهر من ١/١٢/٢٠٢٠م - ٢٨/٢/٢٠٢١م.

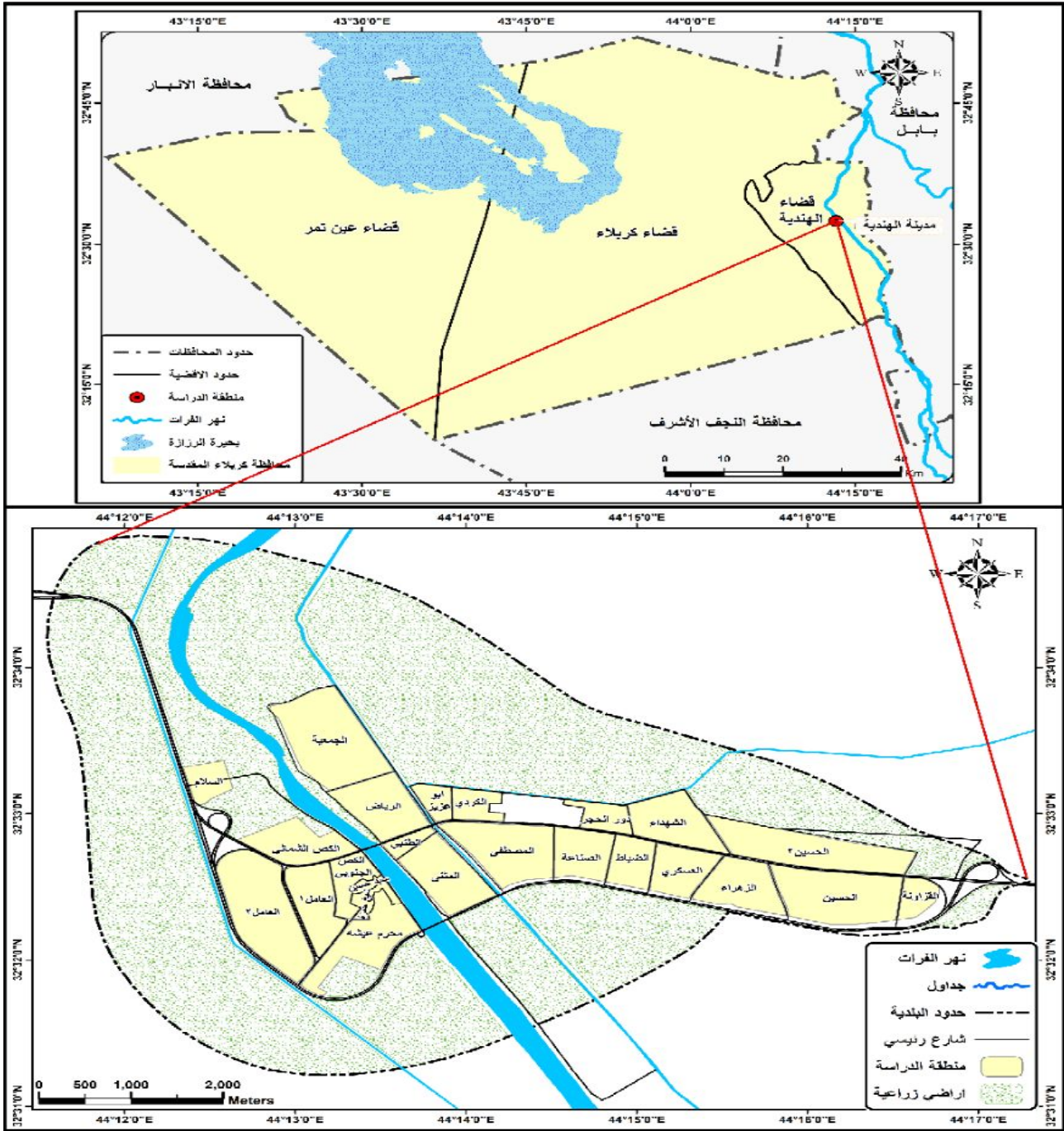
المقدمة

نتعرض في حياتنا اليومية لعدد كبير من المثيرات الخارجية التي يعالجها دماغنا بطرق متباينة، فمنها ما يوظف لغاية بناءه ومنها ما يتخطى عتبة الإحساس الطبيعية فيصبح في عداد المثيرات المزعجة والتي غالباً ما يكون لتعرض لها آثار سلبية عديدة، ولعل أبرز هذه المثيرات غير المرغوب فيها هي ما يتعلق بالأصوات المزعجة من حولنا أو ما درج الباحثون على تسميته بالضجيج فهو مثير سمعي يرتبط بالأصوات المزعجة التي تتخطى حد الألم، إذ تترجم إذن الإنسان الأصوات حولها وتوصلها الى العقل على مدار الساعة سواء كان الإنسان مستيقظاً أو نائماً، مما يجعل الإنسان عرضة للتلوث الضوضائي حتى اثناء النوم ويؤدي هذا الى حدوث اضطرابات وتقطع في النوم يتبعها الشعور بالإرهاق وضعف الذاكرة وضعف القدرة على الابداع فضلاً عن الصداع، ويعد الاشخاص الذين يقطنون في الطرق المكتظة والمناطق المجاورة للمطارات الأكثر عرضة لظهور اعراض التلوث الضوضائي.

مشكلة البحث:

١. ما الآثار التي يسببها التلوث الضوضائي في سكان مدينة الهندية؟
٢. هل تتباين نسبة الآثار الناتجة عن التلوث الضوضائي من حي الى آخر في مدينة الهندية؟
٣. هل جميع سكان مدينة الهندية متأثر بالتلوث الضوضائي؟

الخريطة ذات العدد (١) موقع مدينة الهندية بالنسبة لمحافظة كربلاء المقدسة



المصدر: الباحثة بالاعتماد على

١. الهيئة العامة للمساحة، الخريطة الإدارية لمحافظة كربلاء، مقياس رسم ١/١٠٠٠٠٠٠، لسنة ٢٠١٠م.

٢. مديرية بلدية الهندية، خريطة التصميم الأساس، مقياس رسم ١:٥٠٠٠، لسنة ٢٠١٢م.

أهمية البحث:

تتبع أهمية البحث من الافتقار إلى دراسات سابقة لتحديد الآثار المترتبة عن التلوث الضوضائي، ومدى تأثيرها في سكان مدينة الهندية بهدف التوصل الى معالجات تخفف من آثار الضوضاء داخل التجمعات السكنية.

أدوات الدراسة:

اعتمدت الباحثة في القياس على استخدام جهاز قياس الصوت sound level meter الذي يعمل بوحدة قياس (dB) لقياس شدة الصوت، وإعتمدت على المعيار المحلي لقياس شدة ضوضاء الجيرة الذي يتراوح بين (٦٠-٥٠ dB) خلال اليوم وهذا المعيار معتمد في وزارة البيئة العراقية.

حجم العينة (استمارة الاستبيان)

تم أخذ عينة من السكان باستخدام معادلة ستيفن وبلغ حجم العينة (٣٧٨) بهدف تحديد مصادر الضوضاء واثارها البيئية في سكان مدينة الهندية وزعت على جميع الأحياء السكنية لمدينة الهندية البالغ عددها (٢٤) حيًا سكنيًا وبحسب نسبة السكان وتم تحديد حجم العينة بحسب المعادلة الاتية (Kreje, r.v.morgan ,D.W,-) Determining sample size for resarchactivities ,educationai and psychological mea- :(.surement ,pp607, 1970

$$N \times P(1 - P)$$

$$n = \frac{N \times P(1 - P)}{[(N - 1) \times (d^2 \div z^2)] + p(1 - p)}$$

إذ إن:

n = عدد الاستمارات المطلوبة (حجم العينة)

N = حجم المجتمع

z = الدرجة المعيارية المقابلة لمستوى المعنوية ٠,٠٥ ,

ومستوى الثقة ٠,٩٥ و تساوي ١,٩٦ ,

d = نسبة الخطأ وتساوي ٠,٠٥ ,

P = القيمة الإجمالية وتساوي ٠,٥٠ ,

أولاً: مصادر التلوث الضوضائي في مدينة الهندية

تتمثل مصادر التلوث الضوضائي في مدينة الهندية بالأنشطة البشرية التي يمارسها السكان والتي تشمل الأصوات في الجوار وضجيج حركة المرور والنقل والورش الصناعية والأسواق والمناطق التجارية، وتعد الضوضاء الاجتماعية أو ما يعرف بالضوضاء الجيرة أكثر مصادر التلوث الضوضائي أثرًا في السكان إذ إن ٣٧٪ من حجم عينة السكان عدها المصدر الأول بالتأثير في صحتهم وحياتهم اليومية، ويشمل هذا النوع من الضوضاء أصوات لعب الأطفال والمناسبات (الأحزان والأفراح)، أعمال البناء، وأعمال البلدية، وصيانة الشوارع، والورش الصغيرة داخل المناطق السكنية، والباعة المتجولين والمولدات المنزلية.

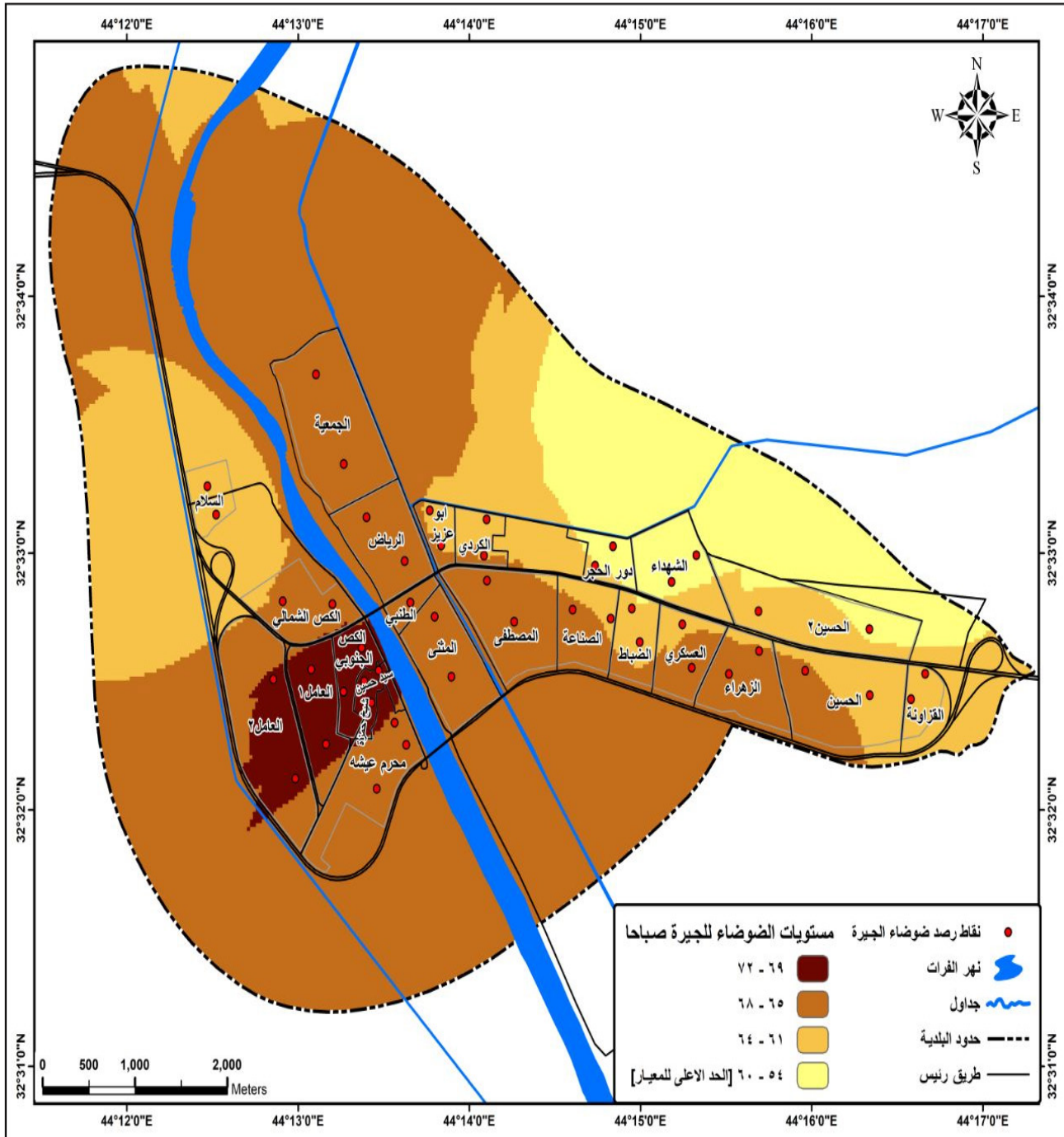
ثانياً: شدة ضوضاء الجيرة (الضوضاء الاجتماعية): الهدنية وتأخذ بالانخفاض تدريجياً كلما ابتعدنا عن المركز، واتخذت هذه المستويات أربعة أنطقه ضوضائية العدد (٩)، ارتفاع شدة الضوضاء في مركز مدينة وهي:

الجدول ذي العدد (٢٠) معدلات ضوضاء الجيرة (الضوضاء الاجتماعية) خلال ساعات الصباح في مدينة الهدنية.

نقاط الرصد	صباحاً (٩-١٢ ساعة)	نقاط الرصد	صباحاً (٩-١٢ ساعة)	نقاط الرصد	صباحاً (٩-١٢ ساعة)
النقطة (١)	٦٠	النقطة (٢٠)	٦٦	النقطة (٣٩)	٧١
النقطة (٢)	٥٤	النقطة (٢١)	٦٦	النقطة (٤٠)	٦٧
النقطة (٣)	٦٩	النقطة (٢٢)	٧١	النقطة (٤١)	٦٩
النقطة (٤)	٦٩	النقطة (٢٣)	٧٢	النقطة (٤٢)	٥٥
النقطة (٥)	٦٩	النقطة (٢٤)	٦٢	النقطة (٤٣)	٥٤
النقطة (٦)	٧٠	النقطة (٢٥)	٦١	النقطة (٤٤)	٦٨
النقطة (٧)	٦٣	النقطة (٢٦)	٦٢	النقطة (٤٥)	٦٧
النقطة (٨)	٦٤	النقطة (٢٧)	٦٠	النقطة (٤٦)	٦٠
النقطة (٩)	٧٠	النقطة (٢٨)	٦٩	النقطة (٤٧)	٦١
النقطة (١٠)	٧٢	النقطة (٢٩)	٧٠		
النقطة (١١)	٦٨	النقطة (٣٠)	٧١		
النقطة (١٢)	٧٢	النقطة (٣١)	٧١		
النقطة (١٣)	٧٢	النقطة (٣٢)	٥٥		
النقطة (١٤)	٧٠	النقطة (٣٣)	٥٦		
النقطة (١٥)	٦٣	النقطة (٣٤)	٥٥		
النقطة (١٦)	٦٢	النقطة (٣٥)	٥٦		
النقطة (١٧)	٦٦	النقطة (٣٦)	٥٥		
النقطة (١٨)	٦٢	النقطة (٣٧)	٥٦		
النقطة (١٩)	٧٠	النقطة (٣٨)	٧١		

المصدر: من عمل الباحثة باعتماد بيانات الملحق (٣).

خريطة (٩) نطاقات ضوضاء الجيرة صباحاً في مدينة الهندية.



المصدر: من عمل الباحثة بالاعتماد على:

١. بيانات الجدول ذي العدد (٢٠).

٢. برنامج Arc Gis ١٠, ٧, ١

- النطاق الأول (٦٩ - ٧٢ dB)

النطاق كلاً من (الجمعية و الرياض و الطنبي والمثنى و المصطفى و الزهراء، و جزءاً كبير من العسكري، والصناعة، والحسين ١، وأطراف الضباط، و الدكّص الشمالي)، ويعزى ارتفاع قيم ضوضاء الجوار ضمن هذا النطاق الى ارتفاع الكثافة السكانية ضمن أغلب أحياء هذا النطاق، لذا ترتفع مستويات الضوضاء متأثرة بحركة المرور لسكان الأحياء ضمن الشوارع المحلية، و تنشط ضمن هذه الأحياء أعمال تنظيف الشوارع صباحاً، وسجل أعلى مستوى للأصوات ضمن هذا النطاق في حي الجمعية بمستوى (٧٩ dB) وأدنى مستوى في الدكّص الشمالي بمستوى (٥٩ dB) وإن أغلب احيائه من الدور الراقية ما يزيد من استخدام الاجهزة المنزلية والمولدات الكهربائية المنزلية واقتناء السكان السيارات بنسبة أكبر ضمن هذا النطاق.

- النطاق الثالث (٦١ - ٦٤ dB)

يمتد هذا النطاق في الجانب الصغير للمدينة، محاذياً للنطاق الثاني ويأخذ بالامتداد نحو الجنوب الشرقي من المدينة، وهو نطاق ضوضائي مرتفع إذ تتراوح قيمة ما بين (٦١ - ٦٤ dB)، ويمثل هذا النطاق أحياء (الكردي، و أبو عزيز، والضباط، والحسين ٢، والقزاونة، ونصف الحسين ١، والعسكري، والصناعة، والسلام)، ويعزى ارتفاع قيم الضوضاء ضمن هذا النطاق الى ارتفاع الكثافة السكانية والنشاط الحركي للسكان صباحاً ضمن شوارع الاحياء، وكثافة حركة الباعة المتجولين صباحاً في هذا النطاق، فضلاً عن تأثيره

يتركز هذا النطاق في مركز المدينة تحديداً وتتراوح قيم الضوضاء فيه ما بين (٦٩ - ٧٢ dB)، ويعد هذا النطاق نطاقاً ضوضائياً مرتفعاً فهو أعلى من المعيار ويشمل أغلب أحياء المدينة القديمة وهي (الدكّص الجنوبي والعامل وسيد حسين و شيخ حمزة، و جزء صغير من محرم عيشة، و جزء كبير من العامل ٢)، ويعزى ارتفاع مستويات الضوضاء في هذه الأحياء الى تعدد مصادر الضوضاء فيها، إذ تتأثر في حركة المرور في شارع كربلاء - بابل الرئيس، و شارع ٤٠، و شارع البلدية، وانتشار الورش الصناعية على نحو كبير في هذه الأحياء فضلاً عن وجود السوق المركزي ضمن هذا النطاق وجميع هذه المصادر الضوضائية ينشط عملها صباحاً، فضلاً عن تأثيرها بمختلف مستويات الضوضاء الصادرة عن الباعة المتجولين لارتباط هذا النطاق بمناطق الأسواق، لذا ترتفع مستويات الضوضاء ضمن هذا النطاق وسجل أعلى مستوى للضوضاء ضمن هذا النطاق في الدكّص الجنوبي بمستوى (٨٦ dB) وأدنى صوت في محرم عيشة بمستوى (٥٩ dB).

- النطاق الثاني (٦٥ - ٦٨ dB)

يمتد هذا النطاق في الشمال الغربي والجنوب من المدينة ويتجه شرقاً ليشمل عدداً كبيراً من الأحياء وتتراوح قيم الضوضاء فيه ما بين (٦٥ - ٦٨ dB)، وتعد هذه القيم مرتفعة مقارنة بالمعيار، ويشمل هذا

على قبوله والتعامل معه الى جانب العمر والحالة الصحية، ومع طول أوقات التعرض للضوضاء يتحول الشعور بالقلق الى حالة من الاجهاد تظهر أعراضها في سرعة التنفس وسرعة التمثيل الغذائي والشد العضلي، وتندرج مؤشرات ومقاييس تأثير الناس بالضوضاء في ثلاث مراحل، تبدأ بشكوى المتعرض من الأعراض عضوية ونفسية وتتم في ظهور اضطرابات بمختلف أعضاء جسمه ولا سيما السمع وتنتهي بانخفاض إنتاجه ومستوى كفاءته (الإنسان وتلوث البيئة، حمد صابر، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، ٢٠٠٠م: ٤٩)، ويميز العالم (غازيك) أربعة مستويات للضوضاء المؤثرة في صحة الإنسان وهي (محمد عبده العويدات، عبد الله بن يحيى باصهي، التلوث وحماية البيئة، ط ١٩٩٣، ٢: ٢٠٥):

أ. ضوضاء شدتها من (٤٠-٥٠ ديسبل): تؤدي الى ردود فعل نفسية بصورة قلق تؤثر بخاصة في طلاب المدارس.

ب. ضوضاء شدتها من (٦٠-٨٠ ديسبل): لها تأثيرات سيئة في الجملة العصبية.

ج. ضوضاء شدتها من (٩٠-١١٠ ديسبل): تؤدي الى انخفاض السمع.

د. ضوضاء شدتها أكثر من (١٢٠ ديسبل): تسبب المأ للجهاز السمعي ولها انعكاسات على الجهاز القلبي.

وتؤثر المستويات الضوضائية المذكورة انفاً في مهام الجهاز العصبي المركزي، وتظهر هذه التأثيرات بعدة من صور كالاتي (وليد توفيق العياصرة، التربية البيئية، استراتيجياتها، تدرسها: ١٣٧):

بحركة البناء والإعمار الواسعة التي تشهدها أحياء هذا النطاق، وسجل أعلى مستوى للضوضاء في العسكري بمستوى (٧٥ dB) وأدنى مستوى في هذا النطاق في الحسين ٢ بمستوى (٤٩ dB).

- النطاق الرابع (٥٤-٦٠ dB)

يمتد هذا النطاق في الشمال الشرقي نحو الشرق على حدود المدينة محاذياً للنطاق الثالث، ويعد هذا النطاق مطابقاً للمعيار اذ تتراوح قيم الضوضاء ضمنه ما بين (٥٤-٦٠ dB)، ويمثل هذا النطاق أحياء (الشهداء، و دور الحجر، وأجزاء من الحسين ٢)، ويعزى انخفاض مستويات الضوضاء في هذه الأحياء الى انخفاض الكثافة، وأغلب شوارع هذه الأحياء واسعة وتمتاز دورها بوجود مسافات فاصلة بينها مما يقلل من ارتفاع مستويات الضوضاء، واغلب الباعة المتجولين في هذا النطاق تستخدم أساليب ضوضائية ذات موجات عريضة، وسجل أعلى مستوى ضمن هذا النطاق في الشهداء بمستوى (٧٩ dB) وأدنى مستوى في دور الحجر بمستوى (٤٦ dB).

ثالثاً: التأثيرات الصحية للتلوث الضوضائي:

تؤدي الضوضاء الى جانب تأثيراتها المباشرة في السمع الى أضرار أخرى غير مباشرة، منها الشعور بالقلق والتوتر العصبي وتنعكس تلك التأثيرات في فقد القدرة على التركيز، ويرتبط مستوى الضرر العضوي والنفسي والعصبي بشدة الصوت وتردده ومدى انتظامه والقدرة

الى ان التعرض للضوضاء لمدة ثانية واحدة يقلل من التركيز لمدة (٣٠ ثانية)، ويزيد من الأخطاء عند أداء الواجبات أو العمل (سجا محمد، التلوث السمعي، دراسة مقارنة: ٩٨).

أما مدينة الهندية فيتباين تأثير الضوضاء بنسبة تركيز السكان، فيتضح من الجدول ذي العدد (١) والخريطة ذات العدد (٢)، ان أحياءها تتباين بدرجة تأثرها في نسبة التركيز بأربع فئات هي:

- الفئة الاولى المرتفعة جداً (٣٩-٥٠٪)

تتراوح النسبة المئوية لهذه الفئة ما بين (٣٩-٥٠٪)، أي أن النصف من سكان أحياء هذه الفئة يعانون من قلة التركيز، وتمثل هذه الفئة أحياء (الزهراء، ودور الحجر، والمثنى)، إذ تتأثر هذه الأحياء بمستويات ضوضائية مرتفعة للباعة المتجولين، وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في تركيز السكان ضمن هذه الفئة في المثنى بنسبة (٥٠٪).

- الفئة الثانية المرتفعة (٢٦-٣٨٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٢٦-٣٨٪)، أي أكثر من ثلث سكان أحياء هذه الفئة يعانون من ضعف التركيز، وتمثل هذه الفئة أحياء (الضباط، والمصطفى، وأبو عزيز)، إذ تتأثر هذه الأحياء بمصادر ضوضاء متنوعة كالأسواق وحركة المرور والمولدات الكهربائية، لذا تتأثر بمستويات ضوضاء مرتفعة تقلل من تركيز الساكنين، وسجلت أعلى نسبة لهذه الفئة في أبو عزيز بنسبة (٣٧٪).

أ. تأثيرات نفسية: فالتلوث الضوضائي يتسبب في أفعال غير متزنة كالشروذ الذهني، وعدم القدرة على التركيز، والتعب والإرهاق العصبي، والشعور بالضيق، سهولة الإثارة.

ب. تأثيرات بايولوجية: وتتمثل في ارتفاع ضغط الدم، سرعة النبض، تقلص الشرايين والأوعية الدموية، الأفراس الزائدة لبعض الغدد في جسم الإنسان مما يسبب ارتفاع نسبة السكر الدم، و أوجاع الرأس والاصابة بالقرحة.

ج. تأثيرات اجتماعية: لا تتوقف آثار الضوضاء في الجانب الصحي والنفسي حسب بل تتعداه الى الجانب الاجتماعي فيؤثر في سلوك الفرد أثناء تعامله مع الآخرين وعلاقته بهم وكيفية إرساله واستقباله للمعلومة التي تحدث فيها أو ناقشها (سجى محمد عباس، التلوث السمعي دراسة مقارنة، ٢٠١٧م: ١٠٠).

رابعاً: التأثيرات الصحية للتلوث الضوضائي في سكان مدينة الهندية:

١- تأثير الضوضاء في التركيز:

تؤثر الضوضاء في نسبة تركيز سكان المدن سواء كان تركيزه في وقت أداء العمل أو اثناء الدراسة، فتسبب الضوضاء التشتت الذهني للأشخاص المعرضين لها، واثبتت العديد من الدراسات أن للضوضاء تأثيرات في العاملين وزيادة نسبة اخطائهم نتيجة تأثير الضوضاء في قوة انتباههم وتركيزهم الذهني، ومن هذه الدراسات دراسة سجى محمد عباس بعنوان التلوث السمعي دراسة مقارنة، وتوصلت الدراسة



- الفئة الثالثة المتوسطة (١٣-٢٥٪)

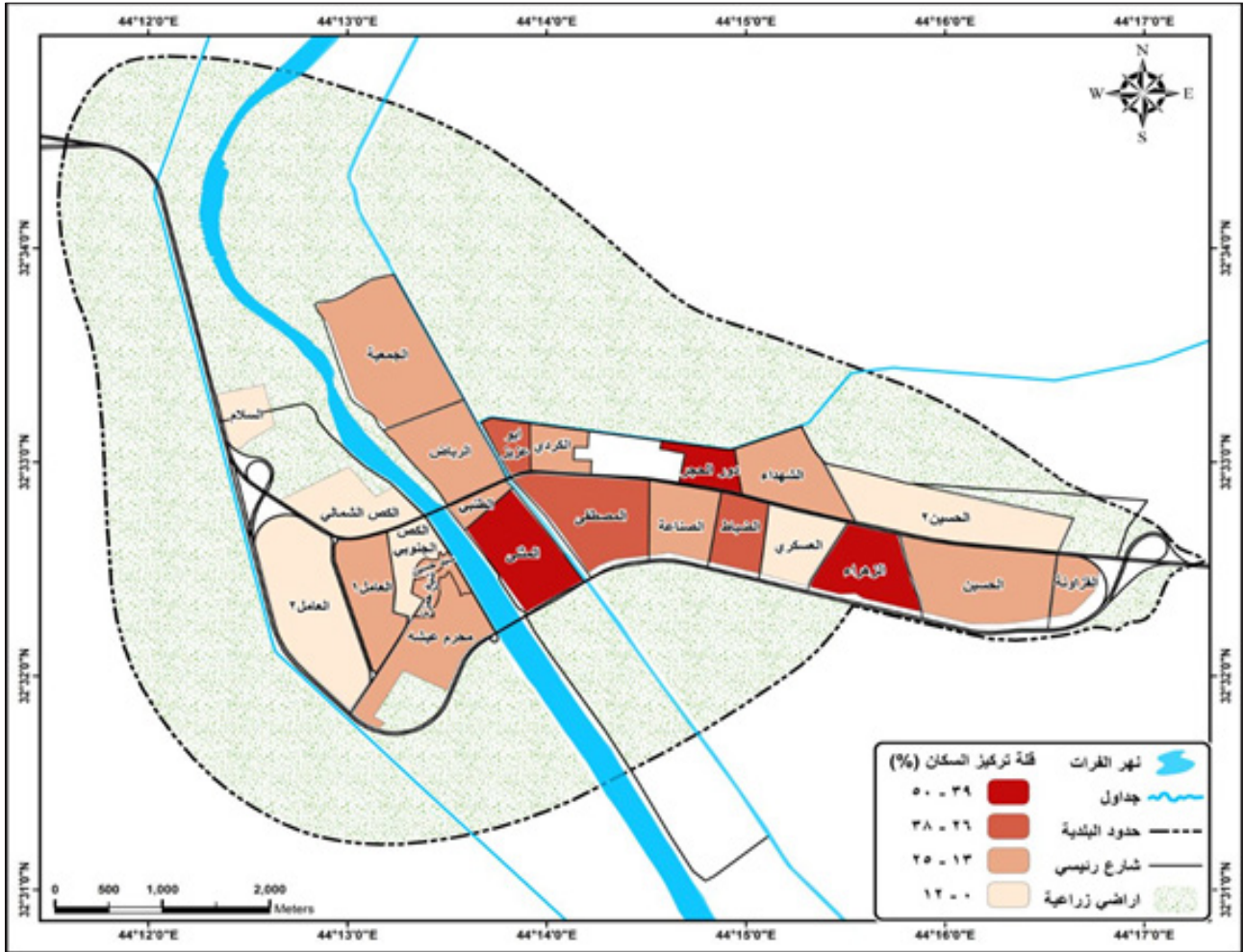
تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (١٣-٢٥٪)، اي ربع سكان أحياء هذه الفئة يعانون من قلة التركيز، وتمثل هذه الفئة أحياء (العامل ١، و شيخ حمزة، وسيد حسين، و الجمعية، و الرياض، و الطنبي، و الكردي، و الصناعة، و الشهداء، و الحسين ١، و القزاونة)، ويتأثر السكان بمستويات ضوضاء مرتفعة للمولدات الكهربائية ومواقع البناء والأسواق، وتؤدي مصادر الضوضاء هذه الى أضرار أكثر حدة لذا تنخفض فيها نسبة تأثير الضوضاء في التركيز، وسجلت أعلى نسبة للتأثير الضوضائي في التركيز ضمن هذه الفئة في أحياء شيخ حمزة، و سيد حسين والرياض بنسبة (٢٥٪).

الجدول ذو العدد (١) نسبة تأثير الضوضاء في قلة تركيز سكان أحياء مدينة الهندية.

ت	اسم الحي	قلة التركيز %
	الغص الجنوبي	٩
	سيد حسين	١٣
	شيخ حمزة	٢٥
	محرم عيشة	٢٥
	العامل ١	١٦
	الغص الشمالي	٩
	العامل الثانية	٠
	السلام	٠
	الطنبي	٢٥
	أبو عزيز	٣٧
	المشي	٥٠
	المصطفى	٢٦
	العسكري	٩
	الشهداء	١٣
	الجمعية	٢٠
	الحسين ١	٢١
	الحسين ٢	٧
	القزاونة	٢٥
	الزهراء	٤٥
	الضباط	٢٧
	دور الحجر	٥٠
	الرياض	٢٠
	الصناعة	١٣
	الكردي	٢٥

الدراسة الميدانية للمدة /١٢ /٢٠٢٠م - ٢٨ /٢ /٢٠٢١م

الخريطة ذات العدد (٢) قلة تركيز السكان بسبب الضوضاء في مدينة الهندية.



المصدر: الباحثة

١. باعتماد بيانات الجدول ذي العدد (١)

٢. باستخدام برنامج (arc gis, ١, ٧, ١٠)

ضوضائية مرتفعة جداً فتتفوق آثارها في التركيز فتؤثر في الحالة العصبية والنفسية، لذا تنخفض فيها نسبة تأثير الضوضاء في التركيز، وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في التركيز ضمن هذه الفئة في أحياء الدكص الشمالي، والدكص الجنوبي والعسكري بنسبة (٩٪).

- الفئة الرابعة المنخفضة (٠-١٢٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٠-١٢٪)، أي أن الثمن من سكان أحياء هذه الفئة يعانون من قلة التركيز، وتشمل هذه الفئة أحياء (السلام، والدكص الشمالي، والدكص الجنوبي، والعامل ٢، والحسين ٢، والعسكري)، إذ تتأثر هذه الأحياء بمستويات

٢- تأثير الضوضاء في الراحة:

الجدول ذو العدد (٢) نسبة تأثير الضوضاء في

راحة سكان أحياء مدينة الهندية.

ت	اسم الحي	قلة الراحة %
	الدَّكَّص الجنوبي	٠
	سيد حسين	٢٥
	شيخ حمزة	٥٠
	محرم عيشة	٢٥
	العامل ١	٢٢
	الدَّكَّص الشمالي	٩
	العامل الثانية	٢٦
	السلام	٢٠
	الطنبي	٠
	أبو عزيز	٠
	المثنى	١٣
	المصطفى	٢١
	العسكري	٥
	الشهداء	٤٠
	الجمعية	٢
	الحسين ١	٨
	الحسين ٢	٣٣
	القزاونة	٢٥
	الزهراء	٠
	الضباط	٠
	دور الحجر	٢٥
	الرياض	٧
	الصناعة	١٣
	الكردي	٠

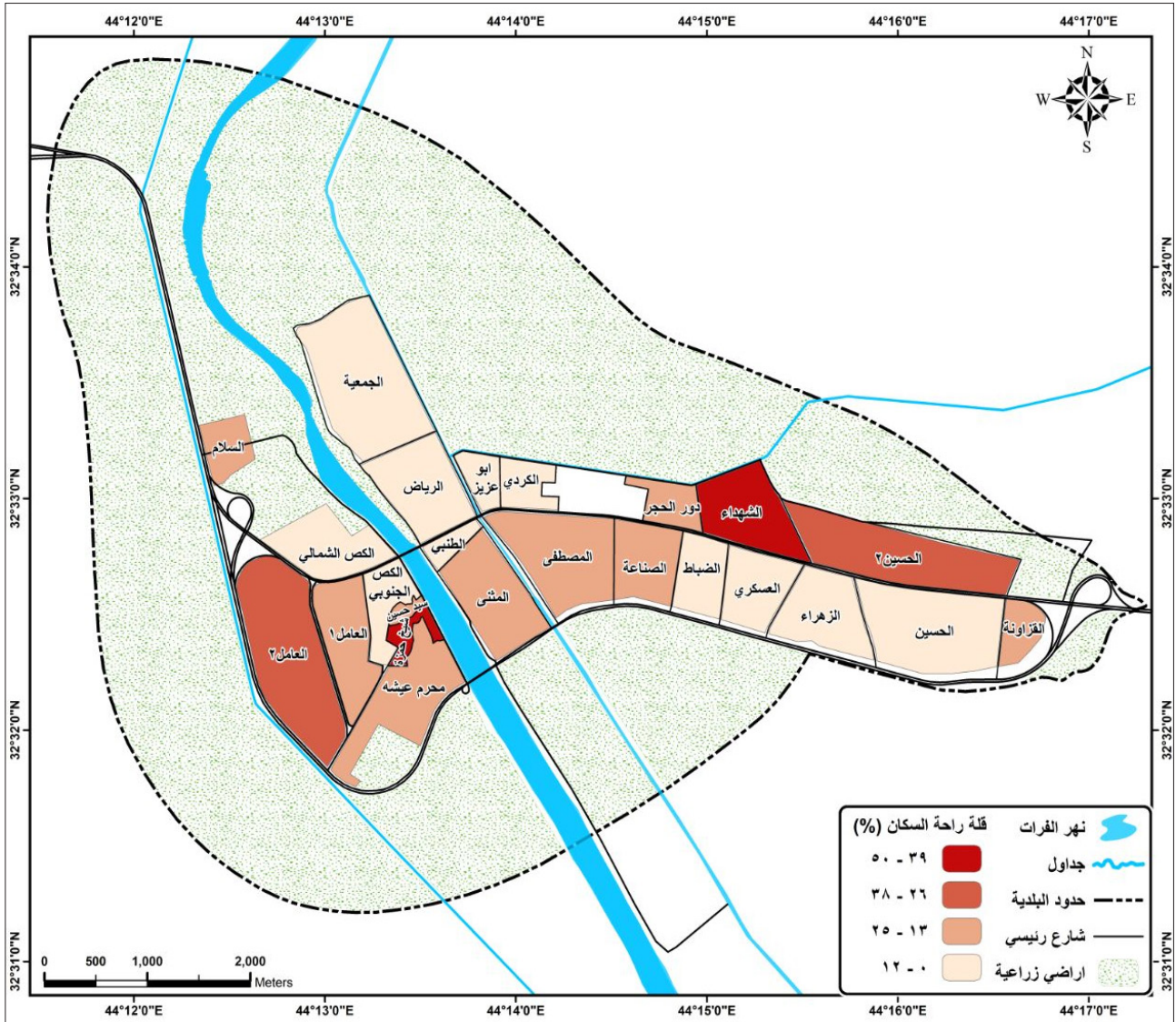
الدراسة الميدانية للمدة /١٢ /٢٠٢٠م - ٢٨ /٢ /٢٠٢١م.

تؤثر الضوضاء في الارتياح الداخلي للإنسان، نتيجة لما يتعرض له من مستويات ضوضاء متباينة في بيئته يوميًا، وأكدت العديد من الدراسات تأثير الضوضاء في راحة الإنسان ومن هذه الدراسات دراسة شكري ابراهيم الحسن بعنوان تقييم مشكلة التلوث الضوضائي وأثارها الصحية في بعض مدارس مدينة البصرة جنوبي العراق، إذ اوضحت الدراسة ان (٩, ٢٧٪) من حجم عينة الدراسة يعانون من التعب والإرهاق اثناء وجودهم في المدارس بسبب الضوضاء (شكري ابراهيم الحسن، تقييم مشكلة التلوث الضوضائي واثارة في بعض مدارس مدينة البصرة جنوبي العراق، ع ٣٩، الجزء ٤، ٢٠١٣م: ٢٧) أما مدينة الهندية فيتضح من الجدول ذي العدد (٢) والخريطة ذات العدد (٣)، ان تأثر الضوضاء في راحة السكان يظهر في اربع فئات على النحو كالاتي:

- الفئة الأولى المرتفعة جدًا (٣٩-٥٠٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٣٩-٥٠٪)، أي نصف سكان أحياء هذه الفئة يعانون من قلة الراحة، وتشمل هذه الفئة أحياء (شيخ حمزة، والشهداء)، إذ تتأثر أحياء هذه الفئة بضوضاء حركة المرور والأسواق في شيخ حمزة والشهداء وتسجل مستويات ضوضاء مرتفعة تؤدي الى التعب والإرهاق، وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في راحة السكان في شيخ حمزة بنسبة (٥٠٪).

الخريطة ذات العدد (٣) نسبة تأثير الضوضاء في راحة سكان أحياء مدينة الهندية.



المصدر: الباحثة بالاعتماد على:

١. بيانات الجدول ذي العدد (٢).

٢. برنامج Arc Gis ١٠,٧,١

وخارج المنطقة الصناعية، وعمليات الاعمار في اطراف الحسين ٢، مما يسبب عدم الراحة والشعور بالإرهاق، وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في راحة السكان ضمن هذه الفئة في الحسين ٢ بنسبة ٣٣٪.

- الفئة الثانية المرتفعة (٢٦-٣٨٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٢٦-٣٨٪) أي أن أكثر من ثلث سكان أحياء هذه الفئة يعانون من قلة الراحة وتمثل هذه الفئة أحياء (العامل ٢، و الحسين ٢)، إذ تتأثر بمستويات ضوضائية مرتفعة للورش داخل

الفئة الثالثة المتوسطة (١٣-٢٥٪)

والصحية، إذ أكدت أن الضجيج الذي يتراكم في الأنسجة العصبية للإنسان يسبب أمراض القلب والجهاز العصبي وزيادة إفراز الهرمونات وتشير الى أن الاشخاص الذين يعملون في أجواء يرتفع فيها الضجيج يعانون من أمراض الجملة العصبية أكثر (١٤ مرة)، وأن (٧٠٪) يعانون من الصداع والضيق والانقباض (كفاية حسن ميثم الأسدي)،، التلوث الضوضائي في مدينة الحلة وأثره في السكان من الناحية الصحية والنفسية والعقلية،، ع ٤١، كانون اول، ٢٠١٨م، (١٢٣٧).

أما تأثير الضوضاء في سكان مدينة الهندية فتباين درجات تأثيره، كما يوضح الجدول ذو العدد (٣) والخريطة ذات العدد (٤)، تأثير الضوضاء في الحالة العصبية والذي يزداد في أحياء مركز المدينة القديمة وتأخذ اربعة فئات كما يلي:

- الفئة الاولى المرتفعة جداً (٢٥-٣٢٪)

تتراوح نسبة تأثير الضوضاء في أعصاب سكان أحياء مدينة الهندية ضمن هذه الفئة ما بين (٢٥-٣٢٪)، أي أن الثلث من سكان أحياء هذه الفئة يعانون من ضغط الضوضاء على أعصابهم وتشمل هذه الفئة أحياء (الغص الشمالي، و الغص الجنوبي، و سيد حسين، والعامل ٢)،، ويعز تأثير الضوضاء في أعصاب سكان هذه الأحياء الى انتشار الورش الصناعية والأسواق المركزية على امتداد هذه الأحياء وكلا هذين المصدرين تصدر مستويات ضوضائية مرتفعة، وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في أعصاب السكان في العامل الثانية بنسبة (٣٢٪).

تتراوح النسبة المئوية لهذه الفئة ما بين (١٣-٢٥٪)، أي أن الربع من سكان أحياء هذه الفئة يعانون من الإرهاق بسبب الضوضاء، وتمثل هذه الفئة أحياء (السلام، والعامل ١، وسيد حسين، ومحرم عيشة، والمثنى، والمصطفى، والصناعة، ودورالحجر، والقزاونة)، ويعز ذلك لتأثرها بمختلف مصادر الضوضاء، وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في الراحة ضمن هذه الفئة في محرم عيشة والقزاونة بنسبة (٢٥٪).

الفئة الرابعة المنخفضة (٠-١٢٪)

تتراوح النسبة المئوية في هذه الفئة ما بين (٠-١٢٪) أي الثمن من سكان أحياء هذه الفئة يعانون من قلة الراحة، وتمثل هذه الفئة أحياء (الغص الشمالي، والجمعية، والرياض، والغص الجنوبي، و الطنبي، و أبو عزيز، والكردي، والضباط، العسكري، والزهران، والحسين ٢)، وتمتاز هذه الأحياء بالكثافة السكانية العالية مما يزيد من تأثير الأصوات في الجوار، وسجلت أعلى نسبة في هذه الفئة في الغص الشمالي بنسبة (٩٪).

٣- تأثير الضوضاء في الأعصاب:

تؤثر الضوضاء في افكار الإنسان فتؤدي الى إثارة الأعصاب نتيجة ارتفاع ضغط الدم، ومن الدراسات التي أكدت تأثير الضوضاء في أعصاب الإنسان دراسة كفاية حسن ميثم الياسري بعنوان التلوث الضوضائي في مدينة الحلة واثره في السكان من الناحية العقلية

جدول (٣) نسبة تأثير الضوضاء في الحالة العصبية
لسكان أحياء مدينة الهندية

ت	اسم الحي	الحالة العصبية %
	الدغص الجنوبي	٢٧
	سيد حسين	٢٥
	شيخ حمزة	٠
	محرم عيشة	١١
	العامل ١	١١
	الدغص الشمالي	٢٧
	العامل الثانية	٣٢
	السلام	٧
	الطنبي	٠
	أبو عزيز	٠
	المثنى	٠
	المصطفى	٥
	العسكري	٢٣
	الشهداء	٧
	الجمعية	١٦
	الحسين ١	٣
	الحسين ٢	١٣
	القزاونة	٠
	الزهراء	٠
	الضباط	١٨
	دور الحجر	٠
	الرياض	٧
	الصناعة	٠
	الكردي	٠

الدراسة الميدانية للفترة /١٢ /٢٠٢٠-٢٨ /٢ /٢٠٢١

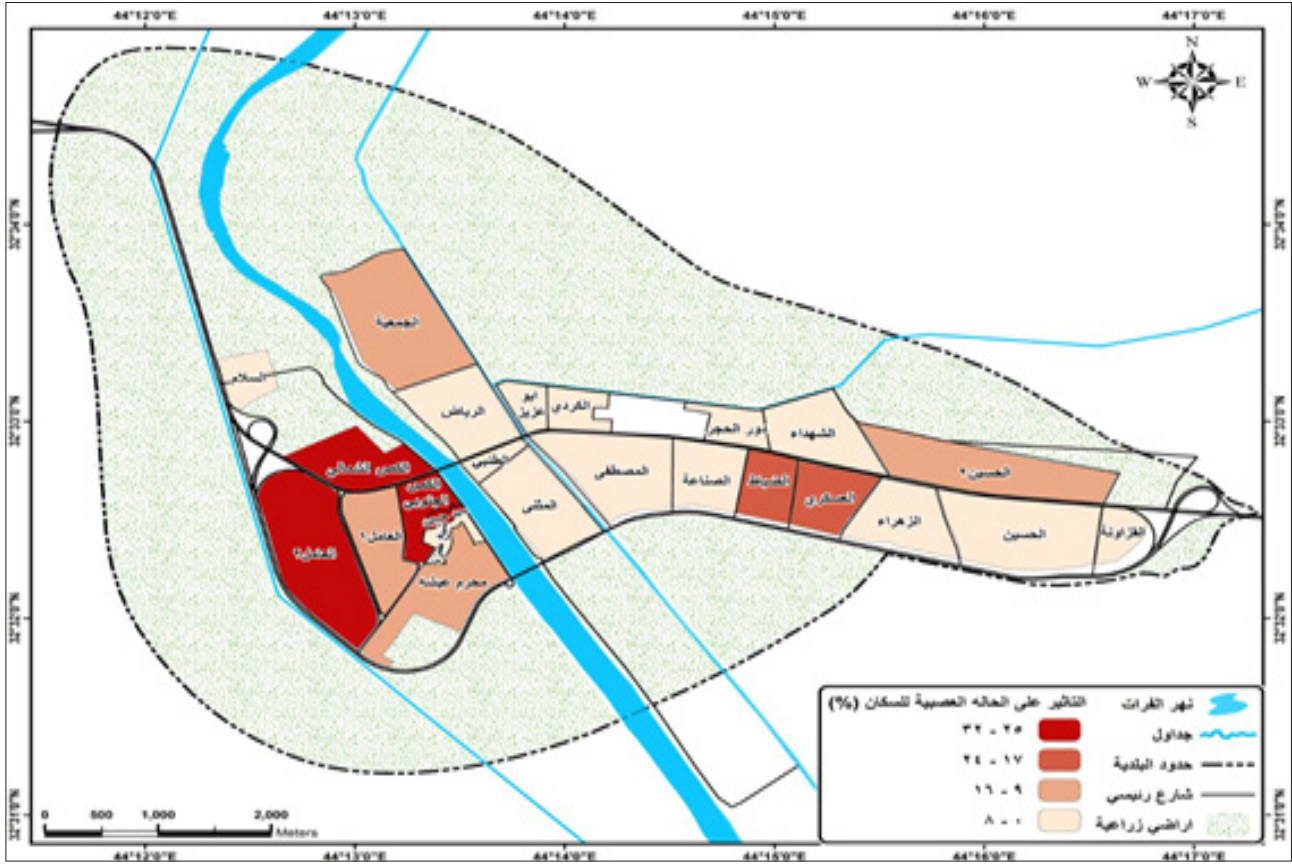
الفئة الثانية المرتفعة (١٧-٢٤) %

تتراوح نسب المئوية هذه الفئة ما بين (١٧-٢٤) %، أي أن ربع سكان أحياء هذه الفئة يعانون من ضغط عصبي والمزاج السيء، وتمثل هذه الفئة أحياء (العسكري، والضباط، ويعزى الضغط العصبي للسكان ضمن هذه الأحياء الى تسجيل مستويات ضوضائية مرتفعة الى حد ما في مواقع المولدات والأسواق المنتشرة فيها وسجلت أعلى نسبة في حي العسكري بنسبة (٢٣) %.

- الفئة الثالثة المتوسطة (٩-١٦) %

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٩-١٦) %، أي سدس سكان أحياء هذه الفئة يعانون من الضغط العصبي والمزاج السيء ويقع تحت تأثير هذه الفئة أحياء (محرم عيشة، العامل ١، الجمعية، الحسين ٢)، ويعاني سكان هذه الفئة من الضغط العصبي نتيجة تأثره بمستويات ضوضائية مرتفعة ناتجة من الأسواق وحركة المرور في هذه الأحياء، وسجلت أعلى نسبة ضمن هذه الفئة في الجمعية بنسبة (١٦) %.

الخريطة ذات العدد (٤) تأثير الضوضاء في الحالة العصبية لسكان مدينة الهندية



المصدر: الباحثة باعتماد:

١. بيانات الجدول ذي العدد (٣)

٢. برنامج Arc Gis ١٠, ٧, ١

تنخفض فيها مستويات الضوضاء ليلاً ونهاراً وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في أعصاب سكان هذه الفئة في حي الرياض والشهداء بنسبة (٧٪).

٤- تأثير الضوضاء في الحالة النفسية:

تؤدي الضوضاء الى جملة من الأضرار النفسية كالقلق والتوتر، والاكئاب نتيجة تعرض السكان لمستويات مرتفعة من الضوضاء ولساعات طويلة باليوم، ومن الدراسات التي اكدت تأثير الضوضاء

- الفئة الرابعة المنخفضة (٠-٨٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٠-٨٪)، أي أقل من تسع سكان أحياء هذه الفئة تعاني من توترات عصبية بسبب الضوضاء، وتشمل هذه الفئة عدد كبير من سكان أحياء مدينة الهندية وهي (القزاونة، الحسين ١، والزهراء، والشهداء، ودور الحجر، والصناعة، والمصطفى، والكردي، وأبو عزيز، والمثنى، والطنبي، والرياض، والسلام)، وهي أحياء

والكثافة السكانية المرتفعة في هذه الاحياء، وسجلت أعلى نسبة ضمن هذه الفئة في العسكري بنسبة (٣٢٪).
جدول (٤) نسبة تأثير الضوضاء في الحالة النفسية لسكان أحياء مدينة الهندية.

ت	اسم الحي	الحالة النفسية %
	الدّكّص الجنوبي	٠
	سيد حسين	١٣
	شيخ حمزة	٢٥
	محرم عيشة	٠
	العامل ١	١١
	الدّكّص الشمالي	١٨
	العامل الثانية	١٦
	السلام	٠
	الطنبي	٠
	أبو عزيز	٠
	المثنى	٠
	المصطفى	٢٦
	العسكري	٣٢
	الشهداء	٧
	الجمعية	١٣
	الحسين ١	١٨
	الحسين ٢	٢٠
	القزاونة	٢٥
	الزهراء	٠
	الضباط	٠
	دور الحجر	٠
	الرياض	٠
	الصناعة	٠
	الكردي	٠

الدراسة الميدانية للمدة /١٢/ ٢٠٢٠م - ٢٨/ ٢/ ٢٠٢١م

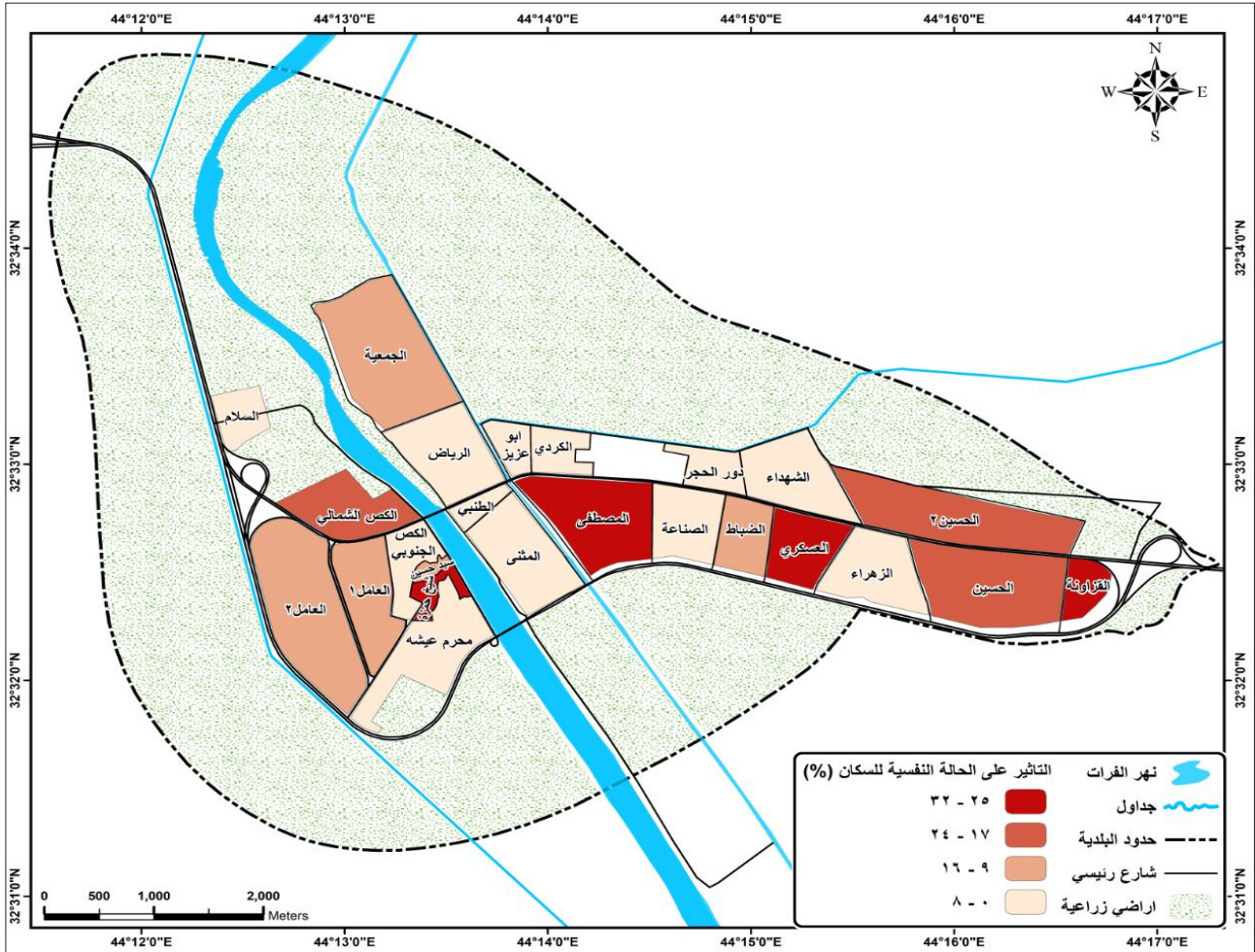
في الصحة النفسية للإنسان دراسة هاشم جعفر عبد الحسن بعنوان التلوث الضوضائي واثره في البيئة الصحية للمستهلك، إذ أكدت الدراسة انتشار السلوكيات الخاطئة التي تحدث في مجتمعاتنا مثل استخدام الآلات التنبيهية ورفع أصوات المكبرات، كل هذا يؤدي الى الشعور بالضيق والملل وكذلك التوتر النفسي، وجاءت نتائج الإجابة عن السؤال: ما هو إحساسك بتأثير مصادر الضوضاء في منطقتك؟ أن (٢٦٪) من عينة الدراسة يعانون من الضيق و(١٤٪) يعانون من الملل و(٤٪) و اللامبالاة وكلها أضرار نفسية (هاشم جعفر عبد الحسن، التلوث الضوضائي واثرة في البيئة الصحية للمستهلك، مركز بحوث السوق وحماية المستهلك،،، ٢٠١٣م:١٥).

أما تأثير الضوضاء في الحالة النفسية لسكان مدينة الهندية فيتباين من حي الى آخر، كما يوضح الجدول ذو العدد (٤) والخريطة ذات العدد (٥)، ويأخذ هذا التأثير أربع فئات على النحو الآتي:

- الفئة الأولى المرتفعة جدًا (٢٥-٣٢٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٢٥-٣٢٪)، أي أن ربع سكان أحياء هذه الفئة يعانون من أضرار نفسية بسبب الضوضاء، وتشمل هذه الفئة أحياء (شيخ حمزة، والمصطفى، والعسكري، والقزاونة)، ويعزى ظهور الاعراض النفسية على سكان هذه الأحياء الى تأثرها بمستويات ضوضائية مرتفعة بسبب المولدات الكهربائية

خريطة (٥) تأثير الضوضاء على الحالة النفسية لسكان مدينة الهندية



المصدر: من عمل الباحثة بالاعتماد على:

١. بيانات الجدول ذي العدد (٤).

٢. برنامج Arc Gis ١٠, ٧, ١.

الصحة النفسية لسكان في حي الحسين بنسبة ٢٠٪.

- الفئة الثالثة المتوسطة (٩-١٦٪).

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٩-١٦٪)، أي ان السدس من سكان أحياء هذه الفئة يعانون من أضرار نفسية ويقع تحت تأثير هذه الفئة أحياء (الجمعية، والعامل ١، والعامل ٢، والضباط، وسيد حسين)، وتسجل هذه الأحياء مستويات ضوضائية مرتفعة

- الفئة الثانية المرتفعة (١٧-٢٤)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (١٧-٢٤)، أي ما يقارب الربع من سكان أحياء هذه الفئة يعانون من أضرار نفسية، وتشمل هذه الفئة أحياء (الحسين ١، والحسين ٢، والكص الشمالي)، وتتأثر هذه الأحياء على نحو كبير في اعمال البناء والإعمار التي تشهدها لذا فهي تسجل مستويات ضوضاء مرتفعة وسجلت أعلى نسبة تأثير في

الله محمد،، أثر استخدام نظرية الحواجز لتقليل مستوى الضوضاء الداخلية للمصانع في رفع كفاءة الإنتاج حالة في شركة الفرات العامة للصناعات الكيماوية،، ع ٩٠٦، ٢٠١١م: ٢٧٥)، اما مدينة الهندية فتؤثر الضوضاء على نحو كبير في سكان أحياء مدينة الهندية في أداء الاعمال ونسبة الإنتاج، كما يوضح الجدول ذو العدد (٥) والخريطة ذات العدد (٦).

- الفئة الاولى المرتفعة جدا (٣٠-٣٨٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٣٠-٣٨٪)، اي أكثر من ثلث سكان أحياء هذه الفئة يعانون من انخفاض الجودة في الإنتاج وانخفاض الاداء، اثناء ساعات العمل، وتشمل هذه الفئة أحياء (الصناعة، والدكص الجنوبي)، اي الأحياء التي تتركز فيها الأسواق، وذلك لتأثيرها بضجيج السوق المركزي في الدكص الجنوبي وأسواق الصناعة وحركة المرور المؤدية اليها، وسجلت أعلى نسبة للتأثير في الأداء ضمن هذه الفئة في الصناعة والدكص الجنوبي بنسبة (٣٨٪).

- الفئة الثانية المرتفعة (٢-٢٩٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٢-٢٩٪)، أي أكثر من ربع سكان أحياء هذه الفئة يتعرضون الى إنخفاض نسبة الأداء والإنتاج خلال تأدية اعمالهم، وتمثل هذه الفئة أحياء (الدكص الشمالي، والعامل ١، والعامل ٢، والطنبي)، اي انها تشمل الأحياء التي تنتشر فيها الحرف التجارية والصناعية، وذلك لتأثيرها

للورش الصناعية، والأسواق وحركة المرور، وسجلت أعلى نسبة للضوضاء في العامل ٢ بنسبة (١٦٪).

- الفئة الرابعة المنخفضة (٠-٨٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٠-٨٪)، أي أقل من تسع سكان أحياء هذه الفئة يعانون من أضرار نفسية، وتشمل هذه الفئة أحياء (محرم عيشة، والدكص الجنوبي، والسلام، والرياض، والطنبي، والمثنى، وأبو عزيز، والكردي، والصناعة، ودور الحجر، والشهداء، والزهران)، ويعزى أضرار الضوضاء بالحالة النفسية لسكان هذه الفئة كونها تسجل مستويات ضوضاء مرتفعة في أماكن الأسواق والشوارع الثانوية فيها، وسجلت أعلى نسبة ضمن هذه الفئة في الشهداء بنسبة (٧٪).

٥- تأثير الضوضاء في الأداء والإنتاج:

إن الضوضاء بما تسببه من ضغط نفسي وتوتر للأعصاب تقلل من الأداء والإنتاج أثناء قيام الإنسان بعمل ما في بيئات ضوضائية مرتفعة، واكدت العديد من الدراسات تأثير الضوضاء في الأداء والإنتاج، ومنها دراسة أثير عبد الله محمد، بعنوان أثر استخدام نظرية الحواجز لتقليل مستوى الضوضاء الداخلية للمصانع في رفع الكفاءة، ومن خلال الإجابة عن السؤال فيما اذا كانت الضوضاء في المصانع تؤثر في ادائية الاعمال الوظيفية ومن ثم على عملية الإنتاج؟ وكانت الإجابة بنسبة (١٠٠٪) بأن العملية الإنتاجية تنخفض نتيجة عدم الراحة النفسية والبدنية بسبب الضوضاء (اثير عبد

جدول (٥) نسبة تأثير الضوضاء في أداء وإنتاج سكان أحياء مدينة الهندية

ت	اسم الحي	الأداء والإنتاج %
	الغص الجنوبي	٣٦
	سيد حسين	١٣
	شيخ حمزة	٠
	محرم عيشة	١١
	العامل ١	٢٢
	الغص الشمالي	٢٧
	العامل الثانية	٢١
	السلام	٠
	الطنبى	٢٥
	أبو عزيز	١٣
	المثنى	٠
	المصطفى	٥
	العسكري	٥
	الشهداء	٠
	الجمعية	١١
	الحسين ١	٥
	الحسين ٢	٠
	القزونة	٠
	الزهراء	٩
	الضباط	٠
	دور الحجر	٠
	الرياض	٠
	الصناعة	٣٨
	الكردي	٠

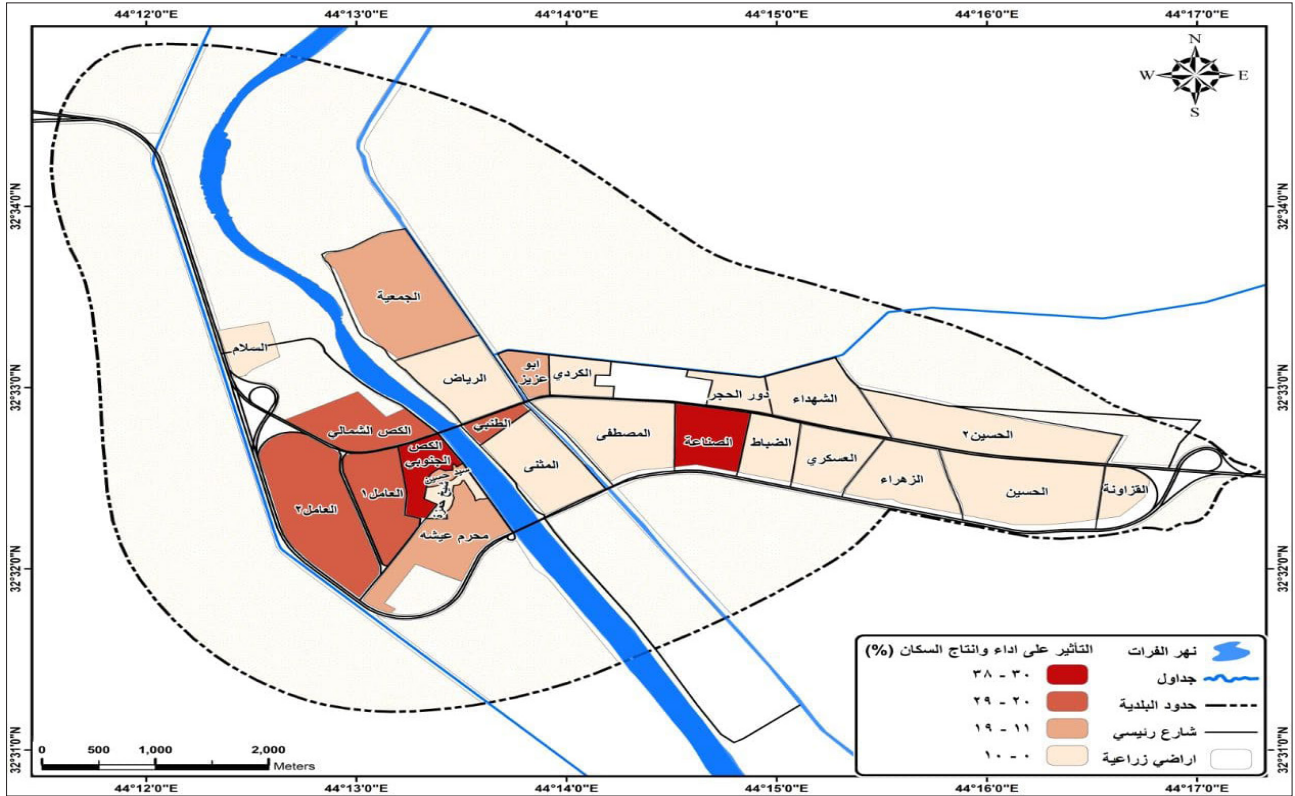
المصدر: الباحثة باعتماد بيانات الملحق (١١).

بالضجيج الناتج عن هذه الحرف وعدم استخدام وسائل للتخفيف من حدتها، وسجلت أعلى نسبة للتأثير في الأداء والإنتاج ضمن هذه الفئة في الدكص الشمالي بنسبة (٢٧٪).

- الفئة الثالثة المتوسطة (١١-١٩٪)

تتراوح النسب المتوية لهذه الفئة ما بين (١١-١٩٪)، اي ما يقارب الخمس من سكان أحياء هذه الفئة يعانون من انخفاض الأداء والإنتاج في مواقع العمل، وتشمل هذه الفئة أحياء (محرم عيشة، سيد حسين، الجمعية، أبو عزيز)، وتأثر هذه الأحياء في قلة الإنتاج لقرها من الأسواق في الجمعية والدكص الجنوبي وأسواق الشارع العام وتأثرها بحركة المرور، فهي تنتج مستويات ضوضاء مرتفعة وسجلت أعلى نسبة للتأثير الضوضائي في الإنتاج في أبو عزيز وسيد حسين بنسبة (١٣٪).

خريطة ذات العدد (٦) نسبة تأثير الضوضاء على أداء وإنتاج سكان أحياء مدينة الهندية.



المصدر: الباحثة بالاعتداد على:

١. بيانات الجدول ذي العدد (٥).

٢. برنامج Arc Gis ١٠, ٧, ١

٦- تأثير الضوضاء في النوم:

الفئة الرابعة المنخفضة (٠-١٠٪)

تؤثر الأصوات المحيطة في الفعاليات اليومية التي يقوم بها الإنسان، وبضمنها التأثير في القدرة على النوم، وأكدت بعض الدراسات في قدرة الإنسان على النوم في الضوضاء، ومن هذه الدراسات دراسة نداء نعمان مجيد بعنوان أثر دراسة الضوضاء في تخطيط المدينة لتحديد استعمالات الارض، وتوصلت الدراسة الى ان (٣٦٪) من البيوت البعيدة عن الشارع تسبب لهم الضوضاء اضطرابات اثناء النوم و(٤٣٪) من البيوت القريبة

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٠-١٠٪)، اي ما يقارب التسع من سكان أحياء هذه الفئة يعانون من أضرار في الأداء والإنتاج، وتشمل هذه الفئة أحياء (السلام، والرياض، والمثنى، والمصطفى، والكردي، ودور الحجر، والضباط، وشيخ حمزة، والحسن ٢، والقزاونة)، وتنخفض فيها تأثير الضوضاء في الإنتاج كونها تسجل مستويات ضوضاء متوسطة على نحو مستمر خلال اليوم، وسجلت أعلى نسبة في الزهراء بنسبة (٩٪).

جدول (٦) نسبة تأثير الضوضاء في النوم بالنسبة لسكان أحياء مدينة الهندية.

ت	اسم الحي	النوم %
	الدَّغص الجنوبي	١٨
	سيد حسين	١٣
	شيخ حمزة	٠
	محرم عيشة	٤
	العامل ١	١١
	الدَّغص الشمالي	٠
	العامل الثانية	٥
	السلام	٣٣
	الطنبي	٣٨
	أبو عزيز	١٣
	المثنى	٣٨
	المصطفى	١١
	العسكري	٥
	الشهداء	٠
	الجمعية	٢٠
	الحسين ١	١٦
	الحسين ٢	٧
	القزونة	٢٥
	الزهراء	١٨
	الضباط	١٨
	دور الحجر	٠
	الرياض	٣٣
	الصناعة	٠
	الكردي	٠

الدراسة الميدانية للمدة / ١٢ / ٢٠٢٠ - ٢٨ / ٢ / ٢٠٢١

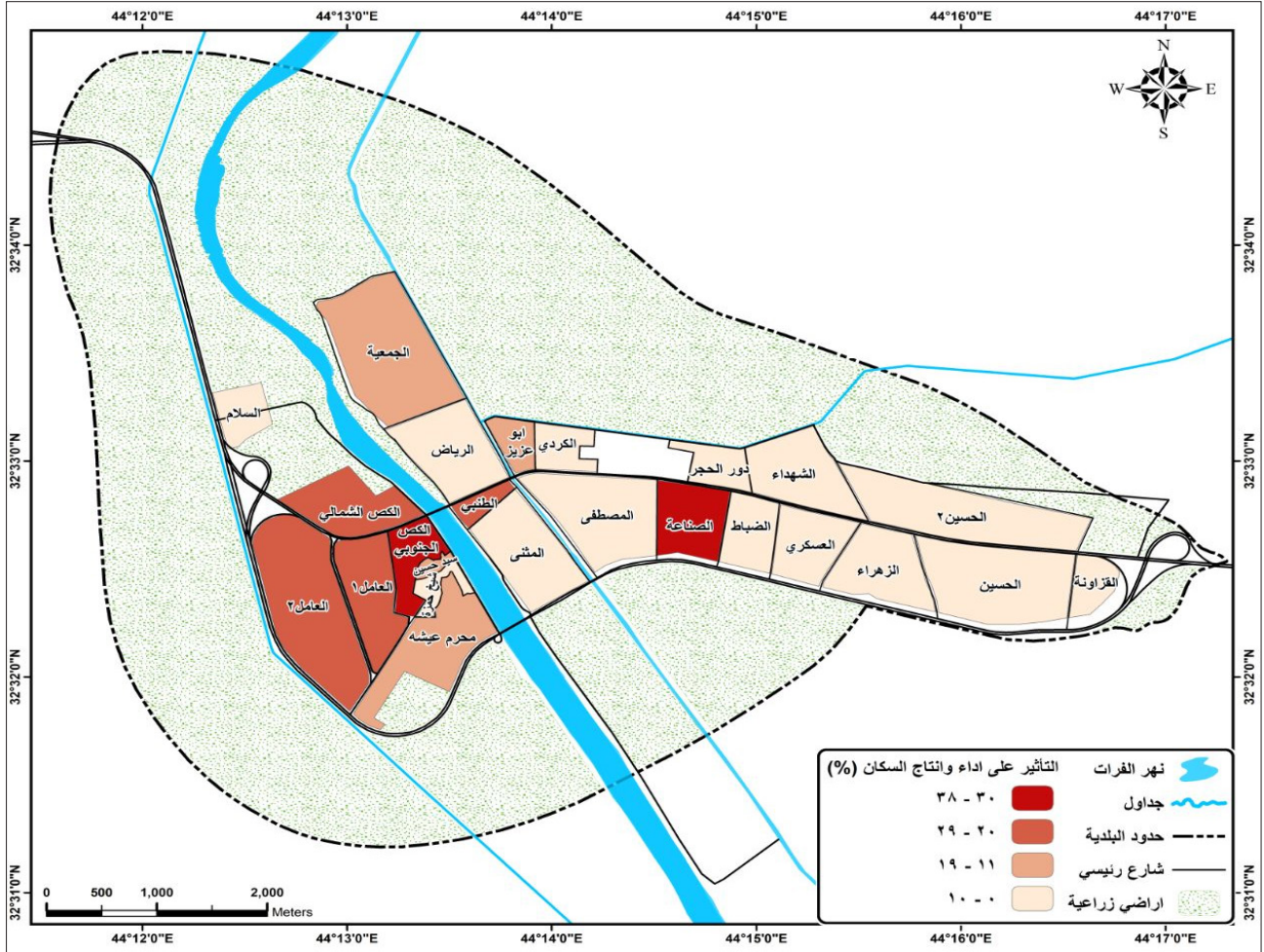
من الشارع تسبب لهم الضوضاء اضطرابات اثناء النوم وفي اوقات كثيرة من اليوم واكدت الدراسة ان أكثر الاوقات ازعاجًا بالنسبة للسكان هي فترة النوم بالنسبة للدور القريبة من الشارع (نداء نعمان مجيد، مصدر سابق، ص ١٣٩-١٤١).

اما في مدينة الهندية فيتضح من خلال الجدول (٦) والخريطة ذات العدد (٧)، أثر الضوضاء في النوم في اربع فئات على النحو:

- الفئة الاولى المرتفعة جدًا (٣٠-٣٨٪)

تتراوح النسب لهذه الفئة ما بين (٣٠-٣٨٪)، اي أكثر من ربع سكان أحياء هذه الفئة يعانون من اضطرابات اثناء النوم وقلة النوم بسبب الضوضاء، وتشمل هذه الفئة أحياء (السلام، والرياض، والطنبي، والمثنى)، وذلك لوقوعها على الشوارع الثانوية الرابطة بالشوارع الرئيسية في المدينة، اذ تسجل حركة المرور في شوارعها مستويات ضوضائية مرتفعة، لذا تؤثر في السكان في اوقات النوم خاصة القريبة منها على الشارع، وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في النوم في هذه الفئة في المثنى بنسبة (٣٨٪).

خريطة ذات العدد (٧) تأثير الضوضاء في النوم بالنسبة لسكان أحياء مدينة الهندية



المصدر: الباحثة بالاعتماد على:

١. الجدول ذو العدد ٧.

٢. برنامج arc gis ١٠, ٧, ١.

المروور للشوارع الرئيسية في القزوانة وحركة المرور على شارع كورنيش الجمعية المؤدي الى مستشفى الهندية، وسجلت أعلى نسبة لهذه الفئة في القزوانة بنسبة ٢٥٪.

- الفئة الثالثة المتوسطة (١١-١٩٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (١١-١٩٪)، اي الخمس من سكان أحياء هذه الفئة يعانون

الفئة الثانية المرتفعة (٢٠-٢٩٪)

تتراوح النسب لهذه الفئة ما بين (٢٠-٢٩٪)، اي أكثر من ربع سكان هذه الفئة يعانون من اضطرابات اوقات النوم أو عدم النوم، وتشمل هذه الفئة أحياء (الجمعية، والقزوانة) ويعزى عدم القدرة على النوم أو الاضطرابات اثناء النوم في هذه الفئة الى تأثرها بحركة

الدراسات تأثير الضوضاء في التعامل مع المحيطين وعلاقتهم، ومن هذه الدراسات دراسة ارزروني وارتان وياسمين نجم بعنوان التلوث الضوضائي في محافظة البصرة مصادره، ومعالجاته، واثارة، واکدت الدراسة أن نسبة (٦٨٪) من حجم العينة تؤثر الضوضاء في علاقتهم وتعاملهم مع المحيطين بهم عند تعرضهم الى مستويات ضوضاء ما بين (٤٠-٥٠ ديسبل)، اذ تسبب لهم سرعة الغضب والهياج وقلة التسامح، كما تؤدي الى خلق العدوانية والكرهية والميل الى القتل، والعزوف عن مساعدة الاخرين والاصابة بحالات الجنون والانتحار (آرزوني وارتان، ياسمين نجم عبد الله، مصدر سابق، ٢٣-٢٥).

ويتضح تأثير الضوضاء في معاملة الاخرين في مدينة الهندية من خلال الجدول (٧) والخريطة ذات العدد (٨)، ويأخذ التأثير اربعة فئات كالآتي:

- الفئة الاولى المرتفعة جداً (٣٠-٣٨٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٣٠-٣٨٪)، اي الثلث من سكان احياء هذه الفئة يعانون من صعوبة في معاملة الآخرين بسبب الضوضاء، وتشمل هذه الفئة حي الصناعة فقط، اذ يتأثر بمستويات ضوضاء مرتفعة للأسواق وحركة المرور وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في معاملة الآخرين في الصناعة بنسبة (٣٨٪).

من اضطرابات وقلة في النوم، وتشمل هذه الفئة احياء (العامل ١، والدكص الجنوبي، وسيد حسين، وأبو عزيز، والمصطفى)، وتتأثر هذه الأحياء بمستويات ضوضاء مرتفعة للورش الصناعية وحركة المرور، لذا يعاني السكان من قلة النوم، وسجلت أعلى نسبة في الدكص الجنوبي بنسبة (١٨٪).

- الفئة الرابعة المنخفضة (٠-١٠٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٠-١٠٪)، اي ما يقارب التسع من سكان احياء هذه الفئة يعانون من اضطرابات وقلة في النوم، وتشمل هذه الفئة احياء (الدكص الشمالي، والعامل ٢، ومحرم عيشة، وشيخ حمزة، والكردي، والصناعة، ودور الحجر، والشهداء، والعسكري، والحسين ٢)، وتتأثر هذه الأحياء بمصادر الأسواق وحركة مرور المولدات الكهربائية الا انها تتركز في اماكن معينة لذا ينخفض تأثيرها في السكان في داخل الأحياء السكنية، وسجلت أعلى نسبة لهذه الفئة في الدكص الشمالي بنسبة (٥٪).

٧- تأثير الضوضاء في معاملة الآخرين

تشكل الضوضاء حملاً ثقيلاً على الأعصاب، فيؤدي تعرض السكان الى مستويات الضوضاء المرتفعة أو المتوسطة الى الضغط على قشرة المخ وزيادة افراز الادرينالين ورفع ضغط الدم، ما ينعكس على سلوكيات الاشخاص المعرضين للضوضاء، واکدت العديد من

جدول (٧) نسبة تأثير الضوضاء في المعاملة ما بين سكان أحياء مدينة الهندية.

ت	اسم الحي	تعاملت مع الآخرين %
	الغص الجنوبي	٩
	سيد حسين	٠
	شيخ حمزة	٠
	محرم عيشة	١٥
	العامل ١	٨
	الغص الشمالي	٩
	العامل الثانية	٠
	السلام	١٣
	الطبي	٠
	أبو عزيز	٠
	المثنى	٠
	المصطفى	٠
	العسكري	٢٣
	الشهداء	٠
	الجمعية	١٨
	الحسين ١	٥
	الحسين ٢	٠
	الفزاونة	٠
	الزهراء	٩
	الضباط	٠
	دور الحجر	٠
	الرياض	٧
	الصناعة	٣٨
	الكردي	٠

الدراسة الميدانية للمدة /١٢ /٢٠٢٠-٢٨ /٢ /٢٠٢١

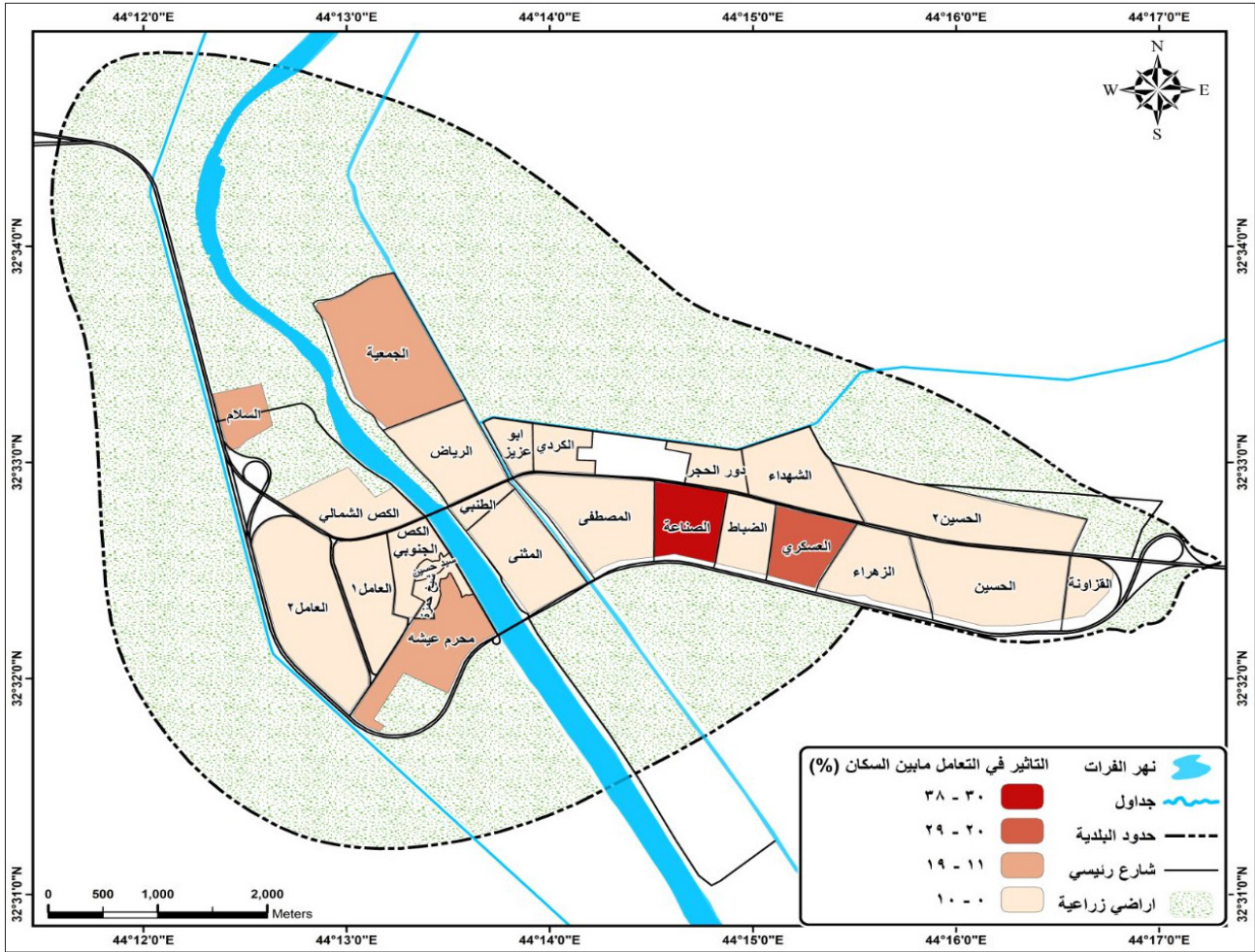
- الفئة الثانية المرتفعة (٢٠-٢٩٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٢٠-٢٩٪)، أي أكثر من ربع سكان أحياء هذه الفئة يعانون من ضعف التعامل مع صعوبة في معاملة المحيطين بهم بسبب الضوضاء، وتمثل هذه الفئة أحياء حي العسكري فقط، حيث الكثافة السكانية المرتفعة والحركة المستمرة للسكان داخل المحلات السكنية، وسجلت أعلى نسبة فيه بنسبة (٢٩٪).

- الفئة الثالث المتوسطة (١١-١٩٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (١١-١٩٪)، أي ما يقارب الخمس من سكان أحياء هذه الفئة يعانون من صعوبة التعامل مع المحيطين بهم بسبب الضوضاء، وشملت هذه الفئة أحياء (السلام، والجمعية، ومحرم عيشة)، وتتأثر هذه الأحياء بمستويات ضوضاء مرتفعة ناتجة عن أصوات الجوار وارتفاع الكثافة السكانية فيها، وسجلت أعلى نسبة لتأثير الضوضاء في التفاعل مع الآخرين في الجمعية بنسبة (١٨٪).

خريطة ذات العدد (٨) نسبة تأثير الضوضاء في التعامل ما بين سكان أحياء مدينة الهندية



المصدر: من عمل الباحثة بالاعتماد على:

١. بيانات الجدول ذي العدد (٧).

٢. برنامج ١٠, ٧, ١ Arc Gis

الجنوبي، وسيد حسين، وشيخ حمزة، والمثنى، والطنبى، الرياض، و أبو عزيز، والشهداء، والزهراء، والحسين ٢، والحسن ١، والقزاونة)، اذ تتأثر هذه الأحياء بمستويات ضوضاء مرتفعة تؤدي الى أضرار أكثر شدة كالحالات النفسية، لذا تنخفض نسبة تأثير الضوضاء في معاملة الآخرين ضمن هذه الفئة، وسجلت أعلى نسبة في أحياء الكص الجنوب، الكص الشمالي والزهراء بنسبة (٩٪).

- الفئة الرابعة المنخفضة (٠-١٠٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه النسبة ما بين (٠-١٠٪)، اي ما يقارب التسع من سكان أحياء هذه الفئة يعانون من صعوبة معاملة الآخرين بسبب الضوضاء، وتشمل هذه الفئة الجزء الأكبر من أحياء مدينة الهندية وهي (الكص الشمالي، والعامل ١، والعامل ٢، والكص

جدول (٨) نسبة عدم تأثر السكان بالضوضاء في أحياء مدينة الهندية.

ت	اسم الحي	لا يوجد أثر %
	الغص الجنوبي	٠
	سيد حسين	٠
	شيخ حمزة	٠
	محرم عيشة	٧
	العامل ١	٠
	الغص الشمالي	٠
	العامل الثانية	٠
	السلام	٢٧
	الطنبى	١٣
	أبو عزيز	٣٨
	المثنى	٠
	المصطفى	٥
	العسكري	٠
	الشهداء	٣٣
	الجمعية	٠
	الحسين ١	٢٤
	الحسين ٢	٢٠
	القزاونة	٠
	الزهراء	١٨
	الضباط	٢٧
	دور الحجر	٢٥
	الرياض	٢٧
	الصناعة	٠
	الكردي	٧٥

المصدر: الدراسة الميدانية للمدة ١٢/٢٠٢٠م - ٢٨/٢/٢٠٢١م

٨- عدم تأثير السكان بالضوضاء:

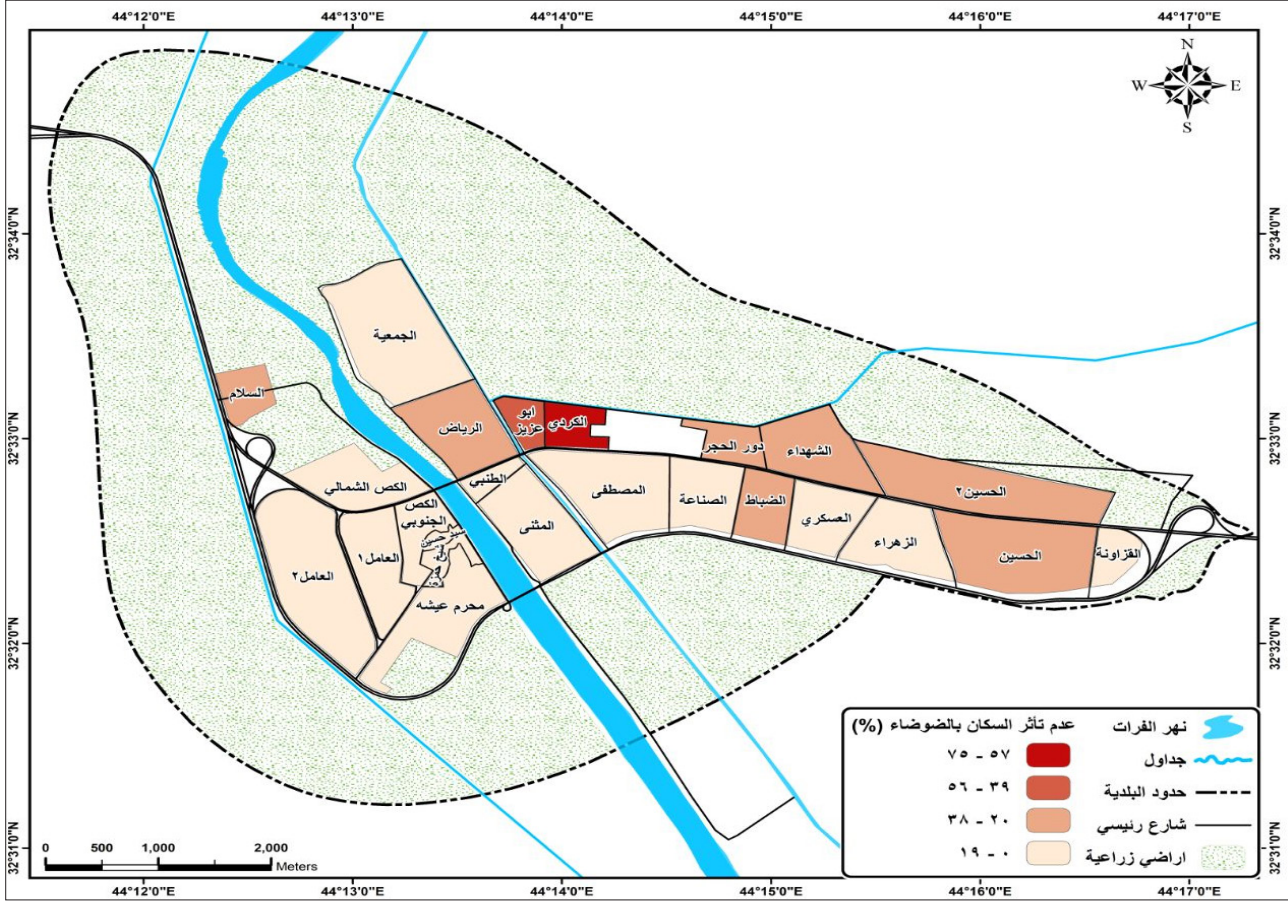
في الكثير من الاحيان تكون الأصوات المحيطة بالإنسان غير مؤثرة، اذ لا تسبب له اي اعراض نفسية، أو عصبية أو اجتماعية، ويرجع ذلك الى مستوى الصوت وقد يكون منخفضا وكذلك عمر الشخص اذ يتأثر الاطفال وكبار السن على نحو أكبر الأصوات المحيطة، ومن الدراسات التي اكدت عدم تأثير الضوضاء بعض الاحيان في الإنسان دراسة وزارة البيئة المصرية عن تقييم مشكلة التلوث الضوضائي وآثارها الصحية في بعض المستشفيات بمحافظة القاهرة والجيزة، وتوصلت الدراسة الى ان (٨, ٢٠٪) من حجم العينة لا يتأثرون بالضوضاء داخل المستشفيات (وزارة البيئة المصرية، مصدر سابق،: ١٦).

اما في مدينة الهندية فيتضح من خلال الجدول (٨) والخريطة ذات العدد (٩) ان عدم تأثير السكان بالضوضاء يأخذ اربعة فئات على النحو الآتي:

- الفئة الاولى المرتفعة جداً (٥٧-٧٥٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٥٧-٧٥٪)، اي أكثر من نصف سكان أحياء هذه الفئة لا يتأثرون بالضوضاء، ويمثل هذه الفئة حي الكردي فقط، ويعزى وقوعه ضمن هذه الفئة الى انخفاض مستويات الضوضاء فيه وعدم انتشار الورش الصناعية أو الشوارع الرئيسية كما تنخفض فيه مواقع البناء، فهو يعد من الأحياء الهادئة، وسجلت أعلى نسبة لعدم تأثر

خريطة ذات العدد (٩) نسبة عدم تأثر السكان بالضوضاء في أحياء مدينة الهندية.



المصدر: الباحثة بالاعتماد على:

١. بيانات الجدول ذي العدد (٨).

٢. برنامج Arc gis، ١، ٧، ١٠.

وأصوات الجوار، لذا فهو يعد من الأحياء الهادئة أيضاً،
وسجلت أعلى نسبة في نسبة (٥٦٪).

– الفئة الثالثة المتوسطة (٣٨-٢٠٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٢٠-٣٨٪)، أي أكثر من ثلث سكان أحياء هذه الفئة لا يتأثرون بالضوضاء، وتمثل هذه الفئة أحياء (السلام، والرياض، ودور الحجر، والضباط، والشهداء، والحسين ٢، والحسين ١)، ويعزا ذلك الى ان أحياء هذه

الفئة الثانية المرتفعة (٥٦-٣٩٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٣٩-٥٦٪)، أي أكثر من نصف سكان أحياء هذه الفئة لا يتأثرون بالضوضاء وتشمل هذه الفئة أبو عزيز فقط، وذلك لكثافة الأشجار فيه وبجانب الشوارع داخل الحي مما تقلل من حدة وتأثير الضوضاء في السكان، وتقل فيه مصادر الضوضاء فهي تقتصر على شارع نزلة الشهداء

الفئة تتأثر بحركة المرور التي اتخذت مسارات عديدة على اطراف الأحياء واعمال البناء والمولدات الكهربائية التي تتمركز في مواقع محددة، لذا فإن نسبة كبيرة من سكان هذه الفئة لا يتأثرون بالضوضاء، وسجلت أعلى نسبة في أبو عزيز بنسبة (٣٨٪).

- الفئة الرابعة المنخفضة (٠-١٩٪)

تتراوح النسب المئوية لهذه الفئة ما بين (٠-١٩٪)، اي ما يقارب الخمس من سكان أحياء هذه الفئة لا يعانون من الضوضاء، وتمثل هذه الفئة عددا كبيرا من أحياء مدينة الهندية وهي (الغص الشمالي، والغص الجنوبي، والعامل ١، والعامل ٢، وسيد حسين، وحرم عيشة، والمثنى، والطنبى، والجمعية، الصناعة، والمصطفى، والعسكري، والزهران، والقزاونة)، وان نسبة قليلة من سكان هذه الأحياء لا يتأثرون بالضوضاء، وذلك لأن انتشار مصادر الضوضاء بمختلف انواعها ضمن هذه الأحياء حيث تتركز الأسواق والحركة المرورية العالية والورش والمولدات، لذا إن الجزء الأكبر من السكان يتأثر بالضوضاء فيها، وسجلت أعلى نسبة لعدم تأثير السكان بالضوضاء ضمن هذه الفئة في الزهران بنسبة (١٨٪).

الاستنتاجات

١. برهن البحث تأثير الضوضاء في سكان مدينة الهندية بنسب متباينة وآثار مختلفة، ما بين قلة تركيز وحالة عصبية ونفسية وتأثيرها في معاملة الآخرين وما الى ذلك.

٢. تركز تأثير الضوضاء في السكان على نحو كبير في الجانب الغربي من المدينة، نظرا لمستويات الضوضاء المرتفعة الصادرة عن الانشطة البشرية، فسجل أعلى تأثير للضوضاء في الأعصاب في العامل ٢ بنسبة ٣٢٪.

٣. لم تسجل مختلف الأصوات آثارا سلبية في السكان لأجزاء كبيرة من أحياء مدينة الهندية، كونها بالمستوى المسموح للاذن بالتقاطة، وسجلت أعلى نسبة لعدم تأثر السكان بالضوضاء في الكردي بنسبة ٧٥٪.

المقترحات

١. تطبيق قانون السيطرة على الضوضاء الصادرة عن الانشطة البشرية ذي العدد ٤١ لسنة ٢٠١٥ م.

٢. الحد من الانتشار العشوائي لمصادر الضوضاء داخل المدينة واتباع الاساليب التخطيطية للتقليل من شدة الضوضاء داخل التجمعات السكنية.

٣. تشجيع السكان على استخدام المواد العازلة للصوت في البناء لاجتناب الأصوات المرتفعة في الجوار.

٤. العمل على زيادة توعية السكان بخطورة الضوضاء وضرورة اجتنابها.

٩. نداء نعمان مجيد، أثر دراسة الضوضاء في تخطيط المدينة

لتحديد استعمالات الارض، مجلة الانبار للعلوم الهندسية،

مجلد ١، العدد ٢، ٢٠٠٨م.

١٠. أرزوني وارتان، ياسمين نجم عبد الله، التلوث الضوضائي

في محافظة البصرة (مصادره، آثاره، معالجته)، جامعة

البصرة، مركز دراسة البصرة والخليج العرب ٢٠٠٩م.

١١. دراسة جهاز وزارة البيئة المصري، جهاز شؤون البيئة،

تقييم مشكلة التلوث الضوضائي وآثارها الصحية في

بعض المستشفيات بمحافظتي القاهرة والجيزة، ٢٠١٧م.

قائمة المصادر

١. الإنسان وتلوث البيئة، حمد صابر، مدينة الملك عبد العزيز

للعلوم والتقنية، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٠م.

٢. محمد عبدو العويدات، عبد الله بن يحيى باصهي، التلوث

وحماية البيئة، جامعة الملك سعود، ط ١٩٩٣، ٢م.

٣. وليد توفيق العياصرة، التربية البيئية، استراتيجياتها،

تدرسها، دار اسامه للنشر، عمان، الاردن، بدون تاريخ.

٤. سجا محمد عباس، التلوث السمعي دراسة مقارنة،

مكتبة دار السلام للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٧م.

٥. شكري ابراهيم الحسن، تقييم مشكلة التلوث الضوضائي

واثارة في بعض مدارس مدينة البصرة جنوبي العراق،

مجلة ابحت البصرة، العدد ٣٩، الجزء ٤، ٢٠١٣م.

٦. كفاية حسن ميثم الاسدي، التلوث الضوضائي في مدينة

الحلة واثره في السكان من الناحية الصحية والنفسية

والعقلية،، جامعة بابل، مجلة كلية التربية، العدد ٤١،

كانون اول، ٢٠١٨م، ص ١٢٣٧.

٧. هاشم جعفر عبد الحسن،، التلوث الضوضائي واثره

في البيئة الصحية للمستهلك، مركز بحوث السوق

وحماية المستهلك،، ٢٠١٣م، جامعة بغداد.

٨. اثير عبد الله محمد،، أثر استخدام نظرية الحواجز لتقليل

مستوى الضوضاء الداخلية للمصانع في رفع كفاءة

الإنتاج حالة في شركة الفرات العامة للصناعات

الكيميائية،، مجلة الادارة والاقتصاد، جامعة بغداد،

العدد التسعون، ٢٠١١م.

ملاحح الأأأول فف الأألل النأول عنأ ابن أئف؁ إعاءة الأربفب
(الأأقفم والأأأفر) أنمولأا.

أ.أ. عاءل نأفر بفرف الأأأانف

ألفة الأربفة للعلوم الإنأانفة/ أامعة كربلاء

البأأ صالأ مولأ أللأال

ألفة الأربفة للعلوم الإنأانفة/ أامعة كربلاء

salihmoojid990@gmail.com

الملخص:

تُسلط الدراسة الضوء على التحليل النحوي عند ابن جنّي، إذ عمدت إلى تحيّر عدد من نصوصه الموثقة في متون مؤلفاته ومناقشتها مناقشة تحليلية في ضوء معطيات الدرس اللغوي الحديث، ولا سيّما نظرية النحو التوليدي التحويلي، إذ اختار البحث إحدى وسائل التحويل في هذه النظرية، وهو إعادة الترتيب (التقديم والتأخير).
الكلمات المفتاحية: التحليل النحوي، ابن جنّي، إعادة الترتيب (التقديم والتأخير).

The transformational features in Ibn Jinni's linguistic analysis: Rearrangement (preposing and postponing) as an example.

Dr. Adel Nadhir Berry Al-Hassani

University of Karbala / College of Humanities

Researcher Saleh Mujid Khalakhil

University of Karbala / College of Humanities

salihmoojid99@gmail.com

Abstract

The study sheds light on the grammatical analysis of Ibn Jinni, as I decided to choose a collection of his published texts, so that his writings and his works were discussed in an analytical discussion in light of the data of the modern linguistic lesson, especially the transformative generative grammar theory, as the research chose one of the means of transformation in this theory, which is rearrangement (Submission and Delay).

Keywords: Syntactic analysis, Ibn Jani, Rearrangement (fronting and postponement).

مدخل:

الرتبة عنصر من عناصر التحويل؛ «لأنَّ المتكلمَ يَعْمَدُ إلى مورفيم حقه التأخير... فيقدمه أو إلى ما حقه التقديم فيؤخره، طلباً لإظهار ترتيب المعاني في النَّفس» (في نحو اللغة وتراكيبها: ٨٨).

والرتبة في اللغة: «رَتَبَ الشيء... ثبت فلم يتحرك، يُقال: رَتَبَ رُتَبَ الكَعْبِ، أي: انتصب انتصابه، ورتبته ترتيباً، أي: أثبتته» (لسان العرب (رَتَبَ): ١/٤٠٩).

أمَّا الرتبة في الاصطلاح، فهي: «الموقع الأصلي الذي يجب أن تتخذه الوظيفة النحوية بالنسبة للوظائف الأخرى المرتبطة بها بعلائق نحوية تركيبية» (دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتقعدها: ١٩٦). أو هي: «ملاحظة موقع الكلمة في التركيب الكلامي» (أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة: ١٤٦).

والموال اللغوي للغة العربية «يُحافظ على رتب خاصة، بالنسبة إلى أجزاء الكلام على وفق الصورة الإسنادية، ويمكن أن تتغير مكونات الجملة الإسنادية تقديماً أو تأخيراً حين يسمح النظام اللغوي بذلك وحسب السِّياق الكلامي» (الجملة في القرآن الكريم، صورها وتوجهها البياني: ٤١). «إذا احتاج المتكلم أن يؤكد جزءاً من الجملة أو الوحدة الإسنادية من دون إدخال أدوات التوكيد يجد اللغة العربية بقرائنها المتنوعة - وأهمها علامة الإعراب- تساعده على تأدية هذا المعنى، فيُقدِّم الجزء الذي يهتم به» (الجملة في

المقدمة

أنَّ وظيفة اللغة تتحقق من طريق ترتيب مفرداتها وتألّفها لتبلغ غايتها في الإفادة وهي الإفهام.

وتُعَدُّ مسألة التقديم والتأخير من المسائل الأسس التي لاقت مزيد عناية واهتمام من لدن النحويين، إذ ألّفت جزءاً من اهتمامهم في تحليل التراكيب النحوية، وكان ابن جنّي ت (٣٩٢هـ) واحداً من هؤلاء النحويين الذين أولوا مسألة التقديم والتأخير عناية فائقة في تحليلاته النحوية مستعيناً في ذلك بوسائل وأدوات تساعده في حلّ إشكالاتها.

فضلاً عن ذلك فإنَّ إعادة الترتيب مثلت وسيلة من وسائل التحويل في النظرية التوليدية التحويلية. ومن أجل هذا آثرت أن يكون عنوان بحثي (ملامح التَّحويل في التحليل النحوي عند ابن جنّي، إعادة الترتيب (التقديم والتأخير) أنموذجاً).

فقد حاول البحث إعادة قراءة جزء يسير من التراث النحوي لابن جنّي بمعطيات الدرس اللغوي الحديث.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع بناء البحث على مبحثين رئيسين يسبقهما مقدمة ومدخل وتقفوهما خاتمة تضمنت أبرز نتائج البحث.

القرآن الكريم، صورها وتوجهها البياني: (٤١).

وقد فطن النحويون الأوائل إلى قيمة هذا التحويل، فهذا سيبويه ينقل لنا عن شيخه الخليل بن أحمد الفراهيدي، عنايته بهذا الأسلوب، جاء في الكتاب: «وزعم الخليل (رحمه الله) أنه يستقبح أن تقول: قائمٌ زيدٌ، وذلك إذا لم تجعل قائماً مقدّماً مبنياً على المبتدأ» (الكتاب: ٢/١٢٧).

فالخليل لا يستسيغ أن يكون التقديم على نية أن المَقَدَّم مبتدأ، بل يكون المَقَدَّم على نية التأخير والرتبة في النحو العربي كما هو النحو التوليدي، على قسمين: محفوظة، وغير محفوظة، وقد أحصى (ابن السَّراج) الأبواب النحويّة ذات الرُّتب المحفوظة ممّا لا يجوز تقديمه، فوجدها ثلاث عشرة (الأصول في النّحو: ٢/٢٢٢-٢٢٣). وهذه الرتبة لسنا معنيين بها في هذه الدراسة، إذ لا دور لها في عملية تحويل الجملة من العمق إلى السطح.

أمّا الرتبة غير المحفوظة، فهي محور الدراسة في هذا البحث؛ لأنّها تُسهّم في تحويل الجُمَل من العمق المقدّر إلى السطح الظاهر، ومن ثمّ تمنح الوظائف النحوية مرونة تسمح لها بحرية الحركة في داخل الجملة، لأسباب دلالية أو تركيبية (الرتبة النّحوية في الجملة العربية المعاصرة: ١٨). على أن يوضع بالحسبان أن حرية الحركة إنّما تجري على وفق ضوابط ومحدّدات لا يمكن تخطيها.

«وقد ارتضى علماء المعاني هذا التقسيم وتجنّبوا الكلام عن الرتب المحفوظة، فمنحوها دراسة أسلوبية تحت عنوان (التقديم والتأخير) ومعنى هذا أن التقديم

والتأخير بلاغي وثيق الصّلة بقريظة الرتبة في النحو، ولكنّه لا يمسّ الرتبة المحفوظة» (البلاغة والأسلوبية: ٢٥٠).

وممّا لا ريب فيه أن هذه الوسيلة التحويلية قدّمت مجالاً خصباً للتركيب اللغويّ، وأثبتت أنّه سمة من سمات اللغة العربية، إذ تنماز بمرونة عالية وفضاء واسع في هذا السّياق، يقول الدكتور نعمة رحيم العزّاويّ: «إنّ من مزايا العربية هو أنّ الجملة فيها لا تخضع لنظام صارم في ترتيب عناصرها، وإنّما يملك المتكلمون بها حرية وافرة في صوغ الجملة، وتقديم أو تأخير ما يشاؤون من عناصرها استجابة لدوافع نفسيّة معينة، أو مجازاة لظروف القول، وملابساته» (الجملة العربية في ضوء الدراسات الحديثة، (بحث): ١٢١).

والتحويليون يعدّون إعادة الترتيب وسيلة من وسائل التحويل في الجملة، ويتمّ ذلك بإحلال عنصر مكان عنصر آخر فيها.

ويمكن التعبير عنه رياضياً بالشكل الآتي (الاتجاهات النحويّة لدى القدماء (في ضوء المناهج المعاصرة: ٢٢٠):

أ + ب ← ب + أ

فتبادل المواقع بين الكلمات في داخل الجملة ليس اعتباطياً، وإنّما هو محكوم بقيود معينة «فالرتبة الموجودة في البنية العميقة مثلاً تختلف عن الرتبة الموجودة في البنية السطحية، علماً أن الرتبة التي يمكن ملاحظتها هي الرتبة السطحية» (اللسانيات واللغة العربية: ١/١٠٤).

الأول: تقديم على نية التأخير، مثل (قائمٌ زيد)، فهذا التقديم لا يؤدي إلى تحولات قواعدية، ومن ثم لا يتغير حكم الوظيفة النحوية عما كان عليه. أمّا القسم الآخر: فالتقديم فيه ليس على نية التأخير، مثل (المنطلقُ زيدٌ)، و (زيدٌ المنطلقُ)، وهذا التقديم إنما يعني أنّ المقدم تتغير وظيفته النحوية، ويخرج من بابه النحويّ إلى باب آخر (دلائل الإعجاز: ١٠٦-١٠٧).

وقد أطلق الدكتور (رابع بو معزة) على الأول: التحويل المحليّ في حين أطلق على الثاني: التحويل الجذري (التحويل في النحو العربي: ٤٩-٥٠).

ومسألة تقديم الخبر على مبتدئه مظنةٌ خلاف بين المدرستين، فقد أجاز البصريون التقديم في حين لم يجوزه الكوفيون (الإنصاف في مسائل الخلاف: ١/٥٦).

أمّا ابن جنّي، فقد سار مع جمهور البصريين، إذ أجاز هذا الضرب من التقديم، فقال: «ويجوز تقديم خبر المبتدأ عليه، تقول: قائمٌ زيدٌ، وخلفك بكرٌ، والتقدير: زيدٌ قائمٌ، وبكرٌ خلفك، فقدّم الخبر اتساعاً، وفيها ضمير لأنّ النية فيها على التأخير» (اللّمع في العربية: ١/٣٠، ويُنظر: الخصائص: ٢/٤٠٦).

فنصّ ابن جنّي موضع التحليل، يكشف لنا أنّ الخبر (قائم) في جملة (زيدٌ قائمٌ) تقدّم اختياريّاً على مبتدئه (زيد)، وكان أصل الجملة قبل ذلك: زيدٌ قائمٌ. فقد أسهمت وسيلة التحويل (إعادة الترتيب) في نقل التركيب من بنيته العميقة (زيدٌ قائمٌ) إلى بنيته السطحية (قائمٌ زيدٌ).

ولم يكن ابن جنّي بمنأى عن ذلك، فقد تناول التقديم والتأخير بالدرس، وعقد له مبحثاً خاصّاً في خصائصه هو فصل التقديم والتأخير الذي يندرج تحت باب (شجاعة العربية)، فضلاً عن المواطن المتفرقة الماثوثة في مصنفاته، إلّا أنّه لم يولِ أثر الظاهرة بلاغياً ودلائليّاً مزيد عناية واهتمام؛ لأنّه كان مهتماً ببيان ما يخصّ التركيب عند تأليف الكلام وأثر التقديم والتأخير في ذلك.

يقول في سياق حديثه عن التقديم والتأخير: «وذلك على ضربين: أحدهما ما يقبله القياس والآخر ما يسهله الاضطرار» (الخصائص: ٢/٤٠٦).

ومن أمثلة التقديم والتأخير عنده قوله: «ومأ يصحّ ويجوز تقديمه خبر المبتدأ، نحو: قائمٌ أخوك، وفي الدارِ صاحبك» (الخصائص: ٢/٤٠٦).

وفي ضوء ما تقدّم أورد ابن جنّي ضرورياً من هذا الأسلوب، معللاً إياها، ومحللاً، ليثبت صحّة آرائه.

المبحث الأول

التحويل (بإعادة الترتيب) في الجملة الاسمية

١. التحويل بتقديم الخبر على المبتدأ.

رتبة الخبر من حيث الموقع في التركيب بعد المبتدأ، إلّا أنّه قد يتقدّم على المبتدأ على وفق ضوابط حدّدها النحويون (شرح الرّضي: ١/٢٥٩-٢٦٢).

والتقديم والتأخير عند عبد القاهر الجرجاني على

قسمين:

فقط» (الجملة الفرعية في اللغة العربية بين تحليل سيبويه والقواعد التحويلية: ٥٥).

وطريقة الترتيب في جملة (كان وأخواتها) تأتي على الصور الثلاث الآتية:

الصورة الأولى: (الفعل الناسخ + الاسم + الخبر)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا﴾ [الفتح: ١١٤].

الصورة الثانية: (الفعل الناسخ + الخبر + الاسم)، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧].

الصورة الثالثة: (الخبر + الفعل الناقص + الاسم)، تقول: (مطلبًا كريبًا ما زالت الحرية) (النحو الوافي: ١/٥٩٦).

ولعل التأمل في الصور الثلاث يقودنا إلى أن نستنتج أن الأصل التوليدي للجملة المحولة بناسخ يكون جملة اسمية من (مبتدأ + خبر)، وهذا الأصل يعتره التغيير بتأثير وسيلة أو أكثر من وسائل التحويل، ومن ثم تنتقل الجملة من جملة اسمية توليدية إلى جملة فعلية ناقصة ملحوظ فيها اعتبار أصلها. وقد يكون هذا التحويل اختياريًا أو اجباريًا وقد أجاز ابن جنّي التقديم في معمولات (كان وأخواتها)، جاء فقال: «ويجوز تقديم أخبار (كان وأخواتها) على أسماؤها وعلى أنفسها، تقول: كان قائمًا زيدًا، وقائمًا كان زيدًا، وكذلك ليس قائمًا زيدًا، وقائمًا ليس زيدًا» (اللّمع في العربية: ١/٣٦، ويُنظر: الخصائص: ٢/٤٠٦، والتمام

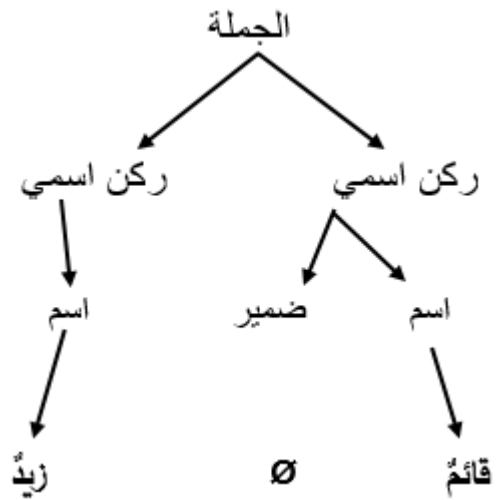
ومسوّغ التقديم الذي بينه ابن جنّي هو الاتساع إلا أنه لم يوضح الغرض البلاغي منه.

وقد مرّت جملة (قائمٌ زيدٌ) بالعمليات التحويلية الآتية:

• إعادة الترتيب: إذ إنَّ الأصل فيه: زيدٌ قائمٌ
← قائمٌ زيدٌ

• الإحلال: فقد حلَّ العنصر (قائمٌ) محلَّ العنصر (زيدٌ)
زيدٌ قائمٌ ← قائمٌ زيدٌ

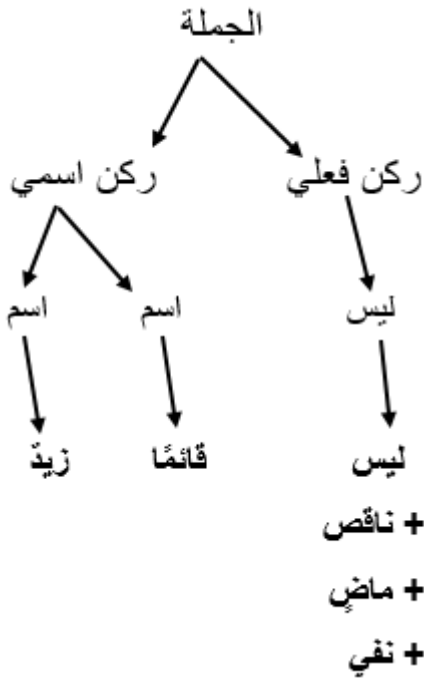
ويمكن التعبير عمّا رصده (ابن جنّي) في تقديم ركن الخبر على المبتدأ بالمشجر الآتي:



٢. التّحويل بإعادة الترتيب في كان وأخواتها.

(كان وأخواتها) ليست أفعالاً على الحقيقة؛ لأنّها تدلُّ على الزمن وتفتقر إلى الحدث، ومن ثمَّ «تشبيه الفعل الناسخ بالفعل إنّما هو من الناحية البنيوية، أمّا من الناحية الدلالية فإنَّ الفعل الناسخ لا يصل إلى مرتبة الفعل العادي، فهو لا يكتمل معناه بالفاعل

في تفسير أشعار هذيل (١٧٣-١٧٤).



ومن يُراقب رأي ابن جنّي هذا يجده موافقاً لرأي جمهور البصريين، ومخالفاً في الوقت نفسه لرأي الكوفيين وبعض البصريين الذين لم يجوّزوا هذا التقديم (التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين: ٣٠٢-٣٠٤).

وما نلاحظ من النَّصِّ أَنَّهُ مَثَلٌ عَلَى تَقْدِيمِ أَخْبَارِ (كَانَ وَأَخَوَاتِهَا) عَلَى اسْمَائِهَا بِجُمْلَةٍ: (لَيْسَ قَائِمًا زَيْدٌ) وَهِيَ جُمْلَةٌ سَطْحِيَّةٌ مَحْوَلَةٌ عَنِ الْبِنْيَةِ الْعَمِيقَةِ (لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا)، فَقَدْ تَقَدَّمَ الْخَبْرُ عَنِ الْاسْمِ تَقَدُّمًا اخْتِيَارِيًّا.

وقد تحوّلت جملة (ليس قائماً زيداً)، من البنية العميقة إلى البنية السطحية بواسطة القواعد التحويلية الآتية:

• الزيادة: إذ إنَّ الأصل فيها (زيدٌ قائمٌ)، وقد دخلها عنصر الزيادة (ليس) للدلالة على النفي في زمان الحال والاستقبال فصارت:

زيدٌ قائمٌ ← تحويل بالزيادة ← ليس زيدٌ قائماً.

• إعادة الترتيب: فالأصل فيها: ليس زيدٌ قائماً، وتحوّلت عن طريق وسيلة الترتيب إلى:

ليس زيدٌ قائماً ← إعادة ترتيب ← ليس قائماً زيدٌ

• الإحلال: إذ حلَّ الخبر (قائماً) محلَّ اسم الفعل الناسخ (زيدٌ).

ويمكن التعبير عن هذا التحويل بالمشجر الآتي:

أما ما عبّر عنه (أخبارها تتقدم على أنفسها)، أي: الفعل الناقص، فقد مثل لها بجملة: (قائماً كان زيداً).

ويمكن بيان القواعد التحويلية التي نقلتها من البنية العميقة إلى البنية السطحية على النحو الآتي:

• الزيادة: إذ إنَّ البنية العميقة لها (زيدٌ قائمٌ)

زيدٌ قائمٌ ← تحويل بالزيادة ← كان زيدٌ قائماً.

• إعادة الترتيب: كان زيدٌ قائماً ← كان قائماً زيداً.

• الإحلال: إذ إنَّ العنصر (قائماً) حلَّ محلَّ الفعل الناقص (كان)

كان زيدٌ قائماً ← تحويل بالإحلال ← قائماً كان زيداً.

ويمكن التعبير عن هذا اللون من التحويل بالمشجر الآتي:

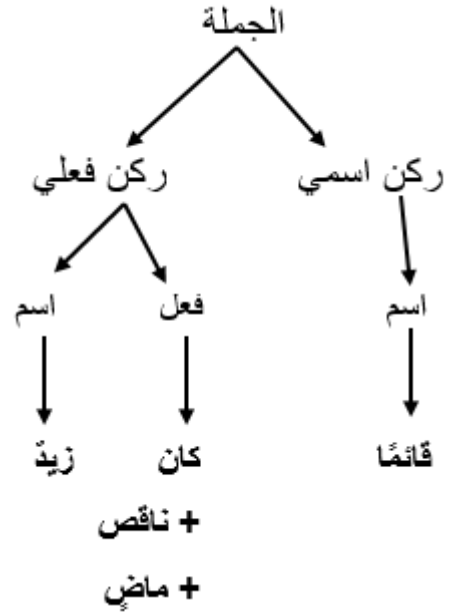
الآتي:

تعلم أن الفاعل رتبته التقدّم، والمفعول رتبته التأخر، فقد وقع كلّ منهما الموقع الذي هو أولى به، فليس لك أن تعتقد في الفاعل وقد وقع متقدماً أن رتبته التأخير» (المحتسب: ١/ ٦٥). وقد تحدّث ابن جنّي عن التقديم والتأخير في باب المفعول به، فبيّن أن «أصل وضع المفعول أن يكون فضلة وبعد الفاعل، كضرب زيد عمراً، فإذا عناهم ذكر المفعول قدّمه على الفاعل، فقالوا: ضرب عمراً زيداً، فإن ازدادت عنايتهم به قدّمه على الفعل الناصب له، فقالوا: عمراً ضرب زيداً، فإن تظاهرت العناية به عقوده على أنّه ربّ الجملة، وتجاوزوا به حدّ كونه فضلة، فقالوا: عمراً ضرب زيداً فجاءوا به مجيئاً ينافي كونه فضلة... وهذا كلّهُ يدلّ على شدة عنايتهم بالفضلة، وإنّما كانت كذلك لأنّها تجلو الجملة وتجعلها تابعة المعنى بها» (التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين: ٣٠٢-٣٠٤).

وما يلحظ على ابن جنّي في رصده لهذا المبحث أنّه مزج قواعد النحو الشكلي بالتحليل الدلالي، إذ ألفيناه يُقلّب الجملة على وجوه مختلفة، ولكلّ وجه من تلك الوجوه معنى جديد ودلالة فنية لا تتحصّل في الآخر.

فإذا تقدّم المفعول به على الفاعل دلّ على معنى، وإذا تقدّم خطوتين فتصدّر على فعله والفاعل دلّ على معنى آخر.

حتى إذا انتقل من باب (المفعول به) إلى باب آخر (الابتداء) كان معناه أوقع في النّفس، وكان مدار



المبحث الثاني

التحويل (بإعادة الترتيب) في الجملة الفعلية.

١. التحويل بتقديم المفعول به:

المفعول به «هو الذي يقع عليه فعل الفاعل» (المفصّل في صنعة الإعراب: ٨٣). والأصل التوليدي للمفعول به أن يأتي متأخراً عن الفعل والفاعل (فعل + فاعل + مفعول به)، وذلك نحو: (ينصر الله المجاهدين)، وقد يُعدل عن هذا الترتيب فيُقدّم المفعول به على الفاعل نحو: (ينصرُ المجاهدين اللهُ)، أو يتقدّم المفعول به على عامله، نحو: (المجاهدين ينصرُ اللهُ)، شريطة أمن اللبس (معاني النحو: ٢/ ٨٥).

ومعطيات هذا تُشير إلى أن التقديم في هذا الموطن لا يؤثر في وظيفة الكلمة في داخل التركيب؛ لأنّه تقديم على نيّة التأخير.

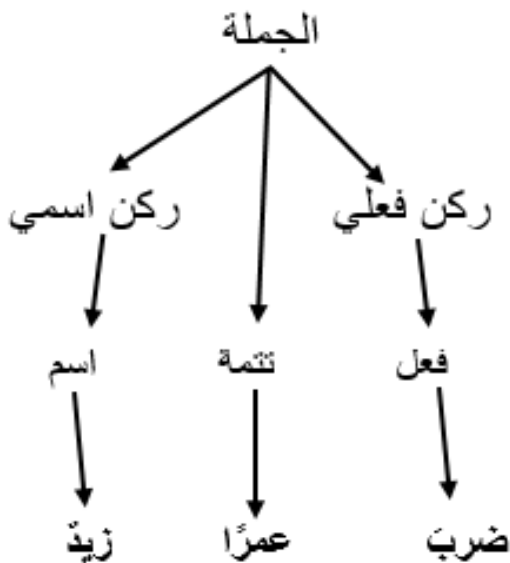
وهذا ما بيّنه ابن جنّي في الخصائص، إذ قال: «ألا

والتأخر في الجملة فتأخذ الرتبة دورها في سدّ هذا الفراغ الوظيفي، جاء في الخصائص: «فقد تقول ضرب يحيى بشرى، فلا تجد إعراباً فاصلاً... ألزم الكلام من تقديم الفاعل وتأخير المفعول ما يقوم مقام بيان الإعراب» (الخصائص: ١/ ١٠٤).

لتقف عند أمثلة ابن جنّي الواردة في النّصّ المقتبس من المحتسب، لنحلّلها تحليلاً تحويلياً: نلاحظ أنّ جملة (ضربَ عمرًا زيدٌ) تمثّل التركيب الفعلي التحويلي المولّد من البنية العميقة (ضربَ زيدٌ عمرًا)، من طريق قانون (إعادة الترتيب)، إذ مرّت الجملة بالمراحل التحويلية الآتية:

• إعادة الترتيب:

ضربَ زيدٌ عمرًا ← ضربَ عمرًا زيدٌ.
 • الإحلال: إذ إنّ العنصر (عمرًا) حلّ محلّ العنصر (زيدٌ) بتقدمه عليه.
 تحويل بالإحلال
 ضربَ زيدٌ عمرًا ← ضربَ عمرًا زيدٌ.
 ويمكن التعبير عن ذلك بالمشجر الآتي:



الكلام عليه، وهذا ما يُفسّر تسمية ابن جنّي له بـ(ربُّ) الجملة، وهذا إنّما يدلّ على حفاوته بالمسند إليه ولا سيّما في باب المبتدأ الذي يدلّ على الدوام والثبوت عندما يُبنى الكلام عليه.

فالمسوّغ البيانيّ الذي ركن إليه ابن جنّي في تقليبه للتركيب على تلك الأوجه إنّما هو ما أطلقنا عليه: (سُلم العناية والاهتمام التصاعدي).

وابن جنّي متابع لسيبويه في هذا التحليل، جاء في الكتاب: «كأنّهم إنّما يقدمون الذي بيانه أهمّ لهم وهم بيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهانهم ويعيناهم» (الكتاب: ١/ ٣٤).

وقد وجّه عبد القاهر الجرجانيّ سهام النقد إلى سيبويه ومنّ تابعه من علّلوا هذه الظاهرة بـ(العناية والاهتمام)، فقد أخذ عليهم عدم ذكرهم «من أين كانت تلك العناية والاهتمام، وبِمَ كان أهمّ» (دلائل الإعجاز: ١١٠).

فالخروج عن أصل الترتيب لا بُدّ «أن يكون هادفاً إلى دلالة غير ما يؤديه التركيب في التسلسل المعياري لرتب أجزائه، إذ ذاك لا يكون هذا العدول مفيداً في تغيير دلالة إلى أخرى تستدعي في النّصّ فضيلة ومزية» (أسلوبية النظم البلاغي في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة) (أطروحة دكتوراه: ١٣١).

ولا يغيب عن الأذهان أنّ ابن جنّي لم يجز التقديم مطلقاً فقد تعجز العلامة الإعرابية عن بيان المتقدّم

والأصل في الحال أن تتأخر عن العامل فيها وعن صاحبها، تقول: جاء محمدٌ ضاحكًا، لكنّها قد تتقدم على صاحبها، مثل: جاء ضاحكًا محمدٌ، وقد تتقدم على العامل فيها، مثل: ضاحكًا جاء زيدٌ (شرح ابن عقيل: ٢/٢٦٦).

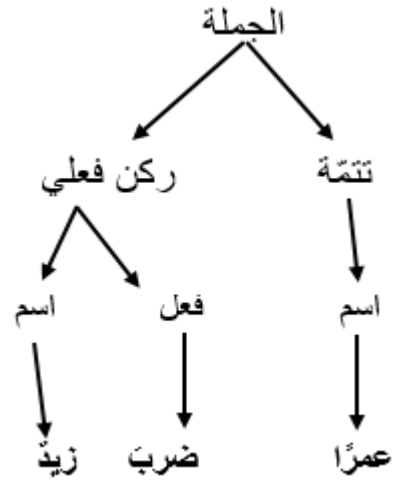
ومبحث تقدم الحال على العامل فيها مظنةٌ خلاف بين المدرستين، إذ أجاز البصريون تقدّم الحال على العامل فيها مع الاسم الظاهر والمضمّر، جاء في المقتضب: «واعلم أنّ الحال إذا كان العامل فيها فعلًا صحيحًا جاز فيها كل ما يجوز في المفعول به، من التقديم والتأخير... وإنّما جاز ذلك فيها؛ لأنّها مفعولة فكانت كغيرها ممّا ينتصب بالفعل، تقول: جاء راكبًا زيدٌ، كما تقول: ضرب زيدًا عمرٌو، وراكبًا جاء زيدٌ» (المقتضب: ٤/١٦٨).

أمّا الكوفيون فقد خالفوا البصريين فيما ذهبوا إليه، إذ جوزوا تقدم الحال على العامل فيها شريطة أن يكون صاحب الحال ضميرًا، نحو: راكبًا جئتُ، لكنّهم منعوا ذلك إذا كان صاحب الحال اسمًا ظاهرًا (الإنصاف في مسائل الخلاف: ١/٢٠٢).

وعلى شاكلة البصريين أجاز ابن جنّي تقديم الحال على فعلها، واستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ﴾ [القمر: ٧] (الخصائص: ٢/٤٠٨).

وأجاز تقديم الحال على صاحبها، جاء ذلك في سياق تحليله لقول الشاعر مُليح بن الحكم (شرح أشعار الهذليين: ٣/١٠٠٢):

أمّا جملة (عمرًا ضربَ زيدٌ) فالبنية العميقة لها (ضربَ زيدٌ عمرًا)، وبعد تطبيق قانوني (إعادة الترتيب، والإحلال) التحويليّين، أصبحت على ما هي عليه الآن. ويمكن التعبير عن ذلك بطريقة المشجر الآتي:



٢. التّحويل بتقديم الحال:

الحال في عرف النحويين «الوصف الفضلة المنتصب للدلالة على هيئة» (شرح ابن عقيل: ٢/٢٤٣).

وقولهم فضلة إنّما يعنون به أنّه يخرج عن عملية الإسناد، تقول الدكتورة معصومة عبد الصاحب: «وهذا ما نلاحظه أيضًا في علم اللغة الحديث، فظرف الحال عند تشومسكي... يُعدُّ عنصرًا زائدًا عن جملة النواة، وأنّ القواعد الجوازية هي التي تولّد هذه الظروف، وفي ذلك يلتقي مع قداماء النحاة العرب حيث أطلقوا على الحال فضلة وهي ما زادت على ركني الجملة الأساسية: المسند والمسند إليه» (الجملة الفرعية في اللغة العربية بين تحليل سيوييه والقواعد التحويلية: ١١ (أطروحة دكتوراه)).

٣. التحويل بتقديم المفعول له:

«ويسمى المفعول لأجله أو المفعول من أجله، وهو ما فُعل من أجله فعل، ومثاله: جئتكَ رغبةً فيكَ» (شرح التصريح على التوضيح: ١/ ٥١١).

يقول ابن جنّي في اللُّمع: «إنّما يُذكر المفعول له لأنّه عذرٌ وعلةٌ لوقوع الفعل، قال عزّ وجلّ: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ [البقرة: ١٩]، أي: لحذر الموت» (اللُّمع في العربية: ١/ ٢٨).

وقد أكّد ابن يعيش ما ذهب إليه ابن جنّي، جاء في شرح المفصّل: «ولا بُدَّ لكلِّ فعلٍ من مفعول له سواء ذكرته أم لم تذكره، إذ العاقل لا يفعل فعلاً إلّا لغرض أو علة» (شرح المفصّل: ١/ ٤٥٠).

وقد أجاز ابن جنّي تقديم المفعول لأجله على عامله، فقال: «ويجوز تقديم المفعول له على الفعل الناصب، نحو قولك: طمعاً في برك زرتك، ورغبةً في صلتك قصدتُك» (الخصائص: ٢/ ٤٠٦).

ما يُلاحظ في هذا النَّصّ أنّ الجملتين: (طمعاً في برك زرتك)، و(رغبةً في صلتك قصدتُك)، محولتين بتأثير قانون إعادة الترتيب، لتقدّم ما أصله التوليدي التأخير، وقد تحولت الجملتان من البنية العميقة إلى البنية السطحية بوساطة القوانين التحويلية الآتية:

• إعادة الترتيب:

زرتك طمعاً في برك ← طمعاً في برك زرتك.
• الإحلال: إذ حلّ العنصر (طمعاً) والجار والمجرور محلّ الركن الإسنادي (زرتك).

نحنُ قتلنا مُقبلاً غير مُدبرٍ

تأبّط ما تزَهق بنا الحربُ تزَهق

فقال: «وهذا يدلُّ على جواز تقدّم حال المظهر أراد:

قتلنا تأبّط مُقبلاً، فقدّم الحال، ومثله ضربتُ جالسةً هنداً» (التمام: ٢٣٠، ويُنظر: الخصائص: ٢/ ٤٠١).

نلاحظ من النَّصّ المتقدّم أنّ البنية العميقة التي افترضها ابن جنّي هي (قتلنا تأبّط مُقبلاً)، وقد تحوّلت إلى البنية السطحية (قتلنا مُقبلاً تأبّط) بتأثير قانون (إعادة الترتيب).

وقد مرّت هذه الجملة بالقوانين التحويلية الآتية:

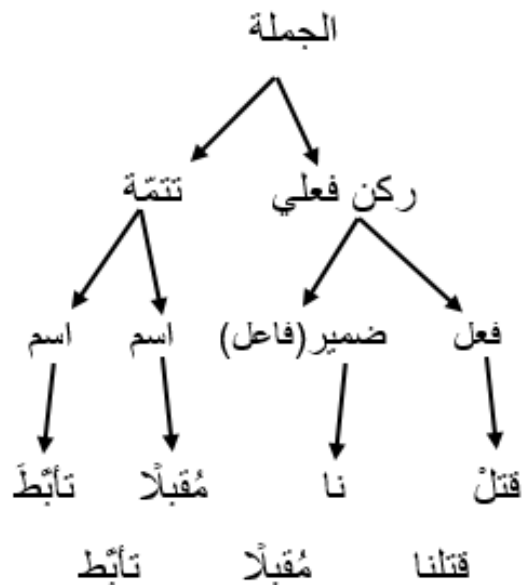
• إعادة الترتيب:

قتلنا تأبّط مُقبلاً ← إعادة ترتيب
قتلنا مُقبلاً تأبّط

• قانون الإحلال: إذ حلّ العنصر (مُقبلاً) محلّ العنصر (تأبّط)، فتحوّلت الجملة من:

قتلنا تأبّط مُقبلاً ← الإحلال
قتلنا مُقبلاً تأبّط

ويمكن التعبير عن هذا التحليل بالمشجر الآتي:



- لبنان، (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).
 ٨. التحويل في النحو العربي: مفهومه، أنواعه، صورته،
 د. رابع بو معزة، تحقيق: د. حسن هندراوي، دار
 القلم - دمشق، ط ١، (١٤١٨هـ-١٩٩٧م).
 ٩. التمام في تفسير أشعار هذيل مما أغفله أبو سعيد السُّكْرِيِّ،
 لأبي الفتح عثمان ابن جنيّ ت (٣٩٢هـ)، حققه وقدم
 له أحمد ناجي القيسي، وخديجة عبد الرزاق القيسي،
 أحمد مطلوب، وراجعته د. مصطفى جواد، مطبعة
 العاني، بغداد، ط ١، ١٣٨١هـ-١٩٦٢م.
 ١٠. الجملة الفرعية في اللغة العربية بين تحليل سيبويه
 والقواعد التحويلية، د. معصومة عبد الصاحب، دار
 غريب، ٢٠٠٨م.
 ١١. الجملة في القرآن الكريم (صورها وتوجيهها البياني)
 د. رابع بو معزة، دار مؤسسة وسلان للطباعة
 والنشر والتوزيع، سوريا- دمشق، ٢٠١٤م.
 ١٢. الخصائص، أبو الفتح عثمان ابن جنيّ (ت ٣٩٢هـ)،
 تحقيق، محمد علي النجار، المكتبة التوفيقية، القاهرة -
 مصر، ط ١، ٢٠١٥م.
 ١٣. دلائل الإعجاز، تأليف الشيخ أبي بكر عبد القاهر
 الجرجاني النحويّ (ت ٤٧١هـ)، قرأه وعلّق عليه
 محمود محمد شاكر، مطبعة الخانجي للطباعة والنشر،
 القاهرة، ط/٣، (١٤١٣هـ-١٩٩٢م).
 ١٤. دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية
 وتقعيدها، د. لطيفة إبراهيم النجار، دار البشير -
 عمّان - الاردن - ط ١، (١٤١٤هـ-١٩٩٤م).
 ١٥. الرتبة النحوية في الجملة العربية المعاصرة، إبراهيم
 صالح الخلفان / دون دار نشر، ط ١، ٢٠٠٢م.
 ١٦. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لابن عقيل، عبدالله
 بن عبدالرحمن العقيلي الهمداني المصري (ت ٧٦٩هـ)،
 تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، الناشر دار التراث-
 القاهرة، ط/٢٠، (١٤٠٠هـ-١٩٨٠).
 ١٧. شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبد الستار احمد فرّاج،
 مكتبة دار العروبة القاهرة - مصر، د. ت.
 ١٨. شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون
 التوضيح في النحو للشيخ خالد الأزهري (ت ٩٠٥هـ)
 وهو شرح على (أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن
 هشام) محمد باسل عيون السُّود، دار الكتب العلمية
 بيروت - لبنان، ط/١، (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).
 ١٩. شرح شافية ابن الحاجب، تأليف رضي الدين
 محمد بن الحسن الاسترأبادي النحويّ (ت ٦٨٦هـ)
 تحقيق، محمد نور الحسن، محمد الززاف، محمد محيي
 الدين بن عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت -
 لبنان (د. ط)، (١٤٠٢هـ-١٩٨٢م).
 ٢٠. شرح المفصل، ابن يعيش (ت ٦٤٣هـ) قدم له ووضع
 هوامشه وفهارسه الدكتور أميل بديع، دار الكتب
 العلمية بيروت - لبنان - ط ١، (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).
 ٢١. في نحو اللغة وتراكيبها (منهج وتطبيق)، د. خليل
 عمارة دار المعرفة للنشر، جدة، ط ١، ١٩٨٤م.

٢٢. الكتاب (كتاب سيبويه) لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
٢٣. لسان العرب: لمحمود بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ) دار صادر بيروت، ط ١ / (د.ت).
٢٤. اللسانيات واللغة العربية، د. عبد القاهر الفاسي الفهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط - ١٩٨٢م.
٢٥. اللمع في العربية: لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت ٣٩٢هـ) تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية - الكويت (د. ط) (د. ت).
٢٦. المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق علي النجدي ناصف، د. عبد الحليم النجار، جمهورية مصر العربية، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة أحياء كتب السنة - القاهرة، (١٤٣٠هـ - ٢٠١٤م).
٢٧. معاني النحو، الدكتور فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، ط ١، (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).
٢٨. المفصل في صنعة الإعراب لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق الدكتور علي بو ملحهم، مكتبة الهلال بيروت، ط ١ / (١٩٩٣م).
٢٩. المقتضب لأبي العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر
- الثمالي الأزدي المعروف بالبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب (د. ط)، (د. ت).
٣٠. النحو الوافي، عباس حسن، طهران، ط ٨ / (١٤٢٦هـ).

همزية ابن الرومي (دراسة صوتية)

م.م. فاطمة عبد الحسين مسير خلف الجبوري

كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء

fatimaabdulnusseinaljubouri@gmail.com

ملخص:

تقوم الدراسة على توضيح الدلالة الصوتية وسعيها في خدمة القواعد والقوانين اللغوية إذ يتم من خلالها القفز من المبنى إلى المعنى من خلال تضافر الأصوات بعضها مع بعض للتعبير عن الدلالة المقصودة وتبين الدراسة إن الصوت هو جوهر الألفاظ التي تبنى عليها الكلمة لتهيئتها للتركيب. لذلك تعد الأصوات المنبع الرئيس لتشكيل اللغة، فهي تؤدي وظيفة تأليف الكلمات لإنتاج معانيها وكذلك أثر الصوت بلحاظ أنه يدمج الجملة ونوعها ويحدد طريقة التواصل القائم بين المتكلم والمخاطب وهو بذلك يميز في الجملة الواحدة دون أي تغير في مكوناتها والمصادر والمراجع المعتمد عليها فهي: الكتاب، ديوان ابن الرومي، وأسباب حدوث الحروف لابن سينا، والأصوات اللغوية وغيرها.

الكلمات المفتاحية: همزية، ابن الرومي، دراسة صوتية.

(Hamzah in Ibn Al-Rumi) A Phonetic Study

Dr. Fatima Abdul Hussain Maseer Khalf Al-Jubouri

University of Karbala, College of Humanities

fatimaabdulnusseinaljubouri@gmail.com

Abstract

This study aims to elucidate the phonetic significance and its role in serving linguistic rules and regulations. It involves transcending from structure to meaning through the interaction of sounds with each other to convey the intended semantic content. The study reveals that sound is the essence of words upon which language is built to structure them for composition. Therefore, sounds are the primary source for shaping language. They perform the function of word formation to produce its meanings. Additionally, sound influences the sentence as it imbues it with its characteristics and determines the mode of communication between the speaker and the addressee, distinguishing the sentence without any alteration in its components. The study relies on various sources and references, including the book, Ibn Al-Rumi's collection of poems (Diwan), Ibn Sina's reasons for the occurrence of letters, and linguistic phonemes, among others.

Keywords: Hamzah, Ibn Al-Rumi, Phonetic Study.

دلالة كل منهما عن الأخرى.

والتأمل في الجهد التراثي لعلمائنا الأجلاء يجد ذلك واضحاً، ومنها الفرق الدلالي لاستبدال الحرف في الكلمة الواحدة، فطبيعة الصوت وقوته حولت الدلالة في الكلمة، وتغيير الدلالة بحسب قصدية المتكلم، أو مراعاة المخاطب. والواقع أن تبعية لهمزية ابن الرومي أتاح لي فرصة التأمل فيها، وما عرضته من أحداث وسلوكيات وعبر، جاءت كلها بأنماط رائعة، الأمر الذي يجيبها إلى النفوس، حيث يسهل نفاذها، كل ذلك بفضل ما أحدثه تضافر الأصوات بعضها مع بعض، مما جعل المعاني البعيدة مألوفة وقريبة من النفس.

ومن المصادر والمراجع التي أسهمت في إثراء بحثي: الكتاب، وأسباب حدوث الحروف لابن سينا، والأصوات اللغوية وغيرها.

وقد توزع هذا البحث على تمهيدٍ وثلاثة مباحثٍ، أما التمهيدي فقد كان في تضافر دلالة الأصوات بعضها مع بعض؛ لإنتاج الدلالة، فضلاً عن بروز أصوات فردية كالمهمزة ذلك أنها تمثل حرف الروي للقصيد، ثم عرضت القصيدة منتقبة بعض الأبيات منها بحسب مقتضيات البحث، فهي تتكون من مئة وتسعة وأربعين بيتاً في عتاب صديقه.

وكان المبحث الأول: عن الأصوات المهموسة، والثاني: الأصوات المستعلية، والمنخفضة، أما الأخير: فتوجهت فيه إلى أصوات الدلاقة.

المقدمة

إن الصوتَ هو جوهر الألفاظ التي تبين عليها الكلمة لتهيئتها للتركيب، لذلك تعد الأصوات المنبع الرئيس لتشكيل اللغة، فهي تؤدي وظيفة تأليف الكلمات لإنتاج معانيها، ومن هذا المنطلق كان اختياري لموضوع يتعلق باللغة الشعرية في جانبها الصوتي؛ لتذوق الصوت في النسق الشعري، وبما قدمه لنا من أنماط متنوعة.

ومنها دلالة الصوت، وسعيها في خدمة القواعد والقوانين اللغوية، إذ يتم من خلالها القفز من المبنى إلى المعنى؛ من خلال تضافر الأصوات بعضها مع بعض للتعبير عن الدلالة المقصودة، مما يتيح للنفس فرصة السمو بالأفكار والمشاعر أي أردت لهذا البحث المتواضع أن يكون تثميناً لما سبقه من الدراسات والبحوث، داعية فيه إلى تنمية الإحساس بتذوق الانسجام الصوتي، الذي يستخدم ألفاظ تكون بؤرة لتحليل النص الشعري، لبيان تضافر الأصوات بعضها مع بعض في إنتاج الدلالة.

و لقد عنونت هذا الاختيار بـ ((همزية ابن الرومي دراسة صوتية)) ومن المعلوم أن الدلالة الصوتية هي: تلك الدلالة التي تُستمد من طبيعة بعض الأصوات، فإن حدث إبدال، أو إحلال صوت منها في كلمة، بصوت آخر في كلمة أخرى؛ أدى ذلك إلى اختلاف

في صياحه، فتسمع هذه النغمة في صوته (العين (صقر) ٦٠/٥، وينظر: الماهر في علوم اللغة وأنواعها ٢٦/٢، والمتع في التصريف ١٠٠)، وعلل سيبويه قائلاً: من المصادر التي جاءت على ضرب واحد، عند تقاربها في المعاني، هي: النزوان والنقران والقفران، والتي تكون في زعزعة، واهتزاز البدن، حال ارتفاعه (الكتاب ٤/١٢٨).

ومن العلماء الذين التفتوا إلى هذه المسألة، في القرن الرابع الهجري أبو علي الفارسي، (ت: ٣٩٢هـ) فقد درسها بخصائصه؛ وموضع عديدة، مبيناً إن الخضم لأكل الرطب كالبطيخ والقثاء، ونحوهما من مأكول الرطب، والقضم للصلب اليابس، نحو: قضمت الدابة شعيرها... فالحاء أختيرت؛ لرخاوتها وتلائمها مع الرطب، والقاف لصلابتها لليابس؛ حذوا لمسموع الأصوات، على محسوس الأحداث (الخصائص ١٥٢/٢) مما جعله يلاحظ العلاقة الحسية، والمادية المتجسدة، بين الصوت والفعل تارة، والاسم أخرى (الصوت اللغوي في القرآن ٧١٩).

فدراسة الأصوات متطلبة عند دراسة اللغة؛ فهي أصوات يُعبرُ بها الأقوام من أجل تحقيق أغراضهم (الخصائص ٣٣/١، وينظر: اللهجات العربية والقراءات القرآنية ٦٥)، والصوت، جوهر اللغة والمكون الرئيس لها (البيان والتبيين ٧٩/١)، فهو آلة اللفظ، وبه يقوم التقطيع، وكذلك التأليف (البيان والتبيين ٧٩/١).

وأهيت البحث بخاتمة تجمل ما استخلصته من ملاحظ، ونتائج، فما كان صواباً، نحمده عليه، وغير ذلك فالكمال لله وحده، وأنا نأمل أن يوفقنا الله فيما يسره لنا و قدرنا عليه، ونتمنى أن يكون نفعاً لكل قارئ إن شاء الله.

التمهيد

تعد الدراسة الصوتية محل عناية العلماء والدارسين من القدماء والمحدثين، إذ لا نكاد نجد كتاباً من كتب القدماء يخلو من إشارات، أو توجيهات صوتية، ويؤيد هذا اثنان من كبار الباحثين الأوربيين هما: المستشرق الألماني بر اجشتراسر، إذ قال مؤكداً: إن العرب والهنود، هم الأسبق من الأوربيين في هذا العلم (التطور النحوي للغة العربية ٥٧).

واللغوي المعروف الأستاذ فيرث يقول: ان علم الأصوات قد نمت واصبح يافعاً، في خدمة - السنسكريتية والعربية - اللغتين المقدستين (البحث اللغوي عند العرب ١٠١) ويتضح أن ((العرب مقدمون على الهنود لأنهم اسبق، ثم أن السنسكريتية لغة أثرية والعربية خالدة)) (الصوت اللغوي في القرآن ٣٣).

وقد تنبه القدماء إلى وجود صلة بين الصوت والمعنى (الماهر في علوم اللغة وأنواعها ٤٧/١)، منهم الخليل (ت ١٧٥هـ) وسيبويه (ت ١٨٠هـ) إذ وردت إشارات في كتاب الخليل (العين) وكتاب سيبويه، تشير إلى وجود صلة بين طبيعة الصوت المراد والمعنى.

يقول الخليل: الصو قريير: هي محاكاة لطائر يصوقر

ثلاثة أشياء، لفظٌ حاصل، ومعنى به قائمٌ، ورباط لهما ناظم، (بيان إعجاز القرآن ٢٧) وهذا ما لمستَه في شعر ابن الرومي فألفاظه تنطوي على الأصوات الدالة والمحددة لسماة شخصيته الحوارية وسلوكها ولغته في هذا الحوار تنشر هذه الألفاظ لتبين هذا السلوك وتصف هذه الشخصية.

فضلا عن الإبداع العجيب في انتقاء حرف الروي واختياره وتوزيعه على أبيات القصيدة الحاضنة لألفاظه والواقفة لسلوكه و((هذا المناخ تضيفه الدلالة الصوتية للألفاظ يضاف إليه الواقع السمعي للفظ والتأثير النفسي للكلمة والمدلول الانفعالي بالحدث))) الصوت اللغوي في القرآن (١٧٢).

وسأدرس اثر الأصوات في تحديد الدلالة، و توجيهها في بناء المعنى النفسي والسلوكي للشاعر، وهو معاتب صديقه، من خلال المجموعة الصوتية وتقسيمها على ثلاثة مباحث، فضلا عن ذلك ان دراسة الأصوات تكشف عن الأبعاد الايجابية، والتعبيرية للنص، ويتمثل ذلك بالانسجام والتوافق بين عناصر هذه الأصوات، في المفردات داخل التركيب الواحد (علم الدلالة (دراسة نظرية تطبيقية) (٨٢).

ويعطي هذا النوع من الانسجام مزيداً من العمق في المعنى إذ لا يمكن استبدال لفظ بلفظ آخر؛ لأنه ينقله من دلالة إلى أخرى) الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ص ٨٧، و((إن النعمة التي ينعمها الله على عباده نعمة يرق

ومن النظريات التي إستندت إلى الصوت في تفسير أصل اللغات هو أنها قد تكون من أصوات المسموعات كدوى الريح، وحين الرعد، وخرير الماء (الخصائص ١/ ٤٦)، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها (١٤/ ١٥-١٤)، وهذا ما أثبتته الكثير من أهل اللغة، على إجتماع المناسبة، بين الألفاظ ومعانيها (المزهر في علوم اللغة وأنواعها ١/ ٤٧).

والحال نفسها، اللفظ (تنصّح) الدالة على فوران السائل في عنفٍ، و(تنضخ) الدال على تسرب السائل ببطءٍ، (دلالة الألفاظ ٤٦) فتتاج دلالة الأصوات، من خلال تضافر الألفاظ مع بعضها.

فالمادّة الصوتية وما تتضمنه من إيقاع، وتكرار، و موسيقى عذبة، متحركة وساكنة، وما تحويه من تأثرات صوتية؛ تسهم في إثراء المعنى، وتلقي في النص ظلالاً وجدانية عميقة، تجعل المتلقي يعيش في ظلالها الوارفة، يخضع بكل أحاسيسه و وجدانه لهذه الألفاظ (الصوت اللغوي في القرآن ١٧٢).

والذي يعمد إلى دراسة النص الشعري من وجهة صوتية يدرك مدى التفاعل الذي يحظى به لان ألفاظ النص موحية في جعل السامع يحس بالمعنى أكمل إحساس و أوفاه فضلا عن أنها تصور المنظر للعين وتنقل الصوت للأذن وتجعل الأمر المعنوي ملموسا محسا (من بلاغة القرآن ١٦٧).

وقد قال الخطابي(ت:٣٨٨هـ): الكلام قائمٌ على

ومن جهة أخرى يوحي الانفجار الحاسم السريع بالحركة والفاعلية رغم صفة الجهر التي لا يزال الشاعر يحاول من خلالها مراوغة الحدث والإصرار على كبرياء الرجل؛ أي الطرف القوي.

وقال ابن الرومي قصيدة وهو معاتب صديقه أبي القاسم التوزي بعد ان حصل بينهما خلاف فاستهلها بهفوات صديقه التي كشفتها حاجته في الأبيات من (١-٤)، ثم ألبس تلك الهنات ثوب النساء في الأبيات (٦-٢٣) لينقل إلى عتاب مفصل سمته اللين في الأبيات (٢٤-٢٨)، وينتقل من العتاب إلى التأنيب والتقريع في الأبيات (٢٩-٤١) ثم يمتدحه في الأبيات (٤٢-٦٩) ليعود مره أخرى إلى التقريع في الأبيات (٧٠-١٢٨) ثم يعرض القضية على القاضي أبي بكر شقيق أبي القاسم ليحكم بينهما في الأبيات (١٢٩-١٣٧) ليختم قصيدته بحكم ومواعظ في الأبيات (١٣٨-١٤٩).

وسأعرض منتقياً من ابيات القصيدة مبينة أثر تضافر الأصوات مع بعضها وكيفية انتاج الدلالة منها.

لها القلب وتطيب لها النفس رافلة بالخير والإحسان والحنان من خلال الموسيقى المتدفقة من عمق هذه الأصوات))) الصوت اللغوي في القرآن ١٨٥.

ويظهر من خلال دراسة المجموعات الصوتية في قصيدة الشاعر، أنّ هناك أصواتاً معينة وردت بكثافة بالغه تفوق أصوات أخرى، ولعل من أهم هذه المجموعات الصوتية الأصوات المهموسة، والمستعلية والمنخفضة، وأصوات الذلاقة بحسب طبيعة الأصوات، بالمشاركة وما ينسج معها، فضلاً عن بروز أصوات فردية كالهزمة ذلك أنها تمثل حرف الروي للقصيدة.

فالهزمة فونيم يصدر من الحنجرة، التي يعبر عنها بألة الصوت، فان صدور هذا الفونيم من العمق أي: الحنجرة» يمثل قوة لكنها غير متحركة؛ لانسحاب اللسان نحو الخلف وتأخر اللسان عند تشكيله، وعدم قيامه بأي وظيفة في إنجازه إنه يتأسس على العضوين المشاركين _ اللهاة واللسان _ في تشكيله، عضوان مستقلان متميزان متحركان خلافاً لبقية الفونيمات الانفجارية الأخرى) مدخل في الصوتيات، عبد الفتاح ابراهيم، ص. ٩٩ الكتاب ٢ / ٤٠٥).

ويقوم الجهد العضلي الشاق الذي ينطق به الهزمة مقابلة ببقية الفونيمات العربية الأخرى بإحداث انقباض في الحنجرة والحلق) اثر القراءات في الأصوات والنحو العربي ٢٠٥، والأصوات اللغوية، لإبراهيم أنيس ٢٠ (يجسد انقباض دور ابن الرومي وسليته،

كشفت منك حاجتي هنوات

غطيت برهة بحسن اللقاء

تركنتي - ولم أكن سيئ الظن

أسيء الظنون بالأصدقاء

فقد دل لفظ (صفاء) على أجواء الوثام وعمق المحبة

بين الشاعر وصديقه، فللفظ (صفاء) بصوت (الصاد)

يصور الشق الحنون من شخصيه ويكشف الجانب

الودي بين الطرفين، تماما كمواجهة اسنان الفك

العلوي، واسنان الفك السفلي في (الصاد) الصوتيات

والفونولوجيا ٨٩، وعلم وظائف الأصوات اللغوية-

الفونولوجي ١١٠، والنشر في القراءات العشر، ابن

الجزري، ج ١/ ١٦٣).

لذا توجه الشاعر بعبابه على السرعة والاندفاع كسرعة

اندفاع هواء الصفير في (الصاد) الأصوات اللغوية، ابراهيم

انيس ٦٨، مقابل بطئه عند بعض حروف القصيدة.

ثم يأتي (الفاء) والذي مخرجه شفوي أسناني) الأصوات

اللغوية، ابراهيم انيس ٨٥ (ففيه تصوير لسعة العلاقة

بينهما، فهو حرف متسع المخرج جدا ويصدر من تماس

الشفة السفلى والأسنان العليا، وهي مساحة ممتدة مقارنة

بمخارج كثيرة من الأصوات الأخرى مما أهلتها ليوصف

عند البعض بالتفشي) الصوت اللغوي في القرآن (١٨٤)

فكما تقوم طبيعة الأعضاء بالمشاركة في نطق (الفاء)، صور

الشاعر علاقته بصديقه، في إطار من المداعبة والغمز،

فالشفة السفلى بمرونتها تمثل صورة العلاقة الودية بينهما،

المبحث الأول

الأصوات المهموسة

وردت مجموعة الأصوات المهموسة على نحو لا فت

في لغة الشاعر، والصوت المهموس هو حرف يضعف

الاعتماد عليه في موضع جريان النفس معه) الكتاب

٢ / ٤٠٥، فالأوتار الصوتية لا تهتز حال النطق به) أثر

القراءات في الأصوات والنحو العربي ٢٠٥.

وعددها عشرة وهي: ت، ث، ح، خ، س، ش، ص،

ف، ك، هـ، وهي مجموعة بهذه الكلمات: «فحثة شخص

سكت»، فالهمس صفة من صفات الضعف وما تبقى من

حروف الهجاء فهي حروف الجهر فالحرف إذا وصف بصفة

فلا يمكن ان يوصف بضدها) الأصوات اللغوية، لإبراهيم

انيس (٢٣) وجاءت بكثرة نحو: صفاء ومصداق وشاهد

وهنوات، وغيرها من الألفاظ الواردة في لغة الشاعر لذا

سنعرض لنماذج من الدلالات الصوتية للمفردة في عدة من

الآبيات الشعرية. (في قول الشاعر: (الديوان ٦٤)

يا أخي: أيمن ريع ذاك اللقاء؟

أين ما كان بيننا من صفاء؟

أيمن مصداق شاهد كان يكي

أنك المخلص الصحيح الإخاء؟

شاهد ما رأيت فعلك إلا

غير ما شاهد له بالذكاء

١٥٨/٢)، ففي لفظ «راحة» نجد ان في بحة الحاء المنطلقة من الصدر دلالة صوتية انها نابعة من القلب إلى القلب ومن الشغاف إلى الشغاف) الصوت اللغوي في القرآن (١٨٧).

والكلمة مجتمعت في العتاب، فمدلولها تحاكي حرف الحاء في لغة الشاعر فهي دلالة الصدى الحالم، وهذا ما أطلقه الدكتور الصغير على ألفاظ ملؤها الحنان تؤدي معناها من خلال أصواتها) الصوت اللغوي في القرآن (١٨٤)، وكأن الشاعر ترنم في هذه الأصوات مما أدى إلى إضفاء إيقاع أعلى على النص عن طريق مدة، المدة الزمنية التي يستغرقه زمن النغم الصوتي) النون في العربية (٢٥٨).

المبحث الثاني

الأصوات المستعلية والمنخفضة

الإستفال: هو خفض اللسان عند نطقه بالحرف، عن الحنك الاعلى، وهو من صفات الضعف، وضده الاستعلاء: وهو علو اللسان وارتفاعه الى الفك العلوي عند نطق الحرف، والاستعلاء صفته القوة، وحروفه تمتاز بالتفخيم، وعددها سبعة: (خ، ص، ض، ط، ظ، غ، ق) وأقواها الظاء، وإذا لم يكن الحرف من حروف الاستعلاء فهو من حروف الاستفال، وصوت «خ، غ، ق» لا إطباق فيها رغم استعلائها) سر صناعة الإعراب ١/ ٦٢)، فمخارجها العميقة. هي: اللهاة، الطبقي، والحنجرة على الترتيب، وتضارع عمق مخرج العين، تؤدي دلالاته من حيث المخرج) المصطلحات

الأمر الذي جعل الشاعر محاولا احتواء صديقه ومعابها إياه، أما الأسنان العليا فتدل بصلابتها على عمق الألم عند الشاعر لذا لجأ إلى العتاب، ليسأله مستفهماً ومستغرباً عن سبب تغيره، فالعتاب كان محتدم، كاشف ومشخص هنات صديقه وهفواته وعيوبه.

وتجيء طبيعة التماس اللطيف بين الشفة الدالة على المرونة والأسنان الدالة على الصلابة) علم الأصوات ٦٤) لترسم حقيقة ذلك الخط الفاصل الواصل بين وجهي شخصية الشاعر لأنه خط دقيق جدا يسهل من خلاله الانتقال من الوجه الهادئ المرن إلى الوجه القاسي الهائج الصلب تماما.

فالشاعر أوضح نوع العلاقة ومدى عمقها بعتاب يتشح بالمرارة، لأن صديقه لم يلتزم معه في دوام عهد المحبة، مما يكشف عن تلاحم البنيتين الصوتية والدلالية في الهمزية.

أما في قول الشاعر: (الديوان ٢٣)

أفلا كان منك ردُّ جميل

فيه للنفس راحة من عناءٍ؟

ففي لفظ «راحة» نجد حرف الحاء حرف مهموس من حروف الحلق) الأصوات اللغوية، لإبراهيم أنيس (٨٦)، (وأصوات الحلق ما عدا الهمزة كما يصفها القدماء والمحدثون أصوات رخوة) ((الأصوات اللغوية، لإبراهيم أنيس ٨٥)، كأن لها حفيفاً يُسمع عند نُطقها.

وقد وصفه ابن جني «بالرقة») الخصائص

يدركوه تماما كجهر القاف) الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة (١٧٤).

فقد حذق ابن الرومي بأسلوب الاغراب الذي يعتمد على التدقيق بالمعاني المبذولة الشائعة وفي توليدها بمعنى جديد بعد وصلها بمعنى آخر.

فلو شبه ابا القاسم بعينيه، وهو معنى شائع في المعزة والتودد لتوقف دونه أو اقتصر عليه لكان ذلك نقلا عن السنة العامة لكنه دأب على الإفادة منه بمعنى جديد فاستطرد إلى قذى العين فأصبح أبو القاسم عينا يغضها القذى.

هكذا تحول بالمعنى الشائع العادي الى معنى كثير الغرابة والجددة؛ ذلك ان الشاعر عرف كيف يكيفه ويؤلفه ويولد منه حتى اصبح للعين ذات القذى معنى يختلف غاية الاختلاف عن معناها في عادة الشعر. وكان الشاعر صانع _ بأسلوب الاغراب والمستحيل ذاته _ غرابة ونوادير أكثر مما هو ناقل لواقع الشعور وعفويته ابن الرومي فنه ونفسيته من خلال شعره (٢٣٩)

اللغوية الحديثة في اللغة العربية، ص ١٦١ (ففي لفظ «الأقذاء» الواردة في قول الشاعر) الديوان ص ٢٣):

أنتَ عيني، وليس من حق عيني
غَضُّ أجفانها على الأقذاء

نجد ان صفتي القوة في القاف الجهر والانفجار السريع المفاجيء) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري ج ١ / ١٦١، حين تتضافران مع صفته المميزة: القلقلقة والهتة التي تلي انفجاره) اسباب حدوث الحروف - ابن سينا ٨١، وتأخر اللسان عند نطقه) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري ج ١ / ١٦٠ - ١٦١، قد عكست لنا عبر هذا التضافر موقف الشاعر القوي في عتابه لصديقه وانتقاء الفاظه؛ لأن الاوليين اعني الجهر والانفجار هما صفتا قوة) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري ج ١ / ١٦٠ (أما القلقلقة فضعف لأنها اضطراب ونقص إذ لا تكتمل شخصية القاف إلا بصُويت يتبعه) الخصائص ج ٢ / ١٧٨).

فالقاف بقلقلته دلالة على ضعف الذات وحاجتها لغيرها كي تقوم بدورها. ويمتاز القاف بطول مدة حبس الهواء وقصر مدة الانفجار؛ أي سرعة انفصال اللهاة عن جذر اللسان) الخصائص ج ٢ / ١٧٨، وهو ما يناسب المشهد الشعري من حيث طول احتباس الغيظ في ذات الشاعر وسرعة حدث الانتقال بأسلوب الاغراب الذي يتم جهارا وسط الحجيح المصوت بسرعة فائقة تجعل الشاعر يفلت من بينهم دون أن

ليوضح العلاقة الحميمة بينهم بعد ان أصابتها البرودة
محاو لا فيها الحفاظ على صداقتهم فخطبه بذلك.

ومن جهة أخرى يدل تكوّن الرء من مرحلتين:

الأولى: سدّ لمجرى الهواء فانفتاح سريع) علم
الأصوات العام بسام بركة ١٢٨ (لتبين حالة الصراع
الذي يدور داخل نفس الشاعر بين إظهار التأنيب
والتوبيخ أم مزجه بالرضى من اجل الحفاظ على
صديقه، الأمر الذي يبدو كحبس الهواء في المرحلة
الأولى من نطق الرء.

اما المرحلة الثانية كإطلاق الهواء من نطق الرء) علم
الأصوات العام بسام بركة ١٢٨ (، فقد تمثلت من خلال
براعة الشاعر في مدح صديقه ووصفه بالذكاء والمهارة
والبراعة؛ ليخفف من شدة التأنيب والتوبيخ، ولقصد
الكسب الوفير وبلوغ الغنى لنيل مكانة اجتماعية
مرموقة عند صديقه، والأبيات أدناه تؤكد ما ذكرناه.

قال الشاعر: (الديوان: ٢٤)

ثاقب الرأي نافذ الفكر فيها

غير ذي فترة ولا إبطاء

تمزم الجمع أوحديا وتلوي

بالصناديد أيما إلبواء

وتحط الرخاخ بعد الفرازيب

ن فتزداد شدة استعلاء

رُبما هالني وحيّر عقلي

أخذك اللاعبين بالبأساء

المبحث الثالث

أصوات الذلاقة

تعد أصوات الذلاقة من ((أخف الحروف على اللسان،
وأحسنها انشراحًا، وأكثرها امتزاجًا بغيرها، وهي ستة
أحرف: «الفاء، والياء، والميم، والرء، والنون، واللام»))
الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة (١٧٤).

فهذه الأصوات من أكثر الأصوات تأثرا في المسار
الإيقاعي لامتيازها بخصائص موسيقية تجعلها أقدر
على إحداث تأثيرات نفسية أشبه بالتأثير الذي يحدثه
اللحن الموسيقي) موسيقى الشعر العربي (١١٠).

ففي قول الشاعر: (الديوان: ٢٣)

نمت عنها لمثلك عذر

عند ذي نُهية على الإغفاء

قسماً لو سألت أخرى عوانا

لتنمرت لي مع الاعداء

لاجازيك من غرورك ايا

ي غرورا وقيت سوء الجزاء

ويبدو ان فونيم الرء مناسب لهذا النص لأن سمته

المميزة: التكرار) الكتاب سيبويه ج ٤ / ٤٣٥ (ففي هذه

الأبيات نوع من التأنيب والتوبيخ بل فيها سخط توضح

هنات صديقه وعيوبه وهنا شاهد التكرار تكرار الهنات

التمثلة بقوله: « لتنمرت، غرورك، غرورا » فكأن

الشاعر أكثر من ذكرها وكررها لكنه مزجها بالرضا

المصادر والمراجع

١. ابن الرومي: فنه ونفسه من خلال شعره، ايليا سليم الحاوي، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٩م.
٢. أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي - قراءة أبي عمرو بن العلاء: عبد الصبور شاهين، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٨٧.
٣. أسباب حدوث الحرف: ابن سينا، تحقيق: يحي ميرعلم ومحمد حسان الطيان، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٨٣.
٤. الأصوات اللغوية: إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة محمد عبد الكريم حسان، القاهرة، ١٩٩٩م.
٥. البحث اللغوي عند العرب: أحمد مختار عمر، منشورات عالم الكتب، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٨٢م.
٦. بيان إعجاز القرآن: الخطابي (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحقيق: محمد أحمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام دار المعارف بمصر (د.د.ت).
٧. البيان والتبيين: عمرو بن بحر الجاحظ أبو عثمان (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق: المحامي فوزي عطوي، دار صعب، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٨م.
٨. التطور النحوي للغة العربية: المستشرق برجستراسر، حَقَّقَهُ وعلَّق عليه د. رمضان عبد التَّواب، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٢م.
٩. الخصائص: لأبي الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت (د.ت).
١٠. دلالة الألفاظ: الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، مصر ١٩٧٦.
١١. ديوان ابن الرومي، تحقيق د. حسين نصار، دار الكتب

اما الجهر العالي للراء) اللغة وعلم النفس د. موفق الحمداني ٨٢ (فهو صيحة الشاعر المدوية في وجه صاحبه ليوضح له بعتاب متسائلا عن عدم اعطاء صداقته حقها اذ لم يقض له حاجته، فمن خلال الموسيقى المتدفقة من عمق هذه الأصوات أراد الشاعر ان يبين لصديقه النعمة التي ينعمها الله على عباده وهي نعمة رقة القلب وتطيب النفس الرافلة بالخير والإحسان والحنان (الصوت اللغوي في القرآن ١٨٥).

الخاتمة

١. تعد الأصوات المنبع الرئيس لتشكيل اللغة، فهي تؤدي وظيفة تأليف الكلمات لإنتاج معانيها
٢. لقد استعمل ابن الرومي في قصيدته العتب والتفريع والمدح لتحقيق غايته واقناع المخاطب بتقصيره.
٣. ان تظافر الأصوات مع بعضها جعلت القصيدة تمثل وحدة فنية، متناسقة الالبيات.
٤. كان هذا التظافر عاملا اساسا في توليد المعاني في همزية ابن الرومي للتعبير عن الدلالة المقصودة.

- والوثائق القومية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ٢٠٠٣م.
١٢. الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: مكّي بن أبي طالب القيسي (٤٣٧هـ)، تحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات، دار عمار، الطبعة الثانية، الأردن ١٩٨٤.
١٣. سر صناعة الإعراب: أبو الفتح عثمان بن جني (٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل وأحمد رشدي شحاته عامر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٠م.
١٤. الصوت اللغوي في القرآن: الدكتور محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٠م.
١٥. الصوتيات والفونولوجيا: مصطفى حرقات، دار الافاق، الجزائر، (د.ط) (د.ت).
١٦. علم الأصوات العام _ أصوات اللغة العربية _ بسام بركة، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط) (د.ت).
١٧. علم الأصوات: الدكتور كمال بشر، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م.
١٨. علم الدلالة دراسة نظرية تطبيقية: د. فريد عوض، مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
١٩. علم وظائف الأصوات اللغوية-الفونولوجيا: عصام نور الدين، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م.
٢٠. العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة الطبعة الثانية، إيران، ١٤٠٩هـ.
٢١. الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، المعروف بـ(سيبويه) (١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٣م.
٢٢. اللغة وعلم النفس: د. موفق الحمداني، مديرية الكتاب للطباعة والنشر، الموصل، (د.ط) (د.ت).
٢٣. اللهجات العربية في القراءات القرآنية: د. عبده الراجحي، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٢٤. مدخل في الصوتيات، عبد الفتاح إبراهيم، دار الجنوب، تونس، (د.ط) (د.ت).
٢٥. المزهري في علوم اللغة وآدابها: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق: محمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان ١٩٩٢.
٢٦. المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية، د. محمد رشاد الحمزاوي، الدار التونسية للنشر، تونس - المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٧.
٢٧. المتع في التصريف: علي بن مؤمن، المعروف بـ(ابن عصفور) (٦٦٩هـ)، تحقيق فخر الدين قباوة، الجزء الأول: المكتبة العربية، الطبعة الأولى، حلب ١٩٧٠، الجزء الثاني: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٧٩.
٢٨. من بلاغة القرآن: أحمد أحمد بدوي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٠م.
٢٩. موسيقى الشعر العربي: الدكتور شكري محمد عياد، دار المعرفة القاهرة، ١٩٦٨م.
٣٠. النشر في القراءات العشر: أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي، الشهير بـ(ابن الجزري) (٨٣٣هـ)، تحقيق: علي محمد الصباغ، مطبعة مصطفى محمد، مصر (د.ت).
٣١. النون في العربية: مشتاق عباس معن علي، الطبعة الأولى، بغداد ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

أثر التكرار في تبيان ملامح فني التصدير والجناس في ضوء

القرآن الكريم

(دراسة موازنة في البنية التكوينية)

أ.م. درشا سعود عبد العالي آل طاهر

كلية علوم الحاسوب والرياضيات / جامعة الكوفة

Rashas.abdulaali@uaknfa.edu.iq

الملخص

يُشكل التكرار عنصراً منتجاً لكثير من البنى التكوينية لفنون علم البديع اللفظية، فنجده قد غلب على بُنى أكثر تلكم الفنون، واسهم بتبيان حدودها، وتمييز أركان بعضها عن بعض، فمَنع الخلط، والتداخل بين معالمها، وقعد قواعدها وقننها، وأبعد كل ما من شأنه إيقاع اللبس والاشتباه بأذهان المتلقين، ومن هنا نلاحظ جلياً عظم الدور الذي يؤديه عنصر التكرار في تحديد ملامح تلكم الفنون البديعية، فغاية البحث العليا هي الموازنة بين فنيّ التصدير والجناس من خلال كيفية تدخل عنصر التكرار في تشكيل بنيتيها التكوينية، تبعاً لاختلاف نوع التدخل الحاصل من قبل التكرار، وهذا قد ساعد على نحو فاعل في رسم حدود كل فنّ منهما، واسهم في تمييز بنية أحدهما من الآخر، ومنع من اختلاط مصطلحيهما، ومن أهم نتائج البحث هي أن فنيّ التصدير والجناس يلتقيان في نوع التكرار، وهو تكرار اللفظة الواحدة سواء كانت اسماً، أو فعلاً، أو نكرة، أو معرفة، ويفترقان في موقع التكرار من الكلام، إذ إنّ فنّ التصدير يشترط أن يكون الموقع حاضراً في بنيتي التكوينية، في حين أن بنية فنّ الجناس لا تشترط ذلك، فضلاً عن أن التكرار الحاصل في التصدير قد يكون تكراراً على المستويين اللفظي والمعنوي تبعاً لنوع التصدير الوارد في الكلام، في حين أن طبيعة التكرار في الجناس تكون على المستوى اللفظي دون المعنوي، أيّاً كان نوعه تاماً أو ناقصاً، وبذلك يكون التصدير أعم من الجناس، بل نستطيع أن نقول بأن الجناس هو جزء من التصدير وليس الخلاف.

الكلمات المفتاحية: التكرار، فنّ التصدير، فنّ الجناس، البنى التكوينية.

“The Impact of Repetition on Revealing the Artistic Features of Export and Parallelism in Light of the Holy Quran

(A Comparative Study in Structural Composition)”

Dr. Rasha Saud Abdul Al-Aali Al-Tahir

University of Kufa

rashas.abdulaali@uaknfa.edu.iq

Abstract

The alliteration constitutes a productive element for many of the formative structures of the verbal arts of rhetoric, also, it helped clarify his limits. It distinguished the pillars of some of them from each other, preventing confusion and overlapping between their features, hence, we clearly notice the great role played by the element of repetition in defining the features of those innovative arts. The ultimate goal of the research is to compare between Al-Jinas and Al-Tasdeer arts through how the alliteration element intervenes in the formation of their formative structures, according to the difference in the type of interference caused by

المقدمة

يُعدّ التكرار الحجر الأساس لكثير من الفنون البديعية، فهو يدخل وبشكل فعّال في إنتاج بنيتها التركيبية، فبه تكتسب تلكم الفنون تميزها وتفرداها على غيرها من اقربانها، فهو يرسم معالمها التكوينية، بمنحها حدودا خاصة بها لا يمكن التعدي عليها، ومن تلكم الفنون فنّيّ التصدير والجناس، فهما من الفنون البديعية التي يدخل التكرار في تركيبها، ويميزها عن غيرها على وفق لطبيعة ذلك التدخل، أي أن التكرار استطاع أن يحدّ من اختلاط المصطلح الحاصل في الفنون البديعية فضلا عن غيره من الأسباب الأخرى التي اتفق عليها العلماء، فمن خلاله نستطيع أن نفرق بين التصديراً والجناس؛ لأن البنية التكوينية لهذين الفنين الناتجة عن التكرار قد تفردت عن غيرها بطريقة تدخل عنصر التكرار فيها، فالتكرار يحدث على مستويين: الأول: هو المستوى اللفظي، والثاني هو: المستوى المعنوي، فالاختلاف بينهما حاصل من خلال نوع التكرار الوارد فيهما، فالتصدير اختصت بنيته التكوينية بالتكرار في اللفظ والمعنى على حدّ سواء، في حين أنّ البنية التكوينية للجناس قد اختصت باللفظ دون المعنى، فعنصر التكرار هو من ساعد في تحديد ملامح فنّي التصدير والجناس، وأبعدهما عن الخلط فيما بينهما. فتكمن أهمية الدراسة في تسليط الضوء على عنصر التكرار وأثره في تبيان ملامح فنّي التصدير والجناس. في حين أن الهدف الأسمى من الدراسة هو دراسة البنية

repetition. This has effectively helped in delineating the boundaries of each of them. One of the most important results of the research is that Al-Jinas and Al-Tasdeer meet in the type of repetition, which is the repetition of one word, whether it is a noun, a verb, defined, or undefined, and they separate in the repetition position of speech: the art of Al-Tasdeer requires that the position has to be present in its formative structure, while the structure of Al-Jinas art does not require such, in addition to the fact that the repetition that occurs in Al-Tasdeer may be alliteration on the verbal level and the level of sense depending on the type of Al-Tasdeer contained in the speech whatever kind it is, perfect or imperfect, so Al-Tasdeer is more general than Al-Jinas. Rather, we can say that Al-Jinas is part of Al-Tasdeer and not the other way around

Key-words: alliteration, the art of Al-Tasdeer, the art of Al Jinas, formative structures

مردداً» (ابن الأثير، ١٩٦٢م: ٣ / ٣).

ويقسم بعض البلاغيين القدامى التكرار على نوعين: التكرار اللفظي، والتكرار المعنوي. (السجلهاسي، ١٩٨٠م: ٤٧٦ - ٤٧٧).

والذي يوضح ذلك التنوع حضوره على نحو أساس في البنى التكوينية لبعض الفنون البديعية، التي استطاعت أن تبين حدود التكرار وأناطه، فالعلاقة بين تلك الفنون البديعية والتكرار هي علاقة تكافلية، فطرفي تلك العلاقة يخدم أحدهما الآخر، فالتكرار يوضح حدود ومعالم تلك الفنون في حين أن الفنون البديعية تظهر حدود التكرار وأناطه المتعددة.

أنواع التكرار

ويُقسم التكرار على أنواع عديدة منها:

التكرار الحرفي: وهو التكرار المختص بالحروف، وأهميته متأتية من زيادة النغم الموسيقي للكلام المتوشح بالتكرار الحرفي، فتكرار حرف بعينه دون غيره يشيع في الكلام مكنونات الباث الداخلية، فهيمنة حرف على غيره من حروف الكلام تضيف أبعاداً نفسية ونغمية ودلالية تؤثر في الطرف الثاني من العملية الإبداعية وهو المتلقي. ونلمح ذلك جلياً في قوله تعالى: «مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (سورة الناس: ٤-٥) فنجد هيمنة حرف السين الذي ساهم في زيادة النغم الموسيقي فضلاً عن أنه صوت يشعر بالخفاء والاستقرار. (عباس حسن، ١٩٩٨م: ١١٠ - ١١٤)

التركيبة لكلا الفنين (التصدير والجناس) وتبيان مدى تداخل التكرار، وتغلله في بنيتها التكوينية. وكان المنهج المتبع في البحث هو المنهج الوصفي الاستقرائي؛ لأنه يشكل خير أداة لمعرفة ماهية التصدير والجناس، والوقوف على بنيتها التركيبية، وأثر التكرار في بنيتها. والبحث متكون من مدخل تمهيدي ومبحثين، اشتمل المدخل على مفهوم التكرار، واختصّ المبحث الأول: بفنّ التصدير أثر التكرار في بنيتها التكوينية، واقتصر المبحث الثاني: على فنّ الجناس وأثر التكرار في بنيتها التكوينية، وقُدّم لتلك المباحث بمقدمة.

مدخل تمهيدي

التكرار

التكرار لغة:

جاء في لسان العرب في مادة (كرر): الكُرُّ: هو الرجوع. (الأنصاري، ١٩٥٥م، ٥ / ١٣٥) والكُرُّ: الرجوع على الشيء، ومنه التَّكْرَارُ. (الأنصاري، ١٩٥٥م، ٥ / ١٣٥)

التكرار اصطلاحاً:

لم يخرج معنى التكرار الاصطلاحي عن معناه اللغوي، وهو (الإعادة)، فقد عرفه الشريف الجرجاني على أنه: «الإتيان بشيء، مرة بعد أخرى» (الجرجاني، ٢٠٠٣م: ٥٢) وجاء في الفروق اللغوية على أنه «يقع على إعادة الشيء مرة، وعلى إعادته مرات» (العسكري، ٢٠٠٣م: ١٣٨). وعرفه ابن الأثير على أنه «دلالة اللفظ على المعنى

التكرار هو توجيه المتلقي إلى معنى ذلك الكلام المكرر الذي ابتغى الباحث تسليط انتباه المتلقي إليه.

التصدير

التصدير لغة :

جاء في اللسان: ((التَّصْدِيرُ حبل يُصَدَّرُ به البعير إذا جرَّ حمله إلى خلف، والحبل اسمه التَّصْدِيرُ، والفعل التَّصْدِيرُ)). (الأنصاري، ١٩٥٥م: ٤/٤٨٨)

التصدير اصطلاحاً :

عرّف القزويني (٧٣٩هـ) التصدير بقوله: ((وهو في الشتر أن يجعل أحد اللفظين المكررين، أو المتجانسين أو الملحقين بهما، في أول الفقرة، والآخر في آخرها... وفي الشعر: أن يكون احدهما في آخر البيت، والآخر في صدر المصراع الأول، أو حشوه، أو آخره، أو صدر الثاني)). (القزويني، ٢٠١٦م: ٢/٣٩٠) والتصدير من الفنون البديعية اللفظية التي تنبّه لها عبد الله بن المعتز، فقد عدّه في كتابه (البديع) أحد فنون البديع الخمسة وسماه (رد أعجاز الكلام على ماتقدمها) ومثّل له نثراً وشعراً للدلالة على أنه يرد في الكلام بنوعيه لكنّه لم يعرفه. (ابن المعتز، ١٩٠٠م: ٤٧) ونلاحظ أنّ مصطلح هذا الفن قد نال نصيباً وافراً من الخلاف، فبعضهم سماه (رد الاعجاز على الصدور) كالعسكري (ت ٥٣٨٢) في كتابه الصناعتين (العسكري، ١٩٧١م: ٤٠٠)، وابن أبي الإصبع المصري (ت ٥٦٥٤) في كتابه بديع

١. التكرار اللفظي: وهو التكرار الذي يحدث في تكرار اللفظة الواحدة، ويتخذ أشكالاً متعددة تبعاً لنوع اللفظة المتكررة سواء كانت اسماً، أو فعلاً، أو نكرة، أو معرفة، فضلاً عن موقع اللفظة المكررة في الكلام، وهذا الشرط يسهم، على نحو كبير في إنتاج مجموعة من الفنون البديعية كفني التصدير والجناس، اللذين هما مدار البحث. وسيتم تفصيل ذلك في الصفحات القادمة من البحث.

٢. التكرار الجملي: وهو التكرار القائم على أساس تكرار الجمل في الكلام، فالجملة هي الكلام المركب من كلمتين أو أكثر يكون فيه المسند والمسند إليه ظاهرين في النطق أو يكون أحدهما ظاهراً والآخر مستتراً أو مقدراً. (يعقوب أميل بديع، ٢٠٠٤م: ٣٢٦-٣٢٧) وهذا النوع من التكرار موجود وبكثرة في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (سورة التكاثر: ٤-٥). فقد تكررت جملة ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ في السورة الكريمة على مستوى الدال والمدلول.

فالتكرار يخدم الكلام الداخل فيه من مستويات عديدة، فهو يخدم اللفظ من خلال النغم الموسيقي الحاصل من تكرار تلك الألفاظ، فتخلق تلك الألفاظ المتكررة جرساً موسيقياً آخذاً يشدّ أسماع المتلقين، ويهيمن على أذهانهم وافئدتهم، ويخدم المعنى من خلال الطّرق المتواصل على أذهان المتلقين، وذلك عن طريق تكرار حرف بعينه أو لفظ، أو جملة، فالغاية من ذلك

ركنين أساسيين الأول: متمثل بنوع التكرار الحاصل في الكلام، أما الركن الثاني: فيتمثل بموقع ذلك التكرار، إذ يجب أن يتوافر شرط الموقع في فنّ التصير.

ويمكن إجمال أنواع التصدير بالآتي:- (عتيق عبد العزيز، ١٩٧٤م: ١٥٩)

١. اللفظان المتفقان في الدال والمدلول، فَمِنْ أمثلة المكررين وأحدهما في أول الفقرة والثاني في آخرها قوله تعالى: ﴿وَتَحْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَحْشَاهُ﴾ (سورة الأحزاب: ٣٧). أي أن اللفظين إتفقا في اللفظ والمعنى، وهنا نلمح تدخل عنصر التكرار على المستويين السطحي والعميق.

٢. اللفظان المتجانسان أي المتشابهان لفظا لا معنى، وأحدهما في أول الفقرة، والثاني في آخرها كقول القائل: ((سائل لييم يرجع ودمه سائل)) أي المتفقان في اللفظ دون المعنى، ف(سائل) الأولى بمعنى الشخص السائل عن الشيء، و (سائل) الثانية تصف سيلان دم ذلك السائل، فالمعنى مختلف في حين أن اللفظ واحد، فضلا عن موقع اللفظ المكررأوهنا نلمح تدخل عنصر التكرار على المستوى السطحي من دون العميق. وفي هذا النوع من أنواع التصدير نلمح جليا البنية التكوينية لفنّ الجناس.

٣. اللفظان اللذان يجمعهما الاشتقاق أو شبهه، وأحدهما في أول الفقرة، والثاني في آخرها كقوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾

القرآن (المصري، ١٩٧٢م: ٣٦) وبعضهم الآخر سماه (التصدير) كالأصمعي (ت ٢١٦ هـ)، والحامّي (ت ٥٣٨٨ هـ) في كتابه حلية المحاضرة (الحامّي، ١٩٧٩م: ١/ ١٦٢) وابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) في عمدته (القيرواني، ١٩٦٤م: ٣/٢) وابن حجة الحموي (ت ٨٣٧ هـ) في خزانة الأدب (الحموي، ٢٠٠١م: ٢/ ٣٦٣) والبحث يميل إلى اعتماد تسمية (التصدير) أكثر من (رد الاعجاز على الصدور) لأنها تسمية جامعة مانعة تعم بالنثر والشعر على حدّ سواء، في حين أن التسمية الثانية توحى باقتصارها على الشعر من دون النثر.

إذاً التصدير على وفق لتعريف القزويني غير مقتصر على فنّ قولي بعينه بل يشمل النثر، والشعر والقرآن الكريم، وإطلاق تسمية رد الاعجاز على الصدور لا تخدم المفهوم العام لهذا الفنّ، لذا إرتأينا اعتماد هذه التسمية (التصدير) في البحث لأنها جامعة مانعة.

البنية التكوينية لفنّ التصدير

التصدير فنّ بديعي لفظي تقوم بنيته التكوينية على عنصر التكرار، كغيره من فنون البديع اللفظية التي يشكل التكرار أساس بنيتها التكوينية، فَمِنْ خلاله استطاع فنّ التصدير أن يرسم معالمه، وأن يوضح حدوده مصطلحاً ينتمي إلى علم البديع من دون تدخل مع فنونه الأخرى، فميزية التكوين البنائي لهذا الفن القائم على التكرار تكمن في موقع التكرار الحاصل في الكلام، أي أن البنية التكوينية للتصدير قائمة على

الجناس كان مقتصرًا على مستوى الدال دون المدلول، وهنا يتبين جليا أثر التكرار في تبيان ملامح بعض الفنون البديعية.

الجناس

الجناس لغة :

الجناس، والمجانسة، والتجانس، والتجنيس جميعها الفاظ مأخوذة من الجنس، وهو مصدر من جناس، والتجنيس مصدر جنس، والتجانس مصدر تجانس، والجنس في اللغة ضرب وهو أعم من النوع. نقول: هذا النوع من ضرب هذا أي من جنسه، فالجنس من كل شيء ما ترجع الأنواع إليه، قال ابن سيده « والجمع اجناس وجنوس » (الأنصاري، ١٩٥٥م: ٢٢٨).

الجناس اصطلاحاً :

يُعدّ الجناس من الفنون البديعية اللفظية، ومن الذين فطنوا إليه هو عبد الله بن المعتز فقد عدّه من أبواب البديع الخمسة الكبرى في كتابه، وعرفه بقوله « التجنيس أن تأتي الكلمة تجانس الأخرى في بيت شعر وكلام، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها » (ابن المعتز، ١٩٠٠م: ١٧). فالجناس هو « تشابه الكلمات في تأليف حروفها من غير افصاح عما إذا كان هذا التشابه يمتد إلى معاني الكلمات المتشابهة الحروف أو لا » (ابن الأثير، ١٩٦٢م: ٩٩). فالجناس عند ابن المعتز هو تشابه الكلمات في حروفها وفي معناها » (ابن المعتز، ١٩٠٠م: ١٧).

(سورة نوح: ١٠) فلفظنا (استغفروا، وغفارا) هما لفظتان مشتقتان من الفعل عَفَرَ. أي جمعها اشتقاق واحد. وهنا أيضا نلمح الجناس الناقص في ثنايا البنية التكوينية لفنّ التصدير.

٤. اللفظان اللذان يجمعهما شبه الاشتقاق كقوله تعالى:

﴿ قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ ﴾ (الشعراء: ١٦٨)

فاللظة الأولى (قال) مشتقة من القول في حين أن اللفظة (قال) بالتونين اسم فاعل مشتق من القلى، وهو البغض، فيجمع بينهما شبه الاشتقاق من جهة اللفظ لا المعنى. وهذا النوع أيضا يفضي إلى الجناس الناقص.

مما تقدم يتبين لنا أنّ للتكرار أثرا واضحا في إنتاج البنية التكوينية لفنّ التصدير إذ نجده حاضرا بقوة بأنواعه المختلفة، سواء على المستوى اللفظي أو المعنوي، فضلا عن موقع ذلك التكرار، إذ يجب أن يتوزع التكرار في فنّ التصدير على بداية الفقرة وآخرها، على الخلاف من الفنون البديعية الأخرى، كالجناس مثلا الذي اقتصر التكرار فيه على الجانب اللفظي دون المعنوي، ولا يشترط فيه موقع معين لذلك التكرار، إذ من الممكن أن يكون الجناس متوزعا في بداية الفقرة وآخرها، ومن الممكن أن يكون غير ذلك، فلا يشترط في الجناس تحديد الموقع على الخلاف من التصدير الذي يُعدّ الموقع من أسس بنيته التكوينية.

ومما تقدم يتبين لنا جليا أنّ فنّ التصدير أعم من الجناس، وأنّ الجناس قد يكون حالة من حالات التصدير، أو كيفية من كفياته، لأنّ عنصر التكرار قد وُظف في فنّ التصدير على مستوى الدال والمدلول، في حين أنّ التكرار في فنّ

وفي هذا النوع من الجناس نلمح أثر التكرار اللفظي التام دون المعنوي على بنيته التركيبية، فلفظة (الساعة) الأولى المقصود بها يوم القيامة، في حين أنّ لفظة (الساعة) الثانية المقصود بها الوقت، لذلك نلاحظ التوافق على مستوى الدال من دون المدلول.

٢. الجناس المصحّف: ويسمى جناس الخط وهو أن تختلف الحروف في النقط كقوله ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ (سورة الشعراء: ٧٩-٨٠) في هذا النوع من الجناس نجد أنّ عنصر التكرار قد تدخل جزئياً في البنية التكوينية للجناس المصحّف أي أن اللفظة لم تتكرر بصورة تامة بل اختلف حرف واحد من حروفها بالنقط، ممّا جعل أثر التكرار جزئياً على بنيته.

٣. الجناس المحرّف: وهو أن يقع الاختلاف في الحركات كقوله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنذِرِينَ * فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنذِرِينَ﴾ (سورة الصافات: ٧٢-٧٣) هنا نلمح تدخل التكرار في بنية الجناس المحرّف تدخلًا تاماً بنوع الحروف مع اختلاف تشكيلها.

٤. الجناس الناقص: وهو أن يختلف في عدد الحروف سواء كان الحرف المزيد أو أولاً أو وسطاً أو آخرًا كقوله: ﴿وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ * إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسَاقِ﴾ (سورة القيامة: ٢٩-٣٠)، ﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ (سورة النحل: ٦٩) هنا نجد أن التكرار حدث في بنية الجناس الناقص لكنه تكرر لفظي بزيادة حرف واحد على بنية الألفاظ المتجانسة.

إذاً الجناس: هو ما اتفق فيه اللفظان في البنية السطحية من دون البنية العميقة.

البنية التكوينية لجناس:

الجناس من الفنون البديعية اللفظية التي كان للتكرار نصيب زاخر من بنيته التركيبية، فقد تحلل التكرار في تلك البنية على المستوى السطحي من دون العميق، فضلاً عن نوع التكرار الحاصل في الكلام المتوشح بجناس، وهو تكرار في اللفظة الواحدة، لا في تكرار الجمل أو الحروف. فالبنية التركيبية لجناس هي بنية فريدة؛ لأنّ التكرار الحاصل هو تكرار في اللفظ من دون المعنى، لذلك يحمل في طياته عنصر المفاجأة؛ لأنّ المتلقي يتوهم عند سماع الكلام المتوشح بجناس للوهلة الأولى، بعد ذلك يتنبه، ويستدرك مافاته من عبق المعنى الذي أشاعه الجناس في الكلام المتوشح به، وهذا ما نلمحه جلياً في أنواعه المختلفة.

أنواع الجناس:

لقد قسم السيوطي أنواع الجناس في كتابه الإيقان في علوم القرآن كالاتي: - (السيوطي، ١٩٧٤م: ٢/ ٢٤٦) - وارتأينا اعتماد هذا التقسيم لأنه تقسيم شامل لأغلب أنواع الجناس -.

١. الجناس التام: وهو أن يتفقا في أنواع الحروف وأعدادها وهيأتها كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ (سورة الروم: ٥٥)

٥. الجناس المذيل: وهو أن يزيد أحدهما أكثر من حرف في الآخر أو الأول وسمى بعضهم الثاني بالمتوج كقوله: ﴿وَانظُرْ إِلَىٰ إِلْهِكَ﴾ (سورة طه: ٩٧) ﴿وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ (سورة القصص: ٤٥). نجد في هذا النوع من الجناس أن زيادة أكثر من حرف على إحدى اللفظتين في الآخر أو الأول قد ساهم في تواجد التكرار اللفظي من دون المعنوي.

٦. الجناس المضارع: وهو أن يختلفا بحرف مقارب في المخرج سواء كان في الأول أو الوسط أو الآخر كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ﴾ (سورة الأنعام: ٢٦). إن نوع الجناس المضارع يفضي بتكرار حروف اللفظتين مع اختلاف بحرف متقارب المخرج، فهو تكرر على المستوى اللفظي من دون المعنوي.

٧. الجناس اللاحق: وهو أن يختلفا بحرف غير مقارب فيه كذلك كقوله: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ (سورة الهمزة: ١) ﴿وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾ * وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ (سورة العاديات: ٧-٨) ﴿ذَٰلِكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ (سورة غافر: ٧٥)، هذا النوع من الجناس شبيه بالجناس المضارع إلا أن هذا النوع يقتضي أن يكون الحرف المختلف غير مقارب في المخرج، فهو تكرر في اللفظ من دون المعنى.

٨. الجناس اللفظي وهو أن يختلفا بحرف مناسب للآخر مناسبة لفظية كالضاد والطاء كقوله ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ

٩. جناس القلب وهو أن يختلفا في ترتيب الحروف نحو ﴿فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (سورة طه: ٩٤)، هذا النوع من الجناس يشترط أن يتضمن كلا اللفظين الحروف ذاتها لكن بترتيب مختلف، فهو تكرر على المستوى اللفظي من دون المعنوي.

١٠. جناس الإشتقاق: وهو أن يجتمعا في أصل الإشتقاق ويسمى المقتضب نحو: ﴿فَرْوَحٌ وَرَيْحَانٌ﴾ (سورة الواقعة: ٨٩) (فالروح والريحان يعودان إلى أصل واحد وهو السعة والفسحة، فهما مشتقان من الريح، فالروح نسيم الريح) (ابن فارس، ٢٠٠١م: ٤٠٨)، و(الريحان عموم الرزق) (ابن قتيبة، ١٩٥٤م: ٣٧٣) ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَئِيمِ﴾ (سورة الروم: ٤٣) ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾ (سورة الأنعام: ٧٩). هذا النوع من الجناس قائم على أساس الإشتقاق المفضي إلى التكرار اللفظي دون المعنوي.

١١. جناس الإطلاق: وهو أن يجتمعا في المشابهة فقط كقوله: ﴿وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾ (سورة الرحمن: ٥٤) ﴿قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ﴾ (سورة الشعراء: ١٦٨) ﴿لِيرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي﴾ (سورة المائدة: ٣١)

بنيته، والذي اقتصر على التكرار الحاصل في المستوى السطحي دون المستوى العميق، فنجد أن التكرار قد تحلل بنية الجناس بكل مفاصلها فأتج بنية ثرة حملت في طياتها أنواعا عديدة تدور في فلك هذا الفن وتتمي إليه.

﴿وَإِنْ يُرِيدُكَ بَخِيرٌ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ﴾ (سورة يونس: ١٠٧). إن هذا النوع من الجناس قائم على المشابهة اللفظية دون المعنوية. إن ما نلاحظه في أنواع الجناس المذكور أنفا ثراء هذا الفن وتعدد أنواعه، على وفق لنوع التكرار الداخل في

جدول يوضح نقاط الإلتقاء والإفتراق بين الفنين

الموقع	مستوى (المعنى)	مستوى (اللفظ)	نوع التكرار	الفن
يشكل الموقع شرطا من شروط بنيته التركيبية	تتطلب بنيته التركيبية تكرارا على المستوى المعنوي	تتطلب بنيته التركيبية تكرارا على المستوى اللفظي	على مستوى اللفظة المفردة	التصدير
لا يشكل الموقع شرطا من شروط بنيته التركيبية	لا تتطلب بنيته التركيبية تكرارا على المستوى المعنوي	تتطلب بنيته التركيبية تكرارا على المستوى اللفظي	على مستوى اللفظة المفردة	الجناس
مختلفان	مختلفان	متفقان	متفقان	مواطن الإلتقاء والإفتراق

الخاتمة

- إنَّ التكرار هو أساس البنية التكوينية لفنّي التصدير والجناس أفهو يتداخل في بنيتيهما التكوينية على وفق النوع كل منهما.
- التكرار يتداخل في البنية التركيبية لفنّ التصدير على المستويين اللفظي والمعنوي تبعاً لأنواع هذا الفنّ، في حين يقتصر تدخله في فنّ الجناس على المستوى اللفظي دون المعنوي، أي أن الألفاظ المتجانسة تشابه على مستوى اللفظ، وتختلف على مستوى المعنى.
- إنَّ فنّي التصدير والجناس يلتقيان بموطن، ويفترقان بموطنين، فهما يلتقيان بنوع التكرار الحاصل في بنيتيهما أو هو تكرر على مستوى اللفظة الواحدة سواء كانت اسماً أو فعلاً أو نكرة أو معرفة، ويفترقان في طبيعة تدخل عنصر التكرار في بنيتيهما أ
- التكرار يتخلل بنية التصدير على المستوى السطحي والعميق، في حين أنّ تدخل التكرار في بنية الجناس يقتصر على المستوى السطحي من دون العميق.
- إنّ للموقع دوراً مهماً في البنية التصديرية على الاختلاف من البنية التجنيسية.
- إنّ فنّ التصدير هو أعم من فنّ الجناس بل يكاد يكون الجناس جزءاً من التصدير، لولا عدم إنضواء بعض أنواع الجناس تحت مظلته. لذا ارتسّمت معالم كل منهما، واستقل أحدهما عن الآخر، وإن وجدت بعض أنواع الجناس في البنية التكوينية لفنّ التصدير.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

١. ابن الأثير، ضياء الدين (ت ٦٣٧هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تقديم وتحقيق: د. احمد الحوفي، د. بدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، مطبعة الرسالة، ط ١ مصر (١٣٨١ هـ - ١٩٦٢ م).
٢. ابن المعتز، عبد الله (ت ٢٩٦ هـ)، البديع، تحقيق: المستشرق اغناطيوس كراتشكوفسكي، دار الحكمة، حلبوني، دمشق (١٩٠٠ م).
٣. ابن فارس، أبو الحسين احمد (ت ٣٩٥ هـ)، معجم مقاييس اللغة، اعتنى به: د. محمد عوض مرعب، والأنسة فاطمة محمد اصلان، ط ١، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م).
٤. ابن قتيبة، أبي محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦ هـ)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية (١٩٥٤ م).
٥. الأنصاري، ابن منظور (ت ٧١١ هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، وهي ذاتها المطبوعة في بيروت سنة (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م).
٦. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي (٨١٦ هـ)، التعريفات، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث، ط ١، بيروت - لبنان (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).
٧. الحاقمي، أبو علي محمد بن الحسن بن المظفر (ت ٣٨٨ هـ)، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تحقيق: د. جعفر الكتاني، دار الرشيد للنشر، بغداد - العراق (١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م).

٨. الحموي، ابن حجة (ت ٨٣٧هـ)، خزانة الأدب وغاية الأرب، دراسة وتحقيق: د. كوكب دياب، ط ١، دار صادر، بيروت - لبنان، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
٩. السجلماسي، أبي محمد القاسم الأنصاري، المنزح البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، زنقة باب شالة، الرباط - المغرب (١٩٨٠م).
١٠. السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١ هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م).
١١. عباس حسن، خصائص الحروف العربية ومعانيها (دراسة)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (١٩٩٨).
١٢. عتيق عبد العزيز، علم البديع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٤ م.
١٣. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (ت بعد ٣٩٥ هـ)، الفروق اللغوية، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت - لبنان، (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).
١٤. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (ت بعد ٣٩٥ هـ)، كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمود البجاوي، ومحمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط ٢ (١٩٧١م).
١٥. القزويني، جلال الدين بن محمد (ت ٧٣٩ هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان (٢٠١٦م).
١٦. القيرواني، أبي علي الحسن بن رشيق (ت ٤٥٦هـ)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط ٣، مصر، (١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م).
١٧. المصري، ابن أبي الإصبع (ت ٦٥٤هـ)، بديع القرآن، تقديم وتحقيق: د. حفني محمد شرف، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط ٢، الفجالة - القاهرة، (١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م).
١٨. يعقوب أميل بديع، موسوعة النحو والصرف والإعراب، نشر انتشارات استقلال، مطبعة عترة، ط ٣، قم - إيران، (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).

فلسفة التحول الديني في فكر المستشرقين ليبولد فايس أنموذجاً

م.م هالة جاسم محمد ماضي

قسم الشريعة/ كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية

halahjasim88@gmail.com

ملخص:

تسلط الضوء هنا في هذا البحث على التحول الديني أو اعتناق الإسلام واسهامات مفكري الغرب في إثراء وتطوير الفكر الإسلامي وتشكيل الإسلام لدى الغرب ودورهم المهم في الحياة الفكرية والسياسة للغرب من خلال بذل جهودهم في التناغم الفكري لدى كاتب النص خلال عملية بحثه وتجوّاله، ويتمحور حول دراسة وتحليل الأسلوب والمضمون لأن دراسة التحول الديني يشكل اسهامًا في تعزيز الدعوة الإسلامية وتقديم تعاليم الإسلام وتشكيل الإسلام الأوربي يحظى بأهمية اقل من دراسة أسلوبه.

ويتم عن طريقه استكشاف الأسس والأدلة والإنجازات التي استند إليها، ومن ثم يمكن من خلاله بيان قوة وضعف استدلالاته والأسلوب الذي اتبعه لمراجعة المصادر والطريقة التي ارتكز عليها لبيان دوافعه واهدافه ومنهجه الفكري.

ويقتضي أن نقول بأن بعض المستشرقين قد نهضوا بجانب الحق ولم يسخروا اقلامهم ضد الإسلام أو التحامل والاستعلاء المتمثل في الاستعمار بجميع اشكاله سياسيًا واقتصاديًا ودينيًا، بل أن بعضهم يشعر بالخرج من زملائهم، بنقلهم للإسلام الخطر المحدق به من قبل الغرب، وهذا ما تمثل في كتابات المستشرق والمفكر ليبولد فايس (محمد أسد) في دفاعه ثم تحوله من اليهودية إلى الإسلام.

الكلمات المفتاحية: التحول - التحول الديني - المستشرقين - ليبولد فايس

The Religious Converting in the orientalist Thought: Leopold Weiss As An Example

M.M. Hala Jassim Mohammed Madhi

College of Omam Al Kadhum Sharia section

halahjasim88@gmail.com

Abstract

we shed light in this research on religious conversion or embracing Islam and the contributions of Western thinkers in enriching and developing Islamic thought and shaping Islam in the West and their important role in the intellectual and political life of the West through their efforts in the intellectual harmony of the author of the text during his research and wandering process, and it revolves around studying And the analysis of style and content, because the study of religious conversion constitutes a contribution to strengthening the Islamic call, presenting the teachings of Islam, and shaping European Islam is of less importance than studying its style. Through it, the foundations, evidence,

المقدمة

تعاطف الاهتمام بدراسة الإسلام في طي الدراسات الاستشراقية، وعلى الرغم من مساندة المستشرقين للخطط الاستعمارية، إلا أن -الدراسات الاستشراقية- في العصور الحديثة تطورت على نحو ملحوظ، وهكذا فقد تحسنت صورة الإسلام في كتاباتهم، لكن بقى جزءٌ منهم ليس بقليل لا يزالون لهم اليد الطولى في تشكيل موقف الغرب إزاء الإسلام.

ويقتضي أن نقول بأن بعض المستشرقين نهضوا بجانب الحق ولم يتحاملوا على الإسلام أو يسخروا قلمهم المتمثل في الاستعمار بجميع أشكاله سياسياً واقتصادياً ودينياً، بل أن بعضهم يشعر بالحرج من زملائهم، بنقلهم للإسلام الخطر المحدق به من قبل الغرب، وهذا ما تمثل في كتابات المستشرق والمفكر ليبولد فايس (محمد أسد) في دفاعه ثم تحوله من اليهودية إلى الإسلام.

إذ أن من اعظم نعم الله تعالى على عباده، نعمة الهداية إلى الإسلام، فسبحان الباري الذي يصطفي لهذه النعمة من يشاء من عباده، فيشرح صدورهم، وينير عقولهم وقلوبهم، فهذه القوة العالمية التي امتاز بها الإسلام عن غيره، بالتعاليم الميسرة والمنسجمة مع المنطق والعقل والفترة السليمة، فلم يأت الإسلام بخلق دون غيرهم، ولم يختص بزمان دون زمانٍ، إنما جاء للعالم أجمع، لأنه نداء عالمي لا اقليمي، بل هو دين ذو قوانين تسري على

and achievements on which it was relied are explored, and then through it is possible to show the strength and weakness of his inferences, the method he followed to review the sources, and the method he relied on to clarify his motives, goals, and intellectual approach. It is necessary to say that a group of orientalists have stood by the truth and did not withdraw their writings against Islam or the prejudice and arrogance represented by colonialism in all its forms politically, economically and religiously. The writings of the orientalist and thinker Leopold vaiss (Muhammad Asaad) in his defense and then his conversion from Judaism to Islam.

Keywords: Transformation - Religious Transformation - Orientalists - Leopold Weiss.

المبحث الأول

فلسفة التحول الديني

المطلب الأول: مفهوم التحول اصطلاحاً

التحول الديني: هو تبني مجموعة من العقائد المحددة، ويصف هذا التحول التخلي عن طائفة دينية ما والانتماء إلى أخرى. قد يكون داخل الدين نفسه. مثل الانتقال من المعمدانية إلى المسيحية أو من الإسلام السني إلى الشيعي. اما في بعض الاحيان فالتحول الديني يكون «تحولاً في الهوية ويُقصد به عملية، (www. wikiwand. Com) «الدينية اعتناق يحدث بقوة دينائية لدى أشخاص بسبب أحداث أيديولوجيات، ومفاهيم وتوجيهات، وأن الاعتناق عملية ذات علاقة بالبيئة، لهذا فالمعتنق يتأثر بمجموعة من العلاقات، اما العوامل المؤثرة في الاعتناق تتكون من (Rambo, Lewis.R.(1993), Understanding Religious Conversion. New Haven and London: Yale University press. P. ٥)، وركز لبعض المفكرين في المصطلح المستخدم لوصف عملية التحول. بأنه تبديل مجموعة من العقائد والشعائر شامل للتغير الديني، من دين إلى آخر، ويتضمن التحول الديني تحولاً (Dollah, Muhammad, M.A. (1979) The Social Psychology of Religious Conversion, Unpublished thesis, Glasgow University, p. 190.)

الأفراد مع اختلافهم في العنصر والوطن، ولا يفترض لنفوذ حازماً بين بني الإنسان، ولا يعترف بأية فواصل وتحديدات جنسية أو اقليمية وجاء قوله تعالى: «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» سورة الفرقان الآية ١. وقد أجريت هذه الدراسة في إطار ثلاث مباحث تضمّن كلّ واحدٍ منها محددًا، فقد تم في المبحث الأول استعراض مفاهيم عامة عن التحول الديني، وذلك نظراً لأهميتها والنطاق الواسع الذي يعرف القارئ في هكذا مفاهيم، اما المبحث الثاني فقد تمحور حول طرح صورة واضحة عن حياة ليبولد فايس قبل التحول وبعدها الأسلوب الذي اعتمد، وتم فيه بيان منهجه في البحث على نحو مقتضبٍ والوقوف على بعض المواضيع التي ساعدته في تغيير فكره وتحوّله إلى دين الإسلام المبحث الثالث فيه تم الوقوف على منظومته الفكرية وتقييم مضامين مؤلفاته من خلال استعراضها وبيان اهم تفاصيلها، لذا إنّ هذا المبحث هو دراسة نقدية لمنهج هذا المستشرق، ولا سيما في مجال معاملة مصادر القرآن الكريم والأحاديث.

الإسلام الذي يزيدهم القناعة والسعادة الروحية مع عدم وجود أزمة صريحة (محمد أسد، ترجمة عفيف البعلبكي ١٩٥٥م: ٢٥٤-٢٥٤؛ Rambo, Lewis, Under-standing Religious Conversion. P. 20).

ويعد لويس رامبو من أبرز من تناولوا مفهوم التحول الديني وذلك بوصفه لأهم سبع خطوات تفسيرية للتحولات الدينية وهي:

١. البيئة: أن تأثر البيئة والعلاقات الاجتماعية تؤدي دوراً في عملية التحول الديني.

٢. التلاقي: وتتمثل في الاتصال المباشر بين الأشخاص وهذا التلاقي يضيء على نحو مباشر القضايا الدينية وصولاً إلى بديل جديد.

٣. التفاعل: أن يقوم شخص بالتفاعل خلال الحوار بين المؤمن بهذا الدين والمستعد لتلك العقيدة.

٤. الازمة: تكون الازمات على اشكال منها دينية ونفسية وسياسية واقتصادية وثقافية، فتكون بمنزلة الاثارة للتحول إلى دين آخر.

٥. الطلب: تتمثل في بحث الأشخاص الطالبين لحلول جديدة لأزماتهم المختلفة.

٦. التعهد: هو أن يقرر الشخص ويتعهد مع نفسه بتكريس حياته للتوجه روحياً للدين الجديد.

النتائج: تظهر فيها الخبرات والافعال والعقائد سواء (Rambo, Lewis, Under-standing Religious Conversion. P. 20) التي تمهد للتحول الديني

يشكل القرن العشرين بداية للتحولات الدينية بين اوساط المفكرين إذ قام الكثير باعتناق ديانات سماوية بحسب القناعات والدلالات الفكرية وعملية التحول ليست عملية فجائية بل انها تستغرق مدة من الزمن على وفق معطيات كل مرحلة يمر فيها المفكر تدريجياً حتى يصل اعتناق عقيدة معينة فهي مسألة فكرية معقدة تحتاج إلى عمق في التفكير ودراسة الدين الجديد.

وقد ظهر لنا أن (التحول الديني) هو سنة تاريخية، وطبيعة بشرية، وكونية ليست أكثر، فلم يخل زمان أو عصر، وانطلاقاً من فرضية ترى أنها واردة في الوقت الحالي، في ظل ثورة التواصل بين الشعوب والافراد، واستحالة احتوائهم داخل إطار المؤسسات الدينية وحدها، لذا من الضروري أن تتدخل العديد من العلوم، والمناهج في قراءة، ودراسة التحول الديني، ومن المهم استدعاء علم النفس الديني، وعلم النفس الاجتماعي في تحليل هذه الظاهرة (نسيرة، هاني، المتحولون دينياً دراسة في ظاهرة تغيير الديانة والمذاهب: ٥-٧) ثم أن علماء النفس والاجتماع يرون ان من أهم دواعي تحول الغرب واعتناق دين مغاير، ما يجده المعتنق من أنواع الوسائل المخالفة للمجتمعات الاوربية في جميع مجالات الحياة من التعليم والسياسة والاقتصاد بوصفها سبباً للتحول الديني، ويرجع ذلك إلى الطبيعة الإنسانية وما تحمله من أفكار دينية، والتأمل الملي والرغبة بالارتباط بالباري تعالى على نحو يغنيهم عن غيره تعالى، ومهما كانت الاسباب فبعض المعتنقين ديناً آخر ولاسيما

وأن الدين الإسلامي من أكثر الديانات التي تقدم حلولاً لا غلب المشكلات النفسية أو الاجتماعية مما يقود المفكر إلى اعتناق الإسلام مقارنة مع باقي الديانات الأخرى، ويقتضينا الحق القول بأن بعض مفكري الغرب حاولوا أن يدرسوا الإسلام بموضوعية وحقيقة علمية خالصة، ولكن القليل منهم من انجر وراء التقاليد الاستشراقية.

المطلب الثاني: التحول الديني في فكر المستشرقين

تنوعت الآراء في بداية الاستشراق لذلك لا يمكن تحديد بداية له، فيرى بعضهم أن بدايته ترجع إلى القرن العاشر الميلادي مع الراهب الفرنسي جبريدى أوراليك ٩٣٨-١٠٠٣م الذي ذهب إلى بلاد الأندلس، ودرس على يد أساتيد من المسلمين، حتى أصبح ملماً بالثقافة العربية الإسلامية، وقد أمر بإنشاء مدرستين عربيتين الأولى في روما والثانية في رايمس وطنه، وسمي آنذاك بـ (سلفستر الثاني) (٩٩٩-١٠٠٣م) (ينظر: العقيلي، نجيب، المستشرقون (موسوعة في تراث العرب مع تراجم المستشرقين)، ج١، ط٣، م دار المعارف، مصر ١٩٦٤م: ١٢٠) أما المستشرق الألماني (رودي بارت) مترجم معاني القرآن إلى اللغة الألمانية حدد بداية الاستشراق قائلاً: عن تاريخ تطور الاستشراق بدأ الغرب بدراسته للعربية والإسلام في القرن الثاني عشر عام ١١٤٣م وقد تُرجم القرآن أول مرة إلى اللغة اللاتينية بتوجيه الراهب بطرس المحترم رئيس دير كلوني

وأما (العولمة) فهي من النظريات الحديثة والمعاصرة التي تفسر التحول الديني وتقوم على أساس الحركات الدينية الإسلامية الجديدة الجاذبة لأفكار الأفراد، وما كانت لتنتشر لولا التقدم الرائج في أنظمة الاتصالات العالمية كـ (الراديو والاذاعة التلفاز والتصوير وشبكة الانترنت)، فضلاً عن ذلك سهولة الحركة ما بين الدول بواسطة وسائل النقل وتطورها بين الحين والآخر، وهناك وسائل الاتصال بين مجاميع من الناس تتغير وتتحوّل فصارَ البحث جاريًا عن تجديد أو تحول فكري وروحي اتجاه الاختيارات الجديدة في الديانات (Rambo Lewis, Understanding Re- (ligious Conversion.p.62).

وأن تحول بعض مفكري الغرب كان بعد الاتصال المباشر بالبلاد الإسلامية والمسلمين وكذلك دراسة المؤلفات الإسلامية التي تبين تعاليم الإسلام ومصادره كـ (القرآن الكريم والسنة النبوية) وهذا ما حصل مع ليبولد فايس، الذي جاء إلى الشرق وتنقل بين دويلاته مراقباً لتلك المجتمعات الإسلامية، وقد يكون هذا الاتصال عن طريق صداقةً لمسلمين يقدون إلى الغرب ويتعرفون ثقافة وتعاليم الإسلام.

ويبدو لنا أن دراسة الإسلام مقارنة مع باقي الأديان أمر بالغ الأهمية لنا ولعلماء الغرب في آن واحد، وذلك لأن الحقيقة تضيء وتفرض نفسها على المفكر الغربي، مما يؤدي إبراز صورة الإسلام ثم تقبله (ي الشرقاوي، محمد عبد الله، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، ٢٠١٦م: ٢٢٥).

وقد عُدَّ روجيه غارودي من الفلاسفة الكثيـري التحولات على مدار ما يقرب من قرن كامل. حفلت حياة غارودي، بالتحول الفكري الذي تراوح بين الماركسية، إلى تحول تباين بين الكاثوليكية والبروتستانتية، وصولاً إلى دين الإسلام (العلوي، نهاوند علي محمد، التحولات الفكرية في فلسفة روجيه غارودي، ٢٠١٥م: ١٠).

وذكر غارودي سبب انجذابه نحو الإسلام وهو حياة المسلمين العاديين، وإخلاصهم لقيمهم، واحترامهم للإنسان؛ ويروي غارودي القصة الآتية حين كان مسجوناً في أحد المعتقلات النازية في الصحراء الجزائرية في: الرابع من آذار سنة ١٩٤١م كنا زُهاء ٥٠٠ شخصاً من المعتقلين والمسجونين لمقاومتنا الهتلرية، وكنا هجرنا إلى جلفة في جنوب الجزائر، وكانت حراستنا بين الأسلاك الشائكة في معسكر الاعتقال مدعومة بتهديد رشاشين، وفي ذلك اليوم - على الرغم من أوامر القائد العسكري وهو فرنسي - نظمت مظاهرة من رفاقنا المتطوعين في الفرق الدولية الإسبانية، وأثار عصياننا حفيظة قائد المعسكر، فغضب وأذرننا ثلاثاً، ومضينا في عصياننا، فأمر حاملي الرشاشات - وكانوا من جنوب الجزائر - بإطلاق النار، فرفضوا، وعندئذٍ هددهم بسوطه المصنوع من طنب البقر، فلم يستجيبوا له، وما أجدني حياً إلى الآن إلا بفضل هؤلاء المحاربين المسلمين (روجيه غارودي، لماذا اسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، دراسة أعدها محمد عثمان الخشت، ٧٠). ثم

في إسبانيا.، وشهد هذا القرن أيضاً، نشوء أول قاموس لاتيني عربي وفي القرن الثالث عشر والرابع عشر بذل ريموند لول - المولود في جزيرة ميورقه - جهوداً كبيرة لتدريس اللغة العربية، وكان قد تعلم اللغة العربية على يد عبد عربي (بارت، رودي، الدراسات العربية في الجامعات الألمانية «المستشرقون الألمان من تيودورد نولدكه» ترجمة: د. مصطفى ماهر، ١٩٦٧م: ٩).

أما المستشرق (جورج مقدسي) فذكر أن القرن التاسع عشر هو الذي بدأت فيه الدراسات الإسلامية من قبل الغرب (Makdisi, George, Studies on Islam, Hanbalite Islam, Tranlated and edited by Merlin L.S. New york Oxford. 1981, pp 217-222)، وشهد مرحلة ظهور الاستشراق اعتناق الكثير من المفكرين ديانات مختلفة ولاسيما الدين الإسلامي ومن بين هذه الشخصيات:

أولاً: روجيه غارودي

المفكر الفرنسي غارودي وتحولاته الفكرية، وتقلبات أحواله ولد روجيه غارودي Roger Garaudy عام ١٩١٣م، في مارسيليا، أمه كاثوليكية وأبوه ملحدًا (أبو المجد، أحمد، رحلة فكر وحياة رجاء غارودي، ١٩٨٣:). اعتنق المسيحية في عام ١٩٢٧م، وكان في الرابعة عشرة من عمره على المذهب البروتستانتية، ويقول: لقد اعتنقت المسيحية لأعطي لحياتي معنى (يمفيد الغندور، الإسلام يصطفي من الغرب العظماء: ١٨٦).

الدين محمد، رحيل المفكر الدبلوماسي مُراد هوفمان (هدية المانيا للمسلمين)، مجلة الكلمة (مجلة ادبية فكرية شهرية)، العدد ١٥٧ مايو ٢٠٢٠م، www.alkaimah.net). إذ تعرف هوفمان الإسلام للمرة الأولى بوصفه منظومة قيمية ورؤية كلية للوجود في الجزائر، التي يبدو أن قدرها كان التعريف بالإسلام لهؤلاء المتشككين في عالمية النموذج الغربي وصلاحيته للعالم أجمع والباحثين عن رؤى إنسانية بديلة (فاطمة حافظ، مراد هوفمان رحلة البحث عن معنى الحياة، مجلة خطوة للتوثيق والدراسات، ١١ - ابريل - ٢٠٢٢م، www.khotwacenter.com). وكانت حياة المفكر الألماني المسلم مليئة بالغزارة العلمية والتأليف والعمل الفكري رحل في ١٣ شهر يناير ٢٠٢٠م، عن عمر ٨٩ عامًا بعد صراع مع المرض، وكان خبر وفاته قد هز العالم الإسلامي، تناقلاً لسيرته ومؤلفاته وكلماته، إذ قضى نصف عمره تقريباً في الدفاع عن الإسلام مستشرفاً وداعياً له والمستقبلاً علمياً زاهراً، فتناول في مؤلفاته العديد قضايا رئيسة وهي: مستقبل الإسلام وعلاقته بالغرب في إطار فكري بديل حضاري ثقافي للحضارة الغربية، وأن تلك المؤلفات أحدثت نقاشات واسعة في الأوساط الثقافية والفكرية داخل ألمانيا وخارجها، إذ تناول فيها عظمة الإسلام وتفردته وقدرته بوصفه ديناً إلهياً على قيادة البشرية في المستقبل (فوتنزي، علاء الدين محمد، رحيل المفكر الدبلوماسي مُراد هوفمان (هدية المانيا للمسلمين)، مجلة الكلمة (مجلة ادبية فكرية شهرية)، العدد ١٥٧ مايو ٢٠٢٠م، www.alkaimah.net).

أخذ غارودي بدراسة الإسلام ونشر سنة ١٩٤٥م في الجزائر رسالة أولى بعنوان: (إسهام الحضارة العربية التاريخي في الحضارة العالمية)، وحينما كان استاذاً متخصصاً بعلم الجمال في الجامعة وجه طلابه على فهم الفن الإسلامي، ومن خلال تلك الاحداث والامور تبلورت لدى روجيه غارودي فهم العقيدة الإسلامية (روجيه غارودي، حوار الحضارات مع مقدمة للمؤلف خاصة للطبعة العربي، ٢٠٠٧م: ٥-٦). وذكر غارودي في إحدى المقابلات معه تأثره بكتابات كل من الفيلسوف الفرنسي (رينيه غينون) والمفكر ليبولد فايس (محمد أسد) مثل كتابه (الطريق إلى مكة) ثم قال: «لقد التقيت محمد أسد قبل اعتناقي الإسلام. التقيته في قرطبة. كان قد طلب مني البحث عن منزل له في قرطبة كي يستكمل تأليف تفسيره للقرآن (بالإنكليزية). لقد كانت ترجمة رائعة وأفضل من الفرنسية» (صلاح، عبد الرزاق، المفكرون الغربيون المسلمون (دوافع اعتناقهم الإسلام)، ج ١، ٢٠٠٨م: ١٧٥).

ثانياً: مراد هوفمان

ولد مراد ويلفريد هوفمان (Mourad Willfried Hofman) عام ١٩٣١م، في مدينة (أشافينبيرغ) بألمانيا، وعاش طفولته في بيئة كاثوليكية، تزوج من سيدة تركية، واستقر في تركيا في السنوات الأخيرة من عمره، ولم يكن هوفمان مفكراً جافاً بل تنكشف عواطفه على نحو جلي من خلال تأثره بفن العمارة الإسلامي، الذي أبدى إعجاباه الشديد فيه، اعتنق الإسلام سنة ١٩٨٠م (فوتنزي، علاء

بيت يهودي من الأصل ألماني في نيويورك، اما بعد إسلامها فسمين بـ(مريم جميلة)، درست في مدرسة يهودية، ثم اكملت دراستها في كلية البحث بواشنطن وجامعة نيويورك، درست كل من اليهودية والمسيحية والبهاية ومبادئ الأخلاق، ثم درست كتباً عن الإسلام والقرآن الكريم، وقرأت كتاب محمد أسد (الطريق إلى مكة) ثم في عام ١٩٦١م اعتنقت الإسلام وانتقلت للعيش في باكستان بدعوة من الإمام المودودي تزوجت السيدة مريم جميلة من السيد يوسف خان أحد أعضاء الجماعة الإسلامية، واصبح لها أربعة أولاد ألفت (٣٨ كتاباً) ترجمت بعضها إلى العربية والأردية والماليزية والإندونيسية توفيت في لاهور أثر نوبة قلبية في عمر ٨١ سنة رحمها الله، عاشت منها في ضل الإسلام ٥١ عاماً (مجلة الداعي الشهرية، الداعية والكاتبة والمفكرة الإسلامية المهتدية (مريم جميلة) رحمها الله تعالى، رئيس التحرير: nooralamamini@gmail.com، م دار العلوم ديونيد، العدد ٣، سنة ٣٧، ربيع الأول - ٢٠١٣م).

فكان لمحمد أسد ومؤلفاته اثر بالغ في عقول مفكري الغرب في اثبات روعة الإسلام وأصوله الثابتة فاستطاع جذبهم فكان سبباً في توضيح المغاليق امام بعضهم واعتناقهم للإسلام فهذه المفكرة مريم جميلة تقول: «محمد أسد أشهر معتنق للإسلام، وأكثر الأوربيين تأثيراً، ولقد كان كتاب (الطريق إلى مكة) بمنزلة إلهامٍ لاعتناقي الإسلام، و كان كتاب (الإسلام على مفترق الطرق) عنصراً فعالاً في توجيه أفكاره

(net) وهناك نقطة مشتركة تجمع بين المستشرق الألماني المسلم مراد هوفمان والمستشرق النمساوي المسلم محمد أسد: فقد التقيا مع فارق (٣٠) عاماً في العمر بينهما، ما وخرجا من بيئتين متقاربتين جغرافياً، وكلاهما ألفت كتاباً باسم «الطريق إلى مكة» والأسبق والأشهر كتاب أسد، وكذلك غيرا اسميهما إلى أسماء إسلامية، وتأثر هوفمان بمنهج أسد وكتب عنه، وحينما نعود إلى حياة الشخصيتين نلاحظ أن أسد قد التحق في مطلع حياته بوظيفة (عامل هاتف) وأن هوفمان عشق الفن والرقص في شبابه. اما أوجه الاختلاف؛ فمحمد أسد المولود في أسرة يهودية كان صحفياً ورحالة في مقتبل عمره، دخل الإيمان قلبه خلال ترحاله في الشرق الاوسط وتأمله في الفطرة، ولم يتكلم اتمام دراسته العليا، لكن مراد هوفمان المولود في أسرة كاثوليكية تقلد مناصب دبلوماسية عديدة، ومر بالدراسات الأكاديمية من أوسع أبوابها، ومع هذا بقى أسد القدوة الأكثر تأثيراً في فكر هوفمان، وكان هوفمان هو من سماه «هدية أوروبا للإسلام»، فنسجت على منوال ذلك لقباً معكوساً «هدية الإسلام لأوروبا» وضعته عنواناً لكتاب ألفتة عن محمد أسد عام ٢٠١١م (الفلوري، محمد منصور الهدوي، مراد هوفمان مسيرة دبلوماسية سياسي داعية إسلامي، مجلة البيان، العدد ٣٩٦، ٤/٣/٢٠٢٣م، <https://www.albayan.co.uk>).

ثالثاً: مريم جميلة

تدعى السيدة بـ «مارغيت ماركوس» قبل اعتناقها الإسلام، ولدت «مارغيت» عام (١٩٣٤ - ٢٠١٢م) في

فايس كان إسلامًا منحازًا للإنسانية، إسلامًا يستوعب ولا يقصى ولا يطرد وجوهر الدرس هو أن علينا ألا نحيل الأشياء إلى مطلقات يخضع لها الناس ويمكننا ذلك من تقسيم حياة محمد أسد على مرحلتين هما:

المطلب الأول: المرحلة الأولى من حياته قبل

التحول الديني

ليبولد فايس (١٩٠٠-١٩٩٢م) من الاسماء اللامعة، مستشرق نمساوي الأصل من أسرة يهودية متعصبة دينيًا في مدينة (ليمبورغ) الاوكرانية التابعة إلى الامبراطورية النمساوية، ولد في الثاني من شهر يوليو عام ١٩٠٠م (الطريق إلى مكة، محمد أسد: ٨١؛ الزركلي، محمد خير الدين رمضان، ٢٠٠٢م: ١٢٤؛ المرعشلي، يوسف، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر وبذيله عقد الجواهر في علماء الربع الأول من القرن الخامس عشر، ٢٠٠٦م: ٢٠٢٤).

شرح الله صدره وتحول من اليهودية معتنقًا الإسلام، ١٩٢٦م، وسمي بعدها بمحمد تبركًا باسم النبي محمد ﷺ وأما (أسد) فهي الترجمة العربية لاسمه الأول (ليو) الذي يعني باليونانية (أسد) (ينظر: الرمادي، محمد، قصة إسلام المفكر الإسلامي محمد أسد، ٢٠١٠م، متوفر على شبكة الانترنت المعلوماتية container.php? fun=artview&id=607 / qu- http://ran-m.com//، وهو ما ذكره صديقه الهندي رئيس رابطة المسلمين في برلين إذ قال: «لقد كان اسمك

وتحديد مستقبل الأدي فموضوعه فريدٌ وكان له تأثير كبير في العلماء والمفكرين حول العالم» (Un FORGET- TABLE PAKISTANI, K.M.A.Z. A.M, In Muhammad Assad Europe's gift to Islam, M. Ikram . (Chagatai, Lahore, Vol. 1, 2006,p 599-600).

المبحث الثاني

التحول الديني في فكر ليبولد فايس

يمكن أن نصف رحلة ليبولد فايس مع الإسلام بأنها رحلة مليئة بالتحويلات الصاخبة، بدأ حياته بدراسة العبرانية وذلك تلبية لطلب والده، ثم انتقله المفاجئ بإعلانه اعتناق الإسلام بوصفه مرحلة أولى، وصولاً إلى مرحلة جلبت المديح به، الا حين أتم ترجمته للقرآن الكريم الذي جعله محل نقد لآرائه التفسيرية الجريئة، وعليه سيتم في هذا المطلب التطرق إلى دراسة الفكر الفلسفي والتحول الديني لمحمد أسد في هذه المرحلة الدقيقة من حياته الفكرية لأنها شكلت حد فاصلاً لمرحلة لاحقة حافلة بأفكاره المتنورة في هذا المجال، كانت السمة البارزة له في طروحاته الفكرية اللاحقة.

الدرس الذي نتعلمه من قراءة ليبولد فايس الآن هو أن الإسلام أغنى وأثرى من القراءة المغلقة التي تحاول بعض الجماعات التي يسميها بالأصولية ترويجها، بوصفة قراءة وحيدة، وأن ندرك أن الإسلام الأصولي والمغلق هو الخطر القادم.

ومما لا ريب فيه أن نوع الإسلام الذي انفتح عليه ليبولد

الإنسانية يمكن حلها على وفق ما جاء في القرآن الكريم والسنة الشريفة قائلاً: «إذا تحرر المجتمع الإنساني من الاضطرابات... بُني على قواعد من الشرع الالهي والاقتداء بالرسول ﷺ فإنه يستطيع حينئذ أن يستغل جميع قواه في معالجة مسائل تسبغ على المجتمع رفاهية حقيقية، مادية وعقلية، فتمهد الطريق أمام الفرد للسير في جهوده الروحية، وهذا ولا شيء سواه، وهو الغرض الديني للتنظيم الاجتماعي في الإسلام» (محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق: ١٠٩).

وقد جمعت بينه وبين شخصيات قيادية علاقة أخوية مبنية على اساس النية الحسنة والثقة والتعاون المتبادلين وهذا حين لقائه السيد أحمد الشريف (الشريف، مفتاح السيد، السنوسية، ٢٠٠٨م: ٢٨١) ويذكر أسد: لا يوجد في الجزيرة العربية كلُّها شخصٌ أحببته كما أحببت السيد أحمد، وذلك لأنه ما من رجل ضحى بنفسه تضحيةً كاملةً مجردةً عن كلِّ غايةٍ في سبيلٍ أعلى كما فعل، لقد وقف حياته كلها، عالماً محارباً، في بعث المجتمع الإسلاميِّ بعثاً روحياً، مناضلاً في سبيل الاستقلال السياسي (محمد أسد، الطريق إلى الإسلام: ٢٧١)، وهذه الشخصيات أثرت في طموحه الفكري وجعلت من محمد أسد عارف بالقضايا الإسلامية مدافعاً عن المجتمع الإسلامي.

اشتهر فايس بنقده العميق للحضارة الغربية محذراً المسلمين من تقليدهم للغرب واصفاً المسلم بأنه كالشجرة القوية التي تنهار بسبب السيل الجارف قائلاً:

حتى الآن Leopold وكلمة Leo اليونانية معناها أسد، إذن سندعوك من الآن فصاعداً محمد أسد» (محمد أسد، الطريق إلى مكة: ٧٩).

وبين لنا محمد أسد في كتابه (الطريق إلى مكة) قصة اعتناقه الإسلام التي توضح مدى عمقه الفكري للمقاصد الإيمانية والروحية والأخلاقية والاجتماعية للإسلام.

تفاعل ذاته مع قضايا الأمة العربية على عامة والإسلام على خاصة، تفاعلاً إنسانياً وأخلاقياً وهو على دين اليهودية، لما وجدته في الإسلام من اختلاف ملحوظ عن باقي الديانات مما زاده شغفاً في معرفة تعاليمه والرغبة في فهم اسراره فوجد فيه الامكاني لإقامة حياة أكثر إنسانية فيقول أسد: الإسلام ليس سبيلاً بين السبل، ولكنه السبيل، وإن محمد ﷺ الذي جاء بهذه التعاليم ليس هادياً من الهداة، ولكنه الهادي، فالواجب اتباعه بكل ما فعل وما أمر لأنه اتباع للإسلام عينه، وأما شريعته فهي طراح حقيقة وتعاليم الإسلام (محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ١٩٨٧م: ١١٠).

أن الحكم قاطع فهو يدعو الناس للتمسك بتعاليم الإسلام لأنها الطريق إلى الصلاح، وكذلك للالتزام بما طرحه محمد ﷺ لأنه الهادي لهذا السبيل قولاً وفعلاً.

ينتقد أسد المسلمين المتجاهلين لتعاليم الإسلام حاثاً اياهم على التمسك بهذا المستوى الراقى والمعالِم الايجابية في هذا النظام المتكامل والشامل معلناً بأن جميع المشاكل

١٣ - ١٤). وهكذا صار ليبولد فايس مقتنعًا بعقله وقلبه بأن القرآن الكريم وحي من عند الله تعالى، ذاهبًا إلى صديق له في الهند اسمه عبد الجبار خيرى (١٨٨٠ - ١٩٥٨ م) هاجر، جونثر فيند، محمد أسد (ليبولد فايس) رحلاته إلى العالم العربي، ترجمة: وزارة التعليم العالي، د. ط، م المملكة العربية السعودية، السعودية ٢٠١١ م: ١٣)، رئيس رابطة المسلمين في برلين، مخبرًا إياه باستقراره على الإسلام، فقام خيرى بالأخذ بيده وفي حضور اثنين من الشهود أعلن أسد إسلامه ناطقًا بالشهادتين: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله. ثم أطلق عليه صديقه أسم محمد أسد، وبعد ذلك أسلمت زوجته (الزنا) محمد أسد، الطريق إلى مكة: ٤١٥ - ٤١٨).

المطلب الثاني: المرحلة الثانية بعد التحول الديني

يُعد المفكر النمساوي محمد أسد واحدًا من أشهر المفكرين الأوربيين الذين اعتنقوا الإسلام، فهو من حيث غزارة علمه، وثقافته المتنوعة، يُعد من المثقفين الغربيين البارزين في القرن العشرين، الذين تركوا الثقافة الغربية والديانة اليهودية ليجد ملجأه في الإسلام دينًا وعقيدة، نظامًا للحياة وفكرًا وفلسفةً، وقد امتازت هذه المرحلة من حياة محمد أسد بنشاط فكري وديني قائم على دراسة العلوم الإسلامية في المدينة المنورة أربع سنوات كدراسته لعلوم الحديث والتفسير والفقه، لما كان له اجتهاد باللغة العربية أثناء وجوده في القاهرة، على يد أحد طلاب الازهر عام ١٩٢٤ م) أسد، محمد، الطريق

إن العالم المسلم، بميله إلى تقليد الغرب، وهضم الأفكار والمبادئ الغربية، إنما يقطع تدريجيًا الأواصر التي تربطه بماضيه، ويفقد بسبب ذلك جذوره الدينية، لا جذوره الثقافية حسب، إن حالته تشبه شجرة كانت قوية عندما كانت جذورها عميقة في التربة، ولكن السيل الجارف المنحدر من جبل الحضارة الغربية عرّى جذورها فهي تموت ببطءٍ لحاجتها إلى الغذاء، فتتساقط أوراقها وتذبل أغصانها وفي النهاية فإنّ الجذع نفسه يقف في خط الانهيار) محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق: ٨٢).

وكان أسد مؤمنًا بالإسلام قبل شهادته وإسلامه، فلقد أخذ يفكر مليًا لأن بدأ اعجابه بالعقائد الإسلامية، وصار يدقق ويحقق في الحلول التي يطرحها الإسلام للمجتمع، ولكنه اكتشف عدم تطبيق المسلمين لهذه التعاليم مبيّنًا السبب الذي سلكه المسلمون. بقوله: «أن السبب الذي يرجع إلى الحقيقة الدالة على أن المسلمين أخذوا شيئًا فشيئًا، يتكون اتباع روح التعاليم الإسلامية. فنتج عن ذلك أن الإسلام ظل بعد ذلك موجودًا، ولكنه جسدًا بلا روح... وكنت كلما زدت فهمًا لتعاليم الإسلام من ناحيتها الذاتية، وهضم ناحيتها العملية ازدادت الرغبة في التساؤل عما دفع المسلمين إلى هجر تطبيقه تطبيقًا تامًا على الحياة الحقيقية. ولقد ناقشت هذه المشكلة مع كثير من المسلمين المفكرين... ثم زادت رغبتى في ذلك شدة حتى أني - وأنا غير مسلم - أصبحت أتكلم إلى المسلمين أنفسهم مشفقًا على الإسلام من إهمال المسلمين وتراخيهم» (محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق:

كله» (محمد أسد، الإسلام وروح العصر (٢)، ١٩٦م: ٥٣١-٥٣٢). ويقول في موضع آخر أن: «أن الإسلام ينظر إلى الحياة الدنيا بهدوء واحترام وأنه لا يعبد الحياة ولكنه ينظر إليها على أنها دار ممر في طريقنا إلى وجود اسمى ولكن بما أنها دار ممر ضرورية، فليس من حق الإنسان أن يحتقر حياته الدنيا ولا أن يبخسها شيئاً، وأن سفرنا في هذا العالم ضروري وجزء إيجابي من سنة الله من أجل ذلك كان لحياة الإنسان قيمة عظيمة، ولكن يجب أن لا ننسى أنها قيمة الواسطة إلى غاية فقط» (محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق: ٢٩-٣٠)، ويؤكد أسد شمولية الإسلام لجميع مجالات الحياة لما في القرآن الكريم والسنة الشريفة من منهج تشريعي يجعل الإنسان سالكاً طريقه نحو الصلاح بقوله: «لقد زود القرآن وصحيح الأحاديث النبوية المسلمين بمجموعة محددة من الأوامر والنواهي التي لا تتصل فقط بالسلوك الخلقى المطلوب من الفرد، بل تمتد إلى العلاقات الاجتماعية والمبادئ الاقتصادية، هذا المنهج التشريعي يحوي كل نواحي الحياة الخلقية والجسدية والفردية والاجتماعية، ويعالج مشاكل العقل والبدن والاقتصاد والمسألة الجنسية، والحقوق المدنية والواجبات» (محمد أسد، الإسلام وروح العصر (٢): ٥٣٢).

ومن الأسباب الأخرى التي ادت إلى انجذاب أسد للإسلام اطلاعه على التعاليم الإسلامية في مجالات كثيرة وأعجابه بالأسس التعليمية للإسلام، ثم حثه بضرورة تنشئة أبناء المسلمين على الأسس التعليمية

إلى مكة، ترجمة: رفعت السيد علي، تقديم: صالح بن عبد الرحمن، د.ط، م مؤسسة التراث، الرياض ١٩٥٤، ص ٢٧٩)، فكان ذلك المفتاح لفهمه الفكر الإسلامي كما سرت اللهجة الحجازية ترجمة صحيح البخاري وتفسير القرآن إلى اللغة الانكليزية (دصلاح، ج ٢: ١١٢).

وتجدر الاشارة هنا إلى أن هذه المرحلة من حياة أسد من أهم المراحل على الاطلاق فهي تحكي طريقه نحو الإيمان وتحوله من اليهودية إلى الإسلام ومعرفة الحقيقة التي طالما بحث عنها في ثنايا التوراة واسفار اليهود والنصارى، ثم ابتغائها في مقاهي فيينا، وصالوناتها، وغازل في سبيلها عمال فرويد وكتاباتة في التحليل النفسي، واخيراً وجدها في رحلته إلى دول العالم الإسلامي» (الزركلي، خير الدين، مج ٢، م دار العلم للملايين، بيروت: ١٢٤)، كما وصف أسد انتقاله من اليهودية إلى الإسلام بأنه: «كان يدل على انتقال واعٍ من صميم القلب من بيئة ثقافية إلى أخرى تختلف تمام الاختلاف» (الطريق الى مكة: ١٤).

ولابد من الاشارة بوصف أسد بان اسس ومبادئ العقيدة الإسلامية ذات النظام الشامل الأخلاقي والفكري والثقافي والاقتصادي، وهو بهذا يوضح الجانب المعنوي من الإسلام، ثم أن الإسلام لم يقتصر على الامور التعبدية فقط بل: «أن الأيديولوجية الإسلامية تتطلب من المرء أن يسلم كل جهوده لمبادئ العقيدة، وبمعنى آخر فإنها لا تحصر نفسها في مجال الأمور الفردية للعقيدة بل إن نشاطها المجال الاجتماعي

الحقائق والقيم الروحية على أنها أشياء منفصلة عن المظاهر المادية للحياة الإنسانية» (أسد، محمد، منهاج الإسلام في الحكم، ١٩٥٧م: ١٥٥-١٥٦).

وحاول رفعت سعيد تطبيق النظرية الماركسية في مصر ولكنها فشلت لان المجتمع المصري يختلف عن الغرب، وكذلك الركائز غير قابلة للتطبيق في البيئة الإسلامية، فالماركسية يمكن أن تطبق في مجتمعاتها، ولكن النظرية الاقتصادية الإسلامية يمكن لها استيعاب مجتمعات مختلفة، وذلك لان النظرية الإسلامية عامة وشاملة، وهذه العمومية ممكن أن تطبق على جميع المجتمعات أن كانت مادية أو معنوية، لأنها إلهية من السماء، ولان النظرية الإسلامية غير محدودة الافق. ومن ثم نتفق مع روية أسد حين فرق بين الغرب والإسلام في النظرية الاقتصادية من حيث المنطلق والتطبيق.

ومن هذا يتضح لنا أن الماركسية ليست قالباً محمد عليه، وإنما هي فكرة عامة تتغير طريقة تطبيقها من مجتمع إلى آخر.

لقد وعى محمد أسد عند دراسته للثقافات غير الغربية امكاني الإسلام التي تملأ بالنور الساطع قلب وعقل كل متطلع للدين الإسلامي، فبدأ يلاحظ تكامله فقال محمد أسد: إن الإسلام دينٌ متكاملٌ يحمل الإنسان على الإيمان بجميع نواحي الحياة، فلا يجوز أن يضاف إليه شيء، فلا بد من قبول التعاليم كما بسطها القرآن الكريم، أو شريعة محمد ﷺ وقبولها على نحو تام (أسد، محمد (ليبولد فايس)، الإسلام

الإسلامية لا الغربية حين قال: « يجب أن تكون لدينا الرغبة والعزيمة للتعلم والتقدم، وأن نصل إلى درجة تضاهي الدول الغربية في تقدمها العلمي والاقتصادي. ولا ينبغي للمسلم أن يقنع بأن يرى الأمور من خلال منظور غربي، ولا أن يفكر من خلال الأنماط الفكرية الغربية، سواء كانت رأسمالية أو ماركسية» (خليلوفيتش، صفوت مصطفى، الإسلام والغرب رؤية محمد أسد، ٢٠٠٧م: ٩٢).

ويقترح أسد أن النموذج الإسلامي للتعليم لا بد أن « يعتمد على الثوابت الإسلامية والمنظور الإسلامي للعلم يمكن من خلاله على العلم الغربي فقط في العلوم الطبيعية والرياضيات... أما فيما يتعلق بالفلسفة والتاريخ والأدب فلا ينبغي أن تدرس من المنظور الغربي على الإطلاق، بل يجب أن لا تأخذ مكانة الصدارة في المناهج الدراسية كما هو الحال اليوم. فالأسلوب الذي تعرض به هذه المواد يعتمد على المبالغة في إرساء المبادئ والقيم الغربية بحيث تفتن بها عقول الشباب » (خليلوفيتش، صفوت مصطفى، الإسلام والغرب رؤية محمد أسد، ٢٠٠٧م: ٩٣-٩٤) وفرق أسد بين الروى الغربية والإسلامية في البناء الاقتصادي الإسلامي وهذه الرؤى مادية لا تعمم على جميع المجتمعات بقوله: « لا ريب في أن الإسلام قد أوضح بأن حياة البشر ليست قائمة على المظهر المادي لها حسب، وان القيم النهائية للحياة روحية في طبيعتها، ولكن على الرغم من ذلك فإنه لا يحق للمسلمين ان ينظروا إلى

هذا المفهوم الغريب خلال فترة سيطرة الكنيسة لم تتح، ولكن خلال عصور التواتر التي تلتها لم يبدُ مفكرو الغرب اقتناعاً بهذا التصور البشريّ للإله فانسحب عدم اقتناعهم على وجود الإله ثم على الدين بالكلية» (محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق: ٤٠).

ومن هذا المقام يقف شلبي على واقع المسيحية ونظرة مفكري الغرب لها بقوله: أن المسيحي كلما زاد عمقه في دين المسيحية ظهر له مدى التعقيد والغموض في هذا الدين، فيتعد عن مسيحية الكنيسة ويتخذ له مسيحية غيرها، أو ربما يضطر إلى اعتناق دين آخر أو اللجوء إلى اللا دينية، وأن اغلب المفكرين الغربيين لا يدينون بالمسيحية، إضافة إلى رفع لواء الثورات ضد المسيحية من قبل المفكرين المحدثين (شلبي، أحمد، المسيحية، ط ١، م مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٩٣م: ٧٨-٧٩).

والواضح هنا أن فكر محمد أسد قائم على اساس الإيثار القلبيّ والاقتناع العقليّ بوحدانية الله تعالى، والابتعاد عن الوثنيات والموروثات البشرية الضالة المضادة للحق، وهذا ما وجده في الدين الإسلامي المحمدي قائلاً: «أكدت رسالة النبي ﷺ أن السببية العقلية هي السبيل الوحيد للإيمان الصحيح، بينما تُبعد التأمّلات الصوفية وما يترتب عليها عن ذلك المضمون. والإسلام قبل أي شيء مفهوم عقلائي لا عاطفي ولا انفعالي، والانفعالات مهما تكن جياشة، معرضة للاختلاف والتباين باختلاف رغبات الأفراد وتباين مخاوفهم بعكس السببية العقلية، كما أن الانفعالية غير معصومة بأي حال. ومن تلك

على مفترق الطرق، ١٩٨٧م: ١٠٠). وهذا ما لم يجده أسد في الحضارة الغربية القائمة على اساس الفكر المادي الذي لا يؤمن بالإله، ولا بالرسالات السماوية، ولا بالمعاد، وإنه لا معنى للحياة سوى الانتفاع المادي قائلاً: «...لقد سيطر على الغرب الحديث في أوجه نشاطه وجهوده اعتبارات من الانتفاع العلمي المادي، ومن التوسع الفعال فقط، وقد كان هدفه الذات، إنما هو المعالجة والاكتشافات لكوا من الحياة من غير أن ينسب إلى تلك الحياة حقيقة ما في ذاتها اما في قضية معنى الحياة والغاية منها فقد فقدت منذ زمن بعيد في نظر الأوربيّ الحديث، جميع أهميتها العلمية، واصبح المهم لديه قضية واحدة أكان بإمكان الجنس البشري - كما هو اليوم - أن يتقدم نحو السيطرة النهائية على الطبيعة أو لم يكن ذلك» (محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق: ٣٢). وهذا هو المتعرف على الحضارة الغربية في الوقت الحالي بأنها (مادية) (القرضاوي، يوسف، الإسلام حضارة الغد، ١٩٩٥م: ١٥). ويبين أسد ما المقصود ب(المادية) في المنظور الاوربي تحديداً: هو إن الأوربي العادي، سواء أكان رأسمالياً أو ديمقراطياً أو صانعاً أو مفكراً، لا يعرف سوى دين واحد وهو التبعّد للرقى المادي (محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق: ٤٧).

وفي هذا الصدد يشير أسد إلى الغرابة التي يصل إليها مفكرو الغرب وكذلك المسيحيون من دينهم بقوله: «... أن مفكري الغرب لم يقتنعوا بعلاقة النبوة كعلاقة حقيقية إنما كعلاقة مجازية، بمعنى تجسد رحمة الله لعباده من خلال المسيح.... ثم إن امكانية مناقشة

المبحث الثالث

العوامل المؤثرة ونتاجه الفكري في تحوله الديني

امتاز محمد أسد بوفرة انتاجه العلمي، وشموله، لجميع القضايا الإسلامية، مما تعرض إلى عوامل الجذب والايان بالإسلام و « لقد ساهم أسد بعد إسلامه بجهود لا تُنكر في مجال التأليف وميدان الفكر... فأصبح حجة أمام المتجهين إلى الغرب والمنادين باقتفاء أثره، وما زالت صيحته قائمة، وصداهها يدوي في آذاننا فهل من مجيب؟ » (حلمي، مصطفى، صيحة مسلم قادم من الغرب، ٢٠٠٩م: ٦٩).

ويمكن تقسيم مؤلفات محمد أسد تبعاً لمحطات حياته المختلفة التي ابتدأت باليهودية وصولاً إلى الإسلام وما بين هذه المرحلتين من مراجعات وتوجهات أدت إلى التغيير في الفكر والفلسفة لدى أسد مما انعكس ذلك على مؤلفاته.

لقد كتب محمد أسد كُتبه ومقالاته باللغة الإنكليزية في الأصل، ثم ترجمت إلى لغات أخرى، وانجذب القراء لمؤلفاته حين صدورها وبالأحرى في باكستان (حياة محمد أسد الأولى بعنوان (قضية حب محمد أسد والإسلام)، الثانية بعنوان (محمد أسد هدية أوروبا إلى الإسلام)، للمفكر الألماني المسلم مراد هوفمان، ٢٠٠٠م: ٨٥-).

وقال الاستاذ عبد الوهاب عزام في المقدمة لكتاب محمد أسد الموسوم «الطريق إلى الإسلام» أن اسد اصدر

الجزئيات راح جوهر الإسلام يتضح أمامي: لمحة من هنا، وومضة من هناك، ومن حوارات، ومن كُتب، ومن ملاحظات مباشرة، راحت الصورة تتكامل ببطء في ذهني، ودون أن أعني أنها تتكون وتتكامل داخلي..» (محمد أسد، الطريق إلى مكة: ٢٧٩ - ٢٨٠). حين يصفه قائلاً: « إن الإيوان الإسلامي قد غمر نفسي خلال السنين: دون أية محاولة من قبلي لإيجاده » (محمد أسد، الطريق إلى مكة: ٢٨٠ - ٢٨١).

وذكر د. أحمد عبد الرحمن قائلاً: « وشاء الله تعالى لهذا المفكر الفذ أن يتصل بالإسلام، وأن يختلط بالمسلمين، وانبهر محمد أسد بالإسلام في كليته وفي جزئياته جميعاً، كما انبهر بسلوك المسلمين الذين تصادف أن تعامل معهم، فانجذب إلى الإسلام واعتنقه » (عبد الرحمن، أحمد، جاذبية الإسلام الروحية، ٢٠٠٩م: ٤٣).

لقد وجد أسد في الإسلام ما لم يجده في غيره من الإيديولوجيات والمعتقدات والأفكار والنظريات الفكرية التي تفرقت بين الكتب والمجلدات وبكلمات أكثر بساطة قوة جذب أسد إلى الإسلام هو ما وجده من شمولية وواقعية يُمكن كل ذي فطرة وعقل سليمين رؤية واضحة عن الكون والخالق «جل وعلا» وهذا ما لخصه أسد قائلاً: « لم يكن الذي جذبني تعليماً خالصاً من التعاليم، بل ذلك البناء المجموع العجيب المترصّ بما لا يستطيع أن أقول أيّ النواحي استهوتني أكثر من غيرها، فإن الإسلام على ما يبدو لي بناءً تاماً الصنعة، وكلّ أجزاءه صيغت ليتّم بعضها بعضاً... فليس هنالك شيء لا حاجة إليه، وليس هنالك نقص في شيء ولعل هذا الشعور... هو الذي كان له اقوى الأثر في نفسي » (محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق: ١٥).

ثانياً: الطريق إلى الإسلام: - صدر عام (١٩٥٤م) فيتحدث هذا الكتاب عن سيرة مثقف غربي ترك اليهودية ودخل إلى الإسلام، كما يحتوي على نقد علمي لمواقف الغرب من المسلمين، وهذا يجفز شعور المسلم بأن يتفاخر بكونه مسلماً (السعيد، حسين، المفكر المسلم محمد أسد، مجلة التوحيد، ع ٧١، ١٩٩٤م: ١١١ - ١٢٣).

ويعد هذا الكتاب من أكثر مؤلفات محمد أسد انتشاراً وقيمة ثقافية وفكرية فقد ذاع صيته حتى قيل فيه «... لقد استدعى انظار غير المسلمين إلى الإسلام، وكان سبباً في جذبهم إليه» (محمد أسد، هدية الإسلام لأوروبا: ٤٨).

ثالثاً: منهاج الإسلام في الحكم: - يُمثل هذا الكتاب نقلة نوعية في الفكر الثقافي الإسلامي ومقومات نظام الحكم كالعدل والشورى بأسلوب علمي وضح فيه أصالة المنهج الإسلامي، وتميزه عن كل النظم التي اطلع عليه الإنسان في تاريخه الطويل (بدر الدين، محمد حسن، محمد أسد والهدف السامي للحياة، مجلة الوعي الإسلامي، ع ٣٤٣، ١٩٩٤م، : ٤٩ - ٥٠). ويرى بعض المفكرين والباحثين أن هذا الكتاب يُعدّ مرجعاً أساساً لدراسة الفكر السياسي لمحمد أسد.

ويصدر بعض اقوالاً في هذا الكتاب بعده مرجعاً في النظام السياسي للإسلام لان أسد قدم فيه منهجاً شاملاً لميدان الفكر السياسي الذي لم يسبقه إليه أحد برؤية إسلامية خالصة (محمد أسد والهدف السامي للحياة: ٤٩).

مجلة «عرفات» هنالك وكتب ابحاثاً قيمة في الدستور الإسلامي، وتولى منصب معهد الدراسات الإسلامية في لاهور، ثم انتقل إلى وزارة الخارجية، وعَبَّرَ عبد الوهاب عزام عن تقديره واحترامه لمحمد أسد وعمله في سبيل نشر الإسلام في العالم الغربي (محمد أسد، الطريق إلى الإسلام، ١٩٩٧م: ٩). ولطالما ذكر أسد مقولة محمد عبدة: أن الشرق يعج بأعداد غفيرة من المسلمين، لكن القليل من الإسلام. وان بالغرب الكثير من الإسلام، ولكن القليل جداً من المسلمين (هوفمان، مراد، الطريق إلى مكة: ١٢٧).

اما الآن سنتعرض في هذا المبحث إلى اهم المؤلفات التي تمثل محطات فكرية في حياة محمد أسد:

أولاً: الإسلام على مفترق الطرق: - لاقى هذا الكتاب انتشاراً كبيراً لما له من قيمة كبيرة وقبول واسع من الشاب المسلم واهم ما فيه تحذير أسد المسلمين من التقليد الاعمى للحياة الاجتماعية في الدول الغربية، والوقوف على أهداف وغايات الحضارة الغربية، لا يقاظ الشاب المسلم وبث روح الثقة واليقين في نفسه ليتسنى له الثقة بالدين الإسلامي الاصيل، والدفاع عنه، ودحض شبهات المستشرقين واعداء الامة الإسلامية (الندوي، علي الحسني ٢٠٠٢م: ٤٨ - ٤٩)، حتى انتهى أسد بالنصح والارشاد والتمسك بالإسلام لمدى شموليته وتوازنه و واقعيته، وأنه دين صالح لكل زمان ومكان، كما وأن الإسلام علاج لكل الامراض السياسية والاجتماعية والروحية والاقتصادية.

من التخمين الذي قد يكون غايته فيه هو تقريب المعنى للغرب، ثم كان ينبغي أن تكون ترجمته ذات احترام للنص القرآني مع الحفاظ على مفاهيم ومعاني القرآن الكريم من الطمس، بتفسيره للآيات الكريمة بمعنى آخر واسقاط المعنى الأصلي للنص وسيتم ذكر بعض الانتقادات في أهم تأويلاته العبارات القرآنية كقوله في:

• ترجمته لكلمة (God) بدلاً من كلمة (الله) (Allah) وهكذا كان في جميع المواضع التي ذكر فيه أسم البارئ تعالى من الآيات الكريمة (The Message of, op. cit. p.p (5,12,13...etc) على الرغم من أن «الله» أسم علم والاعلام لا يتبدل معناها في الترجمة.

• ترجمته لكلمة (Fallen Angel) بدلاً من كلمة «إبليس» في أغلب المواضع التي ورد فيها (١)، ففي تأويله لكلمة إبليس بانها «ملاك ساقط» من السماء وهذا ما يقر به أهل الكتاب «المسيحية» الذي تم طرده من الجنة (The Fall) Rebellious Angels, Internet retrieved Nov , 20, 2021, from The World Web (URLs): www.Vatican. Va/holy-father/john-Paul-ii/audiences/alpha/aud 19680813en.html، وهو خلاف ما ورد ذكره في حوار إبليس مع البارئ تعالى حول مقارنته مع (آدم) الذي خلق من طين وانه اي (إبليس) خلق من نار فكيف اسجد له أي (لآدم) كما جاء في قوله تعالى: «أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين» سورة الاعراف ١٢.

فكيف يؤول أسد بأن إبليس «ملاك ساقط» من السماء، مع أن جنسه مختلف على جنس الملائكة. ثم أن الملائكة كما في قوله تعالى: «يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما

رابعاً: شريعتنا ومقالات أخرى:- يضم هذا الكتاب مجموعة من المؤتمرات والمحاضرات، ومواضيع عديدة ألقتها أسد في الاذاعة، وزوجته السيدة بولا هي التي عثرت على هذه المقالات بين اوراق أسد «رحمه الله» وحين اطلاعها وادراكها لأهمية هذه الاوراق، حاولت جمعها واطلاق هذا الاسم عليها ونشرتها عام ١٩٨٧م This (Low of Ours and Other Essays, Op) City, p. ix-xi.

خامساً: مجلة عرفات:- اشتمل هذا الكتاب على العديد من المقالات القيمة في الدستور الإسلامي، وكان قد اعدّها في اثناء تواجده في الهند، وكانت تحوي بنكاً من المعلومات (الشبيلي، عبد الرحمن، محمد أسد هبة الإسلام لأوروبا، ٢٠٠١م: ٢٨، ٤٩-٥٠)، التي كتبها وحررها في جريدة الرجل الواحد، وهي جريدة دورية تصدر كل شهر، فكان أسد يبوب لقضية إنشاء دولة باكستان وللدستور الإسلامي الذي سينظم الدولة، حتى اعتبرت أن هذه المقالات هي الخطوة الأولى في تطوير الفكر السياسي في العالم الإسلامي المعاصر (شجاتي، محمد إكرام، علاقة محمد أسد بالباكستان، ورقة عمل مقدمة لندوة محمد أسد حياة للحوار، مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض، ١١-١٢ إبريل ٢٠١١م).

سادساً: رسالة القرآن:- استغرق أسد في ترجمة القرآن الكريم «سبعة عشر سنة»، ولقد ظهر في ترجمته ايماءات يهودية أو تخمينية، والافضل أن يذكر في الهامش ما شاء

تعالى: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى﴾ يوسف ١١١ ومن بين المعجزات والقصص القرآنية التي انكرها أسد: ك(معجزة كلام النبي عيسى عليه السلام في المهد)، ومعجزة أحيائه للموتى والطير بإذنه تعالى، وكذلك أنكر أسد معجزة إنقاذ إبراهيم عليه السلام من النار أو بالأحرى نفى القاءه بالنار تماماً، وأنكر أسد قضية جلب سليمان عليه السلام لعرش بلقيس من اليمن إلى بيت المقدس، كما عدَّ أسد هذه القصة رمزية لرحلة روحية، اما بالنسبة لقصة لقمان الحكيم عليه السلام ووصاياه العظيمة لابنه فيرى أسد بأنها اسطورية (الخطيب، عبد الله عبد الرحمن، دراسة نقدية لترجمة محمد أسد لمعاني القرآن الكريم إلى الانجليزية (رسالة القرآن)، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، م ٢١، ٦٦، ٢٠٠٦م: ١١٢ - ١١٣).

• إنكار أسد «للإسراء» بالجسد وأصراره على أنه بالروح فقط، وتبنيه لرأي يقول: «بما أنه لا يوجد سبب مقنع لنؤمن بأن رحلة الإسراء والمعراج كانت بالجسد، فكذلك - ومن جهة مغايرة - لا يوجد سبب لنشكك بالحقيقة الواقعية لهذا الحديث» (Muhammad As-sad, The Message of The (Quran, p: 997

ينبتق ذلك الرأي جراء اعتماده على قول السيدة عائشة والحسن البصري بأن «الإسراء والمعراج» كانا بالروح لا بالجسد (الرازي، فخر الدين محمد، مفاتيح الغيب، ١٩٩٥م: ١٤٩). وذلك لاستدلال أسد برأي جمهور المسلمين القائل: بأن «الإسراء والمعراج»

يؤمنون»، سورة النحل ٥٠، وفي قوله تعالى: «وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين» سورة البقرة ٣٤.

• ترجمته لكلمة (الهجرة) هجرة النبي عليه السلام بأنها (Flight) ومعناها (فرار) والفرار هزيمة وهذا لا ينطبق على الرسول محمد عليه السلام، وأن أسد في ترجمته «للهجرة المحمدية» فراراً فلا معنى لها، بل هو خطأ وإساءة لا تصح. وإذا كان بعض المستشرقين غير المسلمين يستخدمون هذه اللفظة فكان الأولى بأسد المسلم اختطاط طريق آخر يترجم فيه معنى «الهجرة» وذلك لان كلمة (Hegira) قد دخلت قاموس اللغة الإنجليزية وأضحت جزءاً لا يتجزأ من تلك اللغة؛ ثم أن محمد عليه السلام لم يهاجر من مكة إلا بإذن الله تعالى، فكيف يسمى أسد هجرته عليه السلام فراراً؟ مع اعتراف أسد بأن لفظة «هجرة» هي من الألفاظ ذات الإيحاءات الروحية، فكيف قام بترجمتها ب«فرار» مخالفاً لروح المعنى الأصلي (د. إبراهيم عوض، Ibrahim-awad9@yahoo.com).

• أنكر أسد وجود بعض الشخصيات في القرآن الكريم وعدهم أساطير لا حقيقة لهم كالعبد الصالح (الخضر) و لقمان وذوي القرنين. وأشار في تفسيره الى أنها شخصيات رمزية تاريخية الهدف من ذكرها العقيدة والأخلاق (صلاح عبد الرزاق، المفكرون الغربيون المسلمون، ج ٢: ١٥٨).

• أنكر أسد في تفسيره معاجز الأنبياء عليهم السلام الوارد ذكرها في الكتاب الكريم، وعدّها مجرد قصص خيالية، أو أنّ تلك المعجزات رمزاً لأمر أخلاقية معينة في كل قصة.

فكانت ترجمته لمعجزات الأنبياء عليهم السلام بأنها رمزية لامور معينة، وخيالية وهذا فيه مخالفة، وذلك لقوله تعالى: ﴿ان هذا هو القصص الحق﴾ آل عمران ٦٢ ولقوله

رابعاً: صحيح البخاري:-

يرى أسد أن السنة النبوية هي المصدر المهم والثاني من المصادر التشريعية التالية للقرآن الكريم (محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق: ٩٠)، ولا بد من الإشادة بحرص أسد وتشديده على وجوب اتباع سنة الرسول ﷺ واتخاذها منهجاً وحكماً لجميع مجالات الحياة ويستدل على مكانة وعلاقة وتفسير السنة النبوية للقرآن الكريم حين أشار أسد قائلاً: «وفي الحقيقة يجب علينا أن نعتبر أن السنة هي التفسير الوحيد لتعاليم القرآن الكريم، والوسيلة الوحيدة لاجتناب الخلاف في تأويل تلك التعاليم، وتطبيقها في الحياة العملية؛ لأنه في القرآن الكريم آيات تنطوي على معنى رمزي، ويمكن أن تفهم على أوجه مختلفات إذا لم يكن طريقةً صحيحةً للتأويل» (محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق: ٩٠). ولقد بنى أسد نظريته على اعتقاد أن كل ما جاء به صحيح البخاري من احاديث للرسول ﷺ حقاً ومنسجماً مع الإسلام وروح الإسلام، ولم يجر مقارنة للتأكد فيما إذا كانت الاحاديث صحيحة وتنطبق مع الاقوال الصادرة عن الرسول ﷺ سنداً ومتناً لذا فإنه استخدم: «السنة النبوية كمصدر هام لتأييد أفكاره ومقترحاته، لكنه استخدمها بطريقة تقليدية وروتينية. فهو على سبيل المثال لم يقيم بأي نقد تاريخي أو أدبي للأحاديث التي اعتمدها. فقد يكون مقبولاً أن لا يقوم بدراسة إسناد الأحاديث وممارسة الجرح والتعديل لرجال الأحاديث، لكنه كان قادراً

بالجسد، وقال أسد: أن أدلة الجمهور اعتمدت على أقوال الصحابة (Mes-) Muhammad Assad, The (sage of The Quran, p: 99

لماذا نستبعد أن «الإسراء والمعراج» كانا بالروح والجسد، ألم تكن للباري تعالى قدرة أن يقول للشيء «كن فيكون» فإنه القادر سبحانه على هذا الخلق العظيم بكل جزئياته، فالقادر أسرى بمحمد ﷺ «جسداً وروحاً» إلى بيت المقدس، وبعدها عُرِج به إلى السماوات العلى ليتباهى به أهل الأرض والسماء (الخطيب، عبد الله عبد الرحمن، دراسة نقدية لترجمة محمد أسد لمعاني القرآن الكريم إلى الانجليزية «رسالة القرآن»: ١٣١؛ النورسي، بديع الزمان، المقالات، ترجمة: محمد زاهد الملا زكردي، ١٩٨٥م: ٦٥١-٦٥٨).

ليستند مشروع أسد في ترجمته للقرآن الكريم الى مصدرين من التفسيرات الأول تفسير (المحلى) لابن حزم والتفسير الثاني (الأبن كثير)، وعدم مقارنة أسد مع باقي التفاسير يقلل من القيمة العلمية والمعنوية للقرآن الكريم (صلاح عبد الرزاق، المفكرون الغربيون المسلمون، ج ٢: ١٥٨).

ناهيك عن تجاهله للكثير من المبادئ الأسس في هذا المذهب واعتماده على فرضيات شخصية لا تمت للإسلام بصلة؛ تتعلق بعضها بالمصطلحات والألفاظ اللغوية التي اجتهد محمد أسد بحسن نيته وبمقدار فهمه اللغوي.

عن نظرتهم وآرائهم واساليب تفسيرهم وفهمهم للأمر بعد اعتناق الإسلام. وأن عقائدهم وخلفيتهم اليهودية الغربية لا تختفي بعد انتقالهم إلى الإسلام، بل يبقى هنالك مؤثر، ولا يعني أنهم يعانون من قصور ذاتي في فهم الشريعة والعقيدة الإسلامية، إنما يعني أنهم يقدمون تصورهم على ما يطلعوا عليه من مؤلفات وتفسيرات، وما يقوم به غالبية المسلمين ممن هم في مقربة منهم، لهذا تُعد بعض آرائهم شاذة أو ناقصة أو حتى خارجة عن الاعتقاد الإسلامي، وهو ما لاحظته في بعض مؤلفاته كترجمته لصحيح البخاري مسلم والقرآن الكريم، إذ يوجد فيه العديد من الشطحات الفكرية والعقدية وبعض الاحكام الإسلامية، وهكذا نجد أن أسد عبر عن قناعته، وكذلك عن المسلمات والبدييات التي تتحكم في تفكيره، الا إنه يهدف إلى انتماء شباب الغرب المفعمين بإيمانهم اليهودي أو المسيحي واعتمادهم قيم الإسلام من أجل تشكيل عودة إلى حقائق شوهدت وحرقت عن الإسلام.

ثم أن اختلاف القراءات من اسباب الاختلاف بين التراجم لمعاني القرآن الكريم، ومن وجهة نظر إسلامية، يبدو من الصعب القبول بأن هؤلاء الغربيين المتحولين إلى الإسلام يمارسون الاجتهاد وإصدار الآراء الفقهية، دون أن تكون لديهم مؤهلات كافية يجب ان يتمتع بها كل فقيه ومجتهد، لعدم دراستهم في جامعات إسلامية أو مؤسسات دينية فيها الفقه والاصول والتفسير والسيرة والبلاغة وعلم الحديث.

على ممارسة النقد النصي. وكان بإمكانه التمييز بين الأحاديث الصحيحة والموضوعة. وعلى العكس، استخدم الأحاديث كما لو كانت كلها صحيحة متناً وسنداً رغم أن بعض الأحاديث تعارض القرآن نفسه، أو تتعارض مع أحاديث أخرى» (عبد الرزاق، صلاح، المفكرون الغربيون المسلمون، ٢٠٠٨م، ج ٢: ١٥٨).

خلال بحثنا لتحديدات التحول الديني والعقبات التي واجهت أسد هنالك بعض التناقضات ولاسيما في ترجمته للمصادر الإسلامية. فبينما نرى وصفاً من المفكر مالك بن نبي لمؤلفات أسد: بأنها ذات فائدة وقيمة عظيمة لما تحمله من فكر وشرح لمنهج الإسلام الشامل لكافة جوانب الحياة رغم ما ورد من جدل في ترجمة القرآن الكريم وصحيح البخاري (مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ٢٠١١م: ٦٠-٦١)، وهو بهذه الخصال الرائعة قوة تربوية هائلة على جذب ملايين الشاردين من الشباب العرب قبل الغرب إلى مظلة الإسلام.

وكان لمحمد أسد الكثير من الاعمال والجهود التي تصب في خدمة الإسلام، ومن بينها عقد محاضرات ودروس إذاعية واعمال صحفية ومشاركاته في المؤتمرات الإسلامية.

من الملاحظ في اعمال أسد ترجمته للقرآن الكريم وصحيح البخاري وأن آراءه وعقائده لا تنسجم مع الفقهاء والمفسرين للقرآن الكريم، وهذا ما يمتاز به الغربيون الذين يعتنقون الإسلام إذ لا يمكن التخلي

في تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية.

٧. أن الأحكام التي تولدت لدى أسد من التأمل العقلي والطموح الفكري المنبت الصلة تمامًا من الواقع الذي عاش فيه.
٨. اجمع الباحثون على ما وقع به محمد أسد من اخطاء عقديّة وفقهية ولاسيما ترجمته لمعاني القرآن المصحوب بالرمزية، واقفًا على المعنى الظاهري أو التحليل السطحي على وفق تفسيره الذاتي، نعم أنّه درس العربية، لكنّه لم يدرس دراسات دينية في جامعات إسلامية.
٩. أنّ الأدلة التي ساقها أسد في ترجمته للقرآن الكريم مبنية على تفسيرات لمصدرين فقط الأول تفسير (المحلى) لابن حزم القرطبي والثاني تفسير (أبن كثير) في ترجمته للقرآن الكريم، مع عدم المقارنة مع باقي التفاسير الأخرى التي تبين قيمة علمية معنوية للنصوص القرآنية.
١٠. استخدم أسد مصادر السنة النبوية بالاعتماد على صحيح البخاري ومسلم، من دون مقارنة الاحاديث النبوية أو الرجوع إلى مسانيد الاحاديث أو فحصها بالجرح والتعديل للاحاديث ورجال الاحاديث.
١١. لم يكن محمد أسد عالمًا أو فقيهاً دينياً أو حتى مجتهداً بل يمكن عده مفكر اسلم بعد اطلاعه على الشعوب العربية وتنقيبه في المصادر الإسلامية، مستخدمًا عقله ومعرفته للإسلام.

النتائج

١. أن المفكرين الغربيين المسلمين بذلوا جهوداً حثيثة في ارشاد شباب الغرب بتعاليم الإسلام، عن طريق الترجمة لاهم المصادر الإسلامية وابرازها إلى الساحة الغربية
٢. أن للاستشراق تعلقاً عميقاً بالفكر الإسلامي، والذي يربط بين حضارتي الغرب والإسلام ثمرات ايجابية يتوجب الوقوف عليها والتنظير لها.
٣. أن الاستشراق وعملية التحول الديني نتيجة عوامل فكرية وأخرى عملية لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا، وعلى ذلك فأن البحث فيها ودراستها يُعد من المطالب العلمية الواجبة.
٤. يمتاز أسد بالعمق والقدرة على التحليل والقيمة الفكرية في التحفيز للتفكير القائم على العقلانية والمأمه يستحق احترام.
٥. أن انتقال محمد أسد من اليهودية إلى الإسلام ينبغي ان يكون محل أنظار للباحثين عن حقيقة الإسلام من أهل الكتاب ومع ذلك يتمسكون بدينهم، وكذلك للملحدين المصيرين على كفرهم.
٦. قيمة الإسلام وخصائصه لدى أسد من خلال حث الأمة الإسلامية على التمسك بعقيدتها ووحدتها الإسلامية، وبضرورة تطبيق دين الإسلام فهو منهج شامل لجميع جوانب الحياة، على وفق ما جاء

١٢. إبراز أسد السمات العقدية والمنهجية التي اكتسبها من العلوم الإنسانية في الحضارة الغربية.

١٣. حلل كيفية التفاعل الفكري بين الحضارة الغربية والعالم الإسلامي في ميدان العلوم الإنسانية ونشرها وتطورها في العالم الغربي من حيث أصولها العقدية واتجاهاتها الفلسفية والمنهجية ونتائجها الحضارية.

١٤. أن اختلاف القراءات سبب في اختلاف الترجمات لمعاني القرآن الكريم وبذلك تتغير التفسيرات.

١٥. أن مفكري الغرب المتحولين إلى الإسلام يمارسون الاجتهاد وإصدار الآراء الفقهية، دون أن تكون لديهم مؤهلات كافية للتفسير، كدراساتهم في جامعات إسلامية أو مؤسسات دينية فيها الفقه والاصول والتفسير والسيرة والبلاغة وعلم الحديث.

لا يعني هذا أن أسد يعاني من قصور ذاتي في فهم الشريعة والعقيدة الإسلامية، إنما يعني أنه يقدم تصوره على ما اطلع عليه من مؤلفات وتفسيرات، لهذا تُعد بعض آرائه شاذة أو ناقصة أو حتى خارجة عن الاعتقاد الإسلامي.

المصادر

- القرآن الكريم

أولاً: المصادر العربية

١. محمد أسد، الطريق إلى الإسلام، ترجمة عفيف البعلبكي، م دار الملايين، بيروت ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.

٢. محمد أسد، الطريق إلى الإسلام، ترجمة: عفيف البعلبكي، ط٩، م دار العلم للملايين، الرياض، ١٩٩٧م - ١٤١٨هـ.

٣. محمد أسد، الإسلام على مُفترق الطرق، ترجمة عمر فروخ، د.ط، م دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧م.

٤. أسد، محمد، الطريق إلى مكة، ترجمة: رفعت السيد علي، تقديم: صالح بن عبد الرحمن، د.ط، م مؤسسة التراث، الرياض ١٩٥٤م.

٥. محمد أسد، الإسلام وروح العصر (٢)، ترجمة: جعفر شيخ ادريس، المسلمون، سويسرا ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

٦. أسد، محمد، منهاج الإسلام في الحُكم، ترجمة: منصور محمد ماضي، ط ١٥، م دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٧م.

٧. بارت، رودى، الدراسات العربية في الجامعات الألمانية "المستشرقون الألمان من تيودورد نولدكه" ترجمة: د.

مصطفى ماهر، د.ط، م نشر دار الكتاب العربي ١٩٦٧م.

٨. : جونثر فيند، هاجر، محمد أسد (ليبولد فايس) رحلاته إلى العالم العربي، ترجمة: وزارة التعليم العالي، د.ط، م

المملكة العربية السعودية، السعودية ٢٠١١.

٩. حلمي، مصطفى، صحبة مسلم قادم من الغرب، ط ٢، م دار

١٩. العقيقي، نجيب، المستشرقون (موسوعة في تراث العرب مع تراجم المستشرقين)، ج ١، ط ٣، م دار المعارف، مصر ١٩٦٤م.
٢٠. العلوي، نهاوند علي محمد، التحولات الفكرية في فلسفة روجيه غارودي، اطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، قسم الفلسفة، كلية الآداب، بأشراف أ. د حميد خلف السعيدي، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
٢١. عبد الرزاق، صلاح، المفكرون الغربيون المسلمون (دوافع اعتناقهم الإسلام)، ج ١، ط ٢، م دار الهادي، بيروت ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
٢٢. عبد الرحمن، أحمد، جاذبية الإسلام الروحية، ط ١، م وهبة، القاهرة ٢٠٠٩م - ١٤٣٠هـ.
٢٣. الغندور، مفيد، الإسلام يصطفي من الغرب العظماء، بيروت، دون تاريخ.
٢٤. غارودي، روجيه، حوار الحضارات مع مقدمة للمؤلف خاصة للطبعة العربية، تعريب د. عادل العوا، م عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط ٢٠٠٧، ٦.
٢٥. القرضاوي، يوسف، الإسلام حضارة الغد، ط ١، م المدني، القاهرة ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٢٦. مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ط ١٠، م دار الفكر، دمشق ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ.
٢٧. المرعشلي، يوسف، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر وبذيله عقد الجواهر في علماء الربع الاول من القرن الخامس عشر، مج ٢، ط ١، م دار المعرفة، بيروت ٢٠٠٦.
- الأمل للنشر والترجمة، الاسكندرية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
١٠. الخشت، محمد عثمان، روجيه غارودي لماذا اسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، مكتبة القرآن، القاهرة، دون تاريخ.
١١. خليلوفيتش، صفوت مصطفى، الإسلام والغرب رؤية محمد أسد، ترجمة: هدير أبو النجاه وترجمة: محمد باشابنيجوفيتش، ط ١، م دار السلام، القاهرة ٢٠٠٧هـ - ١٤٢٨م.
١٢. الرازي، فخر الدين محمد، مفاتيح الغيب، مج ٢٠، ط ١، م دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
١٣. الزركلي، محمد خير الدين رمضان، (١٩٧٦ - ١٩٩٥م ت) تنمة الأعلام للزركلي، وفيات، مج ٢، ط ٢، م دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٢م - ١٤٢٢هـ.
١٤. الشرفاوي، محمد عبد الله، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، ط ١، م دار البشير للثقافة والعلوم، مصر ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.
١٥. الشريف، مفتاح السيد، السنوسية، ط ١، م دار الاستقلال مكتبة وهبة، القاهرة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
١٦. شلبي، أحمد، المسيحية، ط ١، م مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٩٣.
١٧. الشيبلي، عبد الرحمن، محمد أسد هبة الإسلام لأوروبا، ط ١، م السفير، الرياض ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
١٨. شجاتي، محمد إكرام، علاقة محمد أسد بالباكستان، ورقة عمل مقدمة لندوة محمد أسد حياة للحوار، مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض، إبريل ٢٠١١م.

- Conversion . P. 20.
٦. Rambo Lewis, Understanding Religious Conversion.p.62.
٧. Makdisi, George, Studies on Islam, Hanbalite Islam, Tranlated andedited by Merlin L.S. New york Oxford. 1981, pp 217- 222.
٨. UnFORGETTABLEPAKISTANI, K.M.A.Z. A.M, In Muhammad AssadEurope's gift to Islam, M. Ikram Chagatai, Lahore, Vol. 1, 2006,p 599-600.
٩. This Low of Ours and Other Essays, Op. City, p. ix-xi.
١٠. The Massage of, op. cit. p.p (5,12,13...etc).
١١. The Fall Rebellious Angels, Internet retrieved Nov , 20, 2021, from The World Wed (URLs): www. Vatican. Va/holy- father/john- Paul- ii/audiences/alpha/aud 19680813en.html.
١٢. Muhammad Assad, The Message of The Quran, p: 997.
١٣. Muhammad Assad, The Message of The Quran, p: 99.
٢٨. ابو المجد، احمد، رحلة فكر وحياء رجاء غارودي، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، ١٩٨٣.
٢٩. الندوي، علي الحسيني أبي الحسن، (ت ١٣٣٣ - ١٤٢٠هـ)، مقالات وبحوث حول الاستشراق والمستشرقين، اعداد: عبد الماجد الغوري، ط ١، م دار ابن كثير، بيروت ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٣٠. نسيرة، هاني، المتحولون دينياً دراسة في ظاهرة تغيير الديانة والمذاهب، د. ط، م مركز الاندلس لدراسة التسامح ومناهضة العنف، القاهرة د. ت.
٣١. النورسي، بديع الزمان، المقالات، ترجمة: محمد زاهد الملا زكري، ط ١، م دار الكتب، بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
٣٢. هوفمان، مراد، الطريق إلى مكة د. ط، م الشرق، القاهرة.
- ثانياً: المصادر الاجنبية
١. www. wikiwand. Com.
٢. Rambo, Lewis . R. (1993), Understanding Religious Conversion,
٣. New Haven and London: Yale University press. P. 5
٤. Dollah , Muhammad, M.A. (1979), The Social Psychology of Religious Conversion, Unpublished thesis, Glasgow University, p. 190.
٥. Rambo, Lewis, Understanding Religious

ثالثاً: الدوريات

١. الخطيب، عبد الله عبد الرحمن، دراسة نقدية لترجمة محمد أسد لمعاني القرآن الكريم إلى الانجليزية (رسالة

٨. هوفمان، مراد، مقالتي عن حياة محمد أسد الأولى بعنوان (قضية حب محمد أسد والاسلام)، الثانية بعنوان (محمد أسد هدية أوروبا إلى الاسلام)، مجلة (دراسات إسلامية)، التي يصدرها معهد البحوث الإسلامية في إسلام آباد، العدد (٣٩)، عام ٢٠٠٠م.
٩. السعيد، حسين، المفكر المسلم محمد أسد، مجلة التوحيد، العدد ٧١، عام ١٩٩٤م.
١٠. بدر الدين، محمد حسن، محمد أسد والهدف السامي للحياة، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٣٤٣، سنة ١٤١٥هـ - يوليو ١٩٩٤م، الكويت، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية.
١١. د. إبراهيم عوض، Ibrahim-awad9@yahoo.com
- القرآن)، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلد ٢١، عدد ٦٦، شعبان ١٤٢٧هـ، م جامعة الكويت مجلس النشر العلمي، الكويت ٢٠٠٦.
٢. فوتنزي، علاء الدين محمد، رحيل المفكر الدبلوماسي مُراد هوفمان (هدية المانيا للمسلمين)، مجلة الكلمة (مجلة ادبية فكرية شهرية)، العدد ١٥٧ مايو ٢٠٢٠م، رئيس التحرير: صبري حافظ، www.alkaimah.net
٣. فاطمة حافظ، مراد هوفمان رحلة البحث عن معنى الحياة، مجلة خطوة للتوثيق والدراسات، ١١ - ابريل - ٢٠٢٢م، www.khotwacenter.com
٤. صبري حافظ، مجلة الكلمة (مجلة ادبية فكرية شهرية)، العدد ١٥٧ مايو ٢٠٢٠م، رئيس التحرير: صبري حافظ www.alkaimah.net
٥. الفلوري، محمد منصور الهدوي، مراد هوفمان مسيرة دبلوماسي سياسي داعية إسلامي، مجلة البيان، العدد ٣٩٦، ٤/٣/٢٠٢٣م - ١٤٤٤هـ، <https://www.albayan.co.uk>
٦. مجلة الداعي الشهرية، الداعية والكاتبة والمفكرة الإسلامية المهتدية (مريم جميلة) رحمها الله تعالى، رئيس التحرير: nooralamamini@gmail.com، مدارالعلوم ديونيد، العدد ٣، سنة ٣٧، ربيع الأول ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
٧. الرمادي، محمد، قصة إسلام المفكر الإسلامي محمد أسد، ٢٠١٠م، متوفر على شبكة الانترنت المعلوماتية [container.php?fun=artview&id=607 / http](http://quran-m.com/container.php?fun=artview&id=607)

شعريّة التّشخيص وأثرها في انزياح الصُّورة عند شعراء الدّولة الفاطميّة
(تشخيص الزمان والمكان اختياراً)

أ.م.د. فلاح عبد علي سرّكال
كلية التربية للعلوم الانسانية / جامعة كربلاء

Flah.a@uokerbala.edu.iq

المُلخَص

تُحاولُ هذه الدراسة أن تُسلطَ الضوءَ على الدورِ الفاعل الذي تؤديه تقنيةُ التشخيص في تشكيلِ الصّورِ الفنيّة في شعر شعراء الدولة الفاطميّة، بوصف التشخيص فناً بلاغيّاً يُضفي بعداً جماليّاً على النص، ويحمل في طيّاته قدراتٍ تأثيرية تعمل على إدهاش المتلقي، وذلك عن طريق تقنية الانزياح الدلالي للغة النصوص الشعرية، إذ عمد الشعراء في أبياتٍ كثيرة من شعرهم إلى إضفاء صفات الإنسان على المكان والزمان، فَشَخَّصُوهُمَا كائناً بشريّة فاعلة لها صفات الانسان ومشاعره وأعضاؤه؛ لأن الشاعر كائن وجوديٌّ قُدّر له أن يعيش في المكان والزمان ويتمي إليهما، ويتفاعل مع مؤثراتها، فنجدته اتّجه إلى عناصرهما المختلفة فَبَثَّ فيها الحياة والحركة، وشاركها مشاعره وعواطفه، ليبيّن عن طريقها أحاسيسه وحالاته النفسية المتباينة.

لذلك استرعت انتباه الباحث وفرة هذه الظاهرة في شعر شعراء الدولة الفاطمية، وما أضفته من صفة جمالية على صعيد المعنى والدلالة والصورة الشعرية، فعمل على إبراز قيمتها الأدبية والفنية في شعر هؤلاء الشعراء.

الكلمات المفتاحية: الشعرية، التشخيص، الانزياح، الصورة الشعرية، شعراء الدولة الفاطمية.

Poetic manifestations of personification and image displacement in the poetry of poets of the Fatimid State

(Optional Selection of time and Place)

D. Falah Abd Ali Serkal

Karbala University - College of Education

Falah.a@uokerbala.edu.iq

Abstract

Al Fatimi literature considered one of the most important literature in Arabic literatur. This period witnessed the development in political and social and cultural life because of rich literary environment which braved the poets to appear their skills. They served Al Fatimi literature a big services presented ripeness which reached to it so that this age I mean century hegri called the gold age in Arabic literature in West.

The researcher tries in this study to knock the personification in the Fatimidian poetry. The syllabus I follon in stuyding the personification in the Fatimidian poetry is the technical syllabus which depends on analyzing poetic texts so as to get the results. The study consists of two chapters.the first chapter study the critical sights for personification in the time, this chapter is also classified in to two parts. The

والمكان؛ لتتأسس تلك السمة الفنيّة والبلاغيّة التي شكّلت حضوراً واسعاً و متميّزاً في شعرهم، ليكون هذا البحث حلقةً في سلسلة أبحاثٍ خصّصها الباحثُ لدراسة أنماط التشخيص وأنواعه في شعر شعراء الدولة الفاطمية، فجاء هذا البحث مختصاً بدراسة هذين الجزأين من مُشخصاتهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ عدداً من الشعراء الفاطميين الذين أوردنا شواهداً من أشعارهم، لم تُجمع أشعارهم، ولم تكن لهم دواوين شعرية مطبوعة، ولهذا خرّجنا نصوصهم من المصادر الأدبيّة، والتاريخية، وكتب التراجم.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة أن يُقسّم البحث على مبحثين مسبقين بتمهيد، وتقفوهما خاتمة، اختصّ التمهيدُ ببيان مفهومي الشّعريّة والتشخيص التصويري، وتناول المبحث الأول تشخيص الزمان، فيما تكفّل المبحث الثاني بتشخيص المكان؛ وختمّ البحث بخاتمة تضمّنت أهم النتائج التي توصل إليها، ومن ثمّ قائمة بالمصادر والمراجع التي مثلت المصان الرئيسة للبحث.

ونُلفتُ نظرَ القارئ إلى أنّ البحث قد كُتبَ بطريقة الهوامش السفلية في أول الأمر، ولكن منهجية المجلة التي نُشر فيها هذا البحث قد ألزمت الباحث بتحويل الهوامش السفلية إلى هوامش ضمنيّة تُدرج في متن البحث.

First one is specialized for talking about Arabic critical sights for personification in the poets. The second is about the Arabic critical sights for personification in the Place.

There is an introduction before the two chapters under the title (sight about idiom of personification). It tackles many important matters which be comes the basis of this study, the matters which have studied are follows: personification in language, sources of personification in Arabic rhetoric and personification. At the end of these chapters there are a finding and results which I got from this study.

Keywords: poetry, diagnosis, shift, poetic image, poets of Fatimid state.

المقدمة

يُعَدُّ مُصطلح التشخيص من المصطلحات البلاغية ذات الفاعليّة الواضحة في الأدب العربي على صعيد الدلالة والمعنى، ويُمثّل محوراً أساسياً من المحاور التي دارت حولها الدراسات الأدبية؛ لأنّه من الآليات البلاغية الموظّفة في تأدية المعنى، والتي تُضفي على النص رونقاً وجمالاً وتأثيراً، لاستنادها إلى الخيال من جهة، وقيامها على الانزياح الدلالي من جهةٍ أُخرى، ولاسيما أنّ الشعر يستمدُّ مؤثراته من مجموعة من الخصائص اللغوية والبلاغية والأسلوبية والمعنوية والموسيقية.

وانطلاقاً مما تقدّم جاءت الرغبة في تسليط الضوء على الدور الذي يؤديه التشخيص في تثمين موضوعيتين شائعتين في شعر شعراء الدولة الفاطمية، وهما الزمان

الذي تنتجه موهبة الأديب، عن طريق الانتقاء وإعادة صياغة اللغة الأدبية لتخرج من المستوى التقريري المباشر الى المستوى الرمزي والايحائي غير المباشر الذي يتيح للعمل الأدبي سمة التميز والقدرة على خلق الإثارة والتأثير. (اللغة الشعرية عند ابن هانئ الأندلسي، جمعة حسين يوسف، رسالة ماجستير، ٢٠٠٥م: ١٠) وقيل أيضاً أن الشعرية تعني علم الأسلوب الشعري الذي يبحث عن الإبداع، والتفرد، والطاقة المتفجرة في الكلام المتميز بقدرته على الانزياح، وخلق حالة من الشعور بالدهشة والمتعة والتوتر، وهي خصيصة علائقية تتجسد في النص في مجموعة من العلاقات التي تنمو بين مكونات النص، سمتها الأساسية أنها إذا وقعت في نص آخر قد لا تكون شعرية. (الشعرية، د. أحمد مطلوب، بحث: ١١) فـشعرية النص الأدبي تتحقق في بنيتها العميقة لا البنية السطحية، وشرطها الأساس الذي تقوم عليه هو الانزياح والانحراف عن المعيارية والنمطية إلى لغة مجازية بلاغية موحية، قد تكون دلالتها غير ظاهرة، وإنما تتحقق في أعمال الفكر والذهن، فهي خروج على المؤلف، وخرق لقواعد اللغة وقوانينها وسننها، وانتقال لغة الشعر من فضاء الممكن إلى فضاءي الممتع والمستحيل. (اللغة الشعرية عند ابن هانئ الأندلسي، رسالة ماجستير، جمعة حسين يوسف، ٢٠٠٥م: ٦) فالمجاز من أهم مقومات الشعرية؛ لأنه يقوم على التخيل، فد(اللغة المجازية تبرز الكلام في صورة مستجدة، وتُعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تُخرج من الصدفَة الواحدة

((التمهيد))

في مفهوم الشعرية والتشخيص التصويري

أولاً: في مفهوم الشعرية

الشعرية مصطلح أدبي قديم حديث، تُنسب أصوله إلى أرسطو في كتابه (فن الشعر)، وهي ترجمة للكلمة الإنكليزية (poetics)، وإن المتبع لجذور الشعرية في التراث البلاغي والنقدي عند العرب يجد لها تجليات وإشارات كثيرة، مثلاً عند الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في تعريفه للشعر وحدوده، وعند المرزوقي (ت ٤٢١هـ) في حديثه عن أركان عمود الشعر، وفي نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧٤هـ)، وعند حازم القرطاجني (ت ٦٨٤هـ) في نظرية (المحاكاة والتخيل). (اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي تلازم التراث والمعاصرة، محمد رضا مبارك، ١٩٩٣م: ٣٤، ٤٣، ٥٨) وعلى الرغم من التباين الذي ظهر عند أصحاب النظريات الحديثة التي تسعى إلى تحديد مكن الإبداع وسره في النصوص الأدبية، كنظرية التماثل عند جاكوبسون، ونظرية الانزياح عند جان كوهين، ونظرية الفجوة/ مسافة التوتر عند كمال أبو ديب. (مفاهيم الشعرية دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم، حسن ناظم، ١٩٩٤م: ١١)

إلا أن مفهوم الشعرية ينحصر في فكرة عامة تتلخص بالبحث عن القواعد والقوانين التي تحكم حدود العملية الإبداعية، فهي مرتبطة بشكل أساس بالإبداع والابتكار

(الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، عبد الحميد جيدة، ٢٠٠٣م: ٣٣٦) وكذلك أكدّ النقاد على إشراك الخيال في ذلك، لجمع الأشياء المتباعدة في الحقيقة، ولو رجعنا الى مقولة الجاحظ: ((إنّ الشعر صناعة، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير)) (الحيوان، الجاحظ، ١٩٦٥م، ج ٣: ١٣١-١٣٢) نجد أنّ هذا القول قد شغل النقاد، واجمعوا على أنّه كان يعني بالصناعة الصياغة أو فن تركيب الكلام وسبكه، ومن هنا جاء تشبيهه الشعر بالنسيج، وفي قوله كذلك إشارة الى أهمية عنصر الخيال في الشعر؛ لأنّ الخيال يُركّب الصور ويخترعها اختراعاً، فالشعر ليس نقلاً حرفياً للواقع، بل هو أوسع من ذلك وابعده؛ فهو عملية (مغايرة) الواقع، فالشعر يستطيع أن يُصور أشياء يمتنع وجودها في الواقع. (الجاحظ رائد الجمالية العربية، د. علي أبو ملحّم، بحث، ١٩٨٧م: ٢٣٤) ف ((اللغة الشعرية لغة خاصة مُتفرّدة، وسرّ تفردها أنّها تتميز من شاعر لشاعر، ومن عصر لعصر))، (اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي، محمد رضا مبارك، ١٩٩٣م: ١٥) وإلى هذا ذهب الدكتور إبراهيم السامرائي أيضاً، وذلك بقوله: ((إذا كانت اللغة عنصراً من عناصر الشعر المهمة، فلا بد للشاعر أن يسلك فيها مسلكاً خاصاً، ليستطيع فيها أن يؤدي معاني بطريقة تختلف عنها فيما عدا الشعر من فنون القول، ومعنى هذا أنّ عليه أن يختار ويتحرى الجميل المناسب، والأنيق الحسن)). (لغة الشعر بين جيلين، د. إبراهيم السامرائي: ٨) إذن فالشعرية ترتبط بالمفاهيم والمقومات الأدبية بعلاقات تقوى وتضعف

عدداً من الدُرر، وتجنّي من الغصن الواحد أنواعاً من الثمر، وبها ترى الجهاد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخُرس مُبَيّنة، وهي تُريك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جُسِّمت حتى رأتها العيون، وتُلطف الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون، وما ذلك إلا بسبب الانزياح الذي تحدّثه)). (أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ١٩٨٨م: ٢٦، وينظر: الشعرية، د. أحمد مطلوب، بحث: ٦٨-٦٩) وعلى الرغم من تباين آراء النقاد والدارسين في معنى الشعرية إلا إنّنا نجدهم يتفقون على أنّ الشعرية تقوم على عناصر عدّة، منها الغرابة التي تُمنح النص التفرّد والادهاش، وتعطيه تفسيرات مختلفة تذهب بالنفس كلّ مذهب، وتُظهر المعاني بثوبٍ جديد، ولهذا عدوّها من جماليات اللغة الشعرية، وكذلك الغموض غير المبهم؛ لأنّه يثير في النفس ما لا يثيره الايضاح، مُضافاً إليها الابتكار والجدّة والبُعد عن الواقعية، ولهذا قال الجاحظ: ((النّاس موكّلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد، وليس لهم في الموجود الراهن، وفيما تحت قدرتهم من الرأى والهوى، مثل الذي لهم في الغريب القليل، وفي النادر الشاذ)). (البيان والتبيين، الجاحظ، ١٩٨٥، ج ١: ٩٠) ولهذا نجد أنّ أودنيس يذهب إلى أنّ لغة الشعر ليست لغة تعبير بقدر ما هي لغة خلق، ولغة إشارة، في حين أنّ اللغة العادية هي لغة الايضاح، فهي أكثر من كونها وسيلة إيصال أو تفاهم؛ بل هي وسيلة استبطان واكتشاف، ومن غاياتها الأولى أنّ تُثير، وتُحرّك، وتهزّ الأعماق، وتفتح أبواب الاستباق.

كل شيء تقع عليه عينه، فهو يمثل لونا من ألوان تخيل المعنى. (معجم المصطلحات الأدبية، د. سعيد علوش، ١٩٨٥م، «مادة التشخيصية»).

فالتشخيص أحد الفنون والأساليب البلاغية الموظفة في تأدية الصورة الشعرية، التي تُتيح للمنجز الشعري سمته التأثيرية والجمالية؛ إذ تبعث في المشاعر سمة الإحساس بالمتعة واللذة والتأثر بالنص، ومن ثم مشاركة صاحب النص إحساسه النفسي الذي يسكبُه داخل نصه الشعري عن طريق الألفاظ والكلمات، وبالاستناد إلى الخيال الخلاق ليتسم النص بخاصية التفرد والجمال التصويري؛ لأن الصورة تمثل الوسيلة الأنسب لتقديم المعنى، بل هي حجر الأساس في القصيدة العربية وبؤرتها التي تجذب القارئ إلى أعماقها، فضلاً عن أنها تمثل البنية التي تتشابك فيها العلاقات وتتفاعل لتنتج الأثر الكلي الذي يفتح عليه العمل الفني ويُضيء أبعاده. (تجليات الشعرية في التراث النقدي العربي، قراءة في كتاب المرقصات والمطربات، د. صباح حسن، بحث، ٢٠١٩م: ٧٩) وفي ضوء ما تقدم تمثل الصورة التشخيصية ما ترسمه مخيلة الأديب باستعمال الألفاظ، وهو يمثل مجموعة من الوسائل التعبيرية التي تنجم عنها قيم فنية تنبّه الشاعر، وتوقظ الوجدان، وتلفت نظر المتلقي إلى المعنى فيتفاعل معه، وبذلك تُضفي على النص شعريته، وتمنحه القدرة على التأثير، عن طريق الانزياح اللغوي المشكّل لبنيتها، وبذلك تكون المظهر الأبرز للفن والجمال في النص

بحسب طبيعة التوظيف والاستعمال، فالعلاقة مثلاً بينها وبين الصورة الفنية علاقة وثوق وترابط، بشرط أن تمتاز بالتفرد والجدّة والغرابة؛ وذلك من أجل إظهار الجانب الجمالي للنص، وتبيان الإبداع الفني الذي يمتلكه الشاعر في توظيف فنون البلاغة العربية بلغة مجازية تخرج عن المعيارية (اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي، محمد رضا مبارك، ١٩٩٣م: ١٠)؛ لأن الشاعر المبدع قد يخرج على نمطية اللغة وينحو بها عن دلالاتها الحقيقية إلى دلالات مجازية، ويُعيد بناء عناصر النص على وفق غرضه المقصود باستعمال أدوات اللغة المناسبة، متجاوزاً حدود اللغة التقريرية المعجمية والتصرف بكل ذلك من أجل إخضاعها لتجربته الشعرية التي تفتح آفاق النص الشعري أمام المتلقي. (المعجم الأدبي، جبر عبد النور، ١٩٧٩م، مادة «شخص»).

ثانياً: في مفهوم التشخيص التصويري

يُعرف التشخيص بأنه وسيلة فنية تقوم على إضفاء الصفات والأفعال والمشاعر الإنسانية المتنوعة على أشياء غير عاقلة، وغير حية، من جمادات، ومعنويات، وحيوانات، وأشياء مجرّدة، وعناصر الطبيعة، واسناد السمات الإنسانية إليها من كلام، وأفعال، وأحاسيس، فتبدو وكأنها أشخاص حقيقية وعاقلة، فتبدو ذات حياة إنسانية فاعلة، مؤثرة ومُتأثرة، وتكتسب تلك الأشياء عواطف الأدميين، وتشاركهم المشاعر والأحاسيس، فتأخذ منهم وتُعطي، وتجعل المتلقي يحس بالحياة في

(مفهوم الخيال ووظيفته في النقد القديم، فاطمة سعيد، أطروحة دكتوراه، ١٩٨٩م: ٣١٢) وتُعد الاستعارة والمجاز العقلي من أبرز وسائل تشكيل الصورة التشخيصية؛ لانهما يقومان بالأساس على الانزياح اللغوي والانحراف في الدلالة، والاستناد إلى الخيال، والتشخيص في ضوء هذا الفهم اختيار معجمي تقترن بمقتضاه كلمتان أو أكثر في مركب لفظي اقتراناً دلاليّاً خارجاً عن حقيقة اللغة، تتولد عنه مفارقة دلالية تثير لدى المتلقي شعوراً بالدهشة والطرافة، وتكمنُ عِلَّةُ الدهشة والطرافة فيما تُحدِثُهُ المَفارقةُ الدلاليَّةُ من مُفاجأةٍ للمتلقي بِمُخالَفَتِها الاختيارِ المنطقيِّ المُتوقَّع. (في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية، سعد مصلوح، ٢٠٠٦م: ١٨٧) يُضاف إلى ذلك أنّ التشخيص يُقرب المعنى ويفيد المبالغة فيه، ويفعل بالنفس ما لا تفعله الحقيقة اللغوية، فضلاً عن تحسين المعنى وإبرازه، وهو إلى جانب ذلك كلّ طريق للتوليد والتجديد؛ لأنه يكشف عن صور جديدة ومعانٍ بديعة تأخذ بمجامع القلوب. (التشخيص في الشعر العباسي، نائر سمير، أطروحة دكتوراه، ٢٠٠٤م: ٢٤) وقد أطلق بعض الدارسين والباحثين على ظاهرة تشخيص الجمادات، والمعنويات، والطبيعة، والحيوانات في النصوص الأدبية مصطلح (الأنسنة)؛ لكون هذه الأشياء تُضفي عليها من الصفات الإنسانية التي تَبعثُ فيها الحركة والحياة والمشاعر والوجدان وغير ذلك، فتبدو وكأنّها إنسانٌ حقيقي، من هذه الدراسات (أنسنة الطبيعة في الشعر الأندلسي)،

الشعري، ومؤشراً قوياً على عبقرية الشاعر وإبداعه. والصورة وسيلة الأديب في نقل أفكاره وأحاسيسه، وتجربته الشعرية إلى المتلقي عن طريق اللغة، فهي سمة من السمات المهمة في العمل الأدبي، وإحدى المقومات الأساسية في بناء القصيدة العربية، ويندر أن يخلو عمل شعري من التصوير أيّاً كان نوعه، والقدرة على رسم الصورة هي بلا شك أجمل وأكمل في الظهور من التعبير عن الفكرة بطريقة مجردة، فأهميتها تكمن في تقديم المعنى إلى المتلقي بطريقة جميلة تثير انفعالاته إثارة خاصة وتدفعه إلى سلوك معين. (الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور، ١٩٧٤م: ٣٢٨) ويمثل التشخيص مظهراً من مظاهر الشعرية، لأنّه يمثل انزياح اللغة عن مقصديتها الحقيقية والابتعاد عن دلالات اللغة التقريرية إلى دلالات مجازية تُنم عن مقدرة الشاعر على توظيف العناصر البلاغية المتعددة وتطويعها لخدمة غرضه المنشود، فضلاً عن استثمار ما يمتلكه من خيالٍ واسعٍ وثراءٍ لغويٍ يمكنه من استعمال اللغة استعمالاً جمالياً بلاغياً. (أنسنة المكان في روايات عبد الرحمن منيف، د. مرشد أحمد، ٢٠٠٢م: ٥٥) وتُعدُّ الصورة المُتأنيّة من التشخيص من أروع القيم الجمالية في الفن الشعري؛ لأنّها رؤيةٌ فنيّةٌ لا تخضع للمقاييس المنطقية، بل يضيفي الشاعر بوساطتها صفات إنسانية على الأشياء المختلفة فيشكلها تشكيلاً إنسانياً، فيجعلها تتحرك، وتحس، وتعبر، وتتعاطف، وتقسو، وتتفاعل بحسب الموقف الذي شُخصت من أجله.

ينظرون إلى الزمن بوصفه فاعلاً ومُحرِّكاً لكثير من مجريات الحياة، ولهذا مثل محوراً فاعلاً وأداةً معبرة تتجلى دلالاتها في نصوصهم الإبداعية، لتشير إلى عواطف الشعراء وأفكارهم اتجاه الحياة والموت، والوجود والفناء، ولذلك نجده قد نال حظاً وافراً في المدونة الشعرية لشعراء الدولة الفاطمية، فلم يقتصر تشخيصه على عدد قليل منهم، بل نجد أن أغلبهم تعاملوا معه معاملة الكائن الحي، واسندوا إليه الأعضاء والمشاعر والفاعلية، ولم يتركوا عضواً من أعضاء الانسان إلا ونسبوه إليه، ليؤكدوا أن الزمن يمثل رمزاً لقوة غريبة مؤثرة بهم وفاعلة في حياتهم، فأسندوا له اليد، والرأس، والوجه، والفم، والنواجذ، والأنياب، والأضراس، والاسنان، والكف، والأظفار، والمخالب وغير ذلك من صفات البشر المادية والمعنوية. (نظرية المعنى في النقد العربي، د. مصطفى ناصف، ١٩٨١م: ١٠٩) وهنا تجدر الإشارة إلى أن هناك من اللغويين من لم يفرق بين الدهر والزمان، وذهب إلى أن الدهر رديف الزمان وقريته. (لسان العرب، ابن منظور الأفرقي، مادة «دَهْر») ولهذا وجدنا أن الشعراء قد تعاطوا مع الزمن تعاطياً واسعاً من خلال كثير من المفردات الدالة عليه، كلفظ الزمن، والزمان، والدهر، والأيام، والليالي، والحياة، والدنيا، وغير ذلك، لذا سيكون حديث الباحث عن آية لفظة من هذه الألفاظ هو حديث يُخدم الغرض الذي بُنيَت عليه الدراسة.

فهناك أسباب كثيرة دعت الشعراء إلى تشخيص الدهر، والإفادة من أنسنته في أغراض شعرية متعددة، منها ما نقرأه في أبيات لابن هانئ وهي تحمل دلالات

و(أنسنة الحيوان في الشعر الجاهلي)، و(أنسنة المكان في روايات عبد الرحمن منيف).

ولما كان التشخيص يُمثل نسقاً جمالياً فقد أغرى الدراسات الأدبية ليشكّل إحدى المقاربات الأدبية والاشتغالات الاجرائية التي أخذت تنتشر في الدراسات الأدبية، لما يحقّقه من بُعدٍ جماليّ في المنجز الشعري؛ لأنّ الجماليّة العربية صار من مهماتها صنع أوجه للتعبير الأدبيّ عن طريق شكل التعبير الذي يقوم على تخييل المعنى. (علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، د. صلاح فضل، ١٩٩٨م: ٢٥٧) ولهذا كان توجه الباحث في هذه الأوراق البحثية هو تسليط الضوء على هذه الظاهرة في مفردتين مهمتين شاعتا في شعر شعراء الدولة الفاطمية، وهما (الزمان والمكان)، وتلمّس ما أضافه من بُعدٍ جماليّ على نصوصهم.

((المبحث الأول))

تشخيص الزمان

الزمن مقولةٌ فلسفيةٌ شغلت الانسان كثيراً منذ بدء الخليقة؛ لارتباطها به أشد الارتباط، إذ شكّلت تساؤلات أقصت مضجعه وحيرته، فكانت دهشته الأولى وتساؤله الأزلي، والزمن هو عمليةٌ تقدّم الأحداث وتتابعها بشكلٍ مستمر، بدءاً من الماضي ومروراً بالحاضر وعبوراً إلى المستقبل. (مفهوم الزمن في الفكر والأدب، رابح الأطرش، بحث، ٢٠٠٦م: ٢١) والشعراء شأنهم شأن البشر الآخرين يتفاعلون مع الزمن، ويتأثرون بمجرياته وأحداثه، بل هم أشدّ الناس حساسيةً بهم وتأثراً بأحداثه؛ لما يتمتعون به من حسن مرهف، ومشاعر جيّاشة، فهم

وقد تَوَسَّلَ إلى تحقيق إيصال تلك الغاية بوسيلة لغوية تتجلى بتوظيف دلالة الأفعال المتتابعة، التي تفيد التَّغْيِيرَ وعدم الثبات. (شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل المصري، ٢٠٠٥م، ج ١: ٢٦) ويبدو أنَّ رأي الشاعر الفاطمي في الدهر خاضعٌ لعوامل نفسية أوجدتها رحلته في الحياة، فقد كان يتعامل مع الزمان بسخط تارة، وبرضا تارة أخرى، وهو ما ألقى بظلاله على جعل الدهر هو المتحكِّم الحقيقي بالأحداث، ومنحه القوة والصفات الفاعلة والمؤثرة، ولهذا نجد لابن هانئ استعمالاً آخرَ فريداً في تشخيص الزمان، نظر إليه من منظور إيجابي، وظَّفه في مديح المعز لدين الله الفاطمي، إذ قال مخاطباً المعز الفاطمي بعد فتح مصر: [الطويل]

تَجَهَّزْ إلى بغداد قد فُتِحَتْ مِصرُ

وأنجزَ صرفُ الدهرِ ما وعدَ الدهرُ

تقولُ بنو العباس هل بلغ المدى

فقل لبني العباس قد قُضِيَ الأمرُ

(تبيين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ، د. زاهد علي،

١٣٥٢هـ: ٣٣٥) فالشاعرُ قد نَظَرَ إلى الدهر بعين الرضا

والقبول؛ بسبب ما أنجزه من وَعْدٍ إلى ممدوحة بتسليمه

مقاليد مصر، وتمكينه منها، وما أراد هنا بالفعل (تَجَهَّزْ) أمر

الخليفة الفاطمي (المعز لدين الله) بالتجهز إلى فتح بغداد

بعد فتح مصر، وإنما أراد أن يُذَكِّرَهُ بذلك الأمر، ولاسيما

بعد أن أقبل الدهر عليه، وأنجز ما وعده بفتح مصر.

أمَّا تميم بن المعز فشخص الدهر تشخيصاً مُغَايِراً،

إذ ألقى باللائمة عليه؛ لأنه يقصده قصداً دون سواه،

تشخيصية، وهو يتعاطى مع الدهر وأحداثه بوصفه هو الفاعل الحقيقي في العطاء والأخذ، وفي طيب العيش وَكَدَّرَهُ، إذ قال: [الرملي]

وهبَ الدهرُ نفيساً فاستردَّ

رُبَّمَا جَادَ بخيلٍ فحسدُ

إنما أعطى فُواقِي ناقةٍ

بيدٍ شيئاً تلقَّاه يبيدُ

كاذبٌ جاءَ جهاماً زبرجاً

بعد ما أومض برقٌ ورعدُ

خاب من يرجو زماناً دائماً

تُعرفُ البأساء منه والنكد

فإذا ما كدَّرَ العيشَ نها

وإذا ما طيَّبَ الزادَ نغد

فلقد ذكَّرَ ما كان سها

ولقد نبه من كان رقد

(تبيين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ، د. زاهد

علي، ١٣٥٢هـ: ٢٤٥-٢٤٦) فالقارئ لقول الشاعر:

(وهبَ الدهرُ، فاسترد)، و(أعطى بيدٍ شيئاً، تلقَّاه يبيد)،

و(كاذبٌ، جاء جهاماً زبرجاً)، و(إذا ما كدَّرَ العيشَ نها)،

(إذا ما طيَّبَ الزادَ نغد)، و(ذكَّرَ ما كان سها)، و(نبه ما

كان رقد) يجد بوضوح ما أضفاه الشاعر من صفات

البشر العقلاء وأفعالهم على الدهر؛ ليؤكد قضية لا

مراءٍ فيها ولا جدال، وهي عدم ثبات الدهر على حال

من الأحوال، لأنَّ دوامَ حاله من المُحال، وهو ما منح

الآبيات تأثيراً ملموساً، ووقعاً ملحوظاً في نفس القارئ،

(ديوان القاضي الجليس، فهد نعيمة مخيلف، مجلة آداب المستنصرية، ملحق العدد ٨١، ٢٠١٨م: ٣٨) فقد أوماً الجليس في هذه المقطوعة إلى أن المرثي كان من أهل النباهة والحدقِ بصروفِ الدهرِ وتقلبَاتِهِ، لكنَّ هذا لا ينفَعُ مع حتمية الموت؛ لأنَّ الموتَ سيئٌ كلُّ الناسِ سالكوه، وأشار إلى صفاتٍ تشخيصيةٍ وصف بها الدهر؛ وهي إعلانُ الدهرِ وانذارُهُ لنا من ناحية، وغرورهُ وخداعنا من ناحيةٍ أخرى، لكن عدم اكتراث أهلها بذلك؛ بسبب ما أبدته لهم من تجملٍ زائفٍ، وزينةٍ كاذبةٍ، ونعيمٍ لا يدوم، فنلاحظ في كلِّ بيت من المقطوعة تجلياً لتقنية التشخيص، ففي البيت الأول تجلَّى في قوله: (تغتاله الغيرُ) وأراد بالغيرِ ((غيرُ الدهرِ وأحواله المتغيرة، وانتقالها من الصلاح إلى الفساد)). (لسان العرب، ابن منظور الأفرريقي، مادة «غير») فأسند الشاعر إلى الدهر اليد التي تبطش بالأحبة وتغتالهم، وفي البيت الثاني جعل من الدهر إنساناً مُنذراً ومُعلنًا وناصحًا، وفي البيت الثالث أسند الغرور والخداع لـ (الدنيا) التي هي مظهرٌ من مظاهر الزمان، فهذه التشخيصات المتتابعة منحت النصَّ شعريته التأثيرية عن طريق تحريك مشاعره حول ثنائية الموت والحياة.

ونلاحظ في أغلب تشخيصاتهم أنهم قد تسالموا على حتمية الموت، وتبدل حال الدنيا وزوالها وخداعها وغرورها، من ذلك ما أشار إليه أبو الحسن التهامي في أبياتٍ رثائيةٍ قالها في ولده الصغير: [الكامل]

حُكْمُ المنيَةِ في البرية جاري
ما هذه الدنيا بدارٍ قرارٍ

وذلك في قصيدة أرسلها إلى أحد أصدقائه يُشاركه المحنة والشعور، يُخبره بأن الدهر يُصرُّ على حربه والإجهاز عليه، وإن توانى يوماً عن ظلمه ألقى بذلك الظلم على صديق له، أو حبيبٍ من أحبابه، فقال: [الطويل]

أرى الدهرَ مُختاراً لقصدي بجوره
مُصرّاً على حربي وطولِ عقوقي
فإن روحتني حادثاتٍ خطوبه
دهتني بالفِ أو بضراً صديق

(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد حسن الأعظمي، ١٩٩٦م: ٢٩٣) هكذا ارتبط تشخيص الدهر بإحساس الشاعر، ما جعله لم يكن يوماً هانئ العيش، أو مرتاح البال؛ لتوالي الشدائد والآلام على نفسه، ولعلَّ غربة الشاعر النفسية التي كان يعاني منها بسبب إبعاده عن الخلافة هي السبب الرئيس الذي جعل الشاعر يتوجّه باللوم والالتهام إلى الدهر بتحمُّل ما وقع عليه من محنٍ وآلام.

ومن صورهم التشخيصية أيضاً ما نجده في شعر الجليس بن الحباب في رثاء بعض أهله، وقد سلك فيها منحاً حكماً واضحاً، إذ قال: [البيسط]

ما كان مثلك من تغتاله الغيرُ
لو كان ينفَعُ من ضربِ الردى الحدُرُ
قد أعلن الدهرُ لكن غالنا صممُ
عنه وأنذرتنا لو أغنت النذرُ
يغرُّنا أملُ الدنيا ويخدعنا
إن الغرورَ بأطماعِ المنى غرُّ

ليس الزمان وإن حرصت مُسالماً

خُلِقَ الزمانِ عداوةُ الأحرارِ

الدهرُ يخدعُ بالمنى، ويُغصُّ إن

هنى، ويهدمُ ما بنى بيوارِ

(ديوان أبي الحسن التهامي، تح محمد بن عبد الرحمن،

١٩٨٢م: ٣٠٨-٣٠٩) تلك هي فلسفة الشاعر وحكمته

في الحياة، وهي بمثابة تأملاتٍ تردت في ذهنه وتأكدت

لديه، فانسابت على لسانه حكمةً جميلةً لا تعدم أن

تكونَ منهجاً للحياة، فشخص الدهرَ كائناً حياً وفاعلاً

من خلال ما أسنده إليه من صفات إنسانية، هي (يخدعُ

بالمنى، ويُغصُّ إن هنى، ويهدمُ ما بنى)، أما صفات

الزمان/ رديفٌ للدهر، فهو (غيرُ مُسالِمٍ، ومن أخلاقه

عداوةُ الأحرارِ)، فوجد أن الشاعر قد مأل إلى هذا الفن

البلاغي من أجل تأكيد قضية حتمية لا نقاش فيها، وهي

قضية الموت وزوال الدنيا، وهذا ما يتناسب مع أسلوب

الثناء، والافصاح في عن مشاعره جرأ ذلك الحدث.

ونرصد هذه التقنية الفنية أيضاً عند المؤيد في الدين

داعي الدعاة، إذ نجده يُعاتب الدهر وكأنه شخصٌ

حقيقي، فوجهَ إليه الخطاب توجيهاً مباشراً، وفي ذلك

دلالة على التأثر الواضح في نفس الشاعر، والشيء الذي

يؤكد ذلك التأثر النداء الذي وجهه إلى الدهر في صدر

الآبيات، وهذا النداء يعمل على مشاركة المتلقي للشاعر

في إحساسه المجروح، الذي بثّه في شكواه من الدهر

ومخاطبته له. (الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية،

د. محمد عبد المجيد، ١٩٨٤م: ٤١)، إذ قال: [الطويل]

أيا دهرُ كم هذا الأذى والتحاملُ

أبينك يا هذا وبينى طوائلُ

تُرددني ما بين حلٍ ورحلةٍ

فلا أنت محي لي ولا أنت قاتلُ

لقد بسطت في الرزايا أكفها

وقد فغرت أفواهها لي الغوائلُ

(ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة، تح محمد

كامل، ١٩٤٩م: ٣١٠) إن من يطلع على حياة المؤيد

يتلمس بوضوح الرمزية التي تكتنف هذا التشخيص،

إذ إنه يلمح فيها إلى الظلم الذي حاق به من بعض كبار

رجال الدولة ووزرائها، ما جعله كثير التقلب والترحال

بين المدن والبلدان؛ من فارس إلى شيراز والأهواز ومن

ثم إلى مصر، وهذا ما لخصه الدكتور محمد كامل حسين

بقوله: «استمرَّ المؤيدُ على هذا النحو من حياة الاضطراب

والخوف حتى قال: كنت أبلُّ بالدم ريقِي، ولا أعقلُ من

أمري شيئاً»، ووسمت محنته تلك بـ (نكبة المؤيد)، ما

جعل الشاعر يتخذ من تشخيص الدهر وعتابه إشارة

إلى شكوى الأشخاص الذين طاله ظلمهم، من دون

أن يلجأ إلى التصريح بأسمائهم؛ خوفاً من بطشهم

وسطوتهم، بل يلمح إليهم عن طريق شكوى الدهر.

(مقدمة المحقق لديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة، تح

محمد كامل، ١٩٤٩م: ٣١) ومن الشواهد الأخرى قول

المؤيد في الدين داعي الدعاة أيضاً: [الطويل]

هو الدهرُ ما صافي بيته وما صفت

مشاربه يوماً لمن جاء شاربا

فلا تفرحن إن كان يوماً مُقارباً

ولا تجزعن إن كان يوماً مُجانباً

(ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة، تح محمد

كامل، ١٩٤٩م: ٢٧٨) فقد وظّف الشاعر في البيت

الأول أسلوب التشخيص التصويري، إذ جعل للدهر

بنيناً وهو على غير وفاقٍ معهم، وذلك في قوله: (الدهر

ما صافي بنيه) ليُخرج هذا التركيب عن معناه الحقيقي

إلى معنى مجازي يفيد عدم الوثوق بالدهر، فهو بين

حالين مُتناقضين؛ بين التقرب لبنيهِ، وبين الابتعاد

عنهم، فالحالة النفسية المضطربة التي كان يشعر بها

المؤيد جعلته يتشام من الدهر، ويفقد ثقته فيه.

وقريبٌ مما تقدّم نلحظه في قول طلائع بن رزيك

وهو يُخاطب الدهر: [الكامل]

يا دهرُ حسبك ما فعلت بنا

أتراك تطلبُ عندنا إحنا

(ديوان طلائع بن رزيك، تح محمد هادي،

١٩٦٤م: ١٦٣) فالقارئ للبيت يلحظ أنه يقوم على

التشخيص المستند إلى الانزياح اللغوي، وقد تصافر

التشخيص والنداء في أول البيت على تقديم معنى

شعريّ مفاده (عتاب الدهر)؛ لأنّ الدهر لم يشأ أن يترك

الشاعرَ وشأنه، فكانّه يطلبه بثاراتٍ ويسعى إلى الأخذ

بها، وهذا زاد في حركيّة البيت، ومنحه تأثيراً واضحاً.

أما ابن قلاقس فيشخص الدهر كائناً فاعلاً بما

رماه من كثرة المحن والأظغان التي توالّت على نفسه،

وتجاذبت أطرافه بعد أن وجدته سهل القياد، فرماه

الدهر بالغبرة، وحكم عليه بكثرة الترحال، فلا إقامة

له في بلاد، ولا يقرّ له قرار، وقد وظّف ذلك في أبياته

التي قال فيها: [البسيط]

أرى الإقامة أضحت في يدّ الظعن

أبديت يا دهرُ ما تخفي من الظعن

هَبَّهُم طووا بين أثناء الذبول نوى

ألم يبّن لك أنّ الودّ لم يبّن

ولم يضر ولالأرواح مجتمع

تفريقهم بدنناً في الحبّ عن بدن

في كلّ يومٍ يُريني صاحبي محناً

الحمد لله لا أخلو من المحن

هل غرّ مني الليالي أنها جذبت

بمقودي فرأتني طيّع الرسن

(ديوان ابن قلاقس، تح خليل مطران،

١٩٠٥م: ١٠٥-١٠٦) أراد الشاعر ب (صاحبي) في

البيت الرابع (الدهر) فأعطاه هذه الصفة الإنسانية؛

لأنه كان السبب الرئيس في ما لحق به، وهو عندما

شخص الدهر بهذه السمة منح الكلام تأثيراً أكثر مما

لو كان القول موجهاً لشخص ما، فالفعل الذي قام به

الدهر كان أكثر تأثيراً من أي شخص، فضلاً عن ذلك

نلحظ التّواشج الذي حصل على صعيد البناء اللغوي

بين التشخيص والنداء في البيت الأول ما دعا إلى تشكل

صورة فنيّة بعث فيها الحركة، والحياة على ما لا يعقل.

وقريب منه قول الحسن بن زيد الأنصاري: [الطويل]

إذا ما كسَاكَ الدَّهْرُ ثوباً من الغِنَى

فَعَجَّلْ بِسَلاهُ فَلَليالي سَوَالِبُ

(النجوم الزاهرة في حُلى حضرة القاهرة، ابن سعيد

المغربي، ١٩٧٠م: ٢٣٨) فالدهرُ في حقيقة الأمر لا

يكسو ولا يخلعُ شيئاً، واستعمال الشاعر لهذا الأسلوب

إنما جاء على سبيل المجاز التشخيصي، لتقريب صورة

الدهر المتقلبة، وتصوير تقلبات الأيام وتغيُّر أحوالها،

إذ إنَّ دوامَ حالها من المحال، فَمَنْ وَهَبَهُ الدَّهْرُ شيئاً

من الغنى عليه التّعجيل في اغتنام طيباته، لأنَّ الدهرَ

سرعان ما سَيَسْلُبُهُ منه على غير اختياره. فالتوتر الذي

كان مُصاحباً للشاعر لحظة انشائه الشعر، ربّما يكون

سبباً في منح الدهر تلك الصفات.

وللسبب نفسه نجدُ أنَّ هذا الفنَّ التشخيصي قد

تكرر عند الحسن بن زيد الأنصاري، ولكن بصورة

أخرى، إذ رأى أنَّ الدهر قد وسمَ بالغدْر إنما جاء تأثراً

بأخلاق البشر وأفعالهم، فقال: [الطويل]

نلوُمُ على الغدر الزمانَ ضلالةً

وقد سنّه أحبُّنا وأحبُّنا

(خريدة القصر قسم شعراء مصر، العماد الأصفهاني،

١٩٥١م، ج ٢: ٦٩) فالأنصاري أشار إلى ما يُردده

الناس من صفة غدر الزمان وخيانتة مُتناسين أن أداته

الأقربون مَن أَحَبَّ.

وكثيراً ما تردد في تشخيص شعراء الدولة الفاطمية

وإذا كانت الحالة النفسية المتأزمة عند بعض الشعراء،

تدعوهم إلى تشخيص الدهر بتلك الصور، والصفات،

فان الانفعال الذي يمرّ به بعض الشعراء في لحظات ما،

ازاء مواقف معينة، كان سبباً آخر من أسباب تشخيص

الدهر، فلحظة الانفعال تؤدي بالشاعر إلى أن يقارن

الدهر - بسبب عدم عدالته - بأمور محسوسة من واقع

الحياة اليومية، ليدلّ على صحة ما ذهب إليه، من نحو

ما حصل مع أبي الفتح البيني وهو يمزج بين تشخيص

الدهر، وذم أخلاق الناس؛ لأنه كان في حالة نفسية

دَعَتْهُ إلى قول ذلك: [البسيط]

كُلُّ البرية عميانٌ يقودهمُ

دهرٌ طرائقه مجهولةٌ قَدَدُ

لا خيرَ يأتي ولا شرّاً إلى أحدٍ

بالطبع يصلحُ أحياناً ويَنفَسِدُ

(شعر أبي الفتح منصور البيني، د. إبراهيم صالح،

مجمع اللغة العربية بدمشق، سوريا، ج ٣، مج ٧٠،

١٩٩٥م: ٣٥) فإضفاء الصفات السيئة على الدهر من

لُدن الشاعر هي نتيجة إفرازات عوامل نفسية مُلحّة،

فهو لم يسخط على الدهر دونها سبب، لأنَّ أبا الفتح

قد ترحّل عن دياره بسبب غدر بعض الناس وسوء

أخلاقهم، فلا غرابة في أن يصبَّ جامَ غضبه على الدهر

الذي مكّنهم من ذلك ولو بشكلٍ مجازيٍّ، ويتّهمه

بالغدر وسوء الصنيع، وعدم الثبات على حالٍ من

الأحوال، فكان هذا هو الباعث الحقيقي للاستناد إلى

هذا الفن البلاغي الذي منح البيتين بُعداً خيالياً مؤثراً.

ديب، ١٩٨٤م: ١٢٢) وكما أنَّ الدهرَ مطبوع على الغدر،
فكذلك هو مجبول على الخيانة، فالخيانة صفة أخرى لا
تفارق الدهر، ولهذا صور لنا المهذب بن الزبير خيانة
الزمان بسلبه لأحد أحبائه، إذ قال: [الطويل]

فإن تك قد غاضت بحور أكفكم
عيون وفاضت بالدموع عيون
وخانتكم - والدهر ير جي ويقتي -

حوادث أيام تفي وتخون
فلا تياسوا أن الزمان صروفه
وأحداثه مثل الحديث شجون

(الشاعر الحسن المهذب وشعره جمع ودراسة، د. صفاء
حسين لطيف، مجلة الباحث، العدد ٢٦، ١٨، ٢٠١٨م: ٤٥٤) نجد
في هذه التفتة أن الصورة التشخيصية تجلت بقول الشاعر:
(الأيام تفي وتخون)، و(الدهر ير جي ويقتي)، وأسند تلك
الصورة بثنائية ضدية تخدم المعنى الكلي للتشخيص، من
خلال عرضها لصروف الدهر وتقلباته، وإفصاحها عن
الحالة الشعورية التي عاشها الشاعر جراء تلك التقلبات،
وتراحم المعاني في تحيئة الشاعر دفعته إلى اللجوء إلى أسلوب
الاعتراض من أجل البوح بما انتابه من قلق.

أما أخوه الشاعر الرشيد بن الزبير فتجلى تشخيصه
للدهر والزمان بصفة الجور التي اتبع فيها الأقربين، وذلك
في قوله: [الكامل]

جار الزمان علي لما جرثم
ظلماً، ومال الدهر لما ملتم

للدهر عدم المصافاة له، والرضا على أخلاقه، من نحو
ما ورد في قول تميم بن المعز: [البيط]

لو أن أيام هذا الدهر تحشم
ما كان عنهن مني العذل ينصرم
وكيف يرضى عن الأيام من عيث
به فأنوارها في عينه ظلم

(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد
حسن الأعظمي، ١٩٩٦م: ٣٦٣-٣٦٤) فقد وقف
الشاعر من الدهر كسابقه من الشعراء شاكياً وطأته
على نفسه وجوره عليه، حتى استحالت أنواره ظلماً في
عينه، فأسند إليه صفة ذميمة من صفات البشر، وهي
عدم الاحتشام، وعدم الاستحياء على الرغم من كثرة
العذل واللوم، ويحيل للقارئ ((أن شاعراً أميراً مترفاً
كتميم بن المعز لا تجد الشكوى سبيلاً إلى شعره، ولا
مدخلاً إلى ديوانه، ولكن من هو الشخص الذي خلا من
هم الحياة، وتخلص من آلامها؟ أليست الحالة النفسية
لتميم بحرمانه من الخلافة وصرفه عن ولاية العهد سبباً
كميناً لشكواه)). (مصر الشاعرة في العصر الفاطمي،
محمد عبد الغني، ١٩٨٠م: ٩١) وكلما كان الموقف
الذي يمر به الشاعر مؤلماً، والانفعال كبيراً، يكون
تشخيصه للدهر أكثر فاعلية وتأثيراً في نفس المتلقي، من
خلال اتساع فجوة التوتر، وارتفاع درجة الادهاش في
النص، وذلك واضح في نصوص الشعراء الفاطميين
التي مرت بنا سابقاً. (جدلية الخفاء والتجلي، كمال أبو

ولاسيما أن التعبير العاطفي إنما هو ضربٌ من الرمز عما في نفوسنا، ومن حَقَّ الشعراء أن يرمزوا إليه بالعناصر الماضية أو الحاضرة. (مقدمة القصيدة العربية في العصر الفاطمي، فلاح عبد علي، أطروحة دكتوراه، ٢٠١٦م: ١٥٠) ولهذا نجد أن علي بن حبيب الراني قد نحا هذا المنحى بإسباغ الدهر صفات إنسانية، وذلك في قوله: [الخفيف]

قِفْ مِنْ الْعَيْنِ بَعْدَ أَنْسِ الْغَوَانِي
أَنْ تَبْكِي طُلُوعاً بِالْهَمَلَانِ

....

رَسْمُ طِرْسٍ مَحَاهُ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ
سِرٌّ وَأُودَى بِهِ الْجَدِيدَانِ وَايِ
أَوْ كَأَثَرِ التَّوَشِيمِ فِي أَظْهُرِ الْأَخْرِ
مَصِّ وَافِي يَرَادُفُ الْمَلَكُونِ
أَيُّ شَمْلٍ عَلَى التَّمَامِ تَمَادِي
سَالِمًا مَنْ طَوَارِقِ الْحَدَثَانِ
أَيُّ أَيَّامٍ لَذَّةٍ لَمْ تَذَرَهَا
سَطَوَاتُ النُّوَى وَصَرَفِ الزَّمَانِ

(أخبار مصر في سنتين، عز الملك المسيحي، ١٩٨٠م: ١٥٠-١٥١) فوقوف الشاعر على الطلل في هذه الأبيات لم يكن من أجل الأطلال، وإنما ليتخذ منها مؤشراً رمزياً يلمح فيه إلى همومه وأحزانه عن طريق عرضه لصورة الأطلال الحزينة ورسومها البالية، وما فعلته بها صروف الدهر والزمان، وتعاقب الليالي والأيام من نحو لمعالها ومحاسنها، والتفريق بين أهلها،

(معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ١٩٨٠م، ج ٤: ٦٦) نتلمس في تشخيص الرشيد كثيراً من الغصة والألم، واليأس من الزمان وأهله، ولعل من الأسباب التي جعلت الرشيد يُكثر في ذمِّ الدهر والناس، وأن يظهر في شعره سمة الحزن؛ هو عدم وفاء الإخوان له، فعن طريق ذلك التشخيص أخبر الشاعر عن ظلم الدهر له بعد أن رأى ظلم الأقربين له.

أما ظافر الحداد فيعمد إلى عقد مقارنة في تشخيصه للدهر، إذ إنه يقصده قصداً ليُسقيه الأجاج المالح، ويُسقي غيره العذب الزلال، فقال في ذلك: [الكامل]

مَا لِلزَّمَانِ يَحْضُنِي بِصُرُوفِهِ
حَتَّى رَكُضَنَ إِلَيَّ رَكُضَ مُسَابِقِ
مَا زَالَ يُنْهَلِنِي الْأَجَاجَ مُكْرَرًا
وَيُعِلُّ غَيْرِي بِالزُّلَالِ الرَّائِقِ
(ديوان ظافر الحداد، تح حسين نصار، ١٩٦٩م: ٢٣٦) شبه الشاعر في البيت الثاني صروف الزمان بالماء، جاعلاً الزمان - عن طريق الاستعارة المكنية - إنساناً يسقيه الماء المالح بصورة مكررة، ويسقي غيره الماء الزلال العذب، وقد أطر الشاعر هذه الصورة الذوقية الرائعة - التي تنم عن شكوى متأصلة في نفسه - بإطارٍ زمني نتج عن طريق استشاره أفعالاً مضارعةً تضافرت دلالاتها مع تقنية التشخيص لتمنح النص تفرداً وتأثيراً.

وهذا يدل على أن تشخيص الدهر يمثل وسيلةً بلاغيةً من وسائل التعبير عن العاطفة والشعور،

بالشكوى من أفعاله وخصاله، فبدلاً من أن يتوجه باللوم إليه ينحو إلى شكوى حاله، وتبيان ما يعانیه؛ ليعرّض به، ويومي إلى ذلك التقصير، وهذا ما نجده في مفتتح قصيدة للقرّاز القيرواني، قال فيها: [البيسط]

وَأَحْسَرْتَا مَاتَ أَتْرَابِي وَأَقْرَانِي

وَشَتَّتَ الدَّهْرُ أَحِبَابِي وَأَخْدَانِي

وَعَيَّرْتُ غَيْرَ الأَيَّامِ خَالِصَتِي

وَالْمُتَّصِي الحُرِّ مِنْ أَهْلِي وَإِخْوَانِي

(نموذج الزمان في شعراء القيروان، ابن رشيق القيرواني، ١٩٩١م: ٢٩٦) ففي هذين البيتين عمد الشاعر إلى تشخيص الدهر، فوصفه إنساناً عاقلاً عملاً على تشييت أحبابه وخلائقه، وأحال صفاء ودِّهم إلى الصدود والسلو عنه، من دون أن يُلقي باللائمة عليهم، ليكون التلميح عنده أبلغ من التصريح. (حركة الشعر العربي في مصر الفاطمية، د. محمد المهداوي، ٢٠١٧م: ١٦٨-١٦٩) وكانت مجابهة الزمان، وعدم الاستسلام لخطوبه ونوازله جزءاً من دلالات التشخيص في شعرهم، من نحو ما نجده في قول عمارة اليميني: [الطويل]

إِذَا لَمْ يُسَأَلِكَ الزَّمَانُ فَحَارِبٌ

وَبَاعِدٌ إِذَا لَمْ تَتَفَعَّ بِالْأَقْرَابِ

(النكتُ العصرية في أخبار الوزارة المصرية، عمارة اليميني،

١٩٩٠م: ١٣٠) فكأننا نجد الشاعر يقدم لنا خلاصة تجاربه،

ويُرشدنا إلى كيفية التعامل مع الزمان الذي يجاهرنا العداء

حتى تركتها خاليةً مُقفرة، موحشةً بعد انس الغواني، فأسند الفاعلية والتأثير للدهر والزمان في قوله: (محاه الدهر، أودى به الجديدان، لم تذرهما صروف الزمان). وهذا التشخيص مكنّ الشاعر من أن يعكس انفعاله الداخلي على الطلل، عن طريق السمة المجازية للغة، فضلاً عن نقل احساس الشاعر الى المتلقي، وتحريك مشاعره، عن طريق هذه الآلية التي تؤدي أهم وظائفها في الشعر حينها تتمكن من اثاره الاحساس الشعوري. (قضايا الشعرية، رومان يوكابسون، ١٩٨٨م: ٧٧) ومن المعاني التي وظفوا فيها التشخيص أيضاً (أخذ العظة والعبرة من تغير أحوال الدهر وتقلباته)، وفي هذا المعنى قال أبو القاسم عبد الرحمن بن أعين في مطلع إحدى قصائده: [الخفيف]

إِنْ يَكُنْ سِرَّكَ الزَّمَانُ وَسَاءَ

ثُمَّ أَعْطَى وَاسْتَرْجَعَ الإِعْطَاءَ

فَلَكُمْ لِلزَّمَانِ عِنْدَكَ مِنْ بِي

ضَاءٍ كَفَّ تَلْوِيْدًا سَوْدَاءَ

(أخبار مصر في سنتين، عز الملك المسيحي،

١٩٨٠م: ١٤٧) فعلى الرغم من قصر هذه التفتة رسم

لنا الشاعر صورةً متناقضة للزمان عن طريق آلية

التشخيص البلاغي، بإضفاء الصفات الإنسانية عليه،

وجعله الفاعل الحقيقي في تغير الأحوال، فهو (يُسِرُّ

ويُسيء، ويُعطي ويسترجع الاعطاء، ويتسم بالفضل

والعطاء تارةً، وبالغدر والسلب تارةً أخرى).

وقد يأخذ تشخيص الدهر عندهم طابعاً آخر يتسم

ووقائعها، مما يوهم المتلقي أن ما هو مبني على الظن (أصبح يقيناً))، ولهذا كان من أبرز سمات التشخيص في هذا النص تعاطفه مع أحلامه، وتجسيده لآماله وآلامه، فلم يكن الشاعر غائباً في صورته، فأسقط الشاعر من ذاته على أجزاء صورته التشخيصية التي شكلتها عواطفه النفسية. (الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، د. محمد عبد المجيد، ١٩٨٤م: ١٧٨) وبالنظر لما كان يتمتع به الدهر من قدرة على الظلم من وجهة نظر الشعراء، فقد كان ماثلاً أمامهم دوماً، لا يفارق خيالهم أبداً، حتى حينما كانوا يمدحون بعض الشخصيات، إعجاباً بها، أو تكسباً منها، لذا نرى كثيراً ما يلجؤون الى طريقة ذكية في المديح، وأعني بها طريقة تشخيصهم الدهر صاعراً، ويعيش معهم بسلام، لا لشيء سوى أنه في ظل هذا الممدوح، من نحو قول علي بن منجب الصيرفي مادحاً الوزير الأفضل الجمالي: [البيط]

فما يجوز زمان أنت مالكة

ولا يروغنا ما دمت ترعانا
(الأفضليات، علي بن منجب الصيرفي،
١٩٨٢م: ٢٨٢) فقد وسّم ممدوحه بصفة العدل والقسط بين الرعية، حتى أفاض من عدله على الزمان، فلم يعد جائراً بعد أن كان كذلك، ولا مروعاً للرعية مادام الممدوح يرعى البرية بعدله، فشخص الزمان بصفتي من صفات البشر وهما (الجور)، و(الترويع)، فأدى التشخيص دوراً فاعلاً في خلق الصورة الفنية؛ لتمتعه بدرجة موعلة في العمق، تتلخص بها توديه من

ويمتنع عن السلم، علينا مجابته والتصدي له.

وفي مقطوعة للموفق بن الخلال نتلمس كثيراً من الغصة والألم في تشخيصه للدهر، بعد أن أحس بأفعاله وهي تُلقي بظلالها على نفسه، فيتخذ موقف الزهد في الدنيا، فشكّل ذلك عاملاً مهماً من عوامل تشخيص الأيام عندهم، قال في ذلك: [الرمل]

شيم الأيام صدّ بعد ودّ

والليالي عهدُها أخون عهد

إن أغاثت خذلت، أو وهبت

سلبت، أو أوجدت راعت بفقد

أفّ لدنيا فيكم تخدعنا

من جباها بمعارٍ مُستردّ

ما وفت أعوامٍ قربٍ بالذي

جنت اللوعة في ساعة بعد

يا أخوا العزة حسب الدهر من

عظة المغرور ما كان يُيدي

(الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، ٢٠٠٠م،

ج ٢٩: ١٥٠-١٥١) فللشاعر نظرة فاحصة لأيام الدهر

وليليه، فهي تخذل بعد أن تُغيث، وتسلب بعد أن تهب،

وتسترد بعد أن تُعطي، وهذا من أبلغ العبر، فمنحت

دلالات التشخيص النص التأثير بالمتلقي، وأمدته بسمّة

من سمات الشعرية العربية؛ عن طريق فاعلية التخيل،

بنقل الصورة من مستوى الخيال إلى مستوى المعاينة

والمشاهدة؛ ف((التشخيص ينقل الصورة من مجرد الإخبار

الذي يحتمل الصدق والكذب إلى تخيل مشاهدة أحداثها

وَأَصْبَحَتِ الْأَيَّامُ بِيضاً نَوَاضِراً
وَعَادَ غَنِيّاً كُلُّ مَنْ كَانَ مُقْبِراً
(الدرّة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية، الدواداري،
١٩٦١م: ٣٠٩) فجعل من الدهر إنساناً مُشَخَّصاً
يتكلّم عن عدل الممدوح، وجعل الزمان مُذيعاً لذلك
الخبر، وأصبحت الأيام حاملة لصفة من صفات البشر
وهي الجمال والنضارة.

ووظّف ظافر الحداد تشخيص الزمان بطريقة أخرى
في مدحه، إذ وجّه شكواه من ظلم الزمان إلى ممدوحة
محمد بن أبي شجاع؛ لأنّه الوحيد القادر إخضاعه
والتمكّن منه، فقال في ذلك: [البيسط]

إِلَيْكَ أَشْكُو زَمَاناً ظَلَّ حَادِثُهُ
يَعْدُو عَلَى حَظِّي الْوَاهِي وَيَنْتَقِمُ
وَقَدْ تَمَادَى عَلَى ظُلْمِي وَأَنْتَ لَهُ
مَوْلىٌ وَجُودُكَ فِيهَا بَيْنَا حَكْمُ

(ديوان ظافر الحداد، تح حسين نصّار،
١٩٦٩م: ٢٨٧) وجّه الشاعر إلى الممدوح شكواه من
ظلم الزمان له، وتماديّه في عدائه، جاعلاً من جود
الممدوح حكماً بينه وبين الزمان، لأنّ الممدوح سيّد له
ومالكاً لرقّه، وقد لجأ الشاعر إلى هذه الطريقة المدحيّة
الممزوجة بالاستعطاف من أجل التكبُّب واستدراار
عطف الممدوح.

ولم يكن غرض المديح هو الوحيد الذي منحنا
صوراً ظهر فيها الدهر حاملاً لصفات انسانية مختلفة

انزياح دلالي يمنح النص سمة التفرد، بعد أن يفرض
(تخطّي مرحلة إضافية في العمليّة الذهنيّة؛ التي
تكشف إثرها حقيقة الصورة)). (خصائص الأسلوب
في الشوقيات، د. محمد الطرابلسي، ١٩٩٥م: ١٦٦) أما
ظافر الحداد فيُمكن بشكل أكبر من غيره في تشخيص
لفظة دالّة على الدهر، وهي (الدنيا) من أجل المبالغة
والايغال في مدح ممدوحه، إذ قال: [الكامل]

قَدِ اثْنَتِ الدُّنْيَا عَلَيْكَ وَأَهْلُهَا

فَأَنْسَيْتَ مَنْ أَثْنَتْ عَلَيْهِ الْحَقَائِبُ

(ديوان ظافر الحداد، تح حسين نصّار، ١٩٦٩م: ٥٢)

فكثرت إطرء الدنيا وثنائها على الممدوح قد أنسى
من مُدِحٍ قبله من الملوك على مرّ الحقب الزمنيّة،
والشاعر حين يباليغ في المديح، فكثيراً ما يحصل على
جائزة أكبر من لدن الممدوح، ولاسيما بعد أن يتخذوا
من الدهر رمزاً كبيراً للظلم والقسوة، لكنّ حاله يتغيّر
مع الممدوح، فيصوره بأنه كليل الطرف، ولا يعتدي
عليهم، وهم في جوار ممدوحهم، فان الممدوحين
سيقدرن قيمة ذلك المديح، مما يؤدي بهم الى اكرامهم؛
لأنّ ذلك الكرم هو ما يُلَمِّح له أو يصرّح به الشعراء من
خلال تشخيص الدهر خاضع للممدوح.

ومن ذلك أيضاً قول محمد القيسي في مديح الخليفة

الحاكم بأمر الله: [الطويل]

تَكَلَّمَ هَذَا الدَّهْرُ عَنْهُ بَعْدَ لِه

وَأَفْصَحَ بِالْقَوْلِ الزَّمَانُ وَخَبَّرَا

وعلمت أخلاق الزمان فلم أضق
ذرعاً بأيامي وغدّر زمني
ولقد رضيت من الزمان بجوره
متحملاً وشربت ما أسقاني
فسل الليالي عن نفاذ عزيمتي
وسل الحوادث عن ثبات جناني

(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد حسن الأعظمي، ١٩٩٦م: ٤٢٣) نرى الشاعر هنا قد وظّف خياله الشعري في تشخيص صورة الزمان، من خلال إضفاء صفات البشر عليه، وذلك في قوله: (أخلاق الزمان، وغدر زمني، ورضيت من الزمان بجوره، شربت ما أسقاني، سل الليالي)، فقد بثّ في الزمان روح الكائن الحي الذي يسمع ويعي وحوّله إلى ذاتٍ عاقلة، وقد ساعد الخيال على حركة هذه الصورة، فالشاعر يريد أن يلفت انتباه المتلقي، ويحرك مخيلته، فأفصح التشخيص عن مكنن الفخر لدى الشاعر، فجاءت الصورة معبرة عن ذاته، بعد أن أسقط عليها من روحه ومشاعره وأحاسيسه، فتضافرت في النص مجموعة التشخيصات في لوحة واحدة، رسمت بمجموعها معالم الاعتداد بالنفس عند الشاعر، ولهذا تبدو الصورة متناسقة، متألّفة، لا نشوز فيها، وهذا يؤكد أنّ الشاعر مدركٌ لعلاقات النص الخفية إدراكاً واعياً.

ولكنّ تميم بن المعز سرعان ما تنازل عن تلك الكبرياء، والاعتداد بالنفس الذي وجدناهما في الشاهد

تُظهر بطولة الممدوح وحسنِ فعّاله، بل شاركه في ذلك غرض (الرثاء)، فقد اتّجه بعض الشعراء الفاطميين إلى تشخيص الدهر، من أجل إبراز الشخص المتوفى بصورة مثالية، مبالغة منهم في رثائه، فنراهم يمنحون الدهر صفات لا يتّسم بها إلاّ الإنسان في حقيقة الحال، من نحو ما ورد في قول عمارة اليميني في رثاء العاضد: [الكامل]

لو كان ينفع أن تجودَ بمائها
عينٌ لجادت أعيُنُ بدمائها
أو ما ترى الدنيا استمرَّ خلافها
في عهدا حتى على خلفائها
طرقت جناب العاضد بن محمد

بفناءٍ من يرجى الغنى بغنائها
(النكت العصرية في أخبار الوزارة المصرية، عمارة اليميني، ١٩٩١م: ١٥٥-١٥٦) ما يستوقف القارئ في هذه الأبيات ويلفت نظره هو فاعلية التخيل في بناء صورتها المركزية، إذ تمكّن الشاعر أن يشخص الدهر إنساناً حياً متمكناً ومُجَاهراً بالعداء حتى لأكثر الناس قوةً؛ وهم الخلفاء، من أجل أن يرسم صورةً واضحة للدهر وسطوته.

أمّا في غرض (الفخر) فنجد تميم بن المعز قد استثمر هذه الوسيلة البلاغية في الاعتداد بنفسه، إذ قال: [الكامل]

ألقي الكميّ ولا أهابُ لقاءه
ويفلُّ إقدامي شبا الحدّثان

السابق، ليكون تشخيصه للزمان شكوى تحمل دلالة نفسية تشير إلى غصة في نفسه، ولهذا نجد كثيراً ما يعلو صوته ليفصح عن ظلم الدهر له، فيقول: [الطويل]

صَبَرْتُ عَلَى الْأَحْدَاثِ حَتَّى أَذْبَنْبِي

وَحَتَّى انْتَهَيْتُ سَكِينُهُنَّ إِلَى الْعَظْمِ

وَلَمْ يَلْقَ مَخْلُوقٌ مِنَ الدَّهْرِ مِثْلَ مَا

لَقِيتُ مِنَ الْأَرْزَاءِ وَالْجَوْرِ فِي الْحُكْمِ

(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد حسن الأعظمي، ١٩٩٦م: ٤٠٠) فما من شك أن ((مصدر الشكوى في شعر تميم بن المعز هو الحالة النفسية التي أصابته بحرمانه من الولاية، والخلافة، والنفوذ، والسلطان، والأمر، والنهي، فهو رجلٌ مهدم الآمال، محطّم المنى، يعيش على هامش الحياة، بعد أن كان مرشحاً للعيش على قمته وفي الصميم)). (مصر الشاعرة في العصر الفاطمي، محمد عبد الغني، ١٩٨٣م: ٩٣) وتكرر ذلك المعنى في قوله أيضاً: [الكامل]

يَا دَهْرُ مَا أَقْسَاكَ مِنْ مُتَلَوِّينَ

فِي حَالَتِكَ وَمَا أَقْلَكَ مُنْصِفَا

أَتْرُوحُ لِلنُّكْسِ الْجَهُولِ مُسَاعِداً

وَعَلَى اللَّيْبِ الْحُرِّ سَيْفاً مُرْهَفاً

وَإِذَا صَفَوْتَ كَدَّرْتَ شِيمةً بَاخِلِ

وَإِذَا وَفَيْتَ نَقَضْتَ أَسْبَابَ الْوَفَا

لَا أَرْضِيكَ وَلَوْ صَفَوْتَ فَإِنِّي

أُذْرِي بِأَنَّكَ لَا تَدُومُ عَلَى الصَّفَا

زَمَنْ إِذَا أَعْطَى اسْتَرَدَّ عَطَاءَهُ

وَإِذَا اسْتَقَامَ بَدَا لَهُ فَتَحَرَّفَا

مَا قَامَ خَيْرُكَ يَا زَمَانَ بِشَرِّهِ

أَوْلَى بِنَا مَا قَلَّ مِنْكَ وَمَا كَفَى

(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد حسن الأعظمي، ١٩٩٦م: ٢٧٤) فوصف دهره (بتلون الخلق، وعدم الدوام على حال، ولا يعرف الانصاف، وإذا صافي كدّر صفاءه، وشيمته البخل، وناقضاً للوفاء، ويسترد ما يعطي، وما استقام إلا انحرف)، فأعرب بهذه الكلمات عما أحس به وآلم نفسه.

وعلى الرغم من كثرة الأسباب التي دعت الشعراء الى تشخيص الدهر بصورة أضفت اليه الصفات السيئة، إلا أن ذلك لا يعدم وجود شعراء مدحوا الدهر في أثناء تشخيصهم له، لأننا وجدنا عدداً من الشعراء الذين شخصوا الدهر قد أسبغوا عليه من الصفات الحسنة، علماً أن بعض الشعراء الذين مدحوه، كانوا هم أنفسهم الذين ذمّوه في وقت سابق، فهذا الرشيد بن الزبير يمدح الدهر لأنه كان ناصحاً له، إذ حذره من كل صاحب، وأعلمه بعدم وفاء جميع من في الأرض، فقال: [الطويل]

لئن خاب ظنّي في رجائك بعدما

ظننتُ بأنّي قد ظفرتُ بِمُنْصِفِ

فإنّك قد قلّدتني كلّ منّة

ملكته بها شكري لدى كلّ موقفٍ

لأنّك قد حدّرتني كلّ صاحبٍ

وأعلمتني أن ليس في الأرض من يفني

ك وقد تعاضم في ذنبك
 بيني وبينك في الذي
 أوليتني ربي وربك
 (ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد حسن
 الأعظمي، ١٩٩٦م: ٨١) إن رغبة الشاعر في التنفيس عما
 بنفسه، جعل من هذا الدهر مشخصاً عاقلاً، يخاطبه بأداة
 النداء (يا)، لائماً له، ومُعاتباً إياه، وشاكياً منه، فشكّل هذا
 العنصر (الدهر) ذاتاً فاعلةً وقادرةً على الحركة والتأثير،
 وذلك في قوله: (يشدُّ حربك، ويكرُّ خطبك، جورك
 لا يفيق، لا يلين عليّ قلبك، عاصيتني، أوهمتني، تعاضم
 ذنبك، ربك)، مما جعل النص مليئاً بالشحنات العاطفية
 التي يشاركه المتلقي فيها - من خلال توحد الموقف
 بينهما - بما يجعل من هذه الصورة أكثر تأثيراً فيه. (حركة
 الشعر العربي في مصر الفاطمية، د. محمد المهداوي،
 ٢٠١٧م: ٣٦١-٣٦٢) أمّا تجربة عزّ الملك المسبّحي مع
 تشخيص الدهر فهي أكثر وقعاً في نفسه، في أبياته التي
 رثى بها والده: [الكامل]

يا دهرُ قد أنشبت فيّ محالباً

بالأسودين لوقعهنّ كلوم
 يا دهرُ قد ألبستني حلل الأسي
 مُذ حلّ شخص في التراب كريمة
 (وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج ٤: ٣٧٩)
 فالشاعر - وهو تحت تأثير الصدمة العاطفية الناجمة
 عن فقد الأب - وظف أسلوب التشخيص القائم على
 النداء؛ في قوله: (يا دهرُ قد ألبستني حلل الأسي)،

(مرأة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان،
 عبد الله بن أسعد اليميني، ١٩٩٧م، ج ٣: ٢٧٦) ولعلّ هناك
 من يعترض ويتصور أنّ في ذلك تناقضاً واضحاً، فكيف
 يذمّ الدهرُ ويمدح من لدن الشعراء أنفسهم؟ فنقول:
 لا يعد ذلك تناقضاً؛ لأن الشاعر لا يُجاسب على ذلك،
 فلكل قصيدة ظروفها الخاصة التي تدعو الى إنشائها، ثم
 أنّ الشاعر إنسانٌ شديد الحساسية، يتأثر سريعاً في المواقف
 التي يتعرّض لها، فربما كان في موقفٍ مُعيّن، يستوجب - من
 وجهة نظره هو - أن يُضفي على الدهر صفات سيئة، وفي
 الوقت نفسه، ربّما يكون في موقفٍ آخر يختلف عن الموقف
 السابق، يستوجب منه أن يُضفي عليه صفات حسنة.

وفي بعض الأحيان يلجأ الشعراء إلى تشخيص الدهر
 ومحاورته ولومه وعتابه من أجل أن يُفرغوا ما في أنفسهم
 من كبت وانفعال، وشعور وهيجان، فيسقطونه على
 الدهر، وعلى سوء صنيعه بهم، وهو يمثل ردّة فعلٍ نفسية
 لما أصابهم من مصائب وأحداثٍ مأساوية في حياتهم،
 فهذا تميم بن المعز يعاتب الدهر، كأنه إنسان عاقل:

[مجزوء الكامل]

يا دهرُ كم يشدُّ حربك

ويكرُّ بالنكبات خطبك
 ما بال جورك لا يفني
 سق، ولا يلين عليّ قلبك
 عاصيتني حتّى لقد
 أوهمتني أني أحبّك
 يا دهرُ ما ذنبي إلي

(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد حسن الأعظمي، ١٩٩٦ م: ٨٧) فاستعار الشاعر صفة الشيخوخة التي هي من لوازم العقلاء وأسندها إلى الدهر الذي تقصت أيامه ليجسده لنا إنساناً قد وهن منه العظم، ورُدَّ إلى أرذل العمر بعد أن اعترته آفات الكبر؛ من عجزٍ وصمتٍ وغير ذلك، بعد أن كان أشدُّ بأساً من الليث الكاسر، وأشره من أنثى بلا ذكر إلى مُتَع الحياة ومآثرها، فتمخّضت عن ذلك كله صورة ذهنية تشخيصية جاءت لطيفة المعنى، قوية التأثير، ومعبّرة عن معنى التشابه بين طرفي الصورة (الدهر الماضي، والرجل الكبير)، والذي زاد في عمق تأثيرها توظيف الشاعر لعنصر التشخيص في رسم أجزائها.

ومن تلك الصور أيضاً (عناد الدهر) لأبي الرقعمق الأنطاكي، وعدم مُصافاة الزمان له، بل راح يلجّ في عانده وإغاظته، فقال: [البيط]

أشكُو إلى الله دَهْرًا غَيْرَ مُتَّيِدٍ

مِنْ قُبْحِ مَا لَجَّ فِيهِ مِنْ مُعَانَدَتِي

مَا زِدْتُ فِيهِ اجْتِهَادًا فِي مُعَابَبَةٍ

إِلَّا وَزَادَ اجْتِهَادًا فِي مُعَايِظَتِي

(شعر أبي الرقعمق الأنطاكي، د. محمد المهداوي،

٢٠١٥ م: ٤١) فقد أحال الشاعر الدهر - بوصفه فاعلاً

في نظره - أيامه إلى مواقف تملؤها الحسرات والآلام.

ومن الجدة في تصويرهم التشخيصي أيضاً، وصف

ظافر الحداد للزمان بـ (الإنصاف في الجور)، إذ إنَّ

جوره لم يطال الشاعر وحده، بل ألقى بجزء منه على

مخاطباً الدهر الذي ألحَّ عليه بالمصائب والآلام، مجازاً بين الشكوى والتحرُّس، وقد أضفى التشخيص على البيت بعداً خيالياً أكسب البيت تأثيراً واضحاً، ولاسيما بعد أن أسنده بـ (آلية الحوار)؛ التي قربت صورة الدهر المجردة من الحس والادراك.

وثمة قضية يمكن أن يلمحها القارئ في الشواهد الشعرية السابقة، وهي أن الشعراء الفاطميين قد تأثروا في تشخيصهم للدهر بالشعراء السابقين من جهة، وتأثروا بعضهم ببعض من جهة أخرى، لكنهم لجأوا إلى تغيير دلالة التشخيص وتطويرها، وبذلك لم يُعدُّ تأثرهم معيياً؛ لأنَّ كلَّ شاعرٍ منهم طوَّر الفكرة أكثر من سابقه بحسب مقدرته الشعرية، وابداعه الفني، وهذا لا يشكُّل عيباً بحسب ما أفره كثيرٌ من نقادنا القدماء. فَصُورُ تشخيصِ الدهرِ قد تنوعت عندهم وتعددت، ونلمح في بعضٍ منها شيئاً من الابداع والتجديد، من نحو تصويرهم لـ (شيخوخة الدهر وكهولته)، وهذا ما

نجده في قول تميم بن المعز: [البيط]

شَاخَ الزَّمانُ زَمانَ السَّوءِ واكْتَهَلَتْ

أَيَّامُهُ فاعْتَرَتْهُ غَفْلَةُ الكِبَرِ

فَصَارَ أعْجَزَ مَنْ مَيَّتِ، وأَبْعَدَ مَنْ

فَوَّتِ، وَأَصَمَّتْ مِنْ عودِ بلا وَتَرِ

وكان أوْتَبَ مَنْ لَيْثٍ على نَعَمٍ

فينا، وأشْرَهُ مِنْ أنْثى بلا ذَكَرِ

شمليه، فقال في ذلك: [البيسط]

ولو أعادت لي الأيام ما أخذت

جار الزمان على شملي ولا عجب

مع المشيب الذي أبقت له لم يطب

من ذلك الجور بل إنصافه عجب

(ديوان ظافر الحداد، تح حسين نصار، ١٩٦٩م: ٣١)

(ديوان ظافر الحداد، تح حسين نصار، ١٩٦٩م: ٣٢)

فالأيام مظهر من مظاهر الزمان، وقد ألبسها الشاعر سمة الذات الفاعلة والمؤثرة، بسلبها كل جميل وطيب من الشاعر.

وإلى جانب الألفاظ الصريحة للدهر والزمان نجدهم قد استعملوا ألفاظاً أخرى دالةً عليها أو جزءاً منها، وقد عمدوا إلى تشخيصها، وأسبغوا عليها صفات العقلاء وأفعالهم، من نحو ما نلمحه في قول ظافر الحداد مهنئاً الخليفة الأمر بعيد الفطر: [الطويل]

أما تشخيص (الأيام والليالي) فنجدّه عند تميم بن المعز، وذلك في إلحاحه المتكرر على (جورها وظلمها له، وعدم استحيائها من أفعالها المتكررة)، فقال في بعض الأبيات: [البيسط]

لو أن أيام هذا الدهر تحشتم

ليهنك عيداً جاء شوقاً لنظرة

ما كان عنهن مني العذل ينصرم

إليك له من أجلها سنة يعدو

أرخت عليّ الليالي جورهنّ ومن

أيامه ظلمته سوف ينظلم

(ديوان ظافر الحداد، تح حسين نصار، ١٩٦٩م: ١٢٠)

(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد حسن الأعظمي، ١٩٩٦م: ٣٦٣-٣٦٤) فهذا التشخيص يُبرز الضغط النفسي الذي لحق بالشاعر، وكان سببه - على ما يبدو - فشله في التعامل مع أناسٍ قد ساء ظنّه بهم، وعرفته الأيام حقيقة أمرهم، فمثل هذا التشخيص كشفاً نفسياً ((تظهر فيه الأشياء بمقدار ما يختزن في الذاكرة الإبداعية من ملاحظات أو ذكريات عنها، ومستمدّة من المدركات الحسية، والمشاعر النفسية الملاصقة لكل شعورٍ أو إحساس)). (الشعر الجاهلي دراسة في تأويلاته النفسية والفنية، د. سعيد حسون، ٢٠١٠م: ١٤٣) ونجد مثل هذا في التشخيص للفظ (الأيام) في قول أبي الرقعمق

فالشاعر هنا شخص العيد - وهو جزء من الزمان - وأضفى عليه صفة من صفات الإنسان، وهي صفة الشوق والتوقان للممدوح، فهو لم يأت في مواعده كباقي السنين، بل جاء متقدماً شوقاً لرؤية الممدوح، وقيمة هذه الصورة تكمن في إثارة خيال المتلقي من جهة، وتحمل الممدوح على التجاوب نفسياً ووجدانياً مع الشاعر من جهةٍ أخرى.

ومن الألفاظ المشخصة الأخرى عندهم لفظة (الأيام)، التي جعلت من الشيب كابوساً مرعباً خلفته في نفس ظافر الحداد، إذ لا يمكن أن يطيب العيش معه وإن ردّت له الأيام ما سلبته منه، فقال في ذلك: [البيسط]

الأنطاكي مادحاً العزيز بالله: [البيسط]

يا مَنْ غَدَتْ أوجه الأيّام مشرقةً

((المبحث الثاني))

تَشْخِصُ الْمَكَانِ

للشاعر العربي ارتباط وثيق بموطنه وبيئته، وبالمكان الذي ولد وترعرع فيه، وقضى رداً من الزمن في جنباته، وهذا الارتباط لم يخص عصراً من العصور، بل استمر من العصر الجاهلي إلى يومنا هذا، وتعد علاقة الشاعر بالمكان من أهم العوامل المؤثرة في حياته، إذ تلقي بظلالها على فكره ومشاعره رفضاً أو قبولاً، ومن بين هؤلاء الشعراء شعراء الدولة الفاطمية، إذ تجلّت علاقتهم بالمكان بشكل لافت للنظر، حتى أصبح الأدب مرآة عاكسة لكثير من مشاعرهم النفسية وآرائهم الفكرية اتجاه المكان، وهذا ما جعل المكان جزءاً مهماً في بناء عملهم الفني، وعنصراً فاعلاً من عناصر تجربتهم الأدبية. (المكان في شعر تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، ضحى ثامر، رسالة ماجستير، ٢٠١٥م: ١٢-١٤) ولهذا قيل إن المكان يمثل خلاصة التفاعل بين الأديب وبيئته، بوصفه الحيز الذي تجري فيه مختلف أفعاله وتحركاته، والمسرح الذي تقع فيه الأحداث المثيرة لمليته الأدبية، وهو ما جعله من أهم العناصر التي يسقط عليها الأديب مشاعره سواء أكانت مشاعر سخط أم رضا، تبعاً للموقف الفكري والنفسي الذي يعاني منه، ولاسيما أن الشعراء هم من أكثر الناس حساسية اتجاه الظروف المحيطة بهم، مما يدفعهم إلى نقل أحاسيسهم في نصوصهم الشعرية.

بجوده مستهلات منيرات

(شعر أبي الرقعمق الأنطاكي، د. محمد المهداوي،

٢٠١٥م: ٢٥) فالصورة التشخيصية في قوله: (غدت

أوجه الأيّام مشرقةً) وقد قامت على الاستعارة المكنية،

وأفادت من الخيال الشعري الذي قرب الصورة البعيدة

للأيام، وجعلها مُدرّكةً ومحسوسة بحاسة البصر، وقد

وظّفها الشاعر من أجل المبالغة في الوصف، والإيغال

في المديح.

وفي ختام هذا المبحث يمكن القول: إن ما تقدّم ذكره

كان أبرز ما وجدناه من ظواهر فنية تشخيصية للدهر،

وقد أسبغ فيها الشعراء على الدهر والزمان والألفاظ

الدالة عليها أغلب أعضاء الانسان وصفاته وأفعاله

وأخلاقه، وتبينت أن في مقدمة الأسباب التي دعتهم

الى تشخيصه هي أسباب نفسية وعاطفية، وشاع ذلك في

موضوعات عدّة، في مقدمتها الشكوى، ومن ثمّ المديح،

والرثاء، والفخر، وغير ذلك مما ورد في صفحات هذا

البحث.

ومشاعرهم، حتى أصبحت سنةً أتبعها شعراء العرب الأوائل، وسار على هديهم من جاء بعدهم من الشعراء إلى عصورٍ متأخرة، ومن بينهم شعراء الدولة الفاطمية. (مقدمة القصيدة العربية في العصر الفاطمي، فلاح عبد علي، أطروحة دكتوراه، ٢٠١٦م: ١٨) واللافت للنظر أن البيئة التي عاش فيها شعراء الدولة الفاطمية تختلفُ تمام الاختلاف عن البيئة العربية الصحراوية التي كانت مدعاةً لذكر الطلل؛ إذ إنَّ العرب ((كانوا قديماً أصحاب خيام يتنقلون من موضع إلى آخر؛ فلذلك أول ما تبدأ أشعارهم بذكر الديار، فتلك ديارهم وليست كأبنية الحاضرة؛ فلا معنى لذكر الحضري الديار إلا مجازاً؛ لأن الحاضرة لا تنسفها الرياح، ولا يمحوها المطر، إلا أن يكون ذلك بعد زمان طويل لا يمكن أن يعيشه أحد من أهل الجيل)). (العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق، ١٩٨١م، ج ١: ٢٢٦) إذن لم يكن ذكر شعراء الدولة الفاطمية للطلل إلا مجازاً؛ لان بيئتهم المختلفة فرضت عليهم الانسجام معها، والاندماج مع روح العصر، فلجأوا إلى اصطناع الصور لاماكن الأطلال، والمرور بها واجتيازها، وتخيّلوا معالمها بالتبدّل والتغيير، وما تثيره تلك الرسوم في نفوسهم من ذكرياتٍ ماضٍ سعيدٍ تتمرّج فيه مشاعر الأمل والحنين، متذكرين تلك العهود الجميلة التي خلت بعد رحيل أحبّتهم عنها، وأضحت ديارهم مقفرة إلا من النوى والأحجار، والدمن والآثار، فوصفوا إقفارها بعد أن كانت تعجّ بالحياة والنشاط والحركة، ولعل قول أبي الحسن التهامي خير ما يُمثل تشخيص الطلل المتخيل عندهم، إذ قال: [الكامل]

ولكي يصبح المكان فاعلاً ومؤثراً في العمل الأدبي مأل شعراء الدولة الفاطمية إلى تشخيصه وبثّ الروح والحياة في جزئياته، ليكون ذا دلالة تحاكي شيئاً ما في نفوسهم، فأصبح وعاءٌ يحمل مشاعرهم وانطباعاتهم إزاء كل ما يتعرضون له، وبهذا تكون له دلالاتٌ موضوعةٌ عن قصد، وأبعادٌ مختارةٌ عن وعي، ولغةٌ مبنيةٌ عن إحساسٍ دفين، وبتشخيصهم للمكان جعلوا منه رمزاً للأمور غائرةً في ذواتهم وفي ذوات الآخرين، ولم يصبح شيئاً ثانوياً، بل وعاءٌ تزداد قيمته كلما كان متداخلاً ومعبراً عن مشاعرهم وأفكارهم، ويكشف عن وعيهم في استثماره لإثراء نصوصهم الشعرية. (المكان في شعر تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، ضحى ثامر، رسالة ماجستير، ٢٠١٥م: ١٢) ومن خلال الاطلاع على شعر شعراء الدولة الفاطمية وجدنا أن الأمكنة المُشخصة في شعرهم قد تنوعت وتعددت دلالاتها، ولهذا آثرنا الوقوف عند أبرزها وأكثرها شيوعاً، وهي:

تشخيصُ الطلل:

يُعدُّ ذكر الأطلال من أبرز الظواهر الفنية التي أرسى أصولها الشعراء العرب في الجاهلية، إذ كانوا يستهلّون بها قصائدهم، ويُخصّصون أبياتاً متعددةً يُعنون فيها برسم مشاهد مفصّلة أو جزئية لأطلال الأحبة وديارهم البالية؛ لأنّ هذه الديار الدارسة كانت تمثل ماضيهم الذي يجمع بين اللذة والألم، والحزن والحنين، والذكرى والشوق، وتُمثّل المسارح الحقيقية لحياتهم الماضية؛ فكان لها تأثيرٌ واضحٌ في نفوسهم

(ديوان أبي الحسن التهامي، تح د. محمد بن عبد الرحمن، ١٩٨٢م: ١٤١) فحقيقة ارتباط الديار بحياة الإنسان قد لازمته منذ أن عرف الحياة، فكان إقفار الديار بالنسبة له يعني إقفار الحياة نفسها، وهذا وحده يكفي لتغيير كثير من الأحاسيس عند قارئ النص، فأسبغ الشاعر على الديار صفتين مهمتين من سمات البشر، وهما (الموت والحياة) ليضفي على النص سمة من سمات الشعرية العربية التي تتأتى من هذا الفن البلاغي. ومن الصور الأخرى التي وظّف فيها فن التشخيص؛ صورة (بكاء الأطلال على الأحبة الظاعنين) في قول المهذب بن الزبير: [البسيط]

ولقد وقفت على الأطلالِ أَحْسَبُهَا

جسمي الذي بعدَ بُعدِ الظاعنين بلي

أبكي على الرّسمِ في رَسْمِ الدِّيارِ فَهَلْ

عَجِبْتَ مِنْ طَلَلِ يبكي على طَلَلِ

(الشاعر الحسن المهذب وشعره جمع ودراسة، د. صفاء

حسين، مجلة الباحث، كلية التربية، ع ٢٦، ٢٠١٨م:

٤٤٨) تُطالعا في هذه التفتة صورة ذهنية قائمة على فنّ

التشخيص، صاغها الشاعر ليعرض من خلالها ما أصابه

من هزال ونحول إثر فراق أحبته الرّاحلين، وما أثارته بقايا

أطلالهم في نفسه من آلامٍ وأحزان، فشبه جسمه النّاحل

البالي الذي غيّر البُعادُ محاسنَهُ، وأذهب الحزن نضارته

ببقايا أطلالهم التي سفت عليها الرياح، وغيّرت معالمها

الليالي والأيام، فأصبحتا طللين يبكي أحدهما على الآخر،

فاستعار صفة البكاء التي هي من مختصات البشر وأسندها

حُييتا من دمتي طللين

عُطْلَيْنِ مقفرتين موحشتين

عَفَى عَرَاصَهُمَا على طولِ البلى

نوء الرشا ونواضح الفرعين

(ديوان أبي الحسن التهامي، تح د. محمد بن عبد

الرحمن، ١٩٨٢م: ٥٥٢) يبدو للقارئ ألمُ الشّاعرِ

واضحاً بتحتيته على تلك الأطلال المقفرة الموحشة؛

التي عُفيت معالمها، ولم يبقَ منها إلا آثارها، فالشاعر

شخّص الطللَ امرأةً عاطلاً لا حُلي على جيدها، ليث

فيه الحياة والحركة والعاطفة؛ لأنّ الطلل يمثل عند

الشاعر المكان الفاعل الذي يثير الإحساس بالوطن،

والارتباط بالأرض، والانتفاء إلى الحياة، وهذا المعنى

يطالعا إذا نظرنا إلى البيتين برؤية سطحية، أما إذا

استقرنا دلالتها العميقة وقرناها بسيرة حياة الشاعر،

سيتكشف لنا معنى آخر رمى إليه، وهي فكرة رمزية

خفية يُجِيلُ إليها تشخيص الطلل، وهي (الخلاص من

أسر السجن) ولاسيما أنه قال الأبيات وهو في أحد

سجون الفاطميين. (ديوان أبي الحسن التهامي، تح د.

محمد بن عبد الرحمن، ١٩٨٢م: ١٠٤) وهذا ما نلّمحهُ

في بيتين آخرين للشاعر نفسه، قال فيهما: [الكامل]

لو جادُهِنَّ غَدَاةٌ رُمْنَ رَواحا

غَيْثٌ كدمعي ما أردنَ براحا

ماتت لفقْدِ الظاعنين ديارُهُم

فكأَنَّهُم كانوا لها أرواحا

ولا يقتصر وقوف الشاعر الفاطمي على أطلالٍ ودمينٍ
مُتخيلةٍ يُسبغ عليها صفات البشر وأفعالهم، بل شَخَصَ
أماكنَ واقعيةً، ومواضعَ حقيقية، فناجاها وحاورها؛ لأنها
رسمت في ذهنه صوراً حملت في طياتها شوقاً وحنيناً إليها،
واستحضرت ذكرياتٍ ماضية، من نحو حوارٍ طلائع بن
رزيكٍ لتربة الطف، مناجياً إياها بقوله: [مجزوء الكامل]

يا ترربة بالطف جا

دت فوقك الـديم الهموعه

وغدا الربيعُ مُقيّداً

في ربّعك العافي ربيعه

حتى يري الـدمن المرو

عه منك مُخضبة صريعه

(ديوان طلائع بن رزيك، تح محمد هادي الأمين،

١٩٦٤م: ٩٢) فالشاعر بوقوفه على تربة الطف يقيم

بينه وبينها علاقة، ليبيّن أنها جزءٌ لا يتجزأ من ذاته

ووجوده، فهو يقف ويتخذ منها مكاناً يُثيرُ أحزانه،

فيناجيه ويبكيه، ذلك الطلل الذي أحزنَ الربيع،

فغدت ربوعه صريعهً مروعةً ومُخضبةً بالدماء، وقد

اتخذ الشاعر من الحوار وسيلةً لتشخيص ذلك المكان،

واستعان به لنقل مشاعره الحزينة الكامنة.

وخضعت كذلك بعض نصوص أبي الرقعق الأنطاكي

لفكرة تشخيص الطلل، فمن ذلك قوله: [الخفيف]

إن ربّعاً عرفته مألوفاً

كان للبيض مربعاً ومصيفاً

إلى الطلل؛ ليشخصه كائناً عاقلاً ويعقدُ بينها مشاركةً
وجدانيةً عاطفيةً جعلت كلاً منهما يبكي الآخر، فبكاء
الطلل ليس من الحقائق ولا من المدركات الحسية، وإنما هو
صورة ذهنية مبنية على التأويل العقلي، ومستندة إلى الخيال،
نقلها الشاعر من عالم المجردات إلى المحسوسات من أجل
تقريب المعنى، وتحقيق الإثارة في نفس المتلقي.

وتكررت فكرة تشخيص الطلل أيضاً عند الجليس

بن الحباب، من خلال دعواه لطلول الأعبة بالسقيا،

وإصابة الغيث، وذلك في قوله: [الطويل]

سقتها بأكناف الغميم الغمام

رسوماً لها تُنضي المطي الرواسم

وإن أخلفتها العاديات وعودها

فروّت مغايبها الدموع السواجم

تكلّفها رجع الجواب سفاهة

فهل علمت شكواك تلك المعالم

وهل هي إلا دمنتها ونؤيها

وسفع بأكناف الديار جوائم

(ديوان القاضي الجليس، جمع وتحقيق ودراسة: فهد

نعيمة مخيلف، مجلة آداب المستنصرية، ملحق العدد

٨١، ٢٠١٨م: ٤) فالشاعر يؤسس لقصيدته بمطلع

طلليّ استمد مفرداته من مقومات البيئة العربية القديمة

ف(الرسوم، والدمن، والنؤي، والسفع) مفردات بدوية

خالصة كوّنت المشهد الطللي، وقد أحال الشاعر الطلل

من الموت إلى الحياة، فهي رسومٌ أخلفتها العاديات

وعودها، فهي حزينة لا يمكن أن تُسأل لتُجيب،

فجثمت بين ربوعها الـدمن والنؤي والأحجار.

غَيَّرَتْ آيَهُ صُرُوفُ اللَّيَالِي

وَعَدَا حُسْنُهُ مَصْرُوفًا

(شعر أبي الرقعمق الأنطاكي، د. محمد المهداوي،

٢٠١٥م: ٥٧) استمدَّ الشاعر صفةً بارزةً من صفاتِ البشرِ

وأحالتها على طلله المذكور، وهي صفة (الحُسن) التي غيرتها

صروف الليالي، وبدلت معالمها، وفي ذلك رمزية واضحة

لمعاني تكمن في أعماق الشاعر، وبهذا ((يمكننا أن نقبلُ

طريقة التفسير بالرمز؛ لأنَّ العقلية العربية قد تطورت

في ذلك العصر إلى الحد الذي يمكنها من استعمال المجاز

(والرمز)). (وحدة القصيدة في الشعر العربي، د. حياة

جاسم، ١٩٧٢م: ١٩٥) فما بين أيدينا من تشخيصات

لشعراء الدولة الفاطمية يُشير قسمٌ منها إلى أنها تعالج

موضوعات رمزية تعتلج في نفس الشاعر، لا تظهر دلالاتها

في ظاهر ألفاظها؛ وإنَّا عبر ما تحيل إليه من دلالات عميقة،

وإشارات شكلية، مثل استعمالهم الطلل رمزاً للتعبير عن

حزهم وهمومهم وآلامهم، ولهذا يرى البهيتي أنَّ البكاء

على الأطلال كان تعبيراً عن واقع الحياة في بداية الأمر،

ولكن بمرور الزمن وتطور الحياة العربية استحال إلى وسيلة

من وسائل الرمز. (تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن

الثالث الهجري، د. نجيب البهيتي، ١٩٥٠م: ٤٥٤).

تشخيص مصر ومعالمها :

يعدُّ الوطنُ عند الشاعر العربي وحدةً فاعلةً ومؤثرةً

في منظومته الفكرية، وهو مرتبطٌ بالقيمة الاجتماعية التي

يمثلها، بما يحملها من شحنات عاطفية يثيرها الحديث عنه،

ذلك المكان الذي يضفي طابع الإيجابية والألفة والانتفاء

في نفس الشاعر، ويجعله يميل إليه ويمتزج به، حتى

يصل الحال - في بعض الأحيان- إلى الامتزاج الروحي

والاتحاد النفسي، حينها يمثل الوطن معادلاً موضوعياً

لنفسية الشاعر، وقناعاً من الأفتعة التي يختبئ خلفها،

ورمزاً من الرموز التي تتجسد فيها أحاسيسه ومشاعره

النفسية. (فلسفة المكان في الشعر العربي، حبيب مؤنسي،

٢٠٠٤م: ٧) وتجلَّى ذلك بشكلٍ واضحٍ في نتاجات شعراء

الدولة الفاطمية، من نحو ما ظهرَ في قولِ تميم بن المعز في

تشخيص بستانٍ عُرِفَ بـ (المعشوق): [السريع].

يَا أَيُّهَا الْمَعْشُوقُ لَا فَارَقْتَ

رُبَاكَ أَنْوَارٌ وَإِشْرَاقُ

فَكُلُّ مَعْشُوقٍ لَهُ عَاشِقٌ

وَالنَّاسُ طُرّاً لَكَ عَشَّاقُ

كَأَنَّ مَا الْحُسْنَ بِلَأْلَائِهِ

عَلَى ثَرَى أَرْضِكَ مِهْرَاقُ

فَكُلُّ عَيْنٍ بِكَ مَفْتُونَةٌ

وَكُلُّ قَلْبٍ لَكَ مُشْتَاقُ

كَأَنَّ مَا جَمَّشَهُ عَاشِقٌ

أَوْ نَالَهُ لِلدَّهْرِ إِرْهَاقُ

كُلُّكَ يَا مَعْشُوقُ مِمَّا غَدَا

إِلَيْهِ كُنُّ لَلْحَطِّ تَوَاقُ

كَأَنَّ مَا زُوِّقَ مَا فِيكَ مِنْ

بِدَائِعِ الْأَنْوَارِ زَوَاقُ

سَاوَيْتَ بَيْنَ الزَّهْرِ فِي نَبْتِهِ

كَأَنَّ مَا لَحِطُّكَ وَرَاقُ

الخليفة وحُسن سياستِهِ، فجعل الرقص هنا صورة إيجابية جمعت بين المبالغة في المديح، والتصوير القائم على التشخيص المادّي لمصر؛ ليجعل لها انفعالات تحاكي انفعالات الرعيّة، وهم ينعمون بعدل الخليفة وإحسانه. (حركة الشعر العربي في مصر الفاطمية، د. محمد المهداوي، ٢٠١٧م: ٣٦٢) ومن ذلك أيضاً قول تميم بن المعز في تشخيص معلّم من أبرز معالم مصر، وهو نهر النيل في أيام فيضانه، إذ قال: [البسيط]

انظُرْ إلى النيلِ قَدْ عَبَا عَسَاكِرَهُ

فَكَرَّرَ فِي إِثْرِ الْأَعَادِي مُحْنِقُ نَزِقُ

(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد حسن الأعظمي، ١٩٩٦م: ٢٨٥) فالتشخيص في البيت الشعري جاء من رغبة الشاعر في تقديم قيمة جمالية مُستمدّة من خياله الخلاق، تجمع بين الامتاع والتأثير في المتلقي، لذلك لجأ إلى منح النيل سمات بشرية وأفعال إنسانية في (عبأ عساكره، وكرّر في إثر الأعداي، ومحنق أي مُغتازل، ونزق أي طائش) من أجل أن يضفي على الصورة الحياة والحركة والتأثير.

وللآثار الشاحصة التي خلّفتها الأمم البائدة نصيبٌ من تشخيصهم، من ذلك ما قاله عبد الوهاب بن حسن بن جعفر بن الحاجب في وصف الأهرامات: [الكامل]

انظُرْ إلى الهرمَيْنِ إذ بَرَزَا

للعَيْنِ فِي عُلُوِّ وَفِي صَعْدِ

وَكَأَنَّهَا الْأَرْضُ الْعَرِيضَةُ قَدْ

ظَمِئَتْ لِطُغُولِ حَرَارَةِ الْكِبْدِ

(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد حسن الأعظمي، ١٩٩٦م: ٢٩٤-٢٩٥) يستوقفُ القارئ هذه الأبيات خيالَ الشاعرِ الواسع، وتلفتُ نَظَرَهُ العاطفةُ الفيّاضةُ، إذ استطاع الشاعر أن يُشخّصَ البُستانَ إنساناً حيّاً، ويُسبغُ عليه من صفات العاشقين وأفعالهم ومُعاناتهم، ويخلُقُ بينها مشاركةً وجدانيةً، وعلاقةً نفسيةً، وهذا ما يجعل التركيز العاطفي أبرز عناصر التشخيص التصويري، ومن سماته الجمالية التي تمنح الشعرَ سمةَ التميّز، فضلاً عن التشبيهات الرائقة التي أضفت على القصيدة حركةً وتأثيراً.

ويمثّل التشخيصُ - في أغلب الأحيان - الجزءَ الأبرز من العناصر النصية القائمة على الانزياح، التي تنتج عنها مبالغة في التصوير، وإبراز الأمور على غير حقيقتها المعهودة، من نحو ما نجده في قول محمد بن القاسم بن عاصم المعروف بـ (صنّاجة الدّوح) في مديح الخليفة الحاكم بأمر الله: [البسيط]

بِالْحَاكِمِ الْعَدْلِ أَضْحَى الدِّينُ مُعْتَلِباً

نَجَلُ الْهُدَى وَسَلِيلُ السَّادَةِ الصُّلْحَا

مَا زُلْزَلَتْ مِصْرٌ مِنْ كَيْدِ يَرَادِهَا

وَإِنَّمَا رَقَصَتْ مِنْ عَدْلِهِ فَرَحَا

(الدرّة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية، الدواداري،

١٩٦١م: ٥٩٢) تكمنُ المبالغة في تصوير الشاعر لزلزالِ

وَقَعَ فِي مِصْرَ إِبَانَ تِلْكَ الْحِقْبَةَ، فلم يُرِدْ أن يجعلَ من ذلك

الزلزال صورةً سلبيةً، وإنّما اتخذهُ وسيلةً للمبالغة في

المديح، فشخّص مصر إنساناً يرقصُ مُبتهجاً من عدلِ

حَسَرْتُ عَنِ الثَّدِيِّينَ بَارِزَةً

تدعو الإلهَ لفرقةِ الولدِ

فَأَجَابَ بِالنَّيْلِ يُشْبِعُهَا

رِيًّا وَيُنْقِذُهَا مِنَ الْكَمَدِ

(المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقرئ، ١٩٩٧م، ج ١: ٢٢٧-٢٢٨) ففي هذه الأبيات صورة

تشخيصية جميلة، شبه فيها الشاعر الهرمين بثديين بارزين لأم تدعوا بهما الإله لفرقة ولدها، فكانت إجابة الدعاء بأن وهبها النيل عوضاً عن الولد، فروى الأرض، وبعث فيها الحياة، فالشاعر بهذا التشخيص نسج صورة حية مثيرة للمتعة والادهاش، وتميزت بالتفرد والابتكار.

(حركة الشعر العربي في مصر الفاطمية، د. محمد

المهداوي، ٢٠١٧م: ١٣١-١٣٢) فالشعراء أضفوا على تلك الأماكن صفات ومشاعر إنسانية، فجعلوها تشعر، وتتحرك، وتطارد، وتتفاعل، وتحس، وتثور، وغير ذلك، مستفيدين من اللغة الإشارية المضمرة فيها التي توحى بكثير من الدلالات المشحونة التي تولد لها تلك الأماكن، ولا تظهر إلا لمن يجيد التعامل الروحي مع تلك الأمكنة، ليُدرك حينها أن هذه الأمكنة ليست أحجاراً وصخوراً وأتربة، بل هي لغة في حد ذاتها يعرفها من يجيد قراءتها. (الزمان والمكان في الشعر الجاهلي، د. باديس فوغالي، ١٩٩٨م: ١٨٢).

تشخيص بركة ماء:

كان للتقدم الحضاري والتطور العمراني نصيب في

تشخيصات أولئك الشعراء، إذ أضفوا على بعض مظاهرها شيئاً من الحركة والحياة والصفات البشرية، من نحو قول

الشريف العقيلي؛ وهو يصف بركة ماء: [المنسرح]

وَبُرْكَةٍ قَدْ أَفَادَنَا عَجَبًا

مَا سَأَلَ مِنْ مَائِهَا وَمَا انْسَكَبَا

تَضَحَّكَ مِنْ بَطَّهَا إِذَا رَقَصَتْ

فَكَيْفَ مِنْ رَائِي إِذَا لَعَبَا

وَرَبِّمَا تَغْتَنِّي مُدْرَجَةً

إِنْ هَزَّ أَعْطَفَهَا نَسِيمُ صَبَا

يَا حُسْنَ أَمْوَاجِهَا إِذَا اضْطَرَبَتْ

فَأَخَذَتْ فِي نَفْسِنَا طَرَبًا

وَحُسْنَ شَمْسِ الضُّحَى تَصَوِّغُ عَلَى

قَضِيهَا مِنْ شُعَاعِهَا ذَهَبًا

يُدْرِكُهَا الْوَرْدُ كُلَّمَا ارْتَعَدَتْ

مِنْهُ بِجَمْرٍ يَظَلُّ مُلْتَهَبًا

مِنْ حَوْلِ فَوَارَةٍ مُرْكَبَةٍ

قَدْ أَنْحَى ظَهْرُ مَائِهَا تَعَبًا

(ديوان الشريف العقيلي، تح د. زكي

المحاسني: ٤٩-٥٠) إنَّ القارئ للنص يلحظ بوضوح

شعريته التصويرية، وقد اكتسبت قيمتها من التوظيف

الجميل لأسلوبي (الاستعارة، والمجاز العقلي) فجعلت

المتلقي يسرح بخياله بين مناظر متعددة للبركة، ومنتقلاً

بين مشاهد متنوعة، فشخصها (تضحك، وترتعد، وتهتز

أعطافها، وانحنى ظهرها تعباً)، وعزز توالي الأفعال

في سياق النص حركية الصورة وبث الحياة فيها، وهو

ما جعل النص يوحى بالنشاط والحياة التي تستفز

المتلقي، وتبعته على تأمل ما تُثيره من تصورات جمالية.

ومن المقطوعات الشعرية الأخرى التي أحسن فيها

(يتمية الدهر في محاسن أهل العصر، الثعالبي، ١٩٨٣م، ج ١: ٤٩٩) هذه الأبيات تعكس رغبة الشاعر في انتقاء الألفاظ الموحية؛ التي تسهم - بمجموعها - في إثارة المتلقي، فتحرّك عواطفه ومشاعره، وتدفعه إلى تحيّل المشهد، موظفاً ذلك كله في إطار التصوير التشخيصي.

ووصف تميم بن المعز (ناعورة) وهي من متعلقات المكان؛ إذ أضفى عليها المشاعر والعاطفة، فراح يشاركها في أئنيها وبكائها، وطرّبها وشجّونها بأحاسيسه ومشاعره، فقال: [المتقارب]

وَنَاطِقَةٍ كَلَّمَا حُرِّكَتْ
وَلَيْسَتْ بِنَاطِقَةٍ فِي السُّكُونِ
تَبِينُ إِذَا دَارَ دَوْلَابُهَا
فَتُطْرَبُ سَامِعَهَا بِالْأَيْنِ
وَتَبْكِي وَلَيْسَتْ بِمَحْزُونََةٍ
بِكَاءِ الْمُحِبِّ الْكَيْبِ الْحَزِينِ
فَتَنْطِقُ بِالصَّوْتِ لِمَنْ فَمٍ
وَتَقْدِفُ بِالذَّمْعِ لِمَنْ شُجُونِ
كَأَنَّ لَهَا مَيِّتًا فِي الثَّرَى
فَأَذْمُهَا هَمَّعٌ كُلَّ حِينِ
إِذَا زَمَّ رَتَّ أَطْرَبَتْ نَفْسَهَا
فَغَنَّتْ بِمَخْتَلَفَاتِ اللُّحُونِ
غِنَاءً يُرَقِّصُ كِيزَانَهَا
وَيُظْهِرُ فِيهِنَّ وَثْبَ الْمَجُونِ
فَتَهْوِي فَوَارِغَ فِي بَثْرِهَا
وَتَصْعَدُ مِنْهَا مِلاءَ الْعِيُونِ

الشعراء، توظيف مثل هذا التشخيص في قول تميم بن المعز: [البيط]

انْظُرْ إِلَى الْبُرْكَاتِ الْغَنَاءِ مُفْعَمَةً
بِالماءِ وَالشَّمْسِ مِنْ حُسْنِ تُغَامِزُهَا
وَالرَّيْحِ تَلْعَبُ فِي أَمْوَاغِهَا جَذَلًا
فَمَا تَسَالِمُهَا إِلَّا تَبَارِزُهَا
وَالنَّبْتُ قَدْ حَفَّهَا مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ
بِكُلِّ عُصْنٍ أَنْيَقٍ فَهَوَّ حَائِزُهَا
(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد

حسن الأعظمي، ١٩٩٦م: ٢٤٢) تستوقف القارئ لهذه الأبيات ويلفت نظره جمال التصوير فيها، إذ استطاع الشاعر أن يشخص البركة إنساناً حيّاً، ويهبها شيئاً من صفاته؛ وهو (الحسن والجمال)، فحسن البركة وجماها هو ما دفع الشمس لمغازلتها والاعجاب بها، فكان التشخيص أبرز عناصر الفن الشعري المؤثر في تشكيل جزئياتها.

وكان للقاسم بن أحمد الرسي تشخيص خاص للبركة، إذ منحها وجهاً مُجعداً بسبب هبوب الريح عليها، إذ قال: [الوافر]

إِذَا الْكَرَوَانُ صَاحَ عَلَى الرَّمَالِ
وَحَلَّ الْبَدْرُ فِي بُرْجِ الْكَمَالِ
وَجَعَدَ وَجْهَهُ بُرْكَتِنَا هُبُوبٌ
تَمْرُبُهُ الْجَنُوبُ مَعَ الشَّمَالِ
فَهَاتِ الْكَاسَ مُتْرَعَةً وَدَعْنِي
أَبَادِرُ لِنَدِي قَبْلَ ارْتِحَالِي

تشخيص مجلس:

إذا كان القدماء قد برعوا في وصف الصحراء، وما اشتملت عليه من مظاهر حيّة وجامدة؛ فإنّ المتأخرين برعوا في وصف العمران التي امتدت إليه يد الحضارة والمدنيّة بالتهذيب والتطوير؛ ولهذا كان للازدهار العمراني الذي شهدته الدولة الفاطمية نصيبٌ في مُشخصات شعرائها؛ لأنّ العمران من الروافد المهمّة التي ألهمت خيال الشعراء، وأمدّتهم بالمعاني الطريفة والأفكار الجديدة، ولذا نجدهم يصفون بعض قصور الخلفاء الوزراء ومجالسهم متخذين من وصفها سُبلاً إلى مديح أصحابها، فمن ذلك ما نجده في أبيات ظافر الحداد التي وصف بها مجلساً للخليفة الأمر يُعرف بـ (البعل)، وقد توسّط بستاناً جميلاً، إذ قال: [البسيط]

انظر إلى المجلس الأعلى وما جمعت

فيه سعادة مولانا من المُلح
 كأنه خلل الأشجار لؤلؤة
 نظّم الزمرد فيها غير منفسح
 كأنما النهر فيه سيف مرتعش
 يرومه بين مقبوض ومُطّرح
 يُلقي إلى البركة الغنّاء فائضه
 ماء يشف شفيف الخمر في القدح
 حكت سماء ولون الزهر يشملها
 قوس الغمام الذي يُنمي إلى قُرح
 لاسيما كلّما هبّ النسيم بها

وغنّت الطير في الأصال والصُّبح

(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد حسن الأعظمي، ١٩٩٦م: ٤٢٤) فتجلى التشخيص بمجموعة من الألفاظ والجمل: (ناطقة، تئن، تُطرب سامعها بالآئين، تبكي بكاء المحب، تنطق بالصوت، تقذف بالدمع، لها ميثاً في الثرى، أدمعها همع، أطربت نفسها، غنّت بمختلفات اللحون، يرقص كيزانها) فهذه المباني اللغوية أدت معاني ودلالات تُحرّك شعور المتلقي، وتدفعه لمشاركة عواطف إنسانية كامنة في نفس المنشئ، بعد أن أحالها على مُشخص مكاني قام مقام الرمز والقناع. ومن تشخيصهم المكان أيضاً ما نلمحه في حنين المهذب بن الزبير لأحابه الظاعنين: [الكامل]

ألفوا مواصلة الفلا والبيد مُذ

هجرتهم الأوطان والأوطار

وكانا الآفاق طراً أقسمت

ألا يقر لهم عليه قرار

(الشاعر الحسن المهذب وشعره جمع ودراسة، د.

صفاء حسين، مجلة الباحث، كلية التربية، العدد ٢٦، ٢٠١٨م: ٤٤٦) فقد تولّد في نفس المهذب حنينٌ إلى أحبّته الظاعنين، وتصادد أثره بسبب الصورة الجميلة الماضية التي أحتزلها لهم في ذاكرته ومُخيلته، فردفها بصورة تشخيصية حزينة آنية، هي بالضد من الصورة الماضية فبعد القرب والالفة نأى وبُعاد، وذلك تجلّى في قوله: (هَجَرَتْهُمُ الأوطان، وأقسمت الآفاق ألا يقرّ لهم قرار).

تشخيصاً جمالياً لا يُرى في الحقيقة، وإنما مما يُتخيلُ رؤيته بالأفكار، فهي تفضّل نجوم السماء عظمةً وعلوًّا وعزّةً، حتى يُحِيلُ للناظر أنّها - من علوها - تُحدثُ الفرقدين في كبد السماء سرًّا، وهما أصمان فتدنو منهما كي لا يشتهر ذلك السر ولا يُداع، فهو بهذا التشخيص قد أكسب الصورة جدّةً وابتكارًا وتأثيرًا.

وقد أثنى عددٌ من الأدباء على فضل الأنصاري في تلك الأبيات، فقد قال العماد الأصفهاني: ((وله قصيدةٌ يصفُ فيها خيمة الفرج، يدلُّ إحسانه فيها على أنّ بحرهُ طامي اللّجج، ودُرّه نامي البهج)). (خريدة القصر، قسم شعراء مصر، العماد الأصفهاني، ١٩٥١م، ج ٢: ٦٨) أما ابن سعيد المغربي فقد قال: ((وقوله يصفُ خيمةً تسمّى بخيمة الفرج، وهو من بدائعِهِ)). (النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة، ابن سعيد المغربي، ١٩٧٠م: ٢٣٩).

تشخيص ناعورة في وسط بستان:

لقد أكثر الشعراء الفاطميون من وصف البساتين وما فيها من زروع وأنهار، فشخصوا الورد والنخيل والأشجار وغير ذلك، فقد كان الخلفاء يهتمون ببناء القصور، وإحاطتها بالحدائق العامرة، وبكلّ لونٍ من ألوان النباتات، ولما كانت تقع عليها أعين الشعراء يتأثرون بها، وتلهبُ مشاعرهم واحاسيسهم، فينطقون شعراً في وصفها وتجسيدها قد يفوقها سحراً وجمالاً.

فهذا تميم بن المعز يصف ناعورةً وسط بستانٍ جميل، ويضفي عليها من صفات الحياة، ويشاركها أنينها وبكاءها وطرها وشجونها بأحاسيسه ومشاعره، فقال فيها: [السرّيع]

(ديوان ظافر الحداد، تح حسين نصّار، ١٩٦٩م: ٨١-٨٢) إنّ هذه الأبيات تدلُّ على براعة الشاعر في وصفٍ مظهرٍ من مظاهر المكان الذي أنتجته يد الحضارة والبيئة المدنية، فجمع بين الجمال الطبيعي للبستان، والجمال الصناعي لمجلس الخليفة، ولم تكتفِ اللوحة بذلك القسط الطبيعي من الجمال، بل عملت يد الإنسان في التنسيق والتنظيم، وقد دبّجها الشاعر بخياله وموهبته الأدبية فأفاض عليها شيئاً من تشخيصاته الصوريّة فأكسبها جمالاً مضافاً إلى الجمال الحقيقي.

تشخيص خيمة:

من ذلك ما نجده في قول الحسن بن زيد الأنصاري وهو يصفُ خيمةً الأفضل الجمالي المسماة بـ (خيمة الفرج): [البسيط]

أخيمةٌ ما نصبتَ اليوم أم فلك!

ويقظةٌ ما نراه منها أم حُلْم!

حتى أتيتَ بها شماءً شاهقةً

في مارنِ الدهرِ من تيهٍ بها شَمَم

علتَ فخلنا لها سرّاً تحدّثهُ

للفرقدين وفي سمعِهما صَمَم

(الأفضليات، علي بن منجب الصيرفي،

١٩٨٢م: ٢١٦-٢١٧)، والمارنُ في البيت الثاني هو

الأنف. (لسان العرب، ابن منظور، مادة «مرن») فقد

شبه الأنصاري هذه الخيمة بالفلك الواسع الكبير الذي

أذهله وحيرهُ أهو في يقظة أم حُلْم، فصوّرها تصويراً

(ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، تح محمد حسن الأعظمي، ١٩٩٦م: ٢٤٥) جسّد الشاعر في هذه الأبيات الناعورة تجسيداً رائعاً تأرجح ما بين (أنين، وحنين، وشكوى، وعشق، وبكاء، وعاطفة) ليُفصَح عن علو كعبه في هذا الفن، ولاسيما أنّ ((الوصف هو أقرب موضوعات الشعر إلى الفن وإلى روح الشعر؛ ففيه تتجلى أحاسيس الشاعر ومواقفه من الأشياء، وتذوقه لمجال الجمال في الطبيعة)). (الأدب في العصر الفاطمي، الشعر والشعراء، د. محمد زغلول سلام، ص ٢٢) وهذا يعني أنّ الإبداع كثيراً ما يرتبط بالانفعالية والتوتر النفسي، بحيث يتمكن الشاعر من ((تنسيق صورهِ على وفق مشاعره وأفكاره لا على وفق الواقع العياني المرصود، فيخرج بها من بُعدها المكاني إلى بُعدها النفسي، فيربط بين عناصرها ومشاعره وأفكاره ربطاً غير متوقع)). (التفسير النفسي للأدب، عز الدين إسماعيل، ١٩٩٦م: ٦٦) وبذلك يعكس التفاعل الوجداني الذي يُشكّل جانباً مهماً من جوانب تشكيل الصورة، وهو بدوره يُحمّل المُتلقي مهمة تلمس الجمال والفاعلية في هذه الصور التي أنشأها الشاعر من خلال تقديم المعاني المألوفة برؤية خاصة تجعلها غير مألوفة، وتُضفي عليها جدة وطرافة وحيوية.

ناعورة أتت انين الهوى
لما شكت حراً وساويسها
أينها صرة تدويرها
ودمعها مماء قوايسها
كانما الكيزان في بثرها
هأم ملوك في نواويسها
.....
تقذف بالماء الى روضة
كانها ريش طواويسها
كانما السرو بها نسوة
قامت الى قعر نوايسها
يحسب الخشخاش من حولها
يبدأ أشارات بدبايسها
وانفتح النرجس عن اعين
مصفرة الأحداق من بوسها
وأقحوان كثغور المهى
مفترّة من بعد تعيسها
وسوسن كالقرص لما بدت
آثاره في لين ملموسها
نبه القطر بأنندائه
إذ نثرته السحب من كيسها
تلعب بالأبصار أنوارها
لعب الأماني بمفالسها

الذي مرَّ به مؤلماً، والانفعال كبيراً، كان تشخيصه للدهر أكثرَ فاعليَّةً وتأثيراً في نفس المُتلقي؛ وذلك من خلال اتساع فجوة التوتر، وارتفاع درجة الادهاش في النَّص، وهذا واضح في نصوص الشعراء الفاطميين التي ذُكرت في متن البحث.

٣. اتَّضح من البحث أنَّ هناك عدداً من الأسباب التي دَعَت الشعراء الى تشخيص الدهر بصورة أضفت اليه الصفات السيئة كالغدر والكذب والتبذُّل والنفاق وتفريق الشَّمْل وغير ذلك، لكن ذلك لا ينفي وجود شعراء مدحوا الدهر في أثناء تشخيصهم له، فقد وجدنا عدداً من الشعراء شخّصوا الدهر بطريقة اتَّضحت فيها الصفات الحسنة، علماً أنَّ بعض الذين مدحوه، كانوا هم أنفسهم الذين ذمَّوه في شواهد أُخرى؛ وسببُ ذلك أنَّ لكلِّ قصيدة ظروفها الخاصة التي تدعو الى إنشائها، وتعدد المواقف النفسية للشعراء دعاهم إلى ذلك.

٤. وجدنا أنَّ الشعراء قد تعاطوا مع تشخيص الزمان تعاطياً واسعاً، عن طريق كثيرٍ من المفردات الدالة عليه، كلفظ الزمن، والزمان، والدهر، والأيام، والليالي، والحياة، والدنيا، وغير ذلك، وشاع تشخيص الزمان عندهم في عدد من الموضوعات والأغراض الشعرية، كانت الشكوى في مقدمتها، ومن ثم الرثاء والمديح والفخر وغير ذلك.

٥. شكَّلت الظروف السياسية والاجتماعية في الدولة الفاطمية أحد البواعث التي دفعت الشعراء إلى

الخاتمة

في ختام البحث سنُجمل أهمَّ النتائج التي توصلَ إليها؛ لتكمّل الفائدة ويعمّ النفع، وهي على النحو الآتي:

١. مثل التشخيص فنّاً بلاغياً مُهماً في شعر شعراء الدولة الفاطمية، وقد أضفى بعداً جمالياً عليها، ومنحها شعريتها، لأنّه حمَل في طيّاته قدرات تأثيرية تعمل على إدهاش المُتلقي؛ وذلك عن طريق تقنية الانزياح الدلالي لِغَتِّها، فعن طريق هذه التقنية أسبغوا على المكان والزمان صفاتٍ مجازية غير حقيقية، فشخّصوها كائنات بشريّة فاعلة لها صفات الانسان ومشاعره وأعضاؤه وأخلاقه؛ لأنَّ الشاعر له القدرة على كسر قيود اللغة، والخروج على منطقيتها، وإعادة بنائها من جديد بصورة فنيّة تحمل دلالاتٍ جديدةً تنفعُ غرضه المنشود.

٢. كان للخيال دورٌ فاعلٌ في بناء صورهم الشعريّة المُشخصة؛ لأنَّ الخيالَ عمِلَ على تركيب أجزاء الصور واختراعها، وبوساطته لم يبق الشعر نقلاً حرفياً للواقع، بل أصبح أوسع من ذلك وأبعد؛ فصوّر أشياءً يستحيل وقوعها في الحقيقة، ويمتنعُ تحقُّقها ووجودها، وإحالتها إلى أشياء حيّة فاعلة ومؤثرة.

مثّلت الحالة النفسية المتأزّمة السبب الرئيس في ميل الشاعر الفاطمي إلى تشخيص الدهر، واضفاء الصفات الإنسانية عليه، وكلّمًا كان الموقف النفسي

له دلالاتٌ موضوعةٌ عن قصد، وأبعادٌ مختارةٌ عن وعي، ولغةٌ مبنيةٌ عن إحساسٍ دفين.

٨. انقسم تشخيصُ المكان عندهم -بصورةٍ عامّةٍ- إلى قسمين، فمنهُ ما كان مجازياً، لجأوا فيه إلى اصطناع صورٍ لاماكنٍ مُتخيّلةٍ غير حقيقيّةٍ كتشخيصهم للأطلال، فتحدّثوا معها وناجوها، وتخيّلوا حُسنها بالتبدّل والتغيير، والقسم الآخر كان تشخيصاً لاماكنٍ واقعيّة، ومواضعٍ حقيقيّة، ناجوها وحاوروها؛ وأسبغوا عليها صفاتٍ إنسانية؛ كبيّنة الشاعر ووطنه، فحملت في طيّاتها شوقاً وحنيناً وذكرياتٍ ماضية.

٩. كان للازدهار العمراني الذي امتدت إليه يدُ الحضارة والمدنيّة بالتهذيب والتطوير في الدّولة الفاطمية نصيبٌ في مُشخصاتٍ شعرائها؛ لأنّ العمران من الروافد المهمّة الذي ألهم خيالَ الشعراء، وأمّدهم بالمعاني الطريفة والأفكار الجديدة، ولذا وجدناهم يُشخصون بعض قصور الخلفاء والوزراء ومجالسهم، مُتخذين من ذلك سُبيلاً إلى مديح أصحابها.

١٠. ما بين يدي البحث من صورٍ مُشخصّةٍ يُشير قسمٌ منها إلى أنها عاجلت موضوعاتٍ رمزيةٍ تعتلج في نفس الشاعر، ولم تظهر دلالاتها في ظاهر ألفاظها؛ وإنّما عبر ما تحيل إليه من دلالاتٍ عميقة، وإشاراتٍ شكلية، مثل استعمالهم الطلل رمزاً للتعبير عن حزنهم وهمومهم وآلامهم، والرمزية السياسية في إضفاء الصفات الإنسانية السيئة على الدّهر والزمان.

تشخيص الدهر، ومُعابته ومُحاطبته، فكثيرٌ من تشخيصهم حمل بين طيّاته رمزيةً سياسية، إذ إنّ الشاعر كان يتوجّه بالشكوى من الدهر، ولم يذكر السلطة الحاكمة خوفاً من بطشها وسطوتها، فالتسلط السياسي والخوف من بطش السلطة دفع كثيراً منهم إلى أن يتوجّهوا بلومهم إلى الدهر، ولم يصرحوا بظلم رجال السلطة لهم، واتّخذوا من ذمّه وشكواه متنفساً يُروّحون به عن أنفسهم من الظلم الذي لحق بهم.

٦. ثمة قضيةُ المُحها البحث وهي أنّ الشعراء الفاطميين قد تأثروا في صورهم المُشخصّة بالشعراء السابقين من جهة، وتأثّر بعضهم ببعض من جهةٍ أُخرى، لكنهم لجأوا إلى تغيير دلالة التشخيص وتطويرها، وبذلك لم يُعدّ تأثّرهم معيّباً؛ لأنّ كلّ شاعرٍ منهم طوّر الفكرة أكثر من سابقه بحسب قدرته الشعرية، وابداعه الفني، وهذا غيرٌ معيبٍ بحسب ما أقرّه كثيرٌ من نقّادنا القدماء، ولهذا قد تنوّعت وتعددت، فمنها ما كانت تقليديّةً مطروقةً، وبعضها انمازت بالإبداع والابتكار والتّجديد.

٧. مثلت علاقة الشاعر الفاطمي بالمكان من بين العوامل المؤثرة في شعره، إذ ألقت بظلالها على فكره ومشاعره رفضاً أو قبولاً، ولكي يصبح المكانُ فاعلاً ومؤثراً في نصوصهم الشعرية مالوا إلى تشخيصه وبثّ الروح والحياة في جزئياته؛ ليكونَ ذا دلالةٍ تُحاكي شيئاً ما في نفوسهم، فأصبح وعاءٌ يحمل مشاعرهم وانطباعاتهم إزاء كل ما يتعرضون له، وبهذا أصبح

المطوي وبشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١٩٩١، م١.

٨. البلاغة والتطبيق، د. أحمد مطلوب، ود. كامل حسن البصير، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، العراق، ط٢، ١٩٩٩م.

٩. البيان والتبيين، عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الناشر، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، مطبعة المدني، ط٥، ١٩٨٥م.

١٠. تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري، د. نجيب محمد البهيبي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٠م.

١١. تبين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ، د. زاهد علي، مطبعة المعارف ومكتبتها، مصر، ١٣٥٢هـ.

١٢. التفسير النفسي للأدب، د. عز الدين إسماعيل، مكتبة غريب، القاهرة، ط٤، د.ت.

١٣. جدلية الخفاء والتجلي، دراسات بنيوية في الشعر، كمال أبو ديب، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

١٤. حركة الشعر العربي في مصر الفاطمية، د. محمد حسين عبد الله المهداوي، دار الكتب (موزعون ناشرون)، العراق، كربلاء، ط١، ٢٠١٧م.

١٥. الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، د.ت.

١٦. خريدة القصر، وجريدة العصر (قسم شعراء مصر)،

مصادر البحث ومراجعته

أولاً: الكتب

١. أخبار مصر في سنتين (٤١٤ - ٤١٥هـ)، عز الملك محمد بن عبيد الله بن أحمد المسبّحي (ت ٤٢٠هـ)، تحقيق: وليم ج. ميلورد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠م.

٢. أخبار الملوك ونزهة المالك والمملوك في طبقات الشعراء، الملك المنصور محمد بن عمر الأيوبي (ت ٦١٧هـ)، تح: د. ناظم رشيد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠٠١م.

٣. الأدب في العصر الفاطمي (الشعر والشعراء)، د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، ط١، د.ت.

٤. الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، د. محمد عبد المجيد ناجي، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط١، ١٩٨٤.

٥. الأفضليّات، علي بن منجب بن سليمان المعروف بابن الصيرفي (ت ٥٤٢هـ)، تح: د. وليد قصاب، ود. عبد العزيز المناع، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٦. أنسنّة المكان في روايات عبد الرحمن منيف، د. مرشد أحمد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط١، ٢٠٠٢م.

٧. أنموذج الزمان في شعراء القيروان، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: محمد العروسي

٢٥. ديوان ظافر الحداد (ت ٥٢٩هـ)، تح: د. حسين نصّار، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط ١، ١٩٦٩م.
٢٦. ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة (ت ٤٧٠هـ)، تح: محمد كامل حسين، دار الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٤٩م.
٢٧. الصورة الفنية في التراث النقدي البلاغي، جابر أحمد عصفور، دار الثقافة والطباعة والنشر، ١٩٧٤م.
٢٨. شعر أبي الرقعمق الأنطاكي، المعروف بأبي الرقعمق (ت ٣٩٩هـ)، دراسة وجمع وتحقيق، د. محمد حسين عبد الله المهداوي، دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، العراق، بغداد، ط ١، ٢٠١٥.
٢٩. الشعر الجاهلي، دراسة في تأويلاته النفسية والفنية، د. سعيد حسون العنبيكي، دار دجلة، عمّان، الأردن، ط ١، ٢٠١٠م.
٣٠. علم الأسلوب (مبادئه وإجراءاته)، د. صلاح فضل، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٣١. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت ٤٥٦هـ)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط ٥، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٣٢. في الشعرية، كمال أبو ديب، الناشر: مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٧م.
٣٣. قضايا الشعرية، رومان ياكسون، ترجمة: محمد الولي، ومبارك حنوز، دار توبقال للنشر، المغرب، ط ١، ١٩٨٨م.
٣٤. لغة الشعر بين جيلين، د. ابراهيم السامرائي، دار الثقافة - بيروت، لبنان، ط ٢، د.ت.
- عماد الدين الأصفهاني الكاتب (ت ٥٩٧هـ)، تح: د. أحمد أمين، ود. شوقي ضيف، ود. إحسان عباس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط ١، ١٩٥١م.
١٧. خصائص الأسلوب في الشوقيّات، د. محمد الهادي الطرابلسي، منشورات الجامعة التونسية، تونس، ١٩٨٠م.
١٨. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، عبد الله بن عقيل العقبلي الهمداني المصري (ت ٧٦٩هـ)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، نشر المكتبة التجارية، القاهرة، ط ٨، ١٩٩٥م.
١٩. الدرّة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية (هو الجزء السادس من كتاب كنز الدرر وجامع الغرر)، أبو بكر بن عبد الله بن أبيك الدواداري (ت بعد ٧٣٦هـ)، تح: صلاح الدين المنجد، القاهرة، ١٩٦١م.
٢٠. ديوان ابن قلاقس (ت ٥٦٧هـ)، ضبط ومراجعة: خليل مطران، مطبعة الجوائب، مصر، ط ١، ١٩٠٥م.
٢١. ديوان أبي الحسن التهامي (ت ٤١٦هـ)، تح: د. محمد بن عبد الرحمن، مكتبة المعرفة، السعودية، ١٩٨٢م.
٢٢. ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي (ت ٣٧٤هـ)، تح: محمد حسن الأعظمي، دار المنتظر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٦م.
٢٣. ديوان الشريف العقبلي (ت ٤٥٠هـ)، تح: د. زكي المحاسني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.
٢٤. ديوان طلائع بن رزيق (ت ٥٥٦هـ)، جمع وتبويب: محمد هادي الأميني، منشورات المكتبة الأهلية، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط ١، ١٩٦٤م.

٣٥. اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي، تلازم التراث والمعاصرة، محمد رضا مبارك، وزارة الثقافة والاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٩٣م.
٣٦. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي (ت٥٧١هـ)، دار صادر، بيروت- لبنان، ط١، د.ت.
٣٧. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان، عبد الله بن أسعد بن علي اليمني (ت٧٦٨هـ)، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٣٨. مصر الشاعرة في العصر الفاطمي، محمد عبد الغني حسن، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م.
٣٩. مُعجم الأدباء، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (ت٦٢٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط٣، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٤٠. المعجم الأدبي، جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.
٤١. معجم المصطلحات الأدبية، الدكتور سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، سوشبريس، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ١٩٨٥م.
٤٢. مفاهيم الشعرية (دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم)، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٤م.
٤٣. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرزية، تقي الدين أحمد بن علي المقرزي (ت٨٤٥هـ)، تح: محمد زينهم، ومديحة الشرفاوي، دار الأمين، مطبعة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.
٤٤. نظرية المعنى في النقد العربي، الدكتور مصطفى ناصف، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٤٥. النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة، علي بن سعيد (ت٦٨٥هـ)، تح: د. حسين نصّار، مركز تحقيق التراث، مطبعة دار الكتب، الجمهورية العربية المتحدة، ١٩٧٠م.
٤٦. النُكْتُ العصريّة في أخبار الوزارة المصريّة، نجم الدين أبو محمد عمارة بن أبي الحسن الحكمي اليمني (ت٥٦٩هـ)، اعتنى بتصحيحه: هرتويغ درنبرغ، مطبعة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٤٧. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ)، تح: أحمد الأرنؤوط، وتزكي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
٤٨. وحدة القصيدة في الشعر العربي حتّى نهاية العصر العباسي، د. حياة جاسم محمد، مطبعة الجمهورية، بغداد، ط١، ١٩٧٢م.
٤٩. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، أبو العباس شمس الدين شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت- لبنان، ط٢، د.ت.
٥٠. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، تح: د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٣م.

ثانياً: الأطاريح والرسائل الجامعية:

ثالثاً: الدوريات:

١. التشخيص في الشعر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري (دراسة نقدية)، تائر سمير حسن، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٤م.
٢. شعر داعي الدعاة؛ المؤيد في الدين (ت ٤٧٠هـ) - دراسة في الموضوع والفن -، حوراء هادي كاظم العامري، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة كربلاء، ٢٠١١م.
٣. اللغة الشعرية عند ابن هانئ الأندلسي المغربي، جمعة حسين يوسف، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الموصل، ٢٠٠٥م.
٤. مفهوم الخيال ووظيفته في النقد القديم والبلاغة، فاطمة سعيد أحمد حمدان، أطروحة دكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩م.
٥. مقدمة القصيدة العربية في العصر الفاطمي - دراسة تحليلية -، فلاح عبد علي سركال، أطروحة دكتوراه، كلية التربية، جامعة كربلاء، ٢٠١٦م.
٦. المكان في شعر تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، ضحى ثامر محمد، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة كربلاء، ٢٠١٥م.
١. أنسنة الحيوان في الشعر الجاهلي، ماهر أحمد المبيضين، وعماد عبد الوهاب الضمور، حوليات آداب عين شمس، المجلد ٤٣، مصر، مارس، ٢٠١٥م.
٢. أنسنة الطبيعة في الشعر الاندلسي، قصيدة ابن زيدون (إني ذكرتك) أنموذجاً، راشد عيسى، جريدة الفينيق، جريدة ثقافية عربية، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، ع ٧٧، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٣. تجليات الشعرية في التراث النقدي العربي بين النظرية والاجراء، قراءة في كتاب (المرقصات والمطربات) لابن سعيد المغربي، د. فلاح عبد علي سركال، ود. صباح حسن عبيد، مجلة دواة، المجلد ٥، العدد ١٩، ٢٠١٩م.
٤. الجاحظ رائد الجمالية العربية، د. علي ابو ملحم، مجلة الفكر العربي، ع ٤٦، ١٩٨٧م.
٥. ديوان القاضي الجليس، جمع وتحقيق ودراسة: فهد نعيمة مخيلف البيضاني، مجلة آداب المستنصرية، ملحق العدد ٨١، لسنة ٢٠١٨م.
٦. الشاعر الحسن المهذب وشعره جمع ودراسة، د. صفاء حسين لطيف، ود. حازم علاوي عبيد، مجلة الباحث، كلية التربية، جامعة كربلاء، العدد ٢٦، ٢٠١٨م، ٤٥٤.
٧. مفهوم الزمن في الفكر والأدب، رابح الأطرش، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة فرحات عباس، ع ٢٢، مارس، ٢٠٠٦م.



الإمامية العامة معتبر الحسينية المقدسة
مركز كربلاء للدراسات والبحوث

Alssebt

**Refereed Semi-annual Scientific Journal
Concerned with Civilizational, Cultural and Scientific Research
Heritage of the Holy city of Karbala**

Issued by:

**Karbala Centre for studies and Researches
The General Secretariat of AL-Hussein Holy shrine**

Vol. 10, The Second Issue of The Tenth year, Dhul-Hijjah.

1445AH July 2024 AD