



آفاق الحضارة الإسلامية العالمية

تصدر عن معهد العلوم الانسانية والدراسات الثقافية - وزارة التعليم العالي

عددان في السنة (نصف سنوية)

العدد «الرابع والعشرون» السنة الثانية عشرة ٤ شوال ١٤٣٠ هـ.ق.

مهر / ١٣٨٨ هـ.ش / ٢٣ / ٩ / ٢٠٠٩ م

رقم المنشور القياسي الدولي ٦٨٢٢-١٥٦٢

■ المدير المسؤول: الدكتور مهدي گلشنی

■ تحت اشراف هيئة استشارية

■ رئيس التحرير: الدكتور صادق آئينه‌وند

■ مدير التحرير: أ. قيس آل قيس

■ مدير النشر: ناصر زعفرانچی

■ المطبوع: ٢٠٠ نسخة

■ المشرف الفني على الطباعة: مجيد اسماعيلي زارع

■ التنضيد: السيدة طييه اسماعيلي

■ المطبعة: شركة طباعة نشرنماد - (طهران - رقم الهاتف ٠٧٤٧٦-٦٦٧٠)

■ الثمن: ١٠٠٠ تومان

■ الاشتراك السنوي: ٢٠٠٠ تومان

■ العنوان: الجمهورية الاسلامية الايرانية

طهران، شارع كردستان ، رقم ٦٤، الرقم البريدي ٧٤٦٨١-١٤٣٧٧

■ الهاتف: طهران: ٨٨٠٥٣٩٣٤ و ٨٨٠٤٦٨٩١ ، الفاكس: طهران: ٨٨٠٣٦٣١٧ - تلفاكس ٨٨٠٥٣٩٣٤

Email afag@ ihcs.ac.ir

Email afaghjournal@ yahoo.com

Email kaissalkaiss@ yahoo.com

- الابحاث التي تنشر في المجلة لا تعتبر بالضرورة عن رأيها.
- ترتيب نشر المقالات يخضع لاعتبارات فنية.
- لهيئة التحرير الحق في اجراء ماتراه مناسباً من تعديل او حذف في المقالات مما لايمس جوهر المضمون و لا يخل بالمعني.
- المجلة غير ملزمة باعادة المواد التي لاتنشرها الي اصحابها.

* * *

- كيفية الاشتراك: يرجى من الراغب في الاشتراك في المجلة أن يودع مبلغ الاشتراك في الحساب الجاري رقم ٩٠١٨٩ في (بانك ملي، شعبة ميدان سيد جمال الدين اسدآبادي) باسم (پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي) علي أن يرسل اصل الوصل الي مكتب المجلة مع اسم المشترك و عنوانه البريدي الكامل.

هيئة التحرير

- | | |
|-------------|-------------------------------|
| استاذ | ١. الدكتور حميد رضا آية اللهی |
| أستاذ | ٢. الدكتور صادق آئينه وند |
| استاذ مشارک | ٣. الاستاذ قيس آل قيس |
| استاذ مشارک | ٤. الدكتور سيد حسين مير جليلی |
| استاذ مشارک | ٥. الدكتور علی رضا ميرزا محمد |
| استاذ مشارک | ٦. الدكتور عبدالحسين فرزاد |

الهيئة الاستشارية

١. الدكتور سيد أمير محمود أنوار استاذ جامعة طهران
٢. الدكتور حامد صدقي استاذ جامعة اعداد المعلمين
٣. الدكتور سيد حميد طبيبيان استاذ معهد العلوم الانسانية والدراسات الثقافية
٤. الدكتور محمد ابراهيم خليفه شوشتری استاذ مساعد جامعة الشهيد بهشتي
٥. الدكتور عبد العلي فيض الله زاده استاذ مساعد جامعة الشهيد بهشتي
٦. الدكتور محمد علي لسانی فشارکی استاذ مساعد جامعة اعداد المدرسين
٧. الدكتور علي ابو الخير استاذ جمهورية مصر العربية - القاهرة
٨. الدكتور أحمد راسم النفيس استاذ كلية الطب - جامعة المنصورة - جمهورية مصر العربية
٩. الدكتور علي العلي استاذ دولة الكويت
١٠. الدكتور السيد محمد علي القائم مقامی الحسيني النجفی استاذ مساعد جامعة اعداد المعلمين

أسرة المجلة:

- الأنسة ناهيد فتحی: الكمبيوتر والانترنت و المشاورة الفنية والاتصال الدولي والادارة.
- السيدة فاطمة مكداول: المراسلات و الأمور الادارية و العلاقات الداخلية و الخارجية

فهرست الموضوعات

كلمة العدد

بقلم رئيس التحرير ٩

جمع القرآن و تدوينه

حجة الاسلام السيد سعيد الأعرجي - جمهورية العراق ١٣

الأهواء في سياسة الخلفاء

حسام الدين محمود - كاتب و باحث / جمهورية العراق ٣٣

الاسلام والأجهزة الاعلامية

الدكتور سيد محسن ميرى - معهد العلوم الانسانية والدراسات - الثقافية - طهران ٤٣

الازمة المالية العلمية والتمويل الاسلامي

الدكتور سيد حسين ميرجليلي - معهد العلوم الانسانية والدراسات الثقافية - طهران ٥٣

❁ ٦ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية

التسعير فى الاقتصاد الاسلامى

الدكتور سيد سجّاد علم الهدى - معهد العلوم الانسانية والدراسات الثقافية - طهران ٦٣

الحوار فى القرآن الكريم (بين النظرية والتطبيق)

الدكتور زينى وند - جامعة الرازى - كرمانشاه ٨١

أثر تفسير الكشف للزمخشري فى جوامع الجامع للطبرسى

الدكتور سيدعلى ميرلوحى - جامعة اصفهان ٩٧

التفاعل الثقافى بين اليمن و الفرس منذأقدم العصور

١- الدكتور اصغر منتظر القائم - جامعة اصفهان

٢- الدكتور سيدمحمد رضا ابن الرسول - جامعة اصفهان ١٢٣

الوعد و الوعيد و أساليبيهما فى القرآن الكريم

الدكتور عبدالغنى ايروانى زاده - جامعة اصفهان ١٣٧

الحروف المقطعة بين الماضى و الحاضر

الدكتور خليل باستان - جامعة العلامة الطباطبائى - طهران ١٦١

فاطمة الزهراء(ع) فى ديوان الشيخ الوائلى

الدكتور جعفر بهاء الدين دلشاد - جامعة اصفهان ١٧٣

فهرست الموضوعات ٧ ❁

بحث ودراسة في مصادر القرآن الكريم

- ١- الدكتور محمدباقر حُجّتى - الجامعة الحرة طهران
- ٢- الدكتور على أكبر ربيع نتاج - جامعة مازندران ١٨٩

الصور الخيالية في شعر ابن المعتز

- الدكتورة منصوره زركوب - جامعة اصفهان ٢١٧

الضروريات الشعرية - ضرورة الزيادة

- الدكتور سيدرضا نجفى - جامعة اصفهان ٢٥١

البناء الفنى فى شعر أبى دهبيل الجمعى

- الدكتور عبدالعلى فيض الله زاده - جامعة الشهيد بهشتى - طهران ٢٧١

دراسة حول نظرة القرآن و الرواية فى مبادئ السلام و البراءة

- الدكتور محمود قيوم زاده - الجامعة الحرة - فرع ساوة ٢٨٣

شخصية العدد (ابنُ الخمار عالم الطب والفلسفة)

بقلم مدير التحرير - أ. قيس آل قيس

كلمة العدد

القُدرة الحضارية فى العالم الاسلامى

بقلم رئيس التحرير

من المتفق عليه عالمياً أنَّ العالمَ يُساسُ من قبل قوَّتين رئيسيتين هما: العالمُ الاسلامىُ. والعالمُ الغربى.

- العالم الغربى؛ من أجل الحصول على العلم و التكنولوجيا.
- والعالم الاسلامى لشموله على أفضل العقائد المستندة على المعارف و القدرة الحضارية.

و من الطبيعى أنَّ العالم الاسلامى «لاعتبارات وبواعث» يتقدم و بخطى ثابتة جعلته يتفوق على منافسه الغربى.

والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: ما هى هذه الاعتبارات و البواعث.

يمكننا تقسيم هذه البواعث والاعتبارات الى بُعدين مُهمَّين:

آ - البُعد المعنوى

ب - البُعد المادى

البُعد المعنوى: وهو قائم على مُقوّماتٍ هى:

١- خلفية الطاقة العقائدية المتفوّقة ذات الماضى الأثيل و التى لاتزال روحه المعنوية و دوافعه و سبله و دواعيه قائمةً الى يومنا هذا.

٢- خلفية الحضارة الزاهرة و مصداقيتها التى يشهد لها كلّ ذى بصيرة، و هذه الخليفة يمكن استغلالها طبق الأساليب الحديثة كى تأتى أُكلّها و تشرق على شعوب المعمورة بنور حضارة اسلامية حديثة تُساير التقدم الزمنى السائد فى العالم الراهن.

٣- استغلال ظاهرة التنوع القومى و اللغوى و القدرات العظيمة الكامنة فى عقول و سواعد ابناء الشعوب الاسلامية، اضافة الى الموقعية الاستراتيجية الممتازة التى أنعم الله عزوجل بها على الاقطار الاسلامية و تسخيرها تحت راية الثقافة الاسلامية ذات البأس و القوة و العزم و التمسك بالسُنّة و السيرة للوصول الى أبعاد الثقافة المثالية.

البُعد المادى: وهو أيضاً قائم على عدّة مقوّماتٍ هى:

١- ان ما يتمتع به عالمنا الاسلامى من الطاقات يجعلنا رأس النفيضة فى مسيرة الثقافات و الحضارة و يبرق التكنولوجيا الشامخ من أجل بناء حضارة حديثة و ايجاد تقنيّات متقدمة متطوّرة.

٢- استثمار كافة الامكانيات الزراعية التي يَتميّز بها عالمنا الاسلامي وجعلها منطلق حضارة راسخة الأصول و الأبعاد.

٣- و ما يعترف به القاصي و الداني أن كافة الطاقات البشرية اللازمة لايجاد نهضة حضارية مترامية الاطراف موجودة و بشكل كامل في اقطار عالمنا الاسلامي و هي رهن اشارة الانطلاق كي تَشَمَّر عن سواعدها للعمل الدؤب.

نعم اذا القينا نظرة خاطفة على مراكز و مؤسسات الدراسات العلمية و البحوث المتطورة في أوروبا، كندا، و امريكا لوجدنا العدد الهائل من الأخصائيين المسلمين العاملين في هذه المراكز و المؤسسات و دورهم الشامخ الزاهر في انجاز المهمات الخطرة و التقنيات المعقّدة و من المؤكّد أنّ العالم الاسلامي لو اجتهد على ايجاد مراكز و مؤسسات لجذب هذه القوى الفاعلة لرأى هؤلاء كالنحل الذي يتسابق لرشف رحيق الورد.

اقتراح و نتيجة

من أجل الوصول الى ما عرضناه أعلاه نرتأى أن يقوم العالم الاسلامي بفتح مركزين كبيرين و بتوافق أخوي اسلامي.

اولهما: مركز بحوث و دراسات يجمع الأخصائيين لوضع خُطة عمل شاملة مدروسة.

ثانيهما: مؤسسة لتوجيه الطاقات الفاعلة المبدعة في مجالات الاختراعات و التكنولوجيا.

ثم تشترك كافة الأفكار الخلاقة و الايدي العاملة من أجل تنفيذ خُطة عمل كافية شافية موفّقة تعمل

تحت راية:

«لمثل هذا فليعمل العاملون - الصافات ٦١».

و ممّا يدعو الى الفخر والاعتزاز أنّ جمهورية ايران الاسلامية تعمل من أجل حضارة سنة ١٤٠٠ هـ.ش. (٢٠٠١ م)، وانّ برنامجها الشامل و تطلّعاتها خلال ٢٠ عاماً و نهضتها التكنولوجية الحديثة يمنحها مركز الريادة و يجعلها قُدوةً لبقية الأقطار الاسلامية.

و نرى أنّ أفضل السُّبُل للوصول الى ما نرمى اليه هو تأسيس منظمة فى عالمنا الاسلامى تحت عنوان «منظمة التقدم التقنى و النتاج العلمى» تجمع أخصائى العلوم والتكنولوجيا من أجل الوصول الى الهدف المنشود. و ختاماً لايسعنا إلّا أن نقول:

«انْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد: ٧)

دكتور صادق آئينهوند

«جمع القرآن الكريم وتدوينه»

حجة الاسلام السيد سعيد الأعرجي
جمهورية العراق

المقدمة

قال تعالى «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (الحجر (١٥) - آية ٩)
إن بحث جمع القرآن الكريم وتدوينه من المباحث القديمة والتي جرى الحديث فيها طويلاً، ولا زال يعاصرنا هذا البحث لأهميته فهو في الماضي وفي الحاضر والمستقبل نجده شاخصاً
أمامنا لدوره ولا ارتباطه مباشرة بعقائد المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها.
وليس جديداً أن نقول أن الله سبحانه وتعالى قد تكفل في حفظه وإيصاله الى الناس
عبر الوحي وعبر رسول الله (ص) كاملاً غير منقوص، وما من أحد من المسلمين قد تجرأ سابقاً
أو يتجرأ لاحقاً بأن يقول غير ذلك إلا إذا كان جاهلاً في أحسن التقادير أو منحرفاً ضالاً، وأما
ما ورد من شبهات على أن الشيعة الإمامية الإثني عشرية يقولون بخلاف ذلك، أي يقول
البعض منهم مثلاً بأن القرآن الكريم منقوص فهذا هو الافتراء بعينه عليهم والبهتان العظيم، نعم
نحن نقول أن هناك أحد المنسويين على التشيع والمحسوبيين على العلماء اسمه الميرزا
حسين النوري (ت ١٣٢٠ هـ) ألف كتاباً أسماه «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب

❁ ١٤ آفاق الحضارة الإسلامية العالمية

الأرياب» (١) حيث يشتمل هذا الكتاب على ثلاث مقدمات وبابين حيث أورد نصوصاً عديدة من الشيعة والسنة وذكر جملة من الروايات المشتركة كروايات تشابه الأمم، ومصحف الإمام على (ع) وغيرهما، وسجل في هذا الكتاب نصوصاً أختصت بها مصادر أهل السنة كمصحف ابن مسعود، ومصحف أبي بن كعب، والنصوص المتعلقة بكيفية جمع القرآن بعد وفاة النبي (ص)...

وقد رد عليه علماء الشيعة الإمامية قبل غيرهم، في حينه وبعد موته حيث قاموا بدراسات موسعة وشاملة تثبت سلامة القرآن من التحريف، وتناقش الأفكار التي أثارها النورى وتبطل مقولة التحريف، وهى دراسات مازال متواصلة، نورد هنا بعضاً من منجزاتها من الكتب التي ألقت بهذا الصدد:

(١) كشف الإرتياب فى عدم تحريف كتاب رب الأرباب، تأليف محمود بن أبى القاسم، المشتهر بالمعرب الطهرانى (ت ١٣١٣ هـ). وقد كتبه رحمه الله فى سنة ١٣٠٣ هـ أى بعد أقل من أربع سنوات على نشر كتاب فصل الخطاب.

(٢) حفظ الكتاب الشريف على شبهة القول بالتحريف: تأليف هبة الدين السيد محمد حسين الشهرستانى (ت ١٣١٥ هـ).

(٣) تنزيه التنزيل، تأليف على رضا حكيم خسروانى، تأليف سنة ١٣٧١ هـ.

(٤) الحجة على فصل الخطاب فى إبطال القول بتحريف الكتاب، تأليف عبد الرحمن المحمدى الهيدجى، تأليف سنة ١٣٧٢ هـ.

(٥) البرهان على عدم تحريف القرآن، تأليف الميرزا مهدي البروجردى، تأليف سنة ١٣٧٤ هـ.

(٦) آلاء الرحيم فى الرد على تحريف القرآن، تأليف الميرزا عبد الرحيم المدرسى الماهر الخيابانى، تأليف سنة ١٣٨١ هـ.

❖ جمع القرآن الكريم وتدوينه ١٥

(٧) بحر الفوائد في شرح الفرائد (في ضمن بحث حجية ظواهر القرآن) تأليف الميرزا محمد حسن الآشتياني (ت ١٣١٩هـ)

(٨) آلاء الرحمن في تفسير القرآن (مقدمة الكتاب) تأليف محمد جواد البلاغى النجفى (ت ١٣٥٢هـ)

(٩) البيان في تفسير القرآن (مقدمة الكتاب) تأليف آية الله السيد ابى القاسم الخوئى (ت ١٤١٣هـ)

(١٠) تهذيب الأصول (ضمن بحث حجية ظواهر القرآن) وأنوار الهداية، تأليف الامام روح الله الموسوى الخمينى (ت ١٤٠٩هـ).

(١١) صيانة القرآن عن التحريف، تأليف الأستاذ محمدهادى معرفة، ط ١٤١٦هـ.

(١٢) القرآن الكريم و روايات المدرستين (ثلاث مجلدات) تأليف آية الله السيد مرتضى العسكري ط ١٤٢٠هـ.

(١٣) حقائق عامة حول القرآن الكريم، تأليف السيد جعفر مرتضى العاملى

(١٤) التحقيق فى نفى التحريف، تأليف السيد على الميلانى، ط ١٤١٥هـ.

(١٥) أكذوبة تحريف القرآن بين الشيعة والسنة، تأليف رسول جعفریان، ط ١٤١٣ (٢). هذا وغيرهم الكثير.

كما أنه ليس وقعاً على الناس أن يخرج فى كل طائفة أوفرة أو مذهب من هو يشذ عنهم أو ينحرف عن مسيرهم ومعتقدهم، كما ومن الطبيعى هم لا يتحملون وزره وهذا من البدييات والمسلمات وقد نقل بأن النورى قد تراجع فى آخر عمره ولم يسعفه الحظ لتدوين ذلك أو إظهاره على الملأ فى رابعة النهار.

هذه هى الشبهة الأولى وأما الثانية التى أثبت فيما يتعلق بالقرآن الكريم هى أن للشيعة قرآناً خاصاً بهم اسمه (مصحف فاطمة) يختلف عن القرآن المعروف والمتداول فما هى قصة هذا المصحف؟ وهل تعنى كلمة مصحف بالقرآن أم لا؟

والجواب هو أنه قد وردت روايات تتحدث عن كتاب اسمه مصحف فاطمة، وكلمة مصحف مأخوذة من مجمع الصحف، هذا الكتاب الذى كانت تكتبه السيدة فاطمة الزهراء (ع) فيه من الأمور الفقهية، وبعض الروايات ويقال أن فيه وصية فاطمة (س)، والبعض الآخر يقول أن فيه بعض الأحكام الشرعية كما كان الإمام جعفر الصادق (ع) يحدث عبدالله بن الحسن (ع) عن بعض الأحكام قال (ع): (هذا موجود فى كتاب جدتك فاطمة) (٣) وقال الصادق (ع) أيضاً: مصحف فاطمة ما أزعج أن فيه قرآناً.. حتى فيه الجلدة ونصف الجلدة وربع الجلدة والخذش (٤).

فمن المؤكد أنه ليس هناك إلا قرآن واحد لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو القرآن الذى بين أيدينا لازيادة فيه ولانقصان ولو كان لبان، ولو كان قرآن آخر موجود لما أخفى قروناً متطاولة وعديدة، كما أن العديد من اللجان والشخصيات قد زارت بقاع المسلمين الشيعة وأمصارهم قديماً وحديثاً وفتشوا وبحثوا، ونحن على علم بذلك واستقصوا ما فيه أكثر من الكفاية، فما وجدوا غير هذا القرآن الكريم من سورة الفاتحة وحتى نهاية سورة الناس لا يزيد حرفاً ولا تقدم كلمة ولا تؤخر أخرى فمصحف فاطمة (ع) لاعتلاقة له بالقرآن الكريم من قريب أو بعيد فهو ليس قرآناً، حتى لو بحثنا فى الدنيا كلها لما وجدنا شيئاً حالياً اسمه (مصحف فاطمة) (٥). فهى إذن ضجة مفتعلة على اصحاب مدرسة أهل البيت (ع) بأن لهم قرآناً آخر (٦).

أما كلمة مصحف فليست تعنى سابقاً بالقرآن الكريم وإنما هى كلمة معاصرة استخدموها بمعنى القرآن الكريم وإنما سُمى مصحفاً لأنه مصحف بين دفتين، أى مجموعة من الصحف قد صُحفت ثم نسبت الى فاطمة (ع) فهل هناك قرآن خاص بالأشخاص كما يقال مصحف الحرمين الشريفين أو مصحف وزارة الأوقاف الفلانية أو مصحف عثمان طه وهكذا، هل هم آله أم يختلف قرآن عن قرآن آخر؟

وإذا انتقلنا إلى عالم اللغة وناقشنا الموضوع لغوياً لوجدنا ما يلى:

جمع القرآن الكريم وتدوينه ١٧ ❁

لغة: المُصَحَّف والمِصْحَف: الجامع للصحف المكتوبة بين الدفتين كأنه أصحف، والكسروالفتح فيه لغة، قال ابو عبيد: تميم تكسرهما وقيس تضمها.
وقال الزهري: وإنما سمي المصحف مصحفاً لأنه أُصْحِفَ أى جُعِلَ جامعاً للصحف المكتوبة بين الدفتين. وقال الجواهري: أُصْحِفَ جمعت فيه الصحف (٧).

جمع القرآن الكريم

قال تعالى «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» الحجر ١٥/آية ٩

لقد نسب الله سبحانه نزول القرآن الى نفسه، هذا الذكر لم تأت به انت يا محمد من عندك حتى يعجزوك ويبتطلوه بعنادهم وشدة بطشهم وتتكلف لحفظه، ثم لا تقدر على ذلك، وليس نازلاً من عند الملائكة حتى يفتقر الى نزولهم وتصديقهم إياه بل نحن أنزلنا هذا الذكر إنزالاً تدريجياً، وإنا له لحافظون بما له من صفة الذكر من العناية الكاملة به. فهو ذكرٌ حىٌ خالدٌ مصونٌ من أن يموت ويُنسى من أصله، مصون من الزيادة عليه بما يبطل به كونه ذكراً، مصون من النقص كذلك، مصون من التغيير في صورته وسياقه بحيث يتغير به صفة كونه ذكراً لله مبيّناً لحقائق معارفه.

فالآية تدل على كون كتاب الله محفوظاً من التحريف بجميع أقسامه من جهة كونه ذكراً لله سبحانه فهو ذكرٌ حىٌ خالد.

ونظير الآية في الدلالة على كون الكتاب العزيز محفوظاً بحفظ الله مصوناً من التحريف والتصرف بأى وجه كان من جهة كونه ذكراً له سبحانه قوله تعالى (إن الذين كفروا بالذكر لما جاءهم وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد)

فصلت ٤١/ الآيتان ٤١ و ٤٢

وقد ظهر بما تقدم أن اللام فى الذكر للعهد الذكرى، وأن المراد بالوصف لحافظون هو الاستقبال كما هو الظاهر من اسم الفاعل فيندفع به، ربما يورد على الآية أنها لودّلت على

❁ جمع القرآن الكريم ١٩

نفى التحريف من القرآن لأنه ذكرٌ لدلت على نفيه من التوراة والإنجيل أيضاً، لأن كلا منهما ذكر، مع أن كلامه تعالى صريح في وقوع التحريف فيهما وذلك أن الآية بقرينة السياق إنما تدل على حفظ الذكر الذي هو القرآن بعد إنزاله إلى الأبد، ولادلالة فيها على عليّة الذكر للحفظ و دوران الحكم مداره (٨)

وبتعبير آخر قوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر) رد لإنكارهم واستهزائهم في قولهم (يا أيها الذي نُزِّلَ عليه الذكر) الحجر ١٥/آية ٦ و لذلك قال نحن، فأكد عليهم أنه هو المُنزل على القطع والبتات، وإنه هو الذي بعث به جبريل الى محمد(ص) وبين يديه ومن خلفه رصد حتى نزل وبلغ محفوظاً من الشياطين، وهو حافظه في كل وقت من كل زيادة ونقصان وتحريف وتبديل، بخلاف الكتب المتقدمة، فإنه لم يتول حفظها، وإنما استحفظها الربانيون والأحبار فاختلفوا فيما بينهم بغياً فكان التحريف ولم يكن القرآن الى غير حفظه. فإن قلت: فحين كان قوله (إنا نحن نزلنا الذكر) رداً لإنكارهم واستهزائهم فكيف اتصل به قوله (وانا له لحافظون) قلت: قد جعل ذلك دليلاً على انه مُنزل من عنده آية، لأنه لو كان من قول البشر أو غير آية لتطرق عليه الزيادة والنقصان كما يتطرق عن كل كلام سواه (٩)

استظهار القرآن الكريم وتدوينه في عهد النبي(ص)

كان رسول الله(ص) يتلو على عامة من حضره من المسلمين كلما نزلت عليه آيات من القرآن الكريم، ويفسر لهم منها ما يحتاجون الى تفسيرها، ويلقن ذلك خاصة الامام على(ع) ويأمره بكتابتها.

ولما هاجر الى المدينة، حث المسلمين على تعلم الكتابة، فتبادروا اليها وحتمهم على كتابة القرآن وحفظه، فسبقوا اليهما، وكانوا يكتبون ما يتلقونه من آيات القرآن على ما حضرهم من جلود وغيرها، وكان رسول الله(ص) يعلمهم اسماء السور و مكان آيات السور كما علمه الله

كما أن من المعلوم ان القرآن الكريم كمل تنزيله خلال ما يقارب من ثلاث وعشرين سنة، وجاءت الروايات تذكر جمع القرآن في عهد رسول الله (ص) فما هي الأدوات التي استعملت لهذا الجمع؟ وما معنى جمع القرآن؟ وكيف تمّ هذا الجمع على عهد النبي(ص) وما أدلتته؟
«معاني جمع القرآن وأدواته»

يقول بعض الباحثين في جمع القرآن ويريدون به معاني شتى، والروايات التي تذكر جمع القرآن تختلف في العهد الذي تمّ فيه هذا الجمع.

ومن يتدبر لفظ [الجمع] الوارد في الروايات يتجنب الوقوع في الوهم، فمن خلال دراسة الروايات والأبحاث في هذا الصدد، يبدو أن لفظ [الجمع] استعمل وأريد به أحد المعاني التالية:

- (١) حفظه على سبيل الاستظهار في لوح القلب، ومنه يقال لحفظ القرآن جماعة.
 - (٢) كتابته على الأدوات المتوفرة، ولكن مفرّق الآيات والسور، أو مرتّب الآيات مفرّق السور، وكل سورة على رقعة من الرقاع.
 - (٣) كتابته متسلسل الآيات، مرتب السور في مصحف واحد.
 - (٤) نسخه على قراءة واحدة متواترة في مصحف واحد.
- إن هذه المعاني قد مرت بعهود متعددة، فالمعنى الأول للجمع هو الاستظهار، كان صدر رسول الله(ص) وصدوراهل البيت عليهم السلام ومن والاهم الواحاً للقرآن، وتم استظهاره من قبل المئات من الصحابة.

والمعنى الثاني للجمع أنه تم على عهد رسول الله(ص) والمعنى الثالث للجمع تم على عهد الخليفة الأول ابي بكر الصديق والمعنى الرابع للجمع تم على عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان أما الأدوات التي كانت تستعمل في تدوين القرآن الكريم، فقد جاءت الروايات تذكر قسماً منها، وهو ما كان متوفراً آنذاك وهي: العُسْب، وجرائد النخل، واللخاف(وهي حجارة بيض

❁ جمع القرآن الكريم ٢١ ❁

عريضة رقاق واحدها لخفة (١١)، والرقاق، والاقتساب، وقطع الاديم، والحرير، والصحف، والاضلاع، والقرطاس، والقضم (وهو جلد أبيض)، والكرانيف (وهى اصول الكُرب التى تبقى فى جذع السعف) (١٢)، وهكذا... حتى الرقاق والفخار الذى استعمله البابليون والآشوريون.

إن جمع القرآن استظهاراً تم على عهد رسول الله (ص)، فقد كان رسول الله (ص) سيد الحفاظ وأولهم، والشواهد عديدة وكثيرة منها:

(١) قوله تعالى (لا تحرك به لسانك لتعجل به) * إن علينا جمعه وقرآنه) القيامة

٧٥/الآيتان ١٦ و ١٧

يقول الطبرسى «إن علينا جمعه وقرآنه عليك حتى تحفظه ويمكنك تلاوته، فلا تخف

فوت شيء منه» (١٣)

ويقول السيد عبد الله شبر «إن علينا جمعه فى صدرك وإجراء قراءته على لسانك» (١٤)

(٢) قوله تعالى (سنقرئك فلا تنسى) الأعلى ٨٧/ الآية السادسة

إن النبى (ص) كان إذا نزل عليه جبرئيل بالوحى يعيد قراءة ما نزل مخافة أن ينساه، فكان لا يكاد جبرئيل أن يفرغ من آخر الوحى حتى يبدأ النبى (ص) بقراءة اوله، وترديده آية آية، وتحريك لسانه به حرصاً عليه وشغفاً به، وتأميناً له لتبليغه الأمة.

فالاقراء أخذ القراءة بالاستماع لتقويم الزلل، والقارى التالى أصله الجمع. أى سنأخذ عليك قراءة القرآن فلا تنسى ذلك، أو سيقراً عليك جبريل القرآن بأمرنا فاحفظه ولا تنساه (١٥).

وأما الطباطبائى فيقول «ليس إقراؤه تعالى نبيه (ص) القرآن مثل إقراء بعضنا بعضاً باستماع المقرئ لما يقرؤه القارى واصلاح ما لا يحسنه أو يغلط فيه فلم يعهد من النبى (ص) أن يقرأ شيئاً من القرآن فلا يحسنه أو يغلط فيه عن نسيان للوحى ثم يقرأ فيصلح، بل المراد تمكينه من قراءة القرآن كما أنزل من غير أن يغيره يزيادة أو نقص أو تحريف بسبب النسيان. فقلوه (إلا ما شاء الله) استثناء مفيد لبقاء القدرة الإلهية على طاقتها وأن هذه العطية وهى الإقرار بحيث

لاتنسى لا ينقطع عنه سبحانه بالإعطاء لا يقدر بعد على إنساك، بل هوباق على اطلاق قدرته له أن يشاء إنساك متى شاء، وإن كان لا يشاء ذلك، فهو نظير الاستثناء فى قوله (وأما الذين سعدوا فى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ) هود ١١/آية ١٠٨ (١٦)

فهو إذن وعد من الله سبحانه لنبيه (ص) أن يمكنه من العلم بالقرآن وحفظه على ما أنزل بحيث يرتفع عنه النسيان فيقرؤه كما أنزل عليه وهو الملاك فى تبليغ الوحي كما أوحى إليه. كما أن حفاظ القرآن على عهد رسول الله (ص) كانوا أكثر من أن تحصى اسمائهم، ويكفى فى الإشارة إلى كثرتهم أنه قتل منهم على عهد رسول الله (ص) سبعون صحابياً فى السنة الرابعة للهجرة المباركة فى معركة بئر معونة. قال الزنجاني (ولأجل ذلك أمر النبي (ص) علياً (ع) بجمعه وحذر من تضييعه).

كما قُتل يوم اليمامة على عهد الخليفة الأول سبعون من حفاظ القرآن، وفى رواية أنهم كانوا اربعمائة حافظ، وذكر ابن كثير (لما استمر القتل بالقرءاء، أى اشد وكثرفى قرء القرآن يوم اليمامة، يعنى يوم قتال مسيلمة الكذاب واصحابه بنى حنيفة بأرض اليمامة قُتل من القرءاء يومئذ قريب من خمسمائة...) (١٧)

أسباب اندفاع المسلمين لاستظهار القرآن

هناك أسباب عديدة دفعت المسلمين لاستظهار القرآن وحفظه، منها:

(١) أن القرآن الكريم دستورهم الخالد الذى يسرون بموجبه، فهو مصدر تشريعهم الرئيسى، فيه خبر ما قبلهم وحكم ما بينهم ونبأ ما بعدهم وهو الفصل وليس بالهزل، كانوا يتعلمونه للعمل به وتحديد تصرفاتهم وعلاقاتهم ومواقفهم حسبما يأمر وينهى.

(٢) أنه الآية العظمى فى البلاغة، وكانت عادة العرب استظهار النصوص البلاغية فكيف القرآن وقد تحدى كل بليغ وحير كل فصيح.

❁ ٢٣ جمع القرآن الكريم

(٣) كانت لحفاظ القرآن منزلة مرموقة بين المسلمين عامة وعند رسول الله (ص) خاصة، وهذه الحالة الاجتماعية كافية بحد ذاتها لأن يتزاحم المسلمون ويتنافسون عليها.

قال معاذ بن جبل: سمعت رسول الله (ص) يقول (ما من رجل علّم ولده القرآن إلّا توجّه الله به يوم القيامة تاج الملك وكُسى حلتان لم يرى الناس مثلهما)

والنتيجة هي: أن القرآن الكريم أنزله الله على نبيه و وصفه في آيات كثيرة بأوصاف عديدة خاصة، فلو كان قد تغيّر في شيء من هذه الأوصاف بزيادة، أو نقص، أو تغيير في لفظ أو ترتيب مؤثر فقد أثار تلك الصفة قطعاً وأشار إليها، لكننا لانجد أن القرآن الذي بين أيدينا واجداً لا تثار تلك الصفات المعدودة على أتم ما يمكن فلم يقع فيه تحريف يسلبه شيئاً من صفاته، فالذي بأيدينا منه هو القرآن المنزل على النبي محمد (ص) بعينه، فلو فرض سقوط شيء منه أو تغيّر في إعراب أو صرف أو ترتيب وجب أن يكون في أمر لا يؤثر في شيء من أوصافه كالإعجاز وارتفاع الاختلاف والهداية والنورية والذكرية والهيمنة على سائر الكتب السماوية إلى غير ذلك وهذا هو محض الإعجاز (١٨).

تدوين القرآن على عهد رسول الله (ص)

لقد تم تدوين القرآن الكريم على عهد رسول الله (ص)، فكان كلما هبط الوحي بالآيات الكريمة، ثبت في ذاكرة الرسول (ص) وأصحابه وسجلتها فوراً أيدي أمناء الوحي، على ما كان لديهم من أدوات، من عُسْب ولخاف ورقاع ونحوها، وكانت تودع في بيت رسول الله (ص) وفيما يلي بعض الشواهد في عهد رسول الله:-

(١) قال ابو عبد الله الحارث بن اسد المحاسبى (ت ٢٤٣هـ) في كتب فهم السنن [كتابة القرآن ليست بمحدثة، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بكتابته، ولكنه كان مفرقاً في الرقاع والأكتاف والعسب... كان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله (ص)] (١٩)

(٢) قال زيد بن ثابت: فتنبعت القرآن أجمعه من العصب واللخاف وصدور الرجال، وفي رواية من العصب والرقاع، وفي رواية من الأكتاف والأقتاب وصدور الرجال (٢٠).
(٣) حديث الثقلين: وهو قول النبي (ص) [إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكنم بهما لن تضلوا بعدى أبدا] وفي الحديث دلالة على أن القرآن كان مكتوباً عند وفاة رسول الله (ص) لأن لفظ (كتاب) بالتباده هو الصحيفة أو الصحف التي تضبط طائفة من المعاني فيكون القرآن قد كتب على عهد رسول الله (ص) ولم يبق في الصدور فحسب.

(٤) آيات التحدى: إن القرآن الكريم قد تحدى المشركين وغيرهم بالإتيان بمثله أو بعشر سور أو بسورة واحدة من مثله، مما يدل على أن القرآن الكريم بآياته وسوره كان في متناول أيديهم

قال تعالى «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً» الإسراء ١٧/آية ٨٨ وقال تعالى «أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا ما استطعتم من دونه إن كنتم صادقين» هود ١١/الآية ١٣ وقال تعالى «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله...» البقرة ٢/آية ٢٣. كما أن سوره كانت متميزة مشهورة في الخارج، مشهورة بحيث يتسنى للمشركين أن يظفروا بها، أو أن تعطى لهم، مكتوبة أو محفوظة، وإلا كان التحدى بغير الموجود، وهو لا يصح.
(٥) روى جماعة كالطبراني وابن عساكر عن الشعبي أنه قال (جمع القرآن على عهد رسول الله (ص) ستة من الأنصار: أبي بن كعب، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء، وسعد بن عبيد، وإبوزيد. قيل هو قيس بن السكن وكان مجمع بن جارية قد أخذه إلا سورتين أو ثلاث) (٢١)

وهنا نحن نجد سؤالاً قائماً يقول: كيف استطاع الراوى حصر جمع القرآن مدوناً عند هؤلاء الستة فقط، الا يكون قد استفسر من جميع المسلمين عند وفاة الرسول (ص) عمّن دون

جمع القرآن الكريم ٢٥ ❁

القرآن، فلم يجده إلا عند هؤلاء الستة وهذا بعيد تمام البعد لكثرة المسلمين، ولاختلاف أماكنهم، سيما إذا علمنا أن هناك امرأة قد جمعت القرآن مدوناً فكيف بالرجال و أسماها رسول الله (ص) بالشهيدة، وكان يزورها في بيتها وهي أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث، وكان رسول الله (ص) قد أمرها أن تؤم أهل دارها وقد استشهدت في عهد الخليفة الثالث (٢٢)، الأمر الذي يدل على أن من تم لهم جمع القرآن مدوناً هم أكثر من هؤلاء الستة.

ويضاف إلى ماسبق أن هؤلاء من الأنصار، وفي المهاجرين من جمع القرآن على عهد رسول الله (ص) مدوناً قطعاً، ومن دون ريب وفي مقدمتهم الامام على (ع) وقد ذكروا أنه (جمعه على ترتيب ما أنزل) (٢٣).

إن نزول القرآن على رسول الله (ص) خلال ما يقارب من ثلاث وعشرين سنة، كان رسول الله طيلة هذه المدة يقول لأصحابه، ويدعو من يكتب عنده كلما نزل عليه شيء من القرآن (ضعوا هذا في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا) مما يدل على أن الرسول (ص) كان يأمر بتدوين القرآن، ويعلم كتبه الوحي موضع ما ينزل من الوحي بالنسبة للسورة.

وفي رواية على بن ابراهيم عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال: ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي: يا علي إن القرآن خلف فراشي في الصحف والحبر والقراطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيّعوه كما ضيعت اليهود التوراة، وانطلق على (ع) فجمعه في ثوب أصفر ثم ختم عليه.

ثم نجد في قصة اسلام الخليفة الثاني وحرص رسول الله (ص) على تعليم الكتاتبة صحابته من ذكرهم ابن اسحاق في الفهرست، حيث ذكر الحافظ الذهبي في تذكرة الحفاظ، بالإضافة إلى أهمية القرآن بالنسبة للرسول (ص) والأمة الإسلامية والشرعة الغراء يحصل لدينا اليقين والقطع بأن القرآن لم يستظهر في عهد رسول الله (ص) فحسب بل دون كاملاً (٢٤).

مما تجدر الإشارة إن جمع القرآن على صورة مصحف (منسّق الآيات والسور) لم يتم في عهد رسول الله (ص)، ولعل من أسباب ذلك ما يلي:

(١) تنزيل القرآن منجماً، فقد كانت تنزل بعض آيات سورة من السور، وتنقطع بنزول آيات سورة أخرى - قبل تلك السورة أو بعدها - ثم يستأنف الوحي آيات السورة الأولى وهكذا حتى كمل التنزيل - ولاشك أن حالة كهذه يتعذر بل يستحيل معها جمع القرآن مباشرة عند نزوله في مصحف واحد، إذ يلزم ذلك تغييراً مستمراً في الرقاع المدوّن عليها لتوضع الآية الجديدة محلها، أو أن يدوّن القرآن حسب نزوله وعندئذ لا يكون المصحف الذي بأيدينا لتداخل نزول آيات سورة بآيات أخرى عند ذلك.

(٢) بعد أن ختم الله سبحانه وتعالى الوحي، وأتم النعمة وأكمل الدين، لم يعش رسول الله (ص) فترة مناسبة ليقوم هو بترتيب وجمع الرقاع ونحوها في مصحف منسق واحد، فإنه (ص) قبض في السنة التي نزلت فيها آخر آية من القرآن غير أنه (ص) مات وفي إلا بعد أن أعلم العدد الغفير من الصحابة بترتيب القرآن الكريم، حتى صار حفاظ القرآن يقرؤنه كاملاً مرتباً على نحو ما أمر به الرسول (ص) بتعليم من جبرئيل في العرضة الأخيرة، فكان ذلك ضماناً لترتيب السور والآيات في مصحف واحد.

جمع القرآن وتوحيد المصاحف على عهد الخلفاء

جمع القرآن مصحفاً: روى العياشي في تفسيره في ذيل رواية له (قال على عليه السلام إن رسول الله (ص) أوصاني إذا واريته في حفرتي أن لأخرج من بيتي حتى أولف كتاب الله - والتأليف بمعنى الجمع ومنه قوله تعالى (... فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً) - فإنه في جرائد النخل وأكتاف الإبل... فحين أتم الإمام على (ع) تجهيز رسول الله (ص) وتكفينه ودفنه، والناس منصرفون إلى البيعة في ذلك الجو إنصرف أمير المؤمنين على (ع) إلى تنسيق تلك الرقاع وتنظيمها وترتيب سورها وآياتها وجعلها كتاباً واحداً يحقق ما لم يتسنّ لرسول الله (ص) تحقيقه، وعكف في بيته يجمع القرآن في مصحف واحد من الرقاع المتنوعة غير المنتظمة، وهذا هو معنى الجمع الذي مارسه أمير المؤمنين عليه السلام، لا الجمع من

جمع القرآن الكريم ٢٧ ❁

صدور الرجال كما يتوهم البعض، كما أن علياً عليه السلام قال عندما جمع القرآن (هذا كتاب الله... وقد جمعته من اللوحين) (٢٥).

والمقصود بالجمع: جعله بين دفتي الصحف لا كتابته ابتداءً، فإنه كان مدوناً لديه.

وعن عكرمة قال: (لما كان بعد بيعة أبي بكر قعد علي بن أبي طالب (ع) في بيته، فقليل لأبي بكر قد كره بيعتك، فأرسل إليه فقال: أكرهت بيعتي؟، قال لا.. قال ما أقعدك عني؟ قال: رأيت كتاب الله يزداد فيه، فحدثت نفسي أن لا البس ردائي إلا للصلاة حتى أجمعه، قال أبو بكر: فإنك نعم ما رأيت) (٢٦).

وعن محمد بن سيرين قال: (لما توفي النبي صلى الله عليه وآله وسلم أقسم على عليه السلام أن لا يرتدي برداء إلا لجمعه حتى يجمع القرآن في مصحف) (٢٧).

وقد أورد عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) مفصلاً ما يلي: وهو عليه السلام لما فرغ من تجهيز رسول الله صلى الله عليه وآله وتغسيله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه، آلى أن لا يرتدي برداء إلا لجمعه حتى يجمع القرآن، إذ كان مأموراً بذلك أمراً جزمياً فجمعه كما أنزل من غير تحريف وتبديل وزيادة ونقصان، وقد كان أشار النبي صلى الله عليه وآله إلى مواضع الترتيب والوضع والتقديم والتأخير...

ويروى أنه لما فرغ من جمعه أخرجه هو وغلामه قنبر إلى الناس وهم في المسجد... وقال لهم هذا كتاب الله كما أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم جمعته بين اللوحين فقالوا: إرفع مصحفك لاجابة بنا إليه، فقال والله لا ترونه بعد هذا أبداً، إنما كان على أن أخبركم حين جمعته.

فرجع إلى بيته قائلاً (يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً) الفرقان ٢٥ / الآية ٣٠ وتركهم على ما هم عليه كما ترك هارون عليه السلام قوم أخيه موسى بعد إلقاء الحجة عليهم واعتذر لأخيه بقوله: «...إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي»

(٢٨) طه ٢٠ / آية ٩٤

وقد وردت روايات عديدة أخرى، تنقل أن الخليفة الأول مارس تأليف الرقاع التي كان القرآن مدوناً عليها، واستنسخ عنها مصحفاً كاملاً منسقاً مرتباً. فعندما استمر القتل بقرآء القرآن (يوم اليمامة) عند قتال مسيلمة الكذاب قال عمر لأبى بكر (إن حملة القرآن قد قتل أكثرهم يوم اليمامة، فلو جمعت القرآن؟ فإنى أخاف عليه أن يذهب حملته، فقال أبوبكر أفعلم ما لم يفعله رسول الله؟ فلم يزل به عمر حتى جمعه وكتبه فى مصحف وكان مفرقاً فى الجريد وغيره (٢٩).

ومنه يظهر أن أبابكر أشكل على عمر توحيد الرقاع حيث لم يتم فى عهد رسول الله (ص) بل خلف رسول الله (ص) القرآن مدوناً ولكن مفرقاً بين تلك الرقاع ونحوها. إن اول المبادرين الى جمع القرآن الكريم فى مصحف واحد هو الامام على (ع) انما قام بذلك دون تردد، أو مشورة أحد، بل هو أمر النبي (ص) والنبي (ص) ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى، فهو موصى به من قبل الرسول الأعظم (ص) و روى بعضهم أن على بن أبى طالب (ع) كان جمعه لما قبض رسول الله وأتى به يحمله على جمل فقال: هذا القرآن قد جمعته، قال: وكان جزأه سبعة أجزاء (٣٠)

توحيد المصاحف

بقى المسلمون على الرغم من جمع القرآن وتنسيقه فى مصحف واحد يقرؤنه بقراءات شتى لاختلاف لهجاتهم، فكان الاختلاف فى الحركة الاعرابية مثلاً مشاراً للخلاف بينهم، وتشيت كلمتهم، الامر الذى دعى حذيفة بن اليمان (ت ٣٦هـ) بعد عودته من فتح بلاد أرمينية وآذربايجان مع اهل العراق أن يسرع الى الخليفة الثالث ويذكره بمنع النبي (ص) من الاختلاف فى القرآن قائلاً له: (أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا فى الكتاب اختلاف اليهود والنصارى) (٣١)

جمع القرآن الكريم ٢٩ ❁

وفي الالتقان روى البخارى عن أنس أن الحذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازى فى الشام فى فتح أرمينية وأذربيجان مع اهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم فى القراءة فقال لعثمان: أدرك الأمة قبل أن يختلفوا فى اليهود والنصارى، فأرسل إلى حفصة أن أرسلى إلينا الصحف ننسخها فى المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمرزيد بن ثابت، وعبدالله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها فى المصاحف (٣٢)

وهناك روايات عديدة تذكر أسباباً كثيرة لتوحيد المصحف، فقام عثمان بجمع المسلمين على قراءة واحدة وهى (القراءة التى كانت متعارفة بين المسلمين والتى تلقوها بالتواتر عن النبي (ص) (٣٣)

كما منع عثمان سائر القراءات وأحرق المصاحف أو أتلّفها عدا المصحف الذى اختارته واستنسخته لجنة من زيد بن ثابت وجماعة آخرين.

وفى كلام ابن طاووس رحمه الله فى كتاب (سعد السعود) (٣٤) إن عثمان عاد وجمع المصحف برأى على بن أبى طالب عليه السلام تأييداً لما ذكره الشهرستانى فى مقدمة تفسيره برواية سويد بن علقمة، قال سمعت على بن أبى طالب عليه السلام يقول: أيها الناس إياكم والغلو فى أمر عثمان، وقولكم حرق القرآن، فوالله ما حرقها إلّا من ملأ من اصحاب رسول الله (ص) جمعنا وقال: ما تقولون فى هذه القراءة التى اختلفت الناس فيها: يلقى الرجل الرجل فيقول قراءةى خير من قراءةك، وهذا يجزى الكفر، فقلنا بالرأى، قال أريد أن أجمع الناس على مصحف واحد، فإنكم إن اختلفتم اليوم كان من بعدكم أشد اختلافاً، فقلنا نعم ما رأيت، فلم يختلفا فى شىء إلّا فى حرف واحد فى سورة البقرة فقال أحدهما (التابوت) وقال الآخر (التابوه) واختار قراءة زيد بن ثابت لأنه كتب الوحى (٣٥) وبهذا يكون عثمان قد وحد المصاحف وذلك باختيار ما تواتر عن رسول الله (ص) وإلغاء سائر القراءات، لاجتماع

❁ ٣٠ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية

تنسيق سورة (فلم يقصد عثمان قصد ابى بكر فى جمع نفس القرآن بين اللوحين، وإنما قصد جمعه على القراءة الثابتة المعروفة عن النبى (ص)، والغاء ما ليس كذلك) (٣٦) وقال ابو عبدالله الحارث بن اسد المحاسبى: المشهور عند الناس أن جامع القرآن هو عثمان، إنما حمل عثمان الناس على قراءته بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شاهده من المهاجرين والأنصار فتم توحيد الناس على مصحف واحد، على العرضة الأخيرة التى عارض بها جبريل رسول الله (ص) فى آخر رمضان من عمره عليه السلام فإنه عارضه به يومئذ مرتين. أما القرآن الكريم فقد ظل ينتقل من جيل الى جيل بطريقة متقنة فذة تعارف الناس عليها حتى انتشر من اقصى بلاد المسلمين فى شمال غرب افريقيا، الى اقصى البلاد الإسلامية فى جنوب شرق آسيا.

ولم يُتفق لكتاب من التواتر ودقة النقل ما اتفق للقرآن الكريم وإنما كان ذلك لأنه لا نبى بعد محمد المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم ولا شريعة بعد الإسلام. ولوأحصينا نسخ القرآن الكريم اليوم فى العالم فلا نكون مبالغين إذا قلنا إن عدد النسخ بعدد المسلمين، حيث أن كل بلاد المسلمين تطبع كل عام منه ما لا يعلمه إلا الله وفى كثير من الأحيان يوزع مجاناً، وباليتمهم كما ينشرون نسخه بهذا الكم الهائل أن يعلموا به ويطبّقون ما جاء فيه. كما إنه سبحانه وتعالى قد وعدنا وصدق وعده حيث يقول:

«إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» الحجر ١٥ / آية ٩

هوامش البحث

ميرزا حسين بن محمد تقى النورى - فصل الخطاب فى إثبات تحريف كتاب ربّ الأرباب، ص ٣٥

د.فتح الله المحمدى - سلامة القرآن من التحريف ص ١٣ و ص ١٣٤

محمد حسين فضل الله - الندوة ١٣ ص ٤٦٩

❁ جمع القرآن الكريم ٣١

أبى جعفر محمد بن يقوب بن اسحاق الكليني - الأصول من الكافي - المجلد الأول -
ص ٢٤٠

محمد حسين فضل الله - الندوة ١٤ ص ٤٤٨

مرتضى العسكري - معالم المدرستين - المجلد الثاني ص ٣٢

ابن منظور - لسان العرب - ج ٧ ص ٢٩٠-٢٩١

محمد حسين الطباطبائي - الميزان في تفسير القرآن - ج ١٢ ص ١٠١-١٠٢

محمود بن عمر الزمخشري - تفسير الكشاف - ج ١ ص ٢ ص ٤٢٠

مرتضى العسكري - معالم المدرستين - المجلد الثاني - ص ٢٩

ابن منظور - لسان العرب - ج ١٢ ص ٢٦١

ابن منظور - لسان العرب - ج ١٢ ص ٧٩

ابى على الفضل بن الحسن الطبرسى - مجمع البيان في تفسير القرآن - م ٥ ج ١٠ ص ٦٠٠

عبدالله شبر - تفسير القرآن الكريم - ص ٥٧٨

ابى على الفضل بن الحسن الطبرسى - مجمع البيان في تفسير القرآن - م ٥ ج ١٠ ص ٧٢٠

محمد حسين الطباطبائي - الميزان في تفسير القرآن - ج ٢٠ ص ٢٦٦

الحافظ عماد الدين ابوالفداء اسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى - فضائل القرآن - ص ٩

ابن منظور - لسان العرب - ج ١٣ ص ٣٧

جلال الدين عبد الرحمن السيوطى - الإتقان في علوم القرآن - ج ١ ص ٥٨

الحافظ عماد الدين ابى الفداء اسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى - فضائل القرآن - ص ٩

بدر الدين زرشكى - البرهان في علوم القرآن - ج ١ ص ٢٤١

ابوعبدالله الزنجاني - تاريخ القرآن - ص ٤١

الحافظ عماد الدين ابى الفداء اسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى - فضائل القرآن -

❁ ٣٢ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية

محمد حسين الطباطبائي - الميزان فى تفسير القرآن - ج ١٢ ص ١٠١-١٣٣
 ابي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني - الأصول من الكافي - ص ٤٥٣
 جلال الدين عبدالرحمن السيوطي - الإتقان فى علوم القرآن - ج ١ ص ٥٨
 الحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى - فضائل القرآن -
 ص ١٤ وكذلك المصدر السابق ج ١ ص ٥٨
 مفاتيح الأسرار ومصاييح الأبرار - ج ١ ص ١٢١- الشهرستاني: وهو ابو الفتح محمد ابن ابي
 القاسم عبدالكريم الشهرستاني، الفيلسوف المتكلم على مذهب الأشعرى من كتبه (الملل
 والنحل)
 وقد كتب عنه (ابن السمعاني) وأشاد بذكره وعظم وصيته.. انظر: مقدمة كتاب (الملل
 والنحل) لمحققه الشيخ احمد فهمى محمد ص (ل).

احمد بن ابي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح - تاريخ يعقوبى - ج ١ ص ٢٥، ومحمد
 حسين الطباطبائي - الميزان فى تفسير القرآن - ج ١٢ ص ١١٨
 محمد حسين الطباطبائي - الميزان فى تفسير القرآن - ج ١٢ ص ١١٨
 الحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى - فضائل القرآن
 محمد حسين الطباطبائي - الميزان فى تفسير القرآن - ج ١٢ ص ١٢٢
 ابو القاسم الموسوى الخوئى - البيان فى تفسير القرآن - ص ٢٧٧
 رضى الدين على بن موسى بن جعفر بن طاووس - سعد السعود
 ابو عبدالله الزنجاني - تاريخ القرآن - ص ٦٨
 بدر الدين زرشكى - البرهان فى علوم القرآن - ج ١ ص ٢٣٥

الأهواء فى سياسة الخلفاء

حسام على محمود
كاتب وباحث / جمهورية العراق

إنشغال العرب عن مقاليد الحكم إبان خلافة الرشيد ومن ثم إبنه المأمون، ولأسبابها المعروفة، وإنصرافهم الى قول الشعر وبلاغة المنطق، والتفاخر بالأنساب، من خلال مجالس اللهو المتعددة، أدى الى ضعف شأنهم السياسى. وعزز بالمقابل من شأن الفرس، فزاد نفوذهم وإتسع حكمهم. وما أبدوه فيما بعد، من تعصب شديد للعباس على توليه الخلافة؛ إنتاب المعتصم شعوراً، قضّ مضجعه. إضطره بالتالى ولدواعى شخصية الى إتباع سياسة جديدة، أثّرت فى مسار التاريخ الاسلامى.

فظهر إلى جانب قطبى المملكة الاسلامية العظيمين (الفرس والعرب)، قطب ثالث آخر، صار له فيما بعد أثر واضح فى حياة الأمة الاسلامية، سياسياً وإجتماعياً، ألا وهو قطب الأتراك.

فبعد أن سيطر أهل خراسان على مناصب عدة أيام الدولة العباسية، خصوصاً جند وحرس الخلفاء، راودت المعتصم فكرة الوقوف بوجه المد الخراسانى هذا، والممتد دون

توقف لبسط اليد أكثر فأكثر للسيطرة على أغلب المراكز أهمية وحساسية في الدولة، إلا مركز الخليفة طبعاً، وهو مركز كان مستحيل المنال.

ولهذا حاول المعتصم ضرب عصفورين بحجر واحد، ليتيح لنفسه، ضمان نجاة سفينة الخلافة من بعده، ووقايتها من أية محاولات قد تشكل خطراً عليه وعلى أحفاده من جانب، وعلى عرش الخلافة من جانب آخر. بعدما وجد بعد وفاة أخيه المأمون إنحيازاً واضحاً وخطيراً ضد مصالحه السياسية، من الجند المواليين بشغف، الى العباس، المنحدر من أصول فارسية. أضف الى ذلك، لما فسدت اللغة واختلقت القراءات، وأزمع الخلفاء على جمع القرآن وتدوينه، كان أكثر المتهافتين على حفظه من المسلمين غير العرب، وهم الموالي وأكثرهم من الفرس، وكانوا يومئذ أهل تحدث وعلم^١. جذب ذلك، أغلب العرب، الى الاعتراف بهذا الدور، مما ساعد على إضعاف الدولة - بنظر المعتصم - لأنها ماضية الى ما يهدر قوتها وعظمة كيانها، وقد عرف عنها، قوتها في فتوحاتها، بإعلائها شأن السيف، مقابل التنازلات عن شئون الحياة الأخرى، وترك مقاليد الحكم المختلفة لأيدٍ أعجمية.

حيث شهد التاريخ لأجداده من بنى أمية، بطشهم ونفوذهم ودهائهم في ذلك، يأخذون بالظنة ويقضون بالهوى ويقتلون على الغضب^٢. بل دأبوا على منع إنتشار أساليب العلم والثقافة بالاتصال بالحضارات الأخرى. فكان حرق الكتب هو أول عمل يشعرون به عند دخولهم بلاداً ما، كما حصل في الاسكندرية، كذا الحال لما دخل سعد بن أبي وقاص بلاد فارس، حيث كتب الى الخليفة عمر بن الخطاب يستأذنه في شأن كتبها ومكاتبها.

فعمد المعتصم، لكون أمه من أصل تركي، الى إستقدام حوالي ثمانية عشر ألف مملوك تركي. غلبت عليهم القوة والاعتداد بالجسم وحب السطو والمال والسلطة. ولكنه لما وجد أن

١. ابن خلدون، ج ١، ٤٧٨.

٢. يان والتبين، ج ١، ١٩٥.

استقدامهم أصبح مثيراً للجدل والمشاكل مع أهالي بغداد، ولكي لا يكون في صدر المتهمين علناً، عزم كخطوة ثانية، الى الانتقال معهم الى سامراء. فمكّن لهم أرضاً تجهزت على يديه بالصنّاع وأهل المهن، وقام بغرسها بأنواع الغروس وتشجيرها بأنواع الأشجار. هنا، بدأ التاريخ الاسلامي يصطبغ بالصبغة التركية، مما حدا بالمسلمين الى التعصب ضد الأتراك، فقد كانوا شؤماً عليهم في حلهم وترحالهم.^١ كما عمد المعتصم إلى أن يكتب الى واليه على مصر، يأمره بإسقاط من في الديوان من العرب^٢!

وما بدأه المعتصم، أكمله الواثق، فقد زاد من نفوذ الأتراك بشكل أكبر خصوصاً بعدما استُخْلَفَ "أشناس" التركي سلطاناً. وصار على يده نكل الأتراك بالعرب والفرس أمراً، أخذ يشير الأحقاد بين الأطراف الثلاثة على حد سواء.

بعد أن مضى على مجيء الأتراك اثنتا عشرة سنة، تمكنوا خلالها من الوثوب بشدة على زمام أمور البلاد وصار زعيمهم "إيتاخ" التركي الرجل الأول بلا منافس، بيده مقاليد السلطة - وهو عديم الأصل - بعد أن كان يعمل طباحاً في أحد الأسواق، إشتراه المعتصم الى قصره وبدأ يرفع من شأنه شيئاً فشيئاً، ضارباً بعرض الحائط من لهم أصلاً ونسباً، عرباً كانوا أم فرساً، حتى تولى المتوكل الخلافة عام ٢٣٢هـ.

ولما كانت الخلافة في العهدين الأموي والعباسي الأول حكرًا سياسياً، لذا إنصب هدفها على جعل دفعة أمور المسلمين لصالح فئة دون أخرى، و صار تفاقم تلك المشاكل يشكل خطراً حاداً على كل الأطراف. ساعد وشجع على ذلك فيما بعد، أن المعتصم كان يرسى في الفرس أمثال: أبي مسلم الخراساني، البرامكة، الحسن بن سهل والفضل بن سهل، تهديداً

١. أحمد أمين، ظهر الاسلام، ص ٧.

٢. المصدر نفسه.

مباشراً له. أجبّج في داخله تلك الأحقاد. رغم إخلاصهم وحرصهم، ومقاليدهم بالحكم بيدهم، رغم أثالة أصولهم وحسن أنسابهم، ورغم عدم تجاوزهم على العرب خاصة، وشؤون المسلمين عامة، مثلما حدث أيام "أشناس" التركي وإيتاخ وبُغا الكبير وبُغا الصغير وابن طولون وأمثالهم الذين كره أهالي بغداد مجيئهم كرهاً كثيراً.

وقد جاء في قول دعل الخزاعي للمعتصم:

لقد ضاع أمر الناس حيث يسوسهم وصيف أشناس* وقد عظم الخطبُ
وإنسى لأرجو أن ترى من مغيبيها مطالعُ شمس قد يغص بها الشربُ
وهمّك تركى عليه مهانة فأنت له أم وأنت له أبُ

عرف عن الأتراك كرههم للفرس والعرب أيام المعتصم، فهم لم يكونوا حتى في وفاق مع بعضهم ولم ينقطعوا عن المؤمرات والدسائس فيما بينهم أيضاً، وكانوا كثيروا الطمع في الأموال لا يشبعون^١.

وعندما أحس المتوكل بالخطر المحدق به أولاً، وبالمسلمين ثانياً، من نفوذ الأتراك.. عمدَ في محاولة فاشلة، دلّت على جبنه وتخوّفه، إلى نقل الخلافة من سامراء الى دمشق - عاصمة الأمويين -، لكنه لمّا لم يجد حسناً لمرامه كما كان يظن، عاد مجبراً. ليشاء القدر بعدها في لحظة المواجهة الصعبة التي كانت تنتظره، بينه وبين الأتراك، أن يُعتبر مقتله الذي حصل فيما بعد، كأول حادثة إعتداء على خليفة عباسي. حينما نال منه حارسه الشخصي "باغر التركي"، وليعلن الأتراك بعدها برسالتهم الصريحة الى الجمع: على ضرورة الإذعان المطلق لهم وإلا سيكون حتفهم، حتف الخليفة.

وهكذا صار مصير الاسلام بيد قتلة سفاحين، جاءت بهم أيادي، هي الأخرى لم ترَ في الاسلام إلا ستاراً لتحقيق ملذّات وشهوات دنيوية زائلة. بل كان غرضُ النظر عن الجوانب

الأهواء فى سياسة الخلفاء ٣٧ ❁

مهمة والأساسية لمبادئ الاسلام التى جاء بها النبى محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والتى ساهى بالروح وبالدّم آل بيته الأطهار، هو أهم ما لجأ إليه خلفاء العصرين الدمويين.

بل نجد، رغم ما جرى من مأس وظلم على أيدي الاتراك وما آل إليه بعد ذلك من أحداث متتالية متشابهة، راح البحترى يتأسف على مقتل المتوكل، بعد أن وصفه وصفاً، أشبه لتقديس، عندما قال:

شبيه النبى خلقاً وخلُقاً ونسب النبى جَدّاً فجداً
ابن عم النبى حقاً وبأز كى قريش ديناً ونفساً وعرضاً
ت بالفضل والعلو فأصب حت سماء وأصبح الناس أرضاً

بعد مقتل المتوكل، إزداد نفوذ الأتراك، فنصبوا المنتصر الذى كان ضعيف الشخصية الإرادة، كما أراد له ذلك ممن أراد. حتى مات بعد خلافته بستة أشهر، فخلف الأتراك بعده مستعين. وعندما شعر المستعين بخطر المؤامرات التى كانت تحاك لإغتياله، هرب الى بغداد فلجأ الأتراك الى مبايعة خليفة آخر هو المعتز بالله، ليثبتوا سيادتهم وقوة إدارتهم لأُمُور دولة حتى منصب الخلافة وتعيين الخليفة.

وهنا قال الشاعر بعد أن ساء أمر الاسلام ووصوله الى هذا المستوى والحد:

درُ عصابة تركية ردّوا نوائب دهرهم بالسيف
لموا الخليفة أحمد بن محمد وكسوا جميع الناس ثوب الخوف
طغوا فأصبح ملكنا متقسما وإمامنا فيه شبيه الضيف

وإستمر طغيان الاتراك حتى قتلوا المستعين أيضاً ثم خلعوا من بعده المعتز بالله وقتلوه ضاً.

وهكذا توالى الخلفاء الضعفاء واحداً تلو الآخر، كالمهتدى والمعتمد والموفق والمعتضد نى تميز بنوع من الشدة والصلابة فى تمشية أمور البلاد ولذلك إمتدحه ابن عمه الشاعر ن المعتز ببعض الأبيات المتوفرة لدينا:

أما ترى مُلك بنى هاشم عاد عزيزاً بعدما ذلّلا
يا طالباً للملك كن مثله تستوجب الملك وإلا فلا

وقال عنه ابن الرومي:

هنيئاً بنى العباس إن إمامكم إمام الهدى والناس والوجود أحمد
كما بأبي العباس أنشئ فلككم كذا بأبي العباس أيضاً يجدد

ولكن الأوضاع السيئة عادت من جديد زمن المقتدر بن المعتضد، حيث استفحلت الفتن وعظم أمرها واشتدت حدة الصراعات الداخلية التي دامت خمساً وعشرين سنة، قتل بعدها المقتدر أشنع قتلة على يد رجل أضجعه فذبحه وسلب ثيابه حتى سرواله، وتركه مكشوف العورة الى أن مرّ به رجل ستر عورته بحشيش ثم حفر له ودفنه^١.

وهكذا صار مصير الاسلام بيد خلفاء لم يعنُ بأمور ولم يقفوا على أحوال. ففي عهد المقتدر كان الأمراء والوزراء والكتّاب يدبّرون الأمور السياسية والاجتماعية. فذهب ما كان في خزائن الخلافة من أموال وعدد وعمّت الفوضى وانتشر الفساد. فانتهى ذلك الى أن سفك دمه، فاضطربت أمور الدولة الاسلامية بعده أكثر فأكثر^٢.

بعد مقتل الخليفة المقتدر جاء العهد الأكثر سوءاً، وهو زمن الخليفة القاهر. الذي هو الآخر، كان قد فسخ المجال أكثر لمجالس اللهو والطرب والخمر. مما اضطر بعض قواد الجند الكبار الى الاجتماع بشأنه واتفقوا على سمل عينيه وحبسه ومن ثم خلعه عن الخلافة. بعد هذه السياسة التي ابتدأ مشوارها المعتصم وأخذ بزمائها المتوكل، وسار على نهجها رغم مصاعبها ومساوئها وأخطارها، من جاء بعدهما، تبلورت عداوات وأحقاد وخلافات،

١. تجارب الأمم، ٥/٢٣٧.

٢. التنبيه والاشراف، ٣٧٧.

الأهواء في سياسة الخلفاء ٣٩ ❁

تنقف كل جيل بثقافة الطرف المنتمى له، مما ضاعف من إتساع الهوة بين المسلمين وانهايار
مرح العلاقات الاجتماعية الى أسوأ ثم الى أسوأ.

تجلّت تلك الأحقاد والضغائن، خصوصاً بعدما أمر المتوكل سنة ٢٣٦هـ، بهدم قبر الامام
حسين عليه السلام وهدم المنازل المحيطة به ومنع الناس من زيارة قبره علناً، وأمر أيضاً
علان عقوبة الحبس لكل من يخالف تلك التعليمات.

وروى أيضاً أن المتوكل قد إشتهر ببغضه للامام على عليه السلام وأهل بيته الأطهار، وأنه
ان يدعو الى مجالسه، الجماعات المعادية للإمام فقط، والذين بدورهم إستغلوا ذلك الحال
زيدوا من تحريض خليفتهم على إبعاد الشيعة عن أى منصب. وفي أحد المرات إستدعى
متوكل النحوى يعقوب بن اسحاق المعروف بابن السكّيت، فسأله، أيما أحبُّ إليك، المعتز
المؤيد (ابنا المتوكل)، أم الحسن والحسين؟ فذكر ابن السكيت خيراً بالحسن والحسين
ليهما السلام، لما لهما من واضح الصفات التى تميزهم. فانزعج المتوكل وأمر الأتراك أن
وسوا بطنه حتى مات^١.

هذه الأحداث وما تلاها، أكدت خطأ إستخدام خلفاء هذا العصر الفادح للأتراك، ومنحهم
سلطان، الذى أعاد بذلك، التنكيل بالشيعة بشكل أشد وأكثر قسوة مما كان عليه أيام العهد
أموى. ولأن هذا النوع من الأتراك لم يكن ذو مدنية أو حضارة بل جاء واندمج بالاسلام
دماجاً، لم يكن مبنياً على أسس الفهم الصحيحة لمبادئه، كما فهمها الفرس الذين انتفع منهم
بسلام كثيراً حين ترجمت كتبهم الى العربية، ونقلت عنهم أنظمة وطرق إدارية أفادت العرب
بإدارتهم لدفة شئون الدولة.

بمعنى آخر، فإن الفرس قد جاءوا الى الاسلام بثقافتهم وآدابهم وعلومهم، إضافة الى
بهم للاسلام نفسه، ولذلك فقد إمتزجت الثقافتين الفارسية والعربية إمتزاجاً. أما الأتراك

فجاءوا الاسلام بقوة أبدانهم وشراستهم وحبهم للمال والسلطة. وإستخدامهم المؤامرات والدسائس فى تنفيذ غاياتهم.

ومن طريف الأمور بعد هذا الموجز السريع ما نود ذكره هو، أن كثير من أمراء ذلك العصر إضافة الى إنشغالهم بحب المال وجمعه وإنتشار الجوارى التركيات فى بيوتهم واللهو الذى صاحب ذلك، فقد عرف عنهم حبهم للغلمان وإعطاءهم وقتاً وأهمية، وتوفير إحتياجاتهم وإنفاقهم أموالاً طائلة فى سبيلهم، بدلاً من توجيهها الى شئون المسلمين.

بعد إستمرار الأحداث وما آلت إليها من عداوات ظهرت على أرض الواقع، خصوصاً وقد أدرك الفرس خطرهما الممتد على أيدى أولئك الأتراك. لذا تأججت فيهم الحماسة بقوة بغية إستعادة مجد دولتهم وبريقها، فقد حصّنوا أنفسهم بالرجال والسلاح أملاً فى القضاء على سلطان الأتراك.

وفعلاً فقد تم ذلك فى عهد الخليفة المستكفى، حين سار معزالدولة بن بويه من الأهواز الى بغداد فمَلَكها بعد حين. بعد أن منحه المستكفى " إمرة الأمراء " ولقبه بلقب معزالدولة، ولقب أخاه ركن الدولة، ولقب أخاه الآخر عماد الدولة، وضربت ألقابهم على الدينار والدرهم^١.

يمكننا القول أن بغداد، ورغم ما شهدته أيام البويهيين من قساوة ما سلّكه مع الخلفاء، إلا أنه قد عادت لها هيبتها وقوتها وتمكن شيعة بغداد من إسترداد شموخهم وقوتهم ووجودهم، فكان لذلك آثاراً أخرى نتجت عنها وعلى سبيل المثال، أفعالاً، كانت بمثابة الأخذ بالنار عند بعض الناس البسطاء، فأخذوا بالكتابة على أبواب المساجد يلعنون معاوية، ومن غصب حق فاطمة (ع). ومما شجعهم أكثر، أن معزالدولة أول من ألزم الناس يوم عاشوراء بغلق الأسواق ونصب القباب فيها لإقامة المآتم على الامام الحسين عليه السلام.

١. الفخرى فى الآداب السلطانية، لابن الطقطقى، ص ٣٣٤.

الأهواء فى سياسة الخلفاء ٤١ ❁

فكانت لبادرته وقع وصدى مهمين فى نفوس الشيعة، بعدما عانوا ما عانوا على يد بنى أمية وأيام المتوكل ومن تلاه.
وما أشبه اليوم بالأمس..

فنجد أغلب دول العرب، يدعون مبادئ الاسلام وضرورة نصرتها، وضرورة الوقوف بوجه الاستعمار والتبعية، وضرورة نصرتهم بيروت والقدس وبغداد وغزة. فى حين نرى، فى كل عاصمة عربية سفارة إستعمارية، يتم خلالها تبادلات مشتركة متعددة، تخص قضايا إقليمية لساداتها دون شعوبها. فكانت إدعاءاتهم دوماً، مجرد شعارات تهدف الى تضليل الرأى العام ومحو أسس ومقومات النهوض الاجتماعى وإخفاء أهمية الفرد كعنصر مهم فى تطور المجتمعات. وتراهم يفضون النظر عن مآسى وفتن، تصيب شعوبهم، عندما تُقتل الأرواح البريئة على يد الكفّار والفجّار، وأشكو أمرى الى الواحد القهار. والسلام عليكم ورحمة الله و بركاته.

الاسلام و الاجهزه الاعلامية

التحديات و الحلول

الدكتور سيد محسن ميرى

مدير قسم الفلسفة والمنطق

معهد العلوم الانسانية

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على رسوله (ص) و على اهل بيته الطاهرين و على صحبه المنتجبين. و اما بعد فقد قال الله تبارك و تعالى فى كتابه المحكم مخاطباً رسوله المصطفى (ص) (و ما ارسلناك الا رحمة للعالمين) (١).

عند ما يصف الله عزوجل رسوله (ص) بصفة (رحمة للعالمين) و ليس للمسلمين فقط يشير ذلك الى الاهتمام الكبير الذى يوليه الدين الاسلامى الحنيف الى الرحمة و السلام والمحبة و حرصه عليها و يعتبر الرحمة و المحبة الاصل و الاساس فى العالم و بذلك يحمل رسول الله (ص) رسالة الرحمة و السلام و المحبة الى ابناء البشرية كافة. تتجلى اهمية هذا الموضوع اكثر عند ما نجد ان الله عزوجل قد يمن على عباده بخصوص نعمه على عبادة فى هذا الجانب و من بعثه الرسول الكريم خاتم الانبياء و الذى وصفه بالرحمة للعالمين.

«و لقد من الله على المؤمنين اذ بعث رسولاً منهم يتلو عليهم آياته و يزكيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة» (٢) و هذه الرحمة تكون من اطار تعليم العلم و تطهير النفس من الاعوجاج و من القبائح حيث تستطيع هذه الرحمة ان تنقذ الانسان من أسر العادات و الاخلاق السيئة والجهالة و غيرها الداخلة على نفسه «و يضع عنهم إصرهم و الاغلال التى كانت عليهم».(٣)

فعليه يبدو ان احد الاعمال الاساسية و المهمة لبنى الاسلام الكريم و باقى الانبياء العظام كابراهيم و نوح و موسى عليهم السلام و فى جوانب اقل حجما كانت تتمثل فى العمل فى الجوانب الاجتماعية التى كانت تخيم عليها الضلالة و كان لا يدرك وجود اى اطار من الانماط غير الانماط التى كانت موجوده لتحقيق التقدم و القوة و تنمية قدرات الانسان و كانت الانماط والعادات الموجودة لا تضيف شيئاً على حياة الانسان سوى الظلام و الضلالة و لذلك البشرية تعيش وسط الجهل و الظلام. اذ فتح الانبياء السبيل امام الانسان بنور هديهم لاجراج الانسان من هذا الظلام و التخلص من الاغلال المكبل بها و تقويض معالم الجهل و الظلم.

فكان الرسول الكريم يعلمنا كيفية تطهير انظارنا و ضرورة النظر الى الحياة بشكل آخر. فعليه لقد كانت خصوصية الانبياء و نبينا الكريم(ص) خاصة تتمثل فى تحطيم اطر الانحطاط و المذلة و التخلف.

إن الاطار النظرى الذى قدمه رسول الكريم(ص) للبشرية يتمثل فى الرؤية التى تتساوى فيها العناصر و الالوان و يدان فيها الفصل و التمييز العنصرى الموجود.»إن اكرمكم عند الله اتقاكم»(٤). والمرأة التى كان ينظر اليها نظرة احتقار استعادت شخصيتها الاجتماعية

الرفعية الى جانب الرجل و يتم الغاء ادانة وأد البنات و يسود المجتمع الاسلامى الاول السلام و العفو والرحمة. و يتحول الحقد و الكراهية و التفاق السائد آنذاك بين البشر الى المودة والصحبة و الايثار و الفداء و السماح.

الاسلام و الاجهزة الاعلامية التحديات و الحلول ٤٥ ❁

و بذلك كانت خصوصية هؤلاء الانبياء تتمثل فى تحطيم الاساطير و الاطر و العادات الراتجة و الغالبة و التى كانت تبدو غير قابلة للتغيير.

و ثانياً تقديم انماط جديدة تضمن للانسان السعادة.

الحلول التى قدمها خاتم الرسل للانسان للخروج من الازمة التى كان يعانى منها هى حلول دائمة و ابدية و خاتمة فينبغى علينا انتهاج سبيله لحل الازمات التى نعانى منها اليوم. العهد الحاضر هو عهد ينبغى علينا استخدام الاسلوب النبوى فيه لتحطيم الاساطير المعاصرة و التوجه نحو الحقيقة.

ان ما اقصد من الاساطير يتمثل فى حالات التأكيد والقوالب الخاطئة التى تشكل حاجباً و مانعاً امام التوصل الى الحقيقة و التى تدفع الانسان نحو الضياع بخداعها و اساطيرها و الوانها البراقة و الكذب و التزوير.

و الآن ما هى الاساطير و الخداع الموجودة فى يومنا هذا؟ و ما هى الرسالة الملقة على عاتق العلماء و الصفوة من ابناء الامة الاسلامية.

و اليوم يعانى المسلمون باعتبارهم امة رسول الرحمة و العالم الغربى بشكل خاص باعتباره احد المخاطبين من جانب رسول الرحمة من مشاكل كبيرة ثنائية و هذه المشاكل تكون ذات حدين و يعنى ذلك انه يسهم البعض من المسلمين فى ايجادها كما يسهم الجانب الغربى فيها.

ففى الكثير من الحالات تصدر احكام متطرفة و راديكالية حاده من جانب البعض من المسلمين ضد الغرب و ما يرتبط باثقافة الغربية و حضارتها و علومها و عقلانياتها و ديمقراطيتها و باقى المكاسب البشرية المرتبطة بالعالم الغربى. و لم يترك هذا البعض اى مجال للتعامل و الحذر و كأن الاسلام لا يرضى بشيء سوى نفى و الغاء كافة هذه المظاهر. و يقف فى الجانب الآخر من يحمل وجهات نظر متطرفة حيث تبثها البعض من الاجهزة الاعلامية الغربية و الذى يعتبر الاسلام لا يشكل شيئاً سوى التخلف و الانحطاط و الارهاب و

❁ ٤٦ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية

ايجاد الذعر. وقد ادى ذلك الى ايجاد التوتر بين المحورين الثقافيين و البنائين و المبدعين الموجودين فى الجانبين و لا يؤدى ذلك الى شىء سوى الدمار و الذعر و الحزن.

ماهى الحيلة فى هذا الجانب؟ كيف يجب ان نتصرف للتخلص من هذه الاغلال التى تكبل ارواحنا و ارواح الغربيين و التى تحول دون تعاملنا و تقدمنا و بلوغ حياة سلمية و معنوية؟

تعانى اليوم العلاقة بيننا المسلمين و العالم الغربى حالة من الاعوجاج و التفكير الخاطى فى الرؤى.

فيجب تحول هذا النوع من الرؤى الى نوع جديد. يجب تفويض اسطورة التعارض و التضاد و تقديم رؤية جديدة و حلول مناسبة لبلوغ التفاهم و التعامل و التعايش السلمى. لهذه المشاكل اسباب و دلائل مختلفة: احدها يرتبط بموضوع الاجهزة الاعلامية بالمعنى الاعم و ينبغى العثور على الحلول لهذه الاجهزة.

و بما ان الحديث فيما يخص تعديل الرؤية التطرفية للبعض من المسلمين كان كثيراً فأنى اكتفى هنا بالحديث عن التجاه الغربى رغم اعتقادى جدياً بان الرؤية التطرفية للبعض من المسلمين حيال العالم الغربى لا تقل اضرارها عن اضرار رؤية الطرف الآخر فهى تترك اضراراً كبيرة على صورة الاسلام فى يومنا هذا.

ساحاول فى هذا المقال الحديث بشىء حول اداء الاجهزة الاعلامية و الخبرة خاصة فى ايماننا هذه كما اشير الى جانب ذلك الى الازمة الموجودة ثم أقدم بعض الحلول لحل المشكلة.

لقد استخدمت كافة الجهزة الاعلامية منذ القدم كمنابر الوعظ و الخطابة ثم الصحف و الاذاعة و التلفزيون و مجالات الفن و الادب و حتى المقابلات الفردية فى الاقوال و الاعمال كوسائل لعرض الفضائل الاخلاقية الفردية و الاجتماعية و التوعية و تقديم سبل السعادة و العدالة و الحقيقة من جانب و تبين الانحرافات و الاعوجاج و الفساد و الانتهاك للقوانين و

الاسلام و الاجهزة الاعلامية التحديات و الحلول ٤٧ ❁

التزوير من جانب آخر، كما بحث ديننا الاسلامى بدوره على استخدام هذه الوسائل لاداء واجب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر الكبير الملقى على عاتق كل مسلم و يعتبر ذلك من خصائص الامة الاسلامية حيث يشير الله عزوجل فى الآية الكريمة الى هذه الخصوصية: «كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنكر» (٥). و ما من شك ان وجود هذه الخصوصية فى اية امة تعتبر من نقاطها الايجابية. و قد كانت هذه الطريقة سبباً فى ازالة الكثير من التمييزات و الاعوجاجات و اصلاح المظالم و انتهاج الاساليب الصحيحة و اصلاح الامور.

صحيح انه يتم استخدام هذه الجهزة التقليدية و الاجهزة الحديثة فى الكثير من الحالات نحو تحقيق المصالح الفردية و اطماع القوى المعادية للشعوب و الظالمين لكن التيار الداعى الى الحق و الحقيقة استطاع و يستطيع بدوره الى حد مقبول الافادة من هذه المنابر و الاجهزة لبلوغ الاهداف الصحيحة.

حتى انه و يمكن القول و بشئ من التسامح بان التنامى المدهش و السريع للوسائل التكنولوجية و الصناعية فى عهد التطور قد أدّى الى حدوث التطور فى الاجهزة الاعلامية الجماعية كالصحف و الكتب و انتاجها باعداد كبيرة الى خدمة الاهداف التوسعية للقوى الاستعمارية. كما كان اداء هذه الاجهزة فى الكثير من المجالات فى خدمة المصالح الانسانية و نحو تعديل سلوك اصحاب الثروة و القوى المهيمنة على العالم و نحو خدمة مصير الانسان. ولكن مع توسيع العولمة مع النمط الليبرالى و ظهور نوع جديد من الرأسمالية و التجارة فى العقود الاخيره تغير هذا الوضع بشكل اساسى و اليوم باتت مشكلتنا على عكس الماضى فهى ليست مشكلة خبرية او اعلامية لان انتشار الاجهزة الاعلامية و كثرتها جعلها الاخبار تصلنا من كل جانب و نكون كما يقول البعض غارقين وسط سيل من الاخبار و المعلومات. لكن المشكلة هى ان الاخبار تكون ملوثة و مضلّة؛ فيها الكثير من الكذب و الشائعات و التحريفات و الزيف و الخداع و التى تقدم على شكل اخبار و تحليلات و انها تدخل فى كل

لحظة فى ذهن الفرد و روحه فى يومنا هذا و تترك تأثيرها عليه. ليس من الصعب معرفة هذه النقطة بان النبأ او التقرير حتى اذا كان صحيحاً فى مضمونه يمكنه ان يقلّب الحقيقة و يترك ذلك نتيجة عكسية على المخاطب كما هو الحال بالنسبة الى علم النفس و علم المعرفة بان مضمون النبأ وحده لا يترك تأثيره على المستمع بل ان النسبة الموجودة بين ذلك النبأ و الارضية و الشؤون المحيطه به و منها طريقة الاداء للنبأ و غيرها لها تأثيرها على المستمع. فمما يؤسف له فى يومنا هذا هو ان من يعرف اليوم من جانب البعض من المفكرين بانهم السادة الجدد للعالم «من اصحاب الاموال» الذين يتركون تأثيرهم فى بعض الاحوال اكثر من الحكومات على الوضع العالمى و انهم يرسمون الخطوط العريضة لعملية العولمة فى صندوق النقد الدولى و البنك الدولى و منظمة التجارة العالمية. و عند ما تظهر المعارضة لرغبة هذه الاجهزة الاعلامية واصحابها و توجد ارادة نحو التغيير و التحول فى توزيع الثروة و الوضع الاجتماعى تظهر هذه الاجهزة و تعمل على تغيير المعادلة لصالحها.

اليوم تتعرض كافة الاهداف الانسانية التى تتعارض بشكل مع الاهداف العدوانية و التوسعية والانانية لهذه الشركات تتعرض الى مثل هذه الازمة و هذا التعامل. لان الاجهزة المذكورة تُرَجِّح مصالحها على المصالح العامة و باتت اجهزة الاعلام و للاسف اكثر دكتاتورية من اى دكتاتور فى العالم و جعلت الانسان فى اسرها و باتت تصدر تيار المعلومات لصالحها و تبذل محاولاتها كتيار فاعل فى طريق احدى لتسخير اذهان العالم و افكاره و من خلال اعداد الارضية المناسبة لتنفيذ اهدافها السياسية و الاقتصادية. الاسر لا ينحصر فى حبس الافراد كالطيور فى الاقفاص و ليرى الفرد ذلك القفص و قيوده و يعانى منه و يضرب نفسه فى كل طرف منه لعله يعثر على السبيل للتحرر بل الشئ الاكثر تعقيداً للاسر هو ان يكون الانسان اسيراً فى قفص و لا يتمتع بشكل حقيقى باجواء الحرية، و هو لا يرى قضبان القفص و يتصور بانه حر. لقد بات ذهن الانسان و فكره يعانى من مثل الاسر. و

الاسلام و الاجهزة الاعلامية التحديات و الحلول ٤٩ ❁

باتت الروح الكبيرة للانسان كالفراشه التي تلف اجهزة الاعلام خيوط الشرقة عليها و تحبسها فيها و تمنعها من التجوال و التكامل.

لقد بات يسلب اهم جانب من حقوق الانسان المتمثل بحرية الفكر و قدرته على التفكير و الانتخاب باسم الحرية.

و قد استطاعت الدعاية الموجودة فى اجهزة الاعلام الجماعية الى حد ما اظهار الظالمين الذين مارسوا لاعوام طويلة ابشع المجازرو الجرائم بحق ابناء الشعب الفلسطينى و ابعادهم من الحياة و من ديارهم اظهارهم بمظهر الافراد المظلومين بينما اظهروا هذا الشعب المظلوم و الاعزل بمظهر الظالم و الارهابى.

واليوم الذى يوصف بعالم الاعلام و اجهزة الاعلام لقد تحول التظاهر بالمظلومية الى احدى السبل التي تستخدمها انظمة كالكيان الصهيونى كاداة فاعلة فان تظاهر هؤلاء بالمظلومية و اصطناع الاساطير و الاكاذيب الكبيرة و تكرارها بشكل دائم بذلوا من خلا لها جهودا واسعة لاصطناع الحقانية و الشرعية لانفسهم.

فى العقود الاخيرة و بمساعدة من اجهزة الاعلام هذه راحت بعض الدول الغربية القوية و رغم مزاعمها الكثيرة بخصوص الدفاع عن حقوق الانسان و الديمقراطية تصدر اسلحة الدمار الشامل الى بلدان العالم الثالث. و تطيح بحكومات مستقلة كحكومة الدكتور مصدق فى ايران و السلفادور آلدنة فى تشيلى و تفرض عليهم اكثر الحكومات استبدادا و مناوئة للديمقراطية.

أوكِّد مرة اخرى على ضرورة تجنب بعض السلوك و العقائد المتطرفة لبعض المسلمين والتي تكون بعيدة كل البعد عن الاسلام الاصيل و لها جانب اسطورى و يجب تعديلها لكن اصطناع الاساطير و تزييف الحقائق فى اجهزة الاعلام العالمية ضد المسلمين لها ابعاد اوسع من هذه العقائد و السلوك. اصف الى ذلك اننى اعتقد بان ممارسة هذا الاعلام ضد الاسلام فى اجهزة الاعلام له دوره من اسباب تنامى التطرف بين البعض من المسلمين و ان تحويل

❁ ٥٠ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية

المسلمين الى متطرفين يعد من المشاريع المهمة لاجهزة الاعلام هذه والتي تسهم بشكل مهم فى تحقيق اهدافهم التوسعية، و من هنا ينبغى على المسلمين ان يواظبوا بان تطرفهم يتحول الى اداة لتحقيق اهداف اعدائهم.

المخرج: حاليا السؤال المطروح هو ما هو الحل الموجود للخروج من هذه الازمة؟ يبدو باننا فى الخطوة الاولى نحتاج الى اتحاد منظمة او اتحاد لاجهزة الاعلام يتمكن بلوغ الاهداف التالية:

تقديم الوجه الحقيقى للإسلام على أساس أُسسه الخالدة المشحونة بعناصر العقلانية و الرحمة و الدعوة للعدالة والسلام و الإدارة و احترام حقوق الشعب و الانسان و التعامل الانسانى مع الثقافات الاخرى و بلوغ التقدم المادى و تنمية القيم و الفضائل الانسانية والالهية.

بذل الجهود الكثيرة و الدؤوبة لتحطيم القوالب والاساطير التى تصرف انظار الانسان المعاصر من المسلمين و الغربيين عن مشاهدة الحقائق و الواقع.

ترويج نشر الحوار و الإدارة و التعامل بين الثقافات مع وجود المعتقدات و المجالات الثقافية المختلفة و حل المشاكل الموجودة بين الثقافات عن هذا الطريق.

ابرار النقاط الايجابية للثقافات لبلوغ التفاهم و التفهم المتبادل.

طبيعى من اجل بلوغ هذه الاهداف اننا نكون بحاجة الى ايجاد انموذج صحفى و اعلامى اسلامى للاخذ بالسياسات و السبل التالية:

أ) وضع السياسات الواضحة و ذات الرؤية الواقعية فى الاخبار لازالة كافة الامور التى من شأنها تلوين الخبر و جعله اسطوريا و تكون لها رسالة غير واقعية.

ب) المعرفة الصحيحة لجوهر القيم و استخدامات الاجهزة الاعلامية الغربية و وكالات الانباء العالمية.

الاسلام و الاجهزه الاعلامية التحديات و الحلول ٥١ ❁

ج) تعليم وتربية الطواقم الاعلامية و الاتصالية و المحللين مع الاخذ بنظر الاعتبار بالموقف الاسلامى الصحيح و المستقل القادر على تقديم و عرض الصورة الحقيقية و ذات اتجاه ايجابى للاسلام و المجتمع الاسلامى.

د) تأسيس مركز علمى و بحوثى للتوصل الى آخر المكاسب العلمية فى العالم و ان يكون قادرا على انتاج العلم و التنافس على الصعيد العالمى.

و) ايجاد رؤية حكيمة وتحليلية للمخاطبين بحجم كبير من المعلومات كى لا تحول هذه المعلومات دون انتباههم الى عمق الموضوع و تحليله و تقويض الاسطورة.

الازمة المالية العالمية و التمويل الاسلامى

الدكتور سيد حسين ميرجليلى
استاذ مشارى و عميد كلية الاقتصاد
معهد العلوم الانسانية و الدراسات الثقافية
وزارت العلوم و البحوث و التقنية، طهران

المستخلص

الازمة العالمية الاخيرة هى الاءسواء من أى أزمة مالية أخرى مُنذ الكساد الكبير. بدأت من القروض العقارية أقلَّ جودة بفائدة متغيرة و اتسعت بالتوريق و انخفاض أسعار الاسهم. و كان انهيار النظام الذى اكتسح العالم فى الثلاثينات من القرن الماضى قد أدّى الى الازمة المالية و تلك أدت الى الازمة الاقتصادية (بالانكماش) و فى بعض البلدان أدت الى ازمة سادت المجتمع. السبب الاساسى للازمة هو الاقراض المفرط و غير الحذر باستخدام نموذج التوريق و بالمزج بين ديون الدرجتين الاولى و الثانية. بالاضافة الى ذلك، اوراق مبادلات التعثر الائتمانى أدت الى تضخيم المشكلة. و الحقيقة أن ملامح النظام الاقتصادى فى الدول الصناعية قد تُسبب فى انشاء هذه الازمة. أمّا المصارف الاسلامية فقد ظلت فى امان من التأثيرات السلبية للأزمة. كلّ هذا يرتبط بسمات المعاملات وفقاً لقواعد الاقتصاد الاسلامى.

و الحلول المطروحة لعلاج الازمة، جزئية، أما النظام المالى الاسلامى فهو قادر على تجنب العناصر السلبية فى النظام المالى العالمى. كما يزداد التضيق فى النظام المالى و يربط التوسع الائتمانى بنمو الاقتصاد الحقيقى.

١- المقدمة

أصبح عالم اليوم أسير الازمة الاقتصادية و هى أقوى من أى ازمة أخرى منذ الكساد الكبير. المشار اليه فيما تقدم.

قال جوزيف ستيجليتز، الحاصل على جائزة نوبل فى الاقتصاد: "إنَّ الأزمة المالية الراهنة فى العالم هى الاسوأ منذُ ازمة الكساد الكبير التى اجتاحت العالم فى بداية ثلاثينيات القرن العشرين... (الراصد، ٢٠٠٨، ص ٥٥).

يُقدر مجموع قيم القروض العقارية فى الولايات المتحدة عام ٢٠٠٨ ب ١٢ تريليون (١٢ ألف مليار) دولار، كان أكثر من ٩/٢٪ منها مع مجىء أغسطس ٢٠٠٨ إما تحت المصادرة أو قد دخلت فى حالة تعثر. وكان ٤٣٪ من حالات المصادرة لقروض عقارية ذات معدل فائدة متغير لمقترضين أقل جودة أى لمقترضين توجد مشكلة فى تقييم قدرتهم على السداد اصلاً ممن ترتبط قروضهم بفوائد متغيرة مع السوق. فباتوا عاجزين عن دفع اقساط قروضهم العقارى المتصاعدة مع مرور الزمن. (الراصد، ٢٠٠٨، ص ٧٣).

فى هذه المقالة نتحدث عمّا حدث فى الازمة و السبب لحدوثها و بعد ذلك نرى تآثر المصارف الاسلامية بالازمة و اخيراً نتحدث عن دور التمويل الاسلامى فى صيانة المصارف الاسلامية من آثار السوء للازمة.

٢- ماذا حدث فى الازمة

قامت البنوك الامريكية بتقديم قروض لملايين الامريكان لغرض شراء مساكن. وكانت تلك القروض مضمونة بالعقارات التى يسكنوها او يملكونها و التى تمَّ رهنها. ثم بعد ذلك قامت البنوك باعادة تمويل العقارات، بعد أن اعادوا تقييم العقارات بسعر أعلى مما بيعت به. و بذلك حصل مالكي العقارات على المزيد من القروض دون ما يزيد ما لديهم من عقارات. و بذلك اصبحوا اكثر عرضة للوقوع فى الاعسار. فقد قامت البنوك الامريكية بتجميعها فى حزم و اصدار سندات مقابلها، ثم بيعها فى الاسواق المالية. وقام بشرائها العديد من البنوك فى انحاء العالم، على اساس أنها ديون مضمونة بعقارات.

بدأت تنتشر بشكل متزايد علامات "للبيع" فى جميع انحاء الولايات المتحدة فى فبراير ٢٠٠٧. ذلك أن الملايين من العائلات الامريكية ابرمت عقود لشراء مساكنها عن طريق قروض الرهن العقارى أقل جودة بقروض بفائدة متغيرة. و حينما ارتفعت نسبة الفائدة على تلك القروض لم يستطع الكثير من العائلات سداد ديونها. فبيعت مساكنهم و اصبحوا بلا مأوى.

فى اغسطس ٢٠٠٧ اصبحت كثير من البنوك و المؤسسات المالية تواجه مخاطر متصاعدة حيث أنها استثمرت مليارات الدولارات من قروض الرهن العقارية. دون أن تكون قادرة على استعادة اموالها و عدم وجود أى ضمانات كافية لديها بسبب انخفاض أسعار العقارات. و بهذا بدأت الازمة المالية تنتشر شيئاً فشيئاً. و قامت عدة مصارف كبرى باعلان انخفاض كبير فى أسعار اسهمها بسبب أزمة الرهن العقارى. و اخذت البورصات تندهور أمام مخاطر اتساع الازمة. و المصارف المركزية تتدخل لدعم سوق السيولة (الراصد، ٢٠٠٨، ص ١٢).

و لما كانت الودائع قروضاً مضمونة السداد باصلها و فوائدها، بينما تقرض تلك الاموال اعتماداً على ترهين العقارات، فقد وجدت البنوك التى قدمت القروض العقارية نفسها فى ازمة الائتمان. كما أن الشركات التى ضمنت تلك الديون، وجدت أن قيمة الديون الرديئة

تفوق مآلديها من موارد للقيام بسداد ما عليها من ضمانات. و بذلك أصبح البنوك المقرضة و شركات ضمان القروض العقارية مهددة بالافلاس.

و الازمة حدثت عندما تقدّم المودعون لسحب ودائعهم مع عدم تمكن البنوك بردها. و اذ حدث ذلك هرول المودعون الى البنك لسحب ودائعهم. و اذا انتشر خبر افلاس بنك واحد هرول المودعون الى بقية البنوك لسحب ودائعهم فينهار النظام المصرفي. انهيار النظام المصرفي أدّى الى الازمة المالية و تلك أدّت الى الازمة الاقتصادية و فى بعض البلدان أدّت الى أزمة فى المجتمع. و تتوقع تزايد الكساد و استمراره خلال عام ٢٠٠٩.

٣- ماهو سبب الازمة؟

السبب الاساسى للأزمة المالية هو الاقراض المفرط و غير الحذر باستخدام نموذج التوريق^١ و خلق سندات الدين المضمون^٢ و بالمزج بين ديون الدرجتين الاولى و الثانية^٣. هذا مكن مؤلدى القروض العقارية من نقل مخاطر التعثر حتى فى ديون الدرجة الثانية الى المشتريين النهائيين الذين يكرهون عادة تحمل مثل هذه المخاطر. و كانت النتيجة أن عدداً من البنوك اما أنها فشلت او استنقذت او أممت من قبل الحكومات فى الولايات المتحدة و المملكة المتحدة و اوروبا و عدد من البلدان الأخرى.

اذن السبب الاساسى لهذه الازمة، هو قيام البنوك بالاقراض المفرط و غير الحذر. هذا ما أقرّه بنك التسويات الدولى فى تقريره السنوى الثامن و السبعين المنشور فى ٢٠٠٨ ميلادية،

1. Securitization

2. Collateralized debt obligations

٣. مقترضوا الدرجة الاولى، هم المقترضون الذين يتمتعون بتصنيف ائتماني جيّد. أمّا مقترضوا الدرجة الثانية هم الذين عرفوا بتقصيرهم او تخلفهم عن الدفع و لايقدرّون على خدمة ديونهم، و لهذا هناك مخاطرة تعثر بسبب ضعف ضماناتهم. و لذلك معدلات الفائدة التى تفرض على هذا المقترضين، مرتفعة.

عندما يَبَيَّنُ أَنَّ السبب الاساسى لمشكلات اليوم فى الاقتصاد العالمى هو النمو الائتمانى المفرط و غير الحذر لمدة طويلة (ص ٣).

و هذا يُنشَأُ من؛ أولاً: عدم ملاءمة انضباط السوق فى النظام المالى.

الثانى: التوسع الميعب فى حجم المشتقات و خاصة فى اوراق مبادلات التعثر الائتمانى^١ و فى الواقع توسع غير صحى فى الحجم الكلى للائتمان. ان استرخاء الرقابة فيما بعد أدّى الى انحدار شديد فى أسعار الأصول والى الانكسار المالى و ازمة الديون؛ و الافراط فى البيوع القصيرة^٢، زادت المشكلة (شابر، ٢٠٠٨، ص ٢).

بالنسبة لاوراق مبادلات التعثر الائتمانى، بائع ورقة المبادلة^٣ (الدائن) يدفع علاوة للبائع (صندوق التحوط)^٤ فى مقابل التعويض الذى سيقبضه فى حال تعثر المدين. لكن الذى حدث هو أَنَّ صناديق التحوط باعت أوراق هذه المبادلات الى عدد كبير من البنوك.

بالاضافة الى ذلك حَمَلَة أوراق المبادلات يعيدوا بيع هذه الاوراق الى آخرين. و تتكرر هذه العملية عدة مرات. و فى النهاية حَمَلَة أوراق مبادلات التعثر الائتمانى الذين يجب تعويضهم اصبحوا كثيرين. و هذا زاد الخطر و جعل وفاء صناديق التحوط بالتزاماتها عن مبلغ المشتقات غير المسددة، كثير جداً (بما فى ذلك أوراق مبادلات التعثر الائتمانى البالغة ٥٤/٦ تريليون دولار) و يقدر الآن من قبل بنك التسويات الدولى بمبلغ ٦٠٠ تريليون دولار، اى اكبر بعشر مرات من حجم الاقتصاد الحقيقى للعالم.

فى الواقع ملامح النظام الاقتصادى فى الدول الصناعية تُسَبِّبُ انشاء الازمة و هى:

اولاً: الاقتصاد يعتمد على اعطاء الحرية الاقتصادية فى نطاق واسع.

ثانياً: يعتمد على اسس إقراضية فى التمويل.

ثالثاً: يركز التعامل في أسواق المال على التجارة في المخاطر، أو ما يسميه الفقهاء عقود الغرر، التي تضمّ المستقبلات والاختيارات وغيرها؛

رابعاً: لكي يمكن استخدام تلك العقود، يُسمح في الأسواق ببيع مالا يُملك، و ربح مالا يضمن، و بيع الديون.

هذه الملامح الأربع هي السبب الرئيس وراء الازمات المالية التي تصيب الاقتصادات الغربية بشكل متكرر.

اعطاء الحرية الاقتصادية، الأولوية القصوى، يودى الى ضعف اجراءات التنظيم و الرقابة في الاقتصاد.

الاعتماد على الأسس الاقتراضية في تخصيص الموارد المالية، يودى الى اعطاء الملاء المالية، الدور الاول في تخصيص الموارد، بدلاً من الجدوى الاستثمارية و بالتالى المصارف المؤسسات المالية تقوم بنشاطها، التمويل عن طريق الاقتراض و تتجنب تمويل السلع المشاركة (الجارحى، ٢٠٠٨، ص ١).

فى بيع ما لا يملك، البائع يبيع سلعة لا يملكها و لا ينتجها. وفى بيع الدين (غير حقيقى) البائع يكون له دين (غير حقيقى) على طرف آخر، فيبيعه. تلك المعاملات، ابعد عن حقيق المعاملات.

و ايضاً وفقاً للشريعة، يتمّ فى البيع، تقابض البدلين (الثلث و المثلث). حجم التجارة فى الديون او السندات يُفوّق حجم الانتاج من السلع و الخدمات، حيث يبلغ حجم التعامل فى الديون فى الاسواق المالية العالمية ما يزيد على الف مليار دولار يومياً، بينما يصل الانتاج العالمى من السلع و الخدمات الى بضع و ثلاثين الف مليار فى العام الكامل.

٤- تأثر المصارف الاسلامية بالازمة

البنوك الاسلامية كانت فى أمان من التأثيرات السلبية الحادة للازمة المالية، خاصة الافلاس و التصفية. أما تأثير الكساد (الازمة الاقتصادية) ينعكس فى جانبين: الاول، انخفاض الودائع أو قلة نموها و الثانى، مواجهة بعض المستثمرين انخفاضاً فى السيولة، نتيجة لانخفاض الطلب للسلع و الخدمات.

تستطيع البنوك الاسلامية أن تقوم ببعض الامور لكى تخفف من آثار الازمة الاقتصادية وأهمها هو حُسن ادارة المصارف و من طرقها هو تنويع النشاط الاستثمارى.

بالنسبة للانخفاض او قلة نمو الودائع، فالحل هو خفض نصيب البنك فى عقود المشاركة و المضاربة من ارباح الودائع. بخفض تلك النسبة، يكون تأثر ارباح الودائع بالكساد قليلاً. و للتمويل السَّلْعى، فيمكن أن تُعاد جدولة ديونهم لكى يمكن لهم السداد. خاصة انه استثمارات البنوك الاسلامية تكون غالباً فى السلع و يكون الربح أعلى من سعر الفائدة. و بالرغم من أن أسعار الفائدة تنخفض مع الكساد، اما ربح الاستثمار فى القطاع الحقيقى يبقى أعلى.

و دعا بلانكارد كبير اقتصادى صندوق النقد الدولى البنوك المركزية الى خفض اسعار الفائدة باتجاه الصفر (الراصد، ٢٠٠٨، ص ٨٢) و هذا هو الذى يدعو الاقتصاد الاسلامى الناس اليه و نجاح لما دعا البنك اللأربوى اليه.

من جانب آخر للربا دور هام فى احداث الازمة المالية و هى؛

١- أن تداول الديون فى الاسواق المالية هو مصدر لعدم الاستقرار.

٢- المقترض فى التمويل الربوى يدفع فوائد بالاضافة الى الاصل و بالتالى تزيد قيمة المديونية و إن لم يحصل على الربح و هذا يمكن ان يودى الى عدم استطاعة المقترض للدفع و لذلك التمويل الربوى غير قابل للاستمرار.

٣- التمويل الربوى نظام مفكك. ياخذ قروضاً مضمونة الاصل و العائد، و تقدم قروضاً برهون و ضمانات. و هذا يترك المخاطرة ليتحملها مستخدمو الاموال و فى النتيجة يصبح الاقتصاد مفككاً.

و لذلك نعلم معنى هذه الآية حيث يقول سبحانه و تعالى: "الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس".

٥- وجهة نظر الاقتصاد اسلامى

فى النظام الاقتصادى الاسلامى

اولاً: يكون الاهتمام المعتدل بالحرية الاقتصادية، فانّ للدولة اجراءات فعالة للتضييق و الرقابة فى الاقتصاد و يمنع الاحتكار و يهتم بالعدالة الاجتماعية.
ثانياً: تعتمد المصارف الاسلامية على اسس سلعية و استثمارية فى تخصيص الموارد المالية.

ثالثاً: عقود الغرر لا يُسمح بها و الشراء بتمويل ربوى غير جائز.
رابعاً: لانّ بيع الدين لا يجوز و لذلك لا يوسس سوقاً للتجارة فى الديون. (الجارحى، ٢٠٠٨، ص ٦).

خامساً: البنوك الاسلامية تشارك المودعون فى مخاطر الاستثمار. و هكذا تتوزع المخاطر على الافراد ذوى الصلة بالاستثمار.

سادساً: على صاحب المال أن يشترك فى المخاطرة، و أن لا ينقل جميع خطر الخسارة الى المستثمر.

بهذا الطريق يزداد التضييق فى النظام المالى و المؤسسات المالية تبذل العناية الاكثر فى تقييم المخاطر و الرقابة على استخدام الاموال. ان هذه الرقابة المزدوجة تخفض الاقتراض

الازمة المالية العالمية و التمويل الاسلامى ٦١ ❁

المفرط الى حدّ كبير. و لذلك فى الاقتصاد الاسلامى يكون زيادة الاعتماد على التمويل برأس المال، بدلاً من التمويل بالدين.

و ذلك لأنّ جميع الاحتياجات المالية لا يمكن اجابتها برأس المال و التمويل بالمشاركة بل نحتاج ايضاً الى التمويل بالدين.

سابعاً: وفقاً لقواعد الاقتصاد الاسلامى فى المعاملات، يجب وضع بعض الشروط منها:

١- أصل المبيع أو المُوجَر يجب أن يكون اصلاً حقيقةً لا افتراضاً.

و هذا يساعد على تجنب المعاملات التى تتضمن الغرر.

٢- على البائع ان يمتلك السلع المباعة أو الموجهة.

و هذا يساعد على أنّ البائع (او الموجه) يُشارك بحصة من المخاطرة حتى يحصل على حصة من العائد. و عندما يصير البائع مالِكاً للسلع لأجل البيع او الاجارة، فانه يتحمل المخاطرة.

٣- المعاملة تجب أن تكون معاملة تجارية حقيقية، مع النية الكاملة للتسليم و الاستلام.

٤- الدين غير حقيقى لا يجوز بيعه، و من ثَمَّ فان المخاطرة المرتبطة به يجب ان يتحملها المقرض نفسه.

الثالث و الرابع يُساعدان على تجنب عن المعاملات التى لا توجد فيها نيّة للتسليم و الاستلام، و يساعدان الدائن على تقييم مخاطر الائتمان و هذا يُساعد على تجنب أزمة الائتمان و يجنب ارتفاع الدين الى اكثر من حجم الاقتصاد الحقيقى (شابرا، ٢٠٠٨، صص ٦-٧).

٦- النتيجة

اهم الاسباب التى أدّت الى الازمة المالية العالمية، هى الاقراض المفرط و غير الحذر، و اتّساع القطاع المالى اكبر من القطاع الحقيقى. ينبغى الاهتمام بالحلول الجذرية من خلال تصحيح الهيكل و اساليب التمويل فى النظام المالى.

الحلول المطروحة لعلاج الازمة، حلول جزئية و لا تتعدى التهدئة المؤقتة. و أما الكساد فهو نتيجة الازمة المالية.

النظام المالى الاسلامى قادر على تجنب عناصر السلبية فى النظام التقليدى. فهو يزيد التضيق فى النظام المالى، بالزام المشاركة فى المخاطر، و يربط التوسع الائتمانى بنمو الاقتصاد الحقيقى، و يقلل من الغرر، باعطاء الائتمان لشراء سلع و خدمات حقيقية. كما أنه يلزم الدائن بتحمل مخاطر التعثر و تقييم المخاطر من طرفى المعاملة.

المصادر

١. شابر، محمد عمر، «الازمة المالية العالمية، هل يمكن للتمويل الاسلامى أن يُساعد فى حلها»، البنك الاسلامى للتنمية، جدة، ٢٠٠٨.
٢. المجلس العام للبنوك و المؤسسات المالية الاسلامية، «الراصد المالى الاسلامى»، ديسمبر ٢٠٠٨.
٣. الجارحى، معبد على، «الازمة المالية العالمية و التمويل الاسلامى»، البنك الاسلامى للتنمية، اكتوبر ٢٠٠٨.

4. Haneef, Rafe, "Financial Crisis: Time for a New Paradigm?", November 2008.

5. Chapra, M. Umer, "The Global Financial Crisis: Can Islamic Finance help minimize the Severity and Frequency of such a crisis in the Future?", Paper presented at the Forum on the Global Financial Crisis, Islamic Development Bank, 25 October 2008.

6. Bank for International settlements, "Annual Report", 2008.

التسعير في الاقتصاد اسلامي

الدكتور السيد سجّاد علم الهدى

المخلص

انّ التسعير من الموضوعات التي قد بحث عنه في اكثر الكتب الفقهية الاسلاميه بل كلّها. فانّهم بعد البحث عن حكم الاحكام تكفلوا البحث عن وظيفة الحاكم الاسلامي من اجبار المحتكر على البيع والتسعير. الاّ انّ التسعير على ما ترى له شأل خاصّ في النظمات الاقتصادية و لذا يجب ان يرى ما هو رأى الفقه الاسلامي فيه.

ما يستفاد من آراء الفقهاء والادلة التي اقاموا على الحكم في المسئلة هو انّ التسعير لا يجوز من قبل احدٍ حتى الحاكم الاسلامي. فانّ في الروايات جائز انّ السّعر الى الله فانه يرفعه و يخفضه. والصحيح انّ التسعير لا يجوز ابتداءً ولكن لو اجحف المحتكر بعد خروج ما يحتكر الى بطن الاسواق، امر الحاكم بالتنزيل حتّى في السعر يصل الى المتعارف من دون تعيين سعرٍ خاص.

المقدّمه

التسعير في الاقتصاد من جانب الدولة في كل بلد، موضوعٌ اهتمّ علماء الاقتصاد و بحثوا حول توجيهه العلمي و آثاره الاقتصادية. والكلام حول الاقتصاد الإسلامي يتمّ بالبحث حول الموضوعات التي تكون في الاقتصاد من وظائف الدولة و شأن الحكومة في المسائل الاقتصادية. فيجب التحقيق حول التسعير في الاقتصاد الإسلامي و أنه هل يجوز للدولة الإسلامية هذا الفعل ام لا؟ الطريق العلمي لهذا التحقيق هو الاجتهاد في الفقه الإسلامي.

بناءً على هذا، بعد تعريف التسعير و موقعه في الاقتصاد، لنقل بعض الآراء و فتاوى الفقهاء الإسلامي في هذه المسئلة و استخراج الأدلة التي اقاموا على ما يختاروا من الحكم.

الرأس المختار هو الذي نصل اليه بعد التحقيق في الأدلة و الشروط التي يتغيّر الحكم بالنسبة إليها في المسئلة.

تعريف التسعير

قال في ابن منظور في لسان العرب^١: «التسعير: تقدير السّعر»

و كذا عرّنه الزبيدي في تاج العروس^٢ فأنّه قال: «التسعير: تقدير السّعر، قاله ابن الأثير»

و جاء في معجم لغة الفقهاء^٣: التسعير: مصدر سعر: تحديد ائمان الاشياء.

و ايضاً في معجم الفاظ الفقه الجعفرى^٤: «التسعير: تحديد السّعر، تحديد ائمان الاشياء».

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٣٦٥.

٢. الزبيدي، تاج العروس، ج ٦، ص ٥٢١.

٣. قلعي، محمد. معجم لغة الفقهاء، ص ١٣٠.

٤. فتح الله، الدكتور احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفرى، ص ١١١.

التسعير في الاقتصاد اسلامي ٦٥ ❁

و في القاموس الفقهي^١: «التسعير: التَّوَقُّدُ الشَّدِيدُ، تَقْدِيرُ السَّعَرِ وَ ذَلِكَ بَانَ تَأْمُرُ الدَّوْلَةُ اهل السوق ان لا يبيعوا بضاعتهم الاّ بسعر كذا، لمصلحة تراها، فيمنحوا من الزيادة عليه او النقصان».

و قال الشيخ سيد السابقي^٢: «التسعير معناه وضع ثمن محدد للسلع التي يراد بيعها بحيث لا يظلم المالك و لا يرهق المشتري. الظاهر ان التسعير في لسان الفقهاء ايضاً نفس معناها اللغوي. فلا خلاف في معناها اللغوي والاصطلاحى.

التسعير في النظام الاقتصادي

لا يخفى ان من الامور التي صارت محطاً للبحث عنه، التسعير للامتعه خصوصاً الامتعة الضرورية كالاطعمه والاشربه. فانّ النظامات الاقتصادية تختلف من جهة تجويز التسعير وعدمه. فانّ في بعضها كالنظام الرأسمالي لا يجوزها بخلاف النظام الاشتراكيه.

قال الشهيد الصدر^٣: «في مجتمعات الرأسماليه لا يوجد فيها ضمان اجتماعي عام و يعتمد التسعير فيها على جهاز السوق و يجرّد عن وظيفته في تحديد الاسعار تبعاً لنسبة العرض الى الطّب كالمجتمع الاشتراكي. فلا تتحكّم فيه تلك القوانين، بالشكل الذي تعمل في المجتمع الرأسمالي.

لا يخفى انّ في بعض الشرائط كالحرب او الغلاء الشديد او بالنسبة الى بعض الامتعه كالبتروال. يرغبوا الدّول في الدّخالة في السوق و نسبته العرض والطب.

١. ابو حبيب، الدكتور سعدى، لاقاموس الفقهي، ص ١٧٢.

٢. الشيخ سيد السابقي، فقه السنّه، ج ٣، ص ١٠٤.

٣. الصدر، السيد محمد باقر، اقتصادنا، ج ١، ص ٢٥٦.

فأنهم يرجّحون ان يسعّروا فى هذه الحالة بعض الامتعة فى مدّة خاصّة فى السوق.
فالشّرائط الاضطرابيه او الخاصّة تقتضى تارة دخالة الدّول فى السوق حتّى فى النظام
الرأسماليه ولكن الكلام فى التسعير أنما فى الحالة العاديه والشّرائط الطبيعیه و ما قلنا من الفرق
بين النظمات الرأسماليه والاشتراكيه، الفرق بينهما فى الشّرائط الطبيعیه.

التسعير فى الفقه الاسلامى

ان أكثر الفقهاء بل كلّهم لم ينعقدوا للتسعير والبحث حوله باباً فى الفقه و لم يبحثوا عنه استقلالاً.
بل كلّ من حاول البحث حول الاحتكار فأنه بحث عن جواز التسعير و عدمه. فأنهم فرّعوا
بحث التسعير على بحث الاحتكار فكلّ من اراد ان وقف على آرائهم حول التسعير، يجب ان
يراجع هذا الباب فى كلامهم اى باب الاحتكار حتى يظهر له الفتاوى فى المسأله والاستدلالات
التي استدلوّا بها على الحكم المختار. و أمّا الاحتكار ففيه قولان: قولٌ بالتحريم و هو قول
أكثر الفقهاء و قولٌ بالكراهة و هو قول بعض. و قد تفرّعوا على البحث الاصلى اى
حكم الاحتكار، البحث عن شيئين: احدهما اجبار المحتكر على بيع ما احتكره و ثانيهما
جواز التسعير عليه و عدمه. أمّا اجبار المحتكر فأنهم على اختلاف رأيهم فى اصل
حكم الاحتكار من الحرمة او اسكرهه، افقوا بلزوم اجبار المحتكر على بيع المال المحتكر. و أمّا
التسعير فأنهم اختلفوا فى جوازه و عدمه على اختلاف الشّرائط والاحوال فأكثروا منعوا منه
بل نفى بعضهم الخلاف فيه او الاجماع عليه.

و لذا يجب ان ننقل بعض كلماتهم حتّى نعرف آرائهم فى هذه المسأله و ايضاً ما استندوا
اليها من الأدلة.

فقال الشيخ المفيد^١

وللسلطان ان يكره المحتكر على اخراج غلّته و يبيعها في اسواق المسلمين اذا كانت بالنّاس حاجة ظاهرة اليها وله ان يسعرها على ما يراه من المصلحة و لا يسعرها بما يخسر اربابها فيها.

فالمفيد جوّز التسعير بما يراه الحاكم بشرط ان لا يكون يسعرٍ يخسر اربابها و كذا جوّز التسعير سلّارين عبدالعزيز^٢ و قال:

«و للسلطان ان يجبر المحتكر على اخراج الغلّة و يسعرها بما يراه مالم يخسره». ولكن قال ابن زهرة الحلبي^٣:

«ولا يجوز الاحتكار في الاقوات مع الحاجة الظاهرة اليها و لا يجوز اكراه النّاس على سعر».

و قال ابن حمزة الطوسي^٤

«و اذا احتبس لقوته او قوت عياله لم يكن ذلك احتكاراً فاذا احتبس للبيع و مسّت الحاجة اليه من النّاس و لم يبيعه اجبر على البيع دون السّعر الّا اذا تشدّد فان خالف احدّ في السّوق بزيادة او نقصان لم يعترض عليه».

١. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعة، ص ٦١٦.

٢. سلّارين عبدالعزيز، المراسم العلوية، ص ١٩٣.

٣. الحلبي، ابن زهرة، غنية التّزويج، ص ٢٣١.

٤. الطوسي، ابن حمزة، الوسيلة، ص ٢٥٩.

و قال ابن ادریس^١

«و متى ضاق على الناس الطَّعام و لم يوجد آلا عند من احتكره، كان على السَّلطان والحكام من قبله، ان يجبره على بيعه و يكرهه عليه ولا يجوز ان يجبره على سعر بعينه و لا ان يسعّر عليه بل يبيعه بما يرزقه الله تعالى و لا يمكنه من حبسه اكثر من ذلك و قال شيخنا المفيد في مقنعة^٢؛ و للسَّلطان ان يكره المحتكر على اخراج غلّته و بيعها في اسواق المسلمين اذا كانت بالناس حاجة ظاهرة اليها وله ان يسعّرها على ما يراه من المصلحة ولا يسعّرها بما يخسر اربابها فيها والاول^٣ مذهب شيخنا ابي جعفر في نهايته^٤ و مسائل خلافه^٥ و مبسوطه^٦ و جميع كتبه و هو الصحيح الَّذي يقوى في نفس لانّ عليه الاجماع و به تواترت الاخبار عن الائمة الاطهار و ايضا الاصل براءة الذّمة من الزام هذا المكلف التسعير و ايضا اثبات ذلك، حكم شرعى، يحتاج الى دليل شرعى و روى عن النّبي عليه السّلام^٧ ان رجلاً أتاه فقال: سعّر على اصحاب الطَّعام، فقال: بل ادعوا الله، ثمّ جاء آخر فقال يا رسول الله، سعّر على اصحاب الطَّعام فقال: بل الله يرفع و يخفض و انّى لارجو ان القى الله و ليست لاحد عندى مظلمة.

آفاق الحضارة الإسلامية العالمية العدد الرابع والعشرون - السنة الثانية عشرة

١. الجَلّى، ابن ادریس، السّرائر، ج ٢، ص ٢٣٨.

٢. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعة، ص ٦١٦.

٣. عدم جواز التسعير.

٤. الطوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، نهاية الاحكام، ج ٢، ص ٥١٥.

٥. الطوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، انحلاف، ج ٣، ص ٢١٢.

٦. الطوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط، ج ٢، ص ١٩٥.

٧. اوردها الشيخ قدّس سرّه، فى المبسوط، ج ٢، فى فصل حكم التسعير، ص ١٩٥، اخرجه فى كنز العمال

فى الباب الثالث من كتاب البيوع، فى الاكمال من التسعير، ج ٤، ص ١٠٢، الرّقم ٩٧٤٣، اخرجه عن احمد فى

فاذا ثبت ذلك، فاذا خالف انسانٌ من اهل السوق بزيادة سعر او نقصانه فلا اعتراض عليه لاحدٍ و قال شيخنا ابو جعفر في مبسوط: لا يجوز للامام و لا للنائب عنه ان يَسعّر على اهل الاسواق، متاعهم من الطّعام وغيره سواء كان في حال الغلاء او في حال الرّخص بلا خلاف. حاصل كلامه أنّه لا يجوز التسعير باي حال و ادعى عليه الاجماع و ما استدلّ به لهذا الحكم نشير اليها فيما يلي:

احدها: الاجماع

ثانيها: الاخبار المتواترة عن الائمه و يحتمل ان يكون مراده ما نشير اليها

ثالثها: اصالة البرائه

رابعها: اصله عدم الدليل على جواز التسعير.

و قال العلامة في منتهى المطلب^١: «على الامام ان يجبر المحتكرين على البيع و ليس له ان يجبرهم على التسعير بل يتركهم يبيعون كيف شاءوا و به قال اكثر العلماء و هو مذهب الشافعي و قال المفيد^٢ و سلار^٣ رحمهما الله للامام ان يسعّر عليهم فيسعرّ بسعر البلد و به قال مالك. لنا مارواه الجمهور عن انس: قال: غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله فقالوا يا رسول الله غلا السعر و سعّرنا. فقال: ان الله هو المسعرّ القابض الباسط الرزاق و اني ارجو ان ألقى الله عزّوجلّ و ليس احدٌ يطلبني بمظلمة في دمٍ ولا مال».

١. الحلّي، حسن بن يوسف، منتهى المطلب، ج ٢، ص ١٠٠٧.

٢. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعة، ص ٦١٦.

٣. سلار، ابن عبدالعزيز، المراسم العلوية، ص ١٨٣.

و قال ابن فهد الحلّي^١

«الرّابع: يجبر المحتكر على البيع عند الحاجة اجماعاً و هل يسعّر عليه؟ قيل: فيه ثلاثة اقوال:
 (أ) التسعير قال المفيد^٢ بما يراه السّطان من المصلحة و لا يسعّرها بما يخسر اربابها.
 (ب) عدم التسعير، قال الشيخ^٣ و تبعه القاضي^٤ و ابن ادريس^٥.
 (ج) التسعير ان تشدّد و اجحف و عدمه مع عدمه قاله ابن حمزة^٦ و اختاره العلّامة^٧.
 احتجّ الاولون^٨: بأنّه لولا ذلك لا نتف فائداً الاجبار، لجواز الاجحاف.
 واحتجّ الشيخ^٩ بعموم قوله عليه السّلام للنّاس مسلّطون على اموالهم.
 واحتجّ العلّامة على عدم التسعير مع عدم التشدّد و أنّه حكم عليه في ماله.

و قال الامام الخميني (ره)^{١٠}

«و اما التسعير فلا يجوز ابتداءً، نعم لو اجحف الزم بالتّنزل، و الّا الزمه الحاكم بسعر البلد او بما يراه مصلحة، فما دلّت على عدم التسعير منصرف عن مثل ذلك، فإنّ عدم التسعير منصرف

١. الحلّي، ابن فهد، المهدّب البار، ج ٢، ص ٣٦٩.
٢. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعة، ص ٦١٦.
٣. الطوسي، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط، ج ٢، ص ١٩٥.
٤. القاضي، ابن البرّاج، المهدّب، ج ١، ص ٣٤٦.
٥. الحلّي، ابن ادريس، السّرائر، ج ٢، ص ٢٣٨.
٦. الطوسي، ابن حمزة، الوسيلة، ص ٢٦٠.
٧. الحلّي، حسن بن يوسف، مختلف الشيعة، ج ٥، ص ٤١.
٨. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعة، ص ٦١٦.
٩. الطوسي، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط، ج ٢، ص ١٩٥.
١٠. الخميني، روح الله، كتاب ابيع، ج ٣، ص ٤١٦.

عن مثل ذلك، فإنّ عدم التسعير عليه قد ينتهي الى بقاء الاحتكار كما لو سعر فراراً من البيع بقيمة لا يتمكّن احدٌ من الاشتراء بها، فلا اشكال في أنّ امثال ذلك الى الوالى والاخبار لا تشتمل مثله، بل الظاهر من المروى عن علي بن ابيطالب عليه السلام أنّه قال: 'رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه مرّ بالمحتكرين فامر بحكرتهم ان تخرج الى بطون الاسواق و حيث تنظر الابصار اليها، فقليل لرسول الله صلى الله عليه وآله لو قومست عليهم، فغضب رسول الله صلى الله عليه وآله حتّى عرف الغضب في وجهه فقال: «انا اقوم عليهم؟ أنما السّعر الى الله يرفعه اذا شاء و يخفضه اذا شاء» ان مقصود القوم بتسعيره ان يسّعر دون السّعر المتعارف فاجاب ان السّعر الى الله و ما هو الى الله هو السّعر المتعارف لا ما يكون اجحافاً على البائع او على النّاس».

و قال السيد الخوئي: 'الظاهر أنّه لا اشكال في جواز اجبار المحتكر على البيع حتّى بناء على كراهة الاحتكار، و لكن ليس للحاكم ألا الاجبار على البيع فقط و اما التسعير فليس له ذلك، بل للمالك ان يعيّن ذلك، لانّ النّاس مسلّطون على اموالهم».

و قال النّووي: 'ولا يحلّ للسّلطان التسعير، لما روى انس رضى الله عنه: قال: غلا السّعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله و سلّم فقال النّاس: يا رسول الله، سّعر لنا، فقال عليه السلام: ان الله هو القابض والباسط والرازق والمسرّع، وأنّى لأرجو ان ألقى الله و ليس لاحدٍ يطالبني بمظلمة في نفس ولا مال».

و قال الشّرّيبني: 'و يحرم التسعير ولو في وقت الغلاء، بأن يأمر الوالى السوق ألا يبيعوا أمعتهم ألا بكذا للتضييق على النّاس في اموالهم».

١. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، الوسائل الشيعية، ج ١٢، ص ٣١٧.

٢. الخوئي، سيد ابوالقاسم، مصباح الفقاهة، ج ٣، ص ٨٢٢.

٣. النّووي، محيي الدّين، المجموع، ج ١٣، ص ٢٩.

٤. الشّرّيبني، محمد بن احمد، مغنى المحتاج، ج ٢، ص ٣٨.

و قال البهوتى^١: «و يحرم التسعير على الناس، بل يبيعون اموالهم على ما يختارون. لحديث انس (عن رسول الله)».

و قال الأسيوطى: «و يحرم التسعير عند ابى حنيفة والشافعى. و قال مالك، اذا خالف احدُ اهل الشوق بزيادةٍ او نقصان، فيقال: اما ان تبيع تبسعر السُّوق او تنعزل عنهم. فانَّ سعر السلطان على الناس فباع الرجل متاعه و هو لا يريد بيعه كان مكرهاً. و قال ابوحنيفة: اكراه السلطان يمنع صحّة البيع».

هذا اهمّ الآراء حول حكم التسعير.

والتحقيق فى هذاالمقام يتمّ بالكلام حول نقاطٍ نذكرها فيما يلى:

النقطة الاولى: أنّه يحصل من كلماتهم فى هذاالمقام أنّ لهم فى جواز التسعير و عدمه خمسة اقوال:

الاول: عدم جواز التسعير مطلقاً.

ذهب الى ذلك الشيخ الطوسى^٢ و ابن البرّاج^٣ و ابن ادريس^٤ و العلّامة الحلّى فى القواعد^٥ و النّهاية^٦ و البهوتى^٧ و الشربيني^٨ و كذلك عندالشافعى و ابى حنيفة على ما ذكرالأسيوطى^٩.

١. البهوتى، كشف القناع، ج ٣، ص ٢١٥.

٢. الطوسى، ابوجعفر، محمد بن حسين، المبسوط، ج ٢، ص ١٩٥.

٣. القاضى، ابن البرّاج، المهذب، ج ١، ص ٣٤٦.

٤. الحلّى، ابن ادريس، السرائر، ج ٢، ص ٢٣٨.

٥. الحلّى، العلّامة، حسن بن يوسف، قواعد الاحكام، ج ٣، ص ١١.

٦. الحلّى، العلّامة، حسن بن يوسف، نهاية الاحكام، ج ٢، ص ٥١٥.

٧. البهوتى، كشف القناع، ج ٣، ص ٢١٥.

٨. الشربيني، محمد بن احمد، مغنى المحتاج، ج ٢، ص ٣٨.

٩. الأسيوطى، المنهاجى، جواهر العقود، ج ١، ص ٦٢.

الثاني: جواز التسعير مطلقاً بمعنى أنه يمكن للامام والحاكم الاسلامي والسلطان ان يسعّر متاع المحتكر باى سعر شاء. وهذا يظهر من المفيد^١ و سلّار^٢.

الثالث: جواز التسعير ان اجحف في سعره و الا فلا يجوز، ذهب الى هذا جمع كثير من الفقهاء بل اكثرهم كالعلامة الحلّي في المختلف^٣ و ابنه في الايضاح^٤ و صاحب الجواهر^٥. و يمكن اين يلحق القائلون بعدم جواز التسعير من دون تقييد بشيء الى هذا القول كما تفتّن اليه صاحب الجواهر^٦.

الرابع: الامر بتنزيل السعر ان اجحف به حتّى يصل الى المتعارف من دون تعيين سعر خاص.

الخامس: عدم جواز التسعير ابتداءً الا مع الاجحاف، فانه لو اجحف الزم بالتنزّل و ان لم ينزّل الزمه الحاكم بسعر البلد او بما يراه مصلحة. لانّ ما دلّ على عدم التسعير في باب الاحتكار منصرف عن الموارد التي اجحف المحتكر على الناس.

النقطة الثانية: الادلة التي استدلت بها على حكم التسعير

انه قد استدلت على عدم جواز التسعير باذلة نذكر اهمّها و نبحت عن اعتبارها: الاول - الاصل اى اصاله عدم جواز التسعير.

١. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعة، ص ٦١٦.

٢. سلّار، ابن العزيز، المراسم العلوية، ص ١٩٣.

٣. الحلّي، العلامة، حسن بن يوسف، مختلف الشيعة، ص ٣٤٦.

٤. فخر المحققين، محمد بن حسن، ايضاح الفوائد، ج ١، ص ٤٠٩.

٥. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤٨٦.

٦. نفس المصدر.

لا يخفى أنّ الاصل مرجع و دليل حيث لا دليل على الحكم. فأنّه في صورة فقدان الدليل او تعارضها و تساقطها يرجع الى الاصل. و لكن فيما نحن لا مجال له. حيث إنّ المستدلّين بالاصل قد استدّلوا ايضاً بأدلة لفظيّة من الاحاديث المروية من الرّسول صلى الله عليه و آله و سلّم. فالاستدلال بالحديث فرع كوفه حجة عند المستدلّ به و مع الحجة لا مجال للاستدلال بالاصل. ألّا ان يستدلّ به تأييداً او تميمياً لا استقلالاً.

و ثانياً اصالة عدم جواز التسعير نافيةً للاجبار على البيع في الاحتكار. فإنّ الاجبار على البيع على حسب الفرض ثابت عندهم و ادعى عليه الاجماع. فلو كان الاجبار على البيع اجماعياً عندهم يدعوى نفى الحرج والضرار على النّاس، عدم جواز التسعير يصير طريقاً و مفرّاً للمحتكر المجبر على البيع، فأنّه يمكن ان يعرض متاعه بثمانٍ و سعرٍ لا يقدر على ابتياعه احد فأنّه امتثل الامر بالبيع ولكن يسعرٍ ينتفى البيع.

الثاني - عموم قاعدة السلطنة

انّ هذه القاعدة مستفادة من الرواية النبوية: «النّاس مسلّطون على اموالهم»^١ و قد استدلّ بهذه القاعدة على عدم جواز التسعير. ببيان انّ المحتكر مالكٌ و المال ماله. و انّ القاعدة بعمومها تقتضى انّ النّاس مسلّطون على اموالهم من غير تقييد و لا تخصيص. فالمحتكر مسلّط على ماله و ان اخطأ في حبسه و صار محتكراً. فإنّ الخطأ لا يخرجّه عن كونه مالكاً و لا ينفي سلطنته على ماله و السلطنة بعمومها تقتضى جميع انواع التّصرف الّذى منها يبيعه باىّ سعرٍ شاء.

لقاعدة اى «النّاس مسلّطون على اموالهم» عامّة من ثلاث جهات:

١. المجلسي، محمّد باقر، بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٢.

٢. الحلّي، العلّامة، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٥٨٥.

الاولى: عموميتها لجميع الناس حتى المحتكر.

الثانية: عموميتها لانواع التسلط فان الناس يقدرّون على جميع انواع التسلط من البيع والشراء والاجارة وغيرها من انواع السلطات.

الثالثة: عموميتها لجميع الاموال حتى المتاع المحتكره.

الثالث: اصالة عدم جواز نقل مال الغير بغير اذنه^١:

توضيح ذلك بانه لا معنى للتسعير انا ان يكون بسعر ارخص من السعر الذي يطلبه البايع والا لو كان اغلى او مساوياً له تنتفى فائدة التسعير. فالنقل الذي يقع بهذا السعر لم يأذنه المالك. فالنقل واقع بدون اذنه و هو حرام.

و فيه ان هذا الاصل انما يرجع اليه فيما لم يكن هناك دليل و حجة على خلافه. فان الدليل وارد على الاصل اذ ينتفى موضوع الاصل و المستدل حسب الفرض، يستدل للحكم بآدلة لفظيه كما تأتي.

الرابع: ان المتاع المحتكر، مال محترم فالآية الكريمه تشملها^٢:

«يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم و لا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيماً»^٣.

فان المحتكر لم يكن راضياً بهذا السعر. لان معنى الرضا هو طيب النفس بالنسبه الى البيع والتجارة من جميع الجهات والتمن احد ركنى التجارة والتمن هو المقصود من البيع للبايع كما ان تحصيل المبيع مقصود المشتري. فالتمن المعين من قبل الحاكم ليس المقصود للبايع. فالتجارة لا تكون عن تراض فهي تدخل في المستثنى منه الذي ورد النهى عنه.

١. الحلى، العلامة، حسن بن يوسف، منتهى المطلب، ج ٢، ص ١٠٠٧.

٢. نفس المصدر.

٣. القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٢٩.

الخامس: انّ في التسعير مفسدة لا يرضى بها الشارع^١. لانه ربما سمع الجالب بذلك فلا يقدم بسلعته و ربما سمع صاحب البضاعة بالاكراه على البيع بسعرٍ رخيص فحبس ماله و سعى في اختفائه عن الناس فيحصل الاضرار بالجانبين:

احدهما: جانب المالك في المنع عن بيع سلعته.

و ثانيهما: جانب اهل البلد في منع الجلب اليهم.

فانّ الاجبار والتسعير بالنسبة الى احدٍ من المحتكرين ينجرّ الى تشديد الاختفاء والحبس من جانب سائر المحتكرين. فهم خوفاً من ان يجبروا على البيع، بثمانٍ رخيص او ارخص ممّا ارادوا، ضاعفوا الاختفاء عن الناس.

السادس: الاجماع فانه قد ادعى بعض من الفقهاء، الاجماع على عدم جواز التسعير. منهم العلّامة في التذكرة^٢ و ابن ادريس^٣. و ايضاً نفى الشيخ الطوسي، الخلاف في عدم جواز التسعير في المبسوط^٤.

و قد عرفت سابقاً انّ المفيد^٥ و سَلار^٦ جَوّزا التسعير مطلقاً.

مع انّ من الفقهاء من يقول بعدم جواز التسعير و لكن لا مطلقاً بل مقيداً بعدم التشدد والاجحاف على الناس. فهم قائلون بجواز التسعير ان تشدد او اجحف على الناس. فلو ادعى انّ معقد الاجماع عدم جواز التسعير مطلقاً فهو منتقض بفتوى هذه الفقهاء و هؤلاء ليسوا بقليل.

١. الحلّي، العلّامة، حسن بن يوسف، منتهى المطلب، ج ٢، ص ١٠٠٧.

٢. الحلّي، العلّامة، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٥٨٥.

٣. الحلّي، ابن ادريس، السرائر، ص ٢١٢.

٤. الطوسي، ابوجعفر، محمد بن حسن، المبسوط، ج ٢، ص ١٩٥.

٥. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعة، ص ٦١٦.

٦. سَلار، ابن عبدالعزيز، المراسم العلوية، ص ١٨٣.

فان غير واحدٍ من الاعلام كالعلامة في المختلف^١ و ابنه في الايضاح^٢ والشهيد الاول^٣ والمحقق الحلّي^٤ والفاضل المقداد^٥ والمحقق الكركي^٦ و صاحب الجواهر^٧ وغيرهم حكموا بجواز التسعير ان اجحف على الناس.

السابع: الاحاديث النبويّة

لا يخفى ان هناك روايات قد استدلل بها الفقهاء فهنا نذكر بعضها فيما بلى و نبحت عنها اجمالاً:

الرواية الاولى

مارواه الصدوق في الفقيه^٨. قال قيل للنبي صلى الله عليه وآله: لو سعت لنا سعراً فان الاسعار تزيد و تنقص. فقال صلى الله عليه وآله: «ما كنت لالقي الله ببدعة لم يحدث اليّ فيها شيئاً. فدعوا عبدالله يأكل بعضهم من بعض و اذا استنصحتهم فانصحوها».

فان هذا الحديث انما يدلّ على نفى التسعير من جانب النبي (ص) علاجاً لزيادة الاسعار و نقصها في الاسواق.

١. الحلّي، العلامة، حسن بن يوسف، مختلف الشيعة، ص ٣٤٦.

٢. فخرالمحققين، محمد بن الحسن، ايضاح الفوائد، ج ١، ص ٤٠٩.

٣. الشهيد الاول، محمد بن مكي، اللّعة الدمشقية، ص ١١٧.

٤. الحلّي، المحقق، جعفر بن حسن، المختصر النافع، ص ١٦٨.

٥. الفاضل المقداد، التنقيح الرائع، ج ٢، ص ٤٣.

٦. الكركي، المحقق، علي بن حسين، جامع المقاصد، ج ٤، ص ٤٢.

٧. النجفي، محمد حسن، جواهرالكلام، ج ٢٢، ص ٤٨٦.

٨. الصدق، علي بن محمد بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٦٨.

الرواية الثانية

ما جاء في سنن ابي داود^١ بسنده عن انس بن مالك و رواه ايضاً ابن ماجه^٢ و احمد^٣ عن انس بن مالك قال: قال النَّاسُ: يا رسول الله (صلى الله عليه و سلم) غلا السَّعْرُ، فسَعَّرَ لنا. فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم «انَّ الله (عزَّوجلَّ) هوالمسعرُ القابضُ الباسطُ الرَّازِقُ و اُنِّى لارجو ان القى الله و ليس احدٌ منكم يطالبني بمظلمةٍ فى دمٍ و لا مالٍ».

الرواية الثالثة

عن على بن ابيطالب عليه السلام^٤ أنه قال: أنه (رسول الله (ص)) مرَّ بالمحتكرين فامر بحكرتهم ان تخرج الى بطون الاسواق و حيث تنظر الابصار اليها فقليل لرسول الله صلى الله عليه و آله: لو قومت عليهم. فغضب رسول الله صلى الله عليه و آله حتَّى عرف الغضب فى وجهه فقال انا اقوم عليهم؟ انما السَّعْرُ الى الله يرفعه اذا شاء و يخفضه اذا شاء».

اما فى الفقيه فقد رواه مرسلًا الا ان يعتمد على شهادة الصدوق.

و اما فى التوحيد فهو روى هذه الرواية عن احمد بن زياد عن جعفر الهمداني عن على بن ابراهيم عن ابيه غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام.

و هذه الرواية قد عرفت الكلام فيها سابقاً، فانهم ثقة لا بأس بهم فطريق الصدوق فى التوحيد صحيح يمكن ان يعتمد عليه.

١. سنن ابي داود، ج ٢، ص ٢٤٤.

٢. سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٧٤١.

٣. مسند احمد، ج ٣، ص ١٥٦.

٤. الحر العاملى، محمد بن الحسن وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٤٢٨.

فاظهار أنه هذه الرواية صريحة في المدعى و تدلّ على عدم جواز التسعير. ولكن دلالة هذه الرواية ايضاً لا تعم ظاهراً موارد الاجحاف على الناس.

و التحقيق: ان هناك أدلة على عدم جواز التسعير مطلقاً و لكن قد يوجب هذا، الاضرار على الناس.

توضيح ذلك: ان عنوان الاضرار ان يترتب على موضوع، فحكمه الحرمة بلا كلام. فان كان في حالة احتياج الناس الى المتاع، يلزم من عدم التسعير اضراراً على الناس، فمن جهة حرمة الاضرار يجب التسعير عليه و ان لم يلزم، فلا يجوز التسعير بمقتضى أدلة حرمة التسعير على البائع. و بهذا البيان يمكن الجمع بين القول الاول والثالث والرابع والخامس. نعم، لا يمكن الجمع بينها و بين القول الثاني و هو قول المفيد^١ والسّار^٢ في المراسم من جواز التسعير على المحتكر مطلقاً فانهما قد جوازهما ابتداءً.

اللهم ألا ان يقال ان البحث عن التسعير انما يكون بعد اجبار البائع المحتكر على البيع و هذا الاجبار لا يكون ألا في حالة اضطرار الناس الى اشتراء ما يحتكر وألا لم يجب الزامه على البيع و حيث ان قصد المحتكر من احتكاره ليس ألا يبيعه باكثر في حالة الاضطرار، فلو لم يسعر عليه لباعه بما يقصد و هو مضرر على الناس، فلذا جَوَزَ المفيد والسّار ان يسعر عليه ابتداءً و بهذا يمكن القول بعدم الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة.

و اما الاقوال الثلاثة والرابعة والخامسة فما هو الارجح بينها؟

الظاهر ان القول الرابع اى الامر بالتنزيل ان اجحف حتّى يصل الى المتعارف من دون تعيين سعر خاص هو الارجح بين الخمسة. اذ لا يجوز التسعير حتى يناس في الأدلة المانعة من التسعير و ايضاً يرتفع بهذا الامر (اى الامر بالتنزيل) اضطرار الناس و يرفع الحرج عنهم. و بهذا قدّهم الكلام في التسعير في الفقه الاسلامي.

١. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعة، ص ٦١٦.

٢. سّار، ابن عبدالعزيز، المراسم العلوية، ص ١٨٣.

الحوار فى القرآن الكريم

(بين النظرية و التطبيق)

الدكتور نورج زينى وند

عضو الهيئة العلمیة بجامعة «رازی» لكرمانشاه.

ملخص

لا يزال القرآن الكريم، حقيقة خالدة يتناولها الباحثون على مرّ العصور، و هولا تنقضى عجائبه و لاتفنى غرائبه. إنّ دراسة ظاهرة الحوار فى القرآن و الغوض فى الموضوعات و الأساليب الحوارية له و الجمع بين النظرية و التطبيق، دراسة حديثة نحن بحاجة ماسة إليها فى العصر الذى أتهم الإسلام بأنه «دين السيف» و «الإرهاب».

و الخلاصة هى أنّ البحث فى هذا المقال، يدور حول محورين أساسيين:

أولها؛ مقدّمة فى مكانة الحوار فى القرآن الكريم.

و ثانيها؛ دراسة نماذج من الموضوعات و الأساليب الحوارية القرآنية، تأكيداً على الجمع بين النظرية و التطبيق حول مسألة الحوار بين الحضارات على ضوء القرآن الكريم.

الكلمات الرئيسية: القرآن الكريم، الحوار.

•• وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا •• (الكهف / ٣٤)

•• قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا •• (الكهف / ٣٧)

•• قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ •• (المجادلة / ١)

ثم لم تتوقف اهمية الحوار عند تلك الآيات فقط، بل أشير إلى دوره الأساسي في آيات أخرى كعامل هامّ للوصول إلى الحق، و جعل فيها المركز الأول للحجّة و البرهان و الجدل بالتي هي أحسن.

٢. في الموضوعات و أساليب الحوار

٢-١. الحوار مع المشركين: إنّ موضوع الشّرك بالله، كان مشكلاً مطروحاً في ساحة الاجتماع عند بزوع فجر الإسلام، الذي تمثّل في عبادة الأصنام المتنوعة يعبدها النّاس آنذاك. و الأسلوب الذي يلاحظ في هذه الآيات، يكون على الأساس التالي: (أنظر: فضل الله، ١٤١٧هـ - ١٩٨٧م: ٦٩ - ٧٥):

٢-١-١. بيان حالاتهم النفسيّة: (أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ •• وَأَنْطَلِقَ الْفُلَا مِنْهُمْ أَنْ أَمْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَآءُ •• مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ •• (ص / ٥-٧)

٢-١-٢. التحدى مع هؤلاء: •• أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ •• (هود / ١٣)

الحوار فى القرآن الكريم ٨٣ ❁

٢-١-٣. الشُّرك يفقد دليل الاثبات: • قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ إِنْ تُؤْنِسُوا بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ • (أحقاف / ٤)

٢-١-٤. التوحيد يثبت إستحالة الشرك فى الأساليب العقلية: • لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةَ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ • (الأنبياء/ ٢٢)

٢-١-٥. تعريف الشرك فى إطار الواقع: • أَيْشُرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلِقُونَ • (الأعراف/ ١٩١)

٢-٢. الحوار مع الملحدين: إنَّ القضية التى واجهها الإسلام بعد مسألة المشرك، هى قضية الملحدين إنها كانت أقل امتداداً و انتشاراً من موضوع الشرك فى مجتمع الرسالة، ولذا يلاحظ أن الأسلوب الذى يسلكه القرآن فى مواجهة فكرة الإلحاد، كانت أكثر هدوءاً من حملته التى واجه فيها فكرة الشرك.

و فى ضوء هذه الفكرة، نجد أن القرآن الكريم أخذ ينهج منهجاً جديداً يدعو إلى التفكير فى الكون كله، بما فيه من ظواهر و مخلوقات، من أجل البحث عن رموزه، و عن القوانين الطبيعية المودعة فيه، التى تحكمه و توجهه فى حركته، و لا يريد من الإنسان للتفكير فى الكون فقط، بل يحاول أن يطرح أمامه الخطوات الأولى فى هذا السبيل، ليدله على بدايات الطريق (أنظر: المصدر السابق: ٨٠-٨٦):

٢-٢-١. الكون كتاب الإيمان: • إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ • (البقرة/ ١٦٤)

٢-٢-٢. طريقة العلم يلتقى بطريق الدين: • إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ • (فاطر/ ٢٨).

٢-٣-٢. أدلة الإيمان تمرّ بالحياة لا بالفسنة: • وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ • (النحل/٧٨)
٢-٢-٤. الطريقة العقلية فى طريق الإيمان: • أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ • (الطور/٣٥)

إنّ الموضوع فى هذه الآية الكريمة من سورة الطور لا يخلو من فروض ثلاثة:

•• أن لا يكون هناك خالق.

•• أن يكون الخالق هو نفس المخلوق.

•• أن يكون الله هو الخالق.

و فنرى أنّ هذه الآية، تطرح الفرضين فى أسلوب الإستفهام الإنكارى الذى يعنى رفض الفكرة التى يدور الإستفهام حولها، فالفكرة الأولى مستحيلة؛ لأنّ فرض الحدوث، و عدم وجود أساس لاحتمية الوجود، لتكون من قبيل واجب الوجود يفرض وجود القوة الخالقة التى تبرّله وجوده، مادام فرض الوجود و العدم فيه متساويين مما يجعل من الضرورى فى عملية الوجود أن نبحت لها عن علّة خارج الذات. أمّا الفرض الثانى، فهو مستحيل أيضاً؛ لأنّ خلق الإنسان نفسه يفرض كونه سابقاً لنفسه فى الوجود، فليزِم أن يكون الشئ موجوداً فى حال عدمه و هو فرض غير معقول. لأنّ الوجود لا يمكن فرضه معدوماً فى حال وجوده، و بالعكس لأنّه تناقض مستحيل، فيثبت الفرض الثالث على أساس هذه المحاكمة العقلية، و هو أن يكون الله هو خالق الإنسان.^(٤)

٢-٣-٢. مع المنكرين: واجه الإسلام التحديات المضادة التى وقفت لتكر القيامة، و النبوة متجهاً إلى عدّة ألوان من تقريب الفكرة إلى الأذهان، ليرفع الإستبعاد من جهة، و ليركز الفكرة على قاعدة أساسية من جهة أخرى (أنظر: المصدر السابق: ٨٩-٩٣):

٢-٣-١. أسلوب الحوار مع المنكرين للمعاد:

٢-٣-١-٢. الطريقة العقلية: • وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ • قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ • (يس/٧٨-٧٩)

٢-٣-١-٢. الطريقة الحسية: • يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَتُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُم مَّن يُتَوَفَّى وَمِنْكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَن بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِّن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٥) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ • وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ • (الحج / ٥-٧)

٢-٣-١-٣. تفسير المعاد فى إطار حكمة الله: • أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ • (المؤمنون/١٥)

٢-٣-١-٤. الظن هو أساس الإنكار لديهم: • وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِّنْ عِلْمٍ إِن هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ • (الجاثية/٢٤)

٢-٣-١-٥. الحوار مع المنكرين للنبوّة

٢-٣-١-٥-١. عرض القرآن الكريم، فكرة الحوار من خلال ذكر تاريخ الأنبياء السابقين وما جرت فى حياتهم مع خصوم رسالاتهم؛ كما قال فى قصّة صالح وقومه: • قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ • • مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ • (الشعراء/١٥٣-١٥٤)

ثم يرفض هذه الأقوال هكذا: • وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ • • وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ • (الأنبياء/٨٧)

٢-١-٥-٣. إدارة الحوار إدارة مستقلة حول الفكرة التى تتحدى النبوة من خلال التصورات الباطلة: • وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرٌ • (الفرقان/٧)

و يتابع القرآن الكريم فى نفس السورة فى قوله تعالى: • وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرٌ • (الفرقان/٢٠)

٢-٤. الحوار فى موضوع القرآن: سُئِلَ عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَوِ الْآخَرِينَ حِينَ نَزَلَ الْقُرْآنُ، هَلِ الْقُرْآنُ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الَّذِي أَوْحَاهُ إِلَى مُحَمَّدٍ (ص) لِيَكُونَ دَلِيلًا وَحِجَّةً عَلَى النَّاسِ؟ أَوْ مِنْ كَلَامِ مُحَمَّدٍ الَّذِي أَنْشَأَهُ مِنْ نَفْسِهِ، أَوْ أَخَذَهُ مِنْ أَحَادِيثِ الْأَوَّلِينَ وَتَعَلَّمَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ؟ (أنظر: المصدر السابق: ١١٧-١٦٩):

نلاحظ المواجهة القرآنية و حوارها مع هذه العقائد، بأسلوبين:

- التحدى الذى يطلب من الآخرين أن يأتوا بمثله من حيث الكمية و لو بسورة من مثله: • قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا • (الإسراء/٨٨)
- الطريقة العقلية التحليلية فى نقاط ثلاث: الأولى: الكشف عن تاريخ النبى

الثقافى من عدة جوانب؛ ١

- ١- تعريف شخصيته الثقافية، فلم يسبق له أن يقرأ كتاباً، أو يخطه بيمينه: • وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبِطِلُونَ • (العنكبوت/٤٨)
- ٢- ملاحظة تاريخ النبى فى حياته مع قومه قبل نزول القرآن: • قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْهُ عَلَىٰكُمْ وَلَا أَذْرَأَكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ • (يونس/١٦).

٣- شرح تاريخ البيئة التى ترعرع فيها النبى (ص)

•• هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلَالٍ مُبِينٍ • (الجمعة/٢)

النقطة الثانية: رفض الفكرة التى تنسب القرآن إلى إنسان غير عربى مع أن النبى (ص) لم يعرف لغة غير اللغة العربية:

•• وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ • (النحل/١٠٣)

٢-٥. الحوار مع أهل الكتاب؛ وقف الإسلام أمام أهل الكتاب موقف التعايش السلمى مع خلق الأجواء الهادئة، قائمة على الإحترام المتبادل دينياً وإنسانياً فى نطاق لا يخضع للعاطفة بل يستند إلى المنطق الفكر و القانون (أنظر: المصدر السابق: ١٧٣-٢٠١):

و أما الأساليب التى تلاحظ من خلال هذه الحوارات، فهى:

٢-٥-١. الدعوة إلى الوحدة فى الأصول والمباني: •• قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ • (آل عمران/٦٤)

٢-٥-٣. الجدل بالطريقة التى هى أحسن: •• وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِى أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ • (العنكبوت/٤٦).

٢-٥-٤. طرح قضية نبوة النبى (ص) فى الحوار معهم: •• وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّى رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَى مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنْ بَعْدِى اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ • (الصف/٦).

٢-٥-٤. طلب القرآن منهم لتقديم التوراة و إظهارها على الناس لإثبات بعض القضايا التشريعية التى يرى الإسلام أنهم كاذبون فيها: •• كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا

مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلَوْهَا
إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ • • • فَمَنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ •
(آل عمران/٩٣-٩٤)

٥-٢. الحوار عن طلبات اليهود التعجيزية: • يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ
كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ
بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا
مُبِينًا • (النساء/١٥٣)

٦-٢. استعمال الأساليب الوعظية العاطفية: • يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي
أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُوكُمْ • (البقرة/٤٠)

٧-٢. الحوار من أجل كشف مواقفهم القلقة لا بعباد الناس عنهم بعد اليأس من
هدايتهم بكل طريقة: • أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ
اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ • (البقرة/٧٥)

٨-٢. الإفصاح عن عقد اليهود التاريخية: • يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي
إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ • (آل عمران/٦٥)

٩-٢. الحوار مع أهل الكتاب من النصارى حول قضيه المسيح و فكرة التثليث:
• وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ
قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ • (التوبة/٣٠)

و ذلك مثل هذا قوله تعالى: • لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ
وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ • • • أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ
وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ • (المائدة/٧٣-٧٤).

الحوار فى القرآن الكريم ٨٩ ❁

١٠-٢٥. الإحتجاج بالمباهلة بعد وصول الحوار إلى الطريق المسدود: • فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ • (آل عمران/٦١)

٦-٢. الحوار فى إطار السؤال

١-٢. طرح الأسئلة عن جانب النبى (ص): • وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ • (العنكبوت/٦٣)

٢-٢. سؤال الآخرين و إجابة النبى (ص): • وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا • (الإسراء/٨٥)

٣-٢. السؤال و الإجابة من قبل النبى (ص): • قُلْ أَىُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنَى وَبَيْنَكُمْ... • (الأنعام/١٩)

٧-٢. الحوار القصصى: إن الحوار القصصى فى القرآن، الكريم لا يمضى على وتيرة واحدة محدّدة، بل نجد فيه الألوان و الأساليب المتعدّدة و المتنوّعة؛ هذا الحوار، يتناول تاريخ الأنبياء السابقين و الأمم السّابقة فى القصص القصيرة أو الطويلة، فى حوار خارجى بين شخصيات الحوار أو فى حوار داخلى بين الله و الإنسان (أنظر: جرار، ١٩٨٨م: ٨٤/ فضل الله، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م: ٣٢٩ - ٤١٢/ عبدربه، ١٩٧٢: ٤٤/ خلف الله، ١٩٧٢م: ١١٩).

أهمّ الوان الحوارات القصصية فى القرآن هى:

١-٧-٢. الحوار بين الله - عزّوجلّ - و الملائكة فى خلق الانسان (أنظر: البقرة/ ٣٠ - ٣٥).

٢-٧-٢. الحوار بين الله سبحانه و تعالى و الشيطان (أنظر: نفس السورة و الآيات).

٣-٧-٢. الحوار بين الله تعالى و الأنبياء: مثل حوارهِ مع آدم، و هود، و لوط، و صالح، و شعيب، و يوسف، و زكريا، و نوح، و ابراهيم، و موسى، و عيسى عليهم السّلام.

- ٢-٧-٤. الحوار بين الملائكة و البشر فى قصة مريم و زكريا و إبراهيم و لوط.
- ٢-٧-٥. حوار الرّسالة؛ كحوار الأنبياء مع أقوامهم مثل حوار نوح و قومه، و هود و عاد، و صالح و ثمود، و إبراهيم مع قومه و أسرته و حوارهم مع نمرود، و حوار موسى مع قومه و السّحرة و العبد الصالح و فرعون، و حوار لوط و قومه، و حوار شعيب و قومه، حوار يوسف مع امرأة العزيز و مع أبيه و إخوانه و حاكم مصر.
- ٢-٧-٦. الحوار بين القابيل و الهابيل (أنظر: المائدة / ٢٨ - ٣١).
- ٢-٧-٧. الحوار بين الطالوت و الجالوت (أنظر: البقرة / ٢٤٦ - ٢٤٩).
- ٢-٧-٨. قصة قارون (أنظر: القصص / ٧٦ - ٧٩)، و (العنكبوت / ٣٩)، و (غافر / ٢٤).
- ٢-٧-٩. حوار الله مع المؤمنين، و الظالمين و المنافقين الذى جاء فى سور متعدّدة.
- ٢-٧-١٠. الحوار بين البشر و الطير فى حوار سليمان مع الهمد (أنظر: النمل / ٢٠ - ٢٨).
- ٢-٧-١١. الحوار بين الإنس و الجنّ فى حوار سليمان مع العفريت الذى عرض عليه احضار عرش ملكة سبأ (أنظر: نفس السّورة / ٣٩ - ٤١).
- أمّا أهم الخصائص الأسلوبية لهذا الحوارات القصصيّة فهي؛
- ٢-٧-١٢. تحقيق عنصر الإقناع الفنّى أو إقناع المخاطب.
- ٢-٧-١٣. الإستعانة من العوامل الزّمانية و المكانية.
- ٢-٧-١٤. الارتباط العضوى بين أجزاء القصة.
- ٢-٧-١٥. الكشف عن حقيقة الأمور و خبايا النفوس من خلال الحوار.
- ٢-٧-١٦. خلق الأجواء الهادئة و المناسبة لعناصر الحوار و شروطه من شخصية المحاور الذى يريد عملية الحوار و شخصية الطرف الآخر للحوار إلى خلق الاجواء المناسبة للتفكير فى الأحداث و الإهتمام بمعرفة موضوع الحوار، و أحداثه ثم إختتام الحوار إختتاماً مناسباً.
- ٢-٧-١٧. ضرب الأمثال و الحكم.

١٨-٢٧. الجمع بين العنصر العقلى والعاطفى فى الحوارات القصصية.

١٩-٢٧. إستعمال الصور البيانية و البديعية كعاملين أساسيين للتشخيص و التحرك فى الحوار القصصى.

٢٠-٢٧. العناية بالعناصر اللفظية و المعنوية.

٣- لغة الحوار و التخاطب فى القرآن الكريم

إنَّ اللغة الَّتى يعتمد عليها القرآن الكريم فى إيصال الأفكار و المفاهيم لها أثر بالغ لتنمية عملية الحوار و التخاطب. ذلك الكتاب الَّذى وضع المنهج العلمى للحوار بما حوت آياته من دعوة إلى التأمل و التفكير، لغته، لغة فطرية إنسانية جمع العرب على لغة واحدة بعد أن آلف بين قلوبهم على دين واحد و محاولاً أن يحاور الآخرين على أساس هذه اللغة.

لا ريب أن القرآن الكريم أخضع اللغة العربية لبيان الآراء و الأفكار الدينية؛ فلأجل هذا، مسحته اللفظية، مسحة عجيبة تتجلى فى نظامه الصوتى و جماله اللغوى، فالقرآن يتأق فى إختيار الفاظه التخاطبية و لا يصلح غيرها موضعها. ألا ترون دقة الله تعالى فى إختيار لغة «كلمة» للحوار مع أهل الكتاب، فى هذه الآية المباركة من سورة آل عمران، حين يخاطبهم: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...﴾ و ما هذه «الكلمة»؟ ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾

الملاحظ فى هذه الآية، و الآيات التى يخاطب بها أهل الكتاب، يجد أن اللغة الَّتى إختارها القرآن الكريم، هى لغة دقيقة قوية فطرية تقوم على أساس الفطرة و الحجة، فتقابل حججهم بالحجج، و براهينهم بالبراهين، و مشاغباتهم و حيلهم بالكشف و الصراحة مع رعاية احترام الجانب الإنسانى و الدينى، كونهم أهل الكتاب فى إطار من التعايش السلمى.

أنظروا إلى هذه التخاطبات القرآنية مع أهل الكتاب؛

•••• وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ...•••• (العنكبوت/٤٦)

- قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ...•••• (آل عمران/٦٤)
- الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ...•••• (الاعراف/١٥٧)
- وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...•••• (آل عمران/١٨٧)
- الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ...•••• (البقرة/١٤٦)
- يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ...•••• (النساء/١٥٣)
- يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ...•••• (البقرة/٤٠)
- وَلَكِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ...•••• (البقرة/١٤٥)
- قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقُمُونَ مِنَّا...•••• (المائدة/٥٩)
- قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا...•••• (الجمعة/٦)
- قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...•••• (آل عمران/٩٩)
- يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي...•••• (آل عمران/٦٥)
- يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ...•••• (النساء/١٧١)

إذا نجد أن اللغة التي يخاطب بها القرآن، أهل الكتاب، هي لغة إنسانية تقوم على الحوار الهادئ العميق بين الإسلام وأهل الكتاب في تعامل إنساني صادق، ثم تتسم هذه اللغة، بالقوة والصراحة، داعية إلى التأمل والتفكير في المباني والأصول دون إكراه أو خشونة. و زد على ذلك مسحة القرآن اللفظية، وجودة سبكه وإحكام سرده، والملائمة الواضحة بين الألفاظ والمعاني فيه، و التفاته في الكلام من صيغة إلى صيغة أخرى، و التناسب في التنقل من غرض إلى غرض آخر، و أخيراً براعته في تصريف فن القول، و ثروته في أفانين الكلام.

٤- النتائج

٤-١. إنَّ الإسلام دين الحوار، و جاء إلى الناس كافّة و القرآن هو مصدر هذا الحوار لهذا الدين، فحرى بنا أن نعود إلى هذا الكتاب الذى لا ريب فيه، و نجعله نصب أعيننا فى مسألة الحوار بين الثقافات و الحضارات.

٤-٢. الموضوعات المتعددة و الأساليب المتنوّعة فى الحوارات القرآنية، قد تنفيان نظرات الذين يصفون الإسلام بدين السيف و الإرهاب و العنف و يجادلوننا بغير حقّ.

٤-٣. علينا أولاً؛ أن نبدأ بالحوار من أنفسنا على منهج تدريجى تكاملى، ثمّ نحاور الآخرين على أساس تجاربنا فى المرحلة الأولى، مع خلق أجواء مناسبة لهذه القضية، بعيدين عن التّعصّبات الدينيّة، و العنصريّة، و الأغراض السياسيّة.

٤-٤. إنَّ رسالة الإسلام قامت على الحوار و علينا أن نقف وقوفاً إيجابياً إذاء الإستراتيجية القرآنية فى الحوار بين الحضارات، فعلى الغرب أن لا يبدأ بالحوار معنا من مبدأ التفوّق التكنولوجى و العلمى (الحوار من الأعلى إلى الأسفل) بهدف السيطرة علينا، و بغرض إستلاب أفكارنا و مبادئنا و ثوابتنا بإسم الحداثة و العولمة.

٤-٥. علينا أن لا نهمل أىّ عنصر من العناصر الإيجابية المشتركة فى الحوار مع الآخرين؛ لأنّ الحوار تمنحنا العزّة، و القدرة، و الحرّية فى الأوساط الداخلية و الدّولية.

٤-٦. تقليص المساحة الواسعة بين النظريات الدّينية و تطبيقها معاً، متأمّلين فى السّاحات الدّاخلية، والدّولية و العالميّة.

٤-٧. تنظيم الخطّة التى تمنحنا الحرّية الفكرية فى السّاحات المختلفة و تشير روح الحوار حول القضايا المتعدّدة من أجل تثقيف الأمة الإسلامية بالفكر الإسلامى فى مواجهة الفكر المضاد أو من أجل التعامل الحقيقى و التّفاعّل الإيجابى مع الآخرين.

منابع

قرآن کریم.

ابراهيم فرج، خليل (١٤٢٨هـ.ق)؛ الحوار فى القرآن الكريم... آدابه و فضائله.

www.islamport.com

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (١٤٠٨هـ.ق)؛ لسان العرب، تحقيق: على سبیری، الطبعة الأولى، بيروت.

احمد، خورشيد (١٣٤٧هـ.ش)؛ اسلام و غرب، ترجمه: سيد غلامرضا سعیدی، چاپ اول، تهران، دارالتبليغ قم و شرکت سهامی انتشار.

اخلاقية الأسلوب فى الحوار الذینى (١٢ / ٤ / ٢٠٠٧م) www.balagh.com

اسماعیلی، رضا (٢٠٠٤م)؛ پارادایم گفت و گوی فرهنگ ها. resaneh.com_www.e

الطاف علی، سلطان (٢٠٠٤م)؛ اسلام و گفت و گوی تمدنها. www.eresaneh.com

بلعلی، آمنه (٢٠٠٣م)؛ الإقناع: المنهج الأمثل للتواصل و الحوار من القرآن و الحديث، مجلة التراث العربی عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ٨٩، السنة ٢٣.

پورجوادى، نصرالله (١٣٨٢هـ.ش)؛ ١١ سپتامبر و گفت و گوی ادیان، نشر دانش، مرکز نشر دانشگاهی، شماره ١٠٦ / ٣.

تسخیری، محمدعلی (١٣٨٣هـ.ش)؛ ایده های گفت و گو با دیگران، ترجمه: محمد مقدس، چاپ اول، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی.

_____ (١٣٨٥هـ.ش)؛ النظام العاملى الجديد و دور الاعلام بأنواعه فى عرض صورة الإسلام، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، طهران، معهدالعلوم الإنسانية و الدراسات الثقافية، العدد ١٧، السنة ٩.

تمام، حسام (٢٠٠٧م)؛ حوار الأديان، ضرورة انسانية، أم مؤامرة عالمية؟!؛

www.islamonline.net

الحوار فى القرآن الكريم ٩٥ ❁

الجويلى، نصر (١٣٨٤هـ ش)؛ حوار الحضارات (المبادئ و الأهداف) مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، طهران، معهد العلوم الإنسانية و الدراسات الثقافية، العدد ١٥، السنة ٨.

جرار، مأمون فريز (١٩٨٨م)؛ خصائص الإسلامية، جدة.

حسينى، سيدجعفر (١٤١٦هـ ق)؛ تاريخ الأدب العربى (أدب صدر الإسلام)، قم، درالإعتصام.

حنفى، حسن (١٩٩٨م)؛ تحليل الخطاب، المؤتمر العلى الثالث، تحليل الخطاب العربى (بحوث مختاره) الطبعة الأولى، عمان، جامعة فيلادلفيا.

خفاجى، باسم (١٣٨٧هـ ش)؛ مشكلة الفكر الغربى مع نبى الإسلام (ص)؛ مجلة آفاق الخسارة الإسلامية، معهد العلوم الإنسانية و الدراسات الثقافية، العدد (٢٢)، السنة (١١).

خلف الله، محمد (١٩٧٢م)؛ الفن القصصى فى القرآن الكريم، القاهرة.

دهخدا، على اكبر (بى تا)، لغت نامه دهخدا، افست دانشگاه تهران.

الرافعى، مصطفى صادق (١٩٢٨م)، اعجاز القرآن و البلاغة النبوية، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الكتاب العربى.

زيتون، على مهدي (١٩٩٢م)؛ اعجاز القرآن و أثره فى تطور النقد الأدبى، الطبعة الأولى، بيروت، دارالمشرق.

سنگى، مريم السادات (١٣٨٥هـ ش)؛ دين، گفت وگوى تمدن ها و راهکارهاى برون رفت از آسیب ها و مشکلات انسان معاصر، مجموعه مقالات همایش انسان معاصر، دين و کارکردهاى آن، دانشگاه مازندران.

شاکر، محمد کاظم (١٣٨١هـ ش)؛ قرآن در آیه پژوهش، مقالات علمى - پژوهشى فارغ التحصيلان دکترى تخصصى، دفتر سوم، چاپ اول، تهران، هستى نما (مقاله جلوه هاى ادبى و هنرى داستان هاى قرآن کریم، خليل پروينى).

شوقى ضيف (بى تا)؛ الفن و مذهبه فى النثر العربى، الطبعة الثانية عشرة، مصر، دارالمعارف.

- صادقی، مصطفی (۱۳۸۵هـ.ش)؛ برخورد مسالمت آمیز پیامبر با یهود، فصلنامه تخصصی دانشگاه باقرآعلوم، سال ۷، ویژه نامه پیامبر اعظم.
- عبدالله، أحمد (۱۳۷۸هـ.ش)؛ حوار الإديان (دستلة مشروعة و إجابات صغبة)؛ مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، معهدالعلوم الإنسانية و الدّراسات الثّقافية، العدد (۲۲) السنة (۱۱).
- عبدربّه، عبدالحافظ (۱۹۷۲م)؛ بحوث فى قصص القرآن، بيروت.
- عقله فرسان، على (۲۰۰۳م)؛ منهج المناظرة فى التراث و ادبيات الحوار، مجلة التراث العربى عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ۹۱، السّنة ۲۳.
- کرمی فریدنى، على (۱۳۸۳هـ.ش)؛ ظهور و سقوط تمدن ها از دیدگاه قرآن، چاپ چهارم، قم، نسیم انتظار.
- فضل الله، محمدحسين (۱۴۰۷هـ.ق) ۱۹۸۷م)؛ الحوار فى القرآن الكريم، الطبعة الخامسة، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- محمودزاده، شکوه (۲۰۰۴م)؛ ملاحظاتی درباره‌ی نظریه رویارویی تمدن ها.
- www.Falsafeh.com
- مکدانل، دایان (۱۳۸۰هـ.ش)؛ مقدمه‌ای بر نظریه گفتمان، ترجمه: حسینعلی نودزی، چاپ اول، تهران، فرهنگ گفتمان.
- مهدوی کنی، صدیقه (۱۳۸۱هـ.ش)؛ زبان شناسی قرآن، گلستان قرآن، شماره ۱۷۳.
- میرزایی، فرامرز و ناهید نصیحت (۱۳۸۴هـ.ش)؛ روش گفتمان کاوی شعر، مجله الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية و آدابها، شماره‌ی ۴.
- نیکزاد، عباس (۱۳۸۵هـ.ش)؛ پاسخ به شبهه افکنی پاپ در مورد پیامبر اعظم، مجله اندیشه تقریب، سال سوم، ویژه نامه پیامبر اعظم ۲، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- وان دایک، تئون ای (بی تا)، مطالعاتی رد تحلیل گفتمان، ترجمه: پیروز ایزدی و دیگران، چاپ اول، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- یارمحمدی، لطف الله (۱۳۸۳هـ.ش)؛ گفتمان شناسی رایج و انتقادی، چاپ اول، تهران، هرمس.

أثر الكشف للزمخشري في جوامع الجامع للطبرسي

الدكتور سيد علي مير لوجي

اكرم حبيبي

استاذ في جامعة إصفهان - قسم اللغة العربية

طالبة مجستر في جامعة إصفهان - قسم اللغة العربية

الملخص

إن تفسير الكشف للزمخشري هو من أتقن التفاسير المعنوية بموضوعات الإعراب والأدب واللغة بين الباحثين والمفسرين. فقد امتاز هذا التفسير بدقته البلاغية واضطلاع صاحبه بعلوم الأدب والإعراب.

بالنظر لقيمة هذا التفسير، ألفت كتب وتفسير عديدة متأثرة به وبفصاحته، منها: تفسير جوامع الجامع للعلامة أمين الإسلام الطبرسي، الذي يعتبر من أحسن وأكمل التفاسير المختصرة بين الباحثين.

هذه الدراسة التي بين أيديكم قد حاولت أن تبحث عن وجوه تأثير الطبرسي بالكشف وفق أربعة مستويات أساسية وهي الآراء الإعرابية والبلاغية والكلامية واللغوية، وذلك

يهدف الكشف عن مدى تأثير أمين الإسلام بآراء الزمخشري وتبيين الاختلافات الموجودة في آراء هذين المفسرين الكبيرين في تفسيريهما الكشف وجوامع الجامع.

الكلمات الأساسية: الإعراب، البلاغة، التفسير، اللغة، المسائل الكلامية.

المقدمة

إن البحث عن تفسير القرآن وشرحه بدأ ينمو منذ عهد الرسول (ص) فقد عني به المسلمون عناية كبيرة، حيث لم يألوا جهداً من أجل فهم القرآن وتفسيره، ونتج عن ذلك ظهور عدد غير قليل من العلماء والمفسرين الذين لا تزال أسماءهم وكتبهم تتصدر رفوف مكتبات عالمية.

نعم لقد استمرت هذه الجهود طوال القرون الماضية حتى يومنا هذا ولكننا إذا وقفنا أمام كفاءة هؤلاء المفسرين نرى التباين فيما بينهم لأن كل واحد من أولئك العلماء كان متبحراً في فرع أو فروع خاصة من فنون الأدب والبلاغة والإعراب فلذا اتخذت تفاسيرهم صبغة خاصة.

على هذا كان من الطبيعي أن يؤلفوا كتبهم وتفسيرهم معتمدين على تفاسير أخرى كي يزدوا آثارهم اعتباراً وقيمة.

ومن أهم هذه التفاسير التي لفتت أنظار الباحثين والمتخصصين إليها منذ زمن تأليفها هو تفسير الكشف عن حقائق غوامض التنزيل للعلامة الزمخشري. فقد اعتبره العلماء من أحسن وأتقن التفاسير الأدبية والبلاغية.

وعلى هذا كان لكثير ممن جاء بعده من العلماء والمفسرين نصيب من هذا التفسير وتأثر به من حيث الأدب ولا سيما البلاغة. وكان للعلامة الطبرسي النصيب الأكبر من هذا التأثير

❖ أثر الكشف للزمخشري في جوامع الجامع للطبرسي ٩٩

والتوجه في تفسيره جوامع الجامع. فالعلامة في هذا التفسير جهد كل الجهد أن يورد ويقتبس من الكشف ما يجده ذا نفع مما فاتته في تفسيره الكبير مجمع البيان. ونحن في هذا المقال نسعى كشف النقاب عن وجوه هذا التأثير.

فنبداً أولاً بذكر موجز عن حياة كلا المفسرين ثم نتابعه بشرح منهج الزمخشري في تفسيره الكشف والطبرسي في جوامع الجامع ثم نذكر نماذج مما اقتبس الطبرسي من الكشف مستعيناً بآراء الطبرسي المذكورة في تفسيره مجمع البيان ونبحث عن كيفية هذا الاقتباس أيكون الاقتباس فارغاً من أى اجتهاد ونظر أم اقتباساً مع اجتهاد وإبداع رأى. وفي النهاية نذكر ميزات جوامع الجامع بالنسبة إلى الكشف.

على أن هذا المقال لا يسع للمقارنة بين التفسيرين في جميع اجزاء القرآن فلذا اكتفينا بالجزء الثامن كنموذج لهذه المقارنة ونرجو أن يكون وافياً بالمقصود إن شاء الله.

الزمخشري؛ حياته

هو جار الله محمود بن عمر الزمخشري ولد في شهر رجب سنة ٤٦٧ هـ. في قرية صغيرة تسمى «زمخشر» من قرى خوارزم.

في سنة ٥٠٣ هـ رحل إلى مكة المكرمة وأقام فيها مجاوراً بيت الله الحرام ولذلك لُقّب بـ«جار الله». ثم عاد إلى وطنه شيخاً كهلاً. وتوفي ليلة عرفة من سنة ٥٣٨ هـ. ودفن بـ«جرجانية» خوارزم (الداوودي ٢: ٣١٥، الذهبي ١: ٢٧٩، ابن الجوزي ١٠: ١١٢).

انصرف الزمخشري إلى طلب العلم منذ شبابه ولقى أفاضل عصره حتى صار اماماً في التفسير، والنحو، واللغة، والادب، والحديث، والبلاغة. أخذ العلم عن عدد من العلماء أشهرهم: محمود بن الضبي الأصفهاني، نصر بن أحمد بن عبدالله، محسن بن محمد بن كرامة و....(الغامدي ١: ٢٦٧-٢٥).

له تصانيف كثيرة فى موضوعات مختلفة، ذكر له ياقوت تسعة وأربعين كتاباً منها: «الكشاف» فى التفسير، «الفايق» فى غريب الحديث، «الأنموذج» و«المفصل» فى النحو، «المقامات»، «المستقصى» فى الأمثال، وغير ذلك.

إذا استعرضنا مؤلفاته نجد أنه قد غلب عليه النحو والبلاغة واللغة والادب والامثال والمواعظ مع مصنف واحد فى كل من التفسير والحديث والفرائض والفقه والاصول. أما تفسيره الكشاف فهو تفسير قيم قلّ نظيره فى الكشف عن جمال القرآن، يجهّد الزمخشريّ فى هذا تفسير كل الجهد ليبين ما فى القرآن من الصور البلاغية وذلك لأن لها أثراً كبيراً فى تعجيز الآخرين عن معارضته والإتيان بسورة قصيرة مثله، فلهذا قد غلب عليه الطابع الأدبى والنحوى والبلاغى وسائر علوم اللغة.

منهج الزمخشريّ فى الكشاف

كان منهجه أن يبدأ باسم السورة، وعدد آياتها ومكيها ومدنيها، وبيان معناها، وذكر اسمائها ان روى لها اسماء اخرى، مع الاشارة إلى فضلها، ثم يدخل فى قراءتها ولغتها ونحوها وصرفها واشتقاقها وغيرها من العلوم العربية، ثم يشرع فى الشرح والبيان والتفسير ونقل الأقوال والاحتجاج، والرد على من خالفه. ويستخدم أسلوب المناقشة فى كشف المعانى للآيات ويبينى مناقشته على طريقة افتراض السؤال والجواب عنه.

ويفيىض فى بيان القراءات ووجوهها واختلاف معانى الاسلوب القرآنى نتيجة لها، ولا ينسى فى تفسيره ثقافته النحوية التى كان اماماً فيها، فيكثر من بيان الإعراب ووجوه النحو ويفيىض فى هذا المضمار، ويكثر الاستشهاد ببلاغة القرآن الكريم بشعر المحدثين وكلامهم.

ويتحدث عن موسيقى اللفظ، ويتعرض للموازنة اللغوية بين لفظة وأخرى، ويشير إلى ما توحى به اللفظة من تأثير وهزة، ويتعرض للنقد اللغوى للكلمة، ويذكر ما جرى فيها من

أثر الكشف للزمخشري في جوامع الجامع للطبرسي ❁ ١٠١

الاتساع، وغير ذلك من وجوه الاتجاهات اللغوية للمفردات (آية الله زاده الشيرازي ٣١٠، الغامدي ١: ٤٧)

فعلى هذا يعتبر تفسيره الكشف تفسيراً شاملاً لجميع سور القرآن الكريم وقد تأثر كثير من المفسرين بدقته البلاغية وفصاحته وبيان اعجاز القرآن في ذلك.

اعتزال الزمخشري

كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد متظاهراً به حتى نقل عنه «أنه كان يسمى نفسه بأبي القاسم المعتزلي أحياناً» (البستاني ٩: ٢٤٧).

فعلى هذا كان من الطبيعي أن يكون منهجه في تأويله للآيات تأويلاً يوافق مذهب الاعتزال، فإنه فسر القرآن في ضوء أصول هذا المذهب^١ فإن تعارضت تلك الأصول بظاهر القرآن فإنه يتأول الآيات حتى تتفق مع مذهبه ونحن فيما يلي نذكر بعض ما يفسره في ضوء هذا المذهب:

- ١- يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً...﴾ (الأنعام ٦: ١٢٥)
- «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ أَنْ يُلْطِفَ بِهِ وَلَا يَرِيدُ أَنْ يُلْطِفَ إِلَّا بِمَنْ لَهُ لُطْفٌ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ يُلْطِفُ بِهِ حَتَّى يَرْغَبَ فِي الْإِسْلَامِ وَتَسْكُنَ إِلَيْهِ نَفْسُهُ وَيَحِبُّ الدُّخُولَ فِيهِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ أَنْ يَخْذِلَهُ وَيَخْلِيَهُ وَشَأْنَهُ، وَهُوَ الَّذِي لَا لُطْفَ لَهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً يَمْنَعُهُ أَطَافَهُ، حَتَّى يَقْسُو قَلْبَهُ، وَيَنْبُو عَنْ قَبُولِ الْحَقِّ وَيَنْسَدَّ فَلَا يَدْخُلُهُ الْإِيمَانُ» (الزمخشري ٢: ٦٤).

١. هذه الأصول خمسة وهي: ١- التوحيد ٢- العدل ٣- الوعد والوعيد ٤- المنزلة بين المنزلتين ٥- الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر (بدوي ١: ٥٥)

فكما نرى عند الزمخشري هذه الآية تدل على الدليل القاطع العقلي على أن العبد قادر على الايمان وقادر على الكفر، فقدترته بالنسبة إلى هذين الأمرين حاصلة على السوية (المزيد من الاطلاع راجع: الذهبي ١: ٢٩٦).

٢- يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿...يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا...﴾ (الأنعام ٦: ١٥٨)

«والمعنى أن أشرط الساعة إذا جاءت وهي آيات ملجئة مضطرة، ذهب أوان التكليف عندها، فلم ينفع الإيمان حينئذ نفساً غير مقدّمة إيمانها من قبل ظهور الآيات، أو مقدّمة الإيمان غير كاسبة في إيمانها خيراً، فلم يفرّق كما ترى بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الإيمان، وبين النفس التي آمنت في وقته ولم تكسب خيراً، ليعلم أن قوله الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جمع بين قرينتين، لا ينبغي أن تتفك إحداهما عن الأخرى، حتى يفوز صاحبهما ويسعد، وإلا فالشقوة والهلاك» (الزمخشري ٢: ٨٢).

إن الزمخشري يمسك بهذه الآية ويستدل بها على صحة عقيدته في أن الكافر والعاصي سواء في الخلود في النار.

٣- يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاجِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف ٧: ٢٨)

«أى: إذا فعلوها اعتذروا بأن آباءهم كانوا يفعلونها فاقتمدوا بهم وبأن الله تعالى أمرهم بأن يفعلوها. وكلاهما باطل من العذر [...] لأنّ فعل القبيح مستحيل عليه لعدم الداعي ووجود الصارف...» (٢: ٩٩).

وهذا من الاعتزال الخفي، وغرضه أن يمهّد قاعدة التحسين والتقبيح ومراعاة الصلاح والأصلح (المزيد من الاطلاع راجع: الغامدي ١: ٤٧١).

الطبرسي؛ حياته

هو أمين الدين الفضل بن الفضل الطبرسي من أعلام القرن السادس الهجري. قيل: أصله من طبرستان، ردّ صاحب كتاب «طبرسي ومجمع البيان» هذا القول ويقول: «ولد بين ٤٦٨ - ٤٦٩ هجرية في طبرس أو تفرش وتفرش مدينة تتوسط بين قاشان (كاشان) واصفهان ولا ترتبط بطبرستان كما يقول المتأخرون لأن هذا المكان منسوب إلى طبرس وهي تفرش المعروفة من توابع قم» (كريمان ١: ١٦٧).

كان الطبرسي من نحارير علماء الشيعة الإمامية في تفسير القرآن الكريم وغيره من العلوم الاسلامية، نسب إلى بيت من بيوت العلم أكثر أهله من ذوى المكانة العلمية. قد عاش في خراسان، وتوفي سنة ٥٦١ هـ. في سبزوار (الزركلى ٥: ٣٥٤؛ الخوانسارى ٥: ٣٤٣؛ الأمين ٢: ٣٨٦؛ أيازى ٦٠٩).

تتلمذ لدى مشايخ عصره منهم: الشيخ أبو على ابن شيخ الطائفة الطوسى، والشيخ أبو الوفاء الرازى، والسيد أبو طالب الجرجاني، والسيد أبو الحمد مهدى بن نزار الحسينى القائنى، الحاكم أبو القاسم عبيدالله بن عبدالله الحسكاني، وغيرهم (معرفة ٢: ٣٨٢). له تصانيف عديدة منها: مجمع البيان، الكاف الشاف من الكشف، جوامع الجامع^١، النور المبين، إعلام الورى بأعلام الهدى، الآداب الدينية للخزانة المعينية، كنوز النجاح، حقائق الامور، نشر اللالى و... أيضاً نسب إليه كتاب أسرار الأئمة ولكن صاحب أمل الآمل (الحر العاملى ٢٢٨) ردّ هذا الانتساب.

١. يسمّيه بعض الباحثين -العلامة المجلسى فى مقدمة البحار (١: ٦) وافندى فى رياض العلماء- «جامع الجوامع»، فهذا ليس بصحيح لأن الشيخ نفسه سمّاه «جوامع الجامع» حيث يقول: «أسمّيه «جوامع الجامع» ولا شكّ انه اسم وفق للمسمّى ولفظ طبق المعنى» (انظر: مقدمة تفسير جوامع الجامع).

كان العلامة متبحراً في كثير من علوم عصره خاصة في علم النحو والتفسير وكتابه مجمع البيان يؤيد هذا الأمر فهذا التفسير هو أول تفسير يشرح ويدرس البحوث النحوية بصورة دقيقة. يصف فاضل نوري هذا التفسير في كتابه مستدرک الوسائل قائلاً: «الذي عكف عليه المفسرون» (٤٨٦).

منهج الطبرسي في مجمع البيان

بما أن تفسيره جوامع الجامع مبنى على تفسيره الكبير مجمع البيان لذلك يكون من الواجب التعريف بمجمع البيان أولاً كي يمكن البحث عن منهجه في جوامع الجامع. أما منهجه في هذا التفسير فهو منهج رتيب، ذكر في مطلع كل سورة مكثها ومدنيها، ثم ذكر الاختلاف في عدد آياتها، ثم ذكر فضل تلاوتها. ثم قدم في كل آية الاختلاف في القراءات، ثم ذكر العلل والاحتجاجات، ثم ذكر العربية واللغات، ثم ذكر الإعراب والمشكلات، ثم الأسباب والنزولات، ثم أشار إلى المعاني والأحكام والتأويلات، والقصص والجهات، إنه لم ينسب كل الشواهد إلى قائلها بل نسب ما يقارب عشرين بالمائة منها إليهم وأحياناً نراه ينسب الشاهد إلى غير قائله.

أما بالنسبة إلى الشواهد النحوية فقد اعتمد الطبرسي على كتب نحوية وإعرابية منها: كتاب سيبويه وكتاب معاني القرآن وإعرابه للزجاج، والمقتضب للمبرد والخصائص لابن جني و....

نقل كثيراً عن كتاب «التبيان» للشيخ الطوسي، بل تأثر به كثيراً حتى عبّر عنه بـ«قدوة استضيء بأنواره، وأطأ مواقع آثاره». (كريمان ٢: ٣٦).

فأنه يُولى مسألة تناسب الآيات في السور عناية خاصة، فهو كثيراً ما يذكر ارتباط الآيات أو الآيات بما قبلها فعند الشروع في بيان معنى الآية أو الآيات يذكر وجه ارتباطها بما قبلها.

أثر الكشف للزمخشري في جوامع الجامع للطبرسي ❁ ١٠٥

لا يقتصر الطبرسي في ذكر آراء المفسرين على ذكر الأقوال التفسيرية المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، بل ضم إلى ذلك الأقوال التفسيرية التي نسبت إلى غيرهم. وهو بهذا يختلف عن بقية المفسرين من غير الشيعة الذين لا يذكرون عادة ما نسب إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام إلا نادراً ففي قوله تعالى: ﴿... وآتوا حقه يوم حصاده...﴾ (الأنعام: ٧: ١٤١) ذكر قولين نسب القول الثاني إلى الامام الصادق - عليه السلام - عن آبائه الطاهرين كما نسبته إلى غيرهم، ونسب القول الأول إلى من نسبته وهم: ابن عباس وزيد بن أسلم، والحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وقتادة، والضحاك، وطاوس اليماني، ومحمد بن الحنفية.

يتعرض كثيراً لبيان الأحكام الشرعية التي تتضمنها الآيات المفسرة بشكل موجز فهو عند تفسيره آيات الأحكام يذكر الحكم الشرعي الذي تحكيه الآية، ويحاول قدر جهده بيان مختلف الأقوال في المسألة مع بيان مذهب أهل البيت - عليهم السلام - وكثيراً ما يشير إلى هذه المسائل دون الاغراق في الأدلة والردود^١.

ولا ينسى ذكر أسباب النزول، ولا ذكر بعض قصص الأنبياء بشكل موجز، كذلك لا ينسى ذكر بعض الوقائع كغزوة بدر وغيرها.

منهج الطبرسي في جوامع الجامع

شرع الطبرسي في هذا التفسير بعد إنجاز تفسيره «مجمع البيان» و«الكافي الشافي»، في (١٨- صفر- ٥٤٢) وفرغ منه (٢٤- المحرم - ٥٤٣) (الطهراني ٥: ٢٤٨).

١. راجع: الايرواني، مرتضى. «مذاهب التفسير واتجاهاتها» رسالة/التقريب ١٢. (١٤١٧ ق) ٥٣- ١٦.٦٩ ربيع الثاني ١٤٣٠ ق.

والباعث الذى دعاه إلى تأليف جوامع الجامع فهو أولاً اقتراح ولده - أبو نصر الحسن - حيث طلب منه أن يؤلف تفسيراً يكون واسطة بين مجمع البيان والكافى الشافى، ثانياً حبه للاستمداد من كلام الزمخشري ولطائفه.

أما منهجه فيه بما أن أساس هذا التفسير هو تفسير الكشاف لذلك نرى أن المؤلف احتذى حذو الزمخشري فى تأليفه، فإنه يشرع فى بيان اسم السورة مكّيها ومدنيها ومعناها وعددها، آياتها وفضلها، ثم يذكر قراءتها ولغتها ونحوها وصرفها واشتقاقها، وغيرها من علوم العربية، ثم يدخل فى الشرح والتفسير ونقل الأقوال من دون التقسيم والتنظيم، فهذا كله يدل على أن طريقته نفس طريقة صاحب الكشاف وهى أن يذكر عدداً من الآيات ثم يفسر قسمها منها ثم يفسر بعد ذلك القسم الآخر منها ولم يتعرض لآيات الأحكام التى لها ترتبط بالفقه إلّا موجزاً، فيذكرها وفق مذهب الإمامية.

تأثر الطبرسى بآراء الزمخشري

من يلقى النظر إلى جوامع الجامع يظهر له أن الطبرسى كان فيه كثير النقل عن الكشاف للزمخشري، خاصة فى بحث الإعراب وهذا يدل على أنه كان معجباً به وبتفسيره إلى حد كبير ونحن نذكر فيما يلى بعض نماذج مما يبرهن على ذلك.

الف - تأثره اللغوى

من أبرز وجوه تأثر الطبرسى بالكشاف هو تأثره اللغوى والأدبى؛ منها:

- ١- يقول الزمخشري عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ﴾ (الأنعام: ٦: ١٢٤)

أثر الكشف للزمخشري في جوامع الجامع للطبرسي ❁ ١٠٧

يقول: «اللَّهُ أَعْلَمُ كَلَامُ مُسْتَأْنَفٍ لِلإِنكَارِ عَلَيْهِمْ، وَأَنْ لَا يَصْطَفَى لِلنَّبُوءَةِ إِلَّا مَنْ عَلِمَ أَنَّهُ يَصْلَحُ لَهَا وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمَكَانِ الَّذِي يَضَعُهَا فِيهِ مِنْهُمْ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا مِنْ أَكْبَرِهَا صَغَارًا وَقِمَاءَ بَعْدَ كِبَرِهِمْ وَعَظَمَتِهِمْ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ فِي الدَّارَيْنِ مِنَ الْأَسْرِ وَالْقَتْلِ وَعَذَابُ النَّارِ.» (٢: ٦٣٠).

يستفيد الطبرسي من كلام الزمخشري لغوياً ويقول: «اللَّهُ أَعْلَمُ كَلَامُ مُسْتَأْنَفٍ لِلإِنكَارِ عَلَيْهِمْ أَيْ إِنْ اللَّهَ لَا يَصْطَفَى لِلرَّسَالَةِ إِلَّا مَنْ عَلِمَ أَنَّهُ صَالِحٌ لَهَا وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَوْضِعِهَا سَيُصِيبُ أَكْبَرِ الَّذِينَ أَجْرَمُوا «صَغَارًا» وَقِمَاءَ بَعْدَ كِبَرِهِمْ وَعَظَمَتِهِمْ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ فِي الدَّارَيْنِ» (جوامع الجامع ١: ٤٠٨).

٢- يقول الزمخشري عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ اتْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلَذْكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمْ الْإُنثَيْنِ أَمَّا اسْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْإِنثَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنعام ٦: ١٤٤)

يقول: «حَمُولَةٌ وَفَرَسًا عَظَفَ عَلَى جَنَاتٍ. أَيْ: وَأَنْشَأَ مِنَ الْأَنْعَامِ مَا يَحْمِلُ الْأَنْقَالَ وَمَا يَفْرَشُ لِلذَّبْحِ، أَوْ يَنْسِجُ مِنْ وَبَرِهِ وَصُوفِهِ وَشَعْرِهِ الْفَرْشَ. وَقِيلَ: "الْحَمُولَةُ" الْكِبَارُ الَّتِي تَصْلُحُ لِلْحَمْلِ، "وَالْفَرْشُ" الصَّغَارُ كَالْفُصْلَانِ^١ وَالْعَجَاجِيلِ^٢ وَالْغَنَمِ، لِأَنَّهَا دَانِيَةٌ مِنَ الْأَرْضِ لِلطَّافَةِ أَجْرَامِهَا، مِثْلَ الْفَرْشِ الْمَفْرُوشِ عَلَيْهَا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ فِي التَّحْلِيلِ وَالتَّحْرِيمِ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ كَمَا فَعَلَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ. ثَمَانِيَّةُ أَزْوَاجٍ بَدَلَ مِنْ حَمُولَةٍ وَفَرَسًا اثْنَيْنِ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ، يَرِيدُ الذَّكَرَ وَالْإُنْثَى، كَالْجَمَلِ وَالنَّاقَةِ، وَالشَّوْرِ وَالْبَقْرَةَ، وَالْكَبْشَ وَالنَّعْجَةَ، وَالتَّيْسَ وَالْعِزْزَ—

١. الْفُصْلَانُ: ج الْفُصْلُ، وَلَدُ النَّاقَةِ إِذَا فَصَلَ عَنْ أُمِّهِ قَالَ سَيَبُوهُ: وَقَالُوا فَصْلَانُ شَبُوهُ بِغُرَابٍ وَغُرَبَانِ (ابن منظور ١٠: ٢٧٣)

٢. الْعَجَاجِيلُ: ج الْعِجُولُ، وَلَدُ الْبَقْرَةِ (السابق ٩: ٦٦)

والواحد إذا كان وحده فهو فرد، فإذا كان معه غيره من جنسه سمي كل واحد منها زوجاً، وهما زوجان، بدليل قوله: **خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى** (٢: ٧١)

فقد نقل الطبرسي النص نفسه في جوامع الجامع (١: ٤١٩) بشيء من التصرف والتغيير حيث يقول: «عطف **«حَمُولَةٌ وَقَرْشاً عَلَى جَنَاتٍ أَى وَأَنْشَأَ مِنَ الْأَنْعَامِ مَا تَحْمِلُ عَلَيْهِ الْأَتْقَالِ وَمَا يَفْرَشُ لِلذَّبْحِ أَوْ يَنْسِجُ مِنْ وَبَرِهِ وَصُوفِهِ وَشَعْرِهِ الْفَرْشَ وَقِيلَ: الْحَمُولَةُ الْكِبَارُ الَّتِي تَصْلُحُ لِلْحَمْلِ، وَالْفَرْشُ الصَّغَارُ لَدُنُوهَا مِنَ الْأَرْضِ فَهِيَ كَالْفَرْشِ الْمَفْرُوشِ عَلَيْهَا» ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ بَدَلَ مِنْ حَمُولَةٍ وَقَرْشاً. اثْنَيْنِ أَى زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يَرِيدُ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى كَالْكَبْشِ وَالنَّعْجَةِ وَالتَّيْسِ وَالْعِزْرِ وَالْجَمَلِ وَالتَّائِقَةِ وَالثَّوْرِ وَالْبَقَرَةَ فَإِنَّ الْوَاحِدَ يَسْمَى فَرْدًا إِذَا كَانَ وَحْدَهُ وَإِذَا كَانَ مَعَهُ غَيْرُهُ مِنْ جِنْسِهِ فَهُمَا زَوْجَانِ، يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى».**

ب - تأثره الإعرابي

قد تأثر الطبرسي بآراء الزمخشري الإعرابية وفيما يلي نماذج منه:

- ١- يقول الطبرسي في مجمع البيان (٢: ٣٥٤) وجهين حول إعراب **صِدْقاً وَعَدَلاً** في هذه الآية: **﴿وَكَمَّمْتُ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدَلاً لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾** (الأنعام: ٦: ١١٥)

يقول: **«صِدْقاً وَعَدَلاً** نصب على التمييز. وقيل: إنهما مصدران انتصبا على الحال من الكلمة وتقدير ذلك صادقة وعادلة عن أبي على الفارسي» لكنه في جوامع الجامع (١: ٤٠٥) فضّل رأى الزمخشري (٢: ٦٠) في انتصاب هاتين الكلمتين واكتفى بأن **صِدْقاً وَعَدَلاً** منصوب على الحال.

- ٢- يقول في مجمع البيان (٢: ٣٦٤) حول إعراب **مُسْتَقِيمًا** في هذه الآية: **﴿وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾** (الأنعام: ٦: ١٢٦)

أثر الكشف للزمخشري في جوامع الجامع للطبرسي ❁ ١٠٩

إنه انتصب على الحال، وهو لم يشر في هذا التفسير إلى نوع الحال لكنه في جوامع الجامع (١: ٤٠٩) ذهب إلى ما قاله الزمخشري (٢: ٦٤) ويقول: «إنه حال مؤكدة نحو قوله: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾».

٣- يورد الطبرسي في تفسيره مجمع البيان (٢: ٣١٩) ثلاثة وجوه في نصب ديناً في هذه الآية: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ٦: ١٦١)

يقول: «قال أبو علي: «يحتمل نصبه ثلاثة أضرب: أحدهما أنه لما قال هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ استغنى بجرى ذكر الفعل عن ذكره. فقال دينا قيما كما قال اهدنا الصراط المستقيم ثانياً وإن شئت نصبته على اعرفوا لأن هدايتهم إليه تعريف لهم فحمله على اعرفوا دينا قيما وإن شئت حملته على الاتباع كأنه قال اتبعوا ديناً قيماً والزموه كما قال اتبعوا ما أنزل إليكم».

الكلام للطبرسي هذا يدل بوضوح أنه لا يخالف قول أبي علي، لكنه في جوامع الجامع فضل رأى الزمخشري (٢: ٨٣) ويقول: «ديناً بدل من موضع قوله إِلَى صِرَاطٍ فَإِنَّ الْمَعْنَى: هَدَانِي صِرَاطاً» (١: ٤٢٣).

٤- يقول في مجمع البيان (٢: ٣٧٢) حول إعراب أَفْتَرَأَ في هذه الآية: ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعُمٌ وَمَحْرُثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بَزَعْمِهِمْ وَأَنْعُمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعُمٌ لَا يَذْكُرُونَ أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءٌ عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: ٦: ١٣٨)

يقول: «أَفْتَرَأَ منصوب بقوله: لَا يَذْكُرُونَ. وهو مفعول له ويجوز أن يكون لَا يَذْكُرُونَ بمعنى يفترون فكأنه قال: يفترون افتراء».

لكنه في جوامع الجامع (١: ٤١٣) قد نقل وجهاً ثالثاً عن الزمخشري وهو أن أَفْتَرَأَ منصوب على الحالية وهذا ما نص عليه الزمخشري في الكشف (٢: ٧١).

٥- يقول الطبرسى فى مجمع البيان (٢: ٤٤٤) وجهاً حول إعراب شهوة فى هذه الآية: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ (الأعراف ٧: ٨١) يقول: «شهوة مصدر وضع موضع الحال» وهو قد اكتفى بهذا الوجه، لكنه فى جوامع الجامع (١: ٤٤٩) زاد عليه وجهاً آخر وهو ما نص عليه الزمخشري فى الكشف (٢: ١٢٥) حيث يقول: «شهوة مفعول له، أى للاشتهاء لا حامل لكم عليه إلا مجرد الشهوة من غير داع آخر، ولا ذم أعظم منه، لأنه وصف لهم بالهيمية، أنه لا داعى لهم من جهة العقل البتة كطلب النسل ونحوه أو حال بمعنى مشتتهين تابعين للشهوة غير ملتفتين إلى السماجة».

ج - تأثره بالزمخشري فى المسائل البلاغية

قد احتذى الطبرسى فى جوامع الجامع حول المسائل البلاغية حذو الزمخشري فى الكشف وفيما يلى تشير إلى نماذج منها:

١- أكثر أساليب الاستفهام فى الكتاب العزيز جاءت لغير المعنى الحقيقى له فالاستفهام قد يفيد معنى التوبيخ والتقريع كما فى قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الأعراف ٧: ٦)

يقول الزمخشري (٢: ٨٩): «فإن قلت: فإذا كان عالماً بذلك وكان يقصده عليهم، فما معنى سؤالهم؟ قلت معناه التوبيخ والتقريع والتقرير إذا فاهوا به بألستهم وشهد عليهم أنبياءهم». فهذا ما يشير إليه الطبرسى فى جوامع الجامع (١: ٤٢٨) حيث يقول: «وأما المعنى فى سؤالهم مع علمه بأحوالهم فالتوبيخ والتقريع عليهم وازدياد سرور المثابين بالثناء عليهم وغم المعاقبين بإظهار قبائحهم».

٢- قد أشار الزمخشري فى مواطن كثيرة إلى طريقة الاستطراد منها قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأعراف ٧: ٢٦)

أثر الكشف للزمخشري في جوامع الجامع للطبرسي ❁ ١١١

يقول: «هذه الآية واردة على سبيل الاستطراد عقيب ذكر بدو السوءات وخصف الورق عليها، إظهاراً للمنة فيما خلق من اللباس، ولما فى العرى وكشف العورة من المهانة والفضيحة، وإشعاراً بأن التستر باب عظيم من أبواب التقوى» (٢: ٩٨).

وهذا رأى الطبرسى فى جوامع الجامع (١: ٤٣٣) حيث يقول: «هذه الآية واردة على سبيل الاستطراد عقيب ذكر بدو السوءات إظهاراً لنعمته فيما خلق من اللباس».

٣- صيغ الأمر فى القرآن كانت موضع عناية كثير من المفسرين والفقهاء وذلك لاهتمامهم ببيان ما يراد بها فى أمور الدين من ناحية الوجوب والندب والاباحة. من المعانى البلاغية التى يشير إليها الزمخشري فى صيغة الأمر الاستعجال يقول فى تفسير هذه الآية: ﴿قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْبِدَ اللَّهَ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنْ الصَّادِقِينَ﴾ (الأعراف ٧: ٧٠)

يقول: «فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا استعجال منهم للعذاب» (٢: ١١٨)

تأثر الطبرسى بكلام الزمخشري ونقل هذا الرأى عنه فى جوامع الجامع (١: ٤٤٦).

د - تأثره بمذهب الزمخشري الكلامي

أورد فى تفسيره جوامع الجامع ما يثبت أنه وافق الزمخشري فى مذهبه الاعتزالي ونحن فيما يلى نورد نماذج منه:

١- يقول الطبرسى فى جوامع الجامع (١: ٤١٩) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام ٦: ١٤٨)

يقول: «هذا إخبار بما سوف يقولونه، ثم لما قالوه قال: وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ زعموا أن شركهم وشرك آبائهم وتحريمهم ما حرّمه بمشيئة الله - تعالى - وإرادته ولو لا

أنه شاء ذلك لم يكن شيء منه وهذا مذهب المجبرة بعينه كذلك جاء الذين من قبلهم بالكذب المطلق لأن الله - سبحانه - ركب في العقول ما دل على علمه بالقبايح وبغناه عنها وبراءته عن مشيئة القبايح وإرادتها، وأخبر أنبياءه بذلك، فمن علق وجود الكفر بمشيئته فقد كذب التكذيب كله وهو تكذيب الله وكتبه ورسله، ونيز أدلة العقل والسمع وراء ظهرك كذلك أى مثل ذلك التكذيب الذى صدر من هؤلاء كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا حتى أنزلنا عليهم العذاب بتكذيبهم قل هل عندكم من علم من أمر معلوم يصح الاحتجاج به فيما قلتم فتخرجوه لنا وهذا من التهمك والشهادة بأن مثل قولهم محال أن يكون له حجة إن تتبعون أى ما تتبعون فى قولكم هذا إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون تقدرون أن الأمر كما تزعمون، أو تكذبون قل فليدفع الحجة البالغة أى فإن كان الأمر كما زعمتم أن ما أنتم عليه بمشيئة الله فليدفع الحجة البالغة عليكم على قود مذهبكم فإنه يقتضى أن تعلقوا دين من يخالفكم - أيضا - بمشيئة الله فلو شاء لهداكم أجمعين منكم ومن مخالفكم فى الدين فينبغى أن توالوهم ولا تعادوهم لأن المشيئة تجمع بين ما أنتم عليه وما هم عليه».

فتلاحظون أن الطبرسى فى تفسير هذه الآية يرد على المجبرة ويستدل بنص الآية على بطلان ما ذهبوا إليه من نسبة كل فعل إلى إرادته تعالى ويعتقد بأن الانسان مختار فى عمله كما يعتقد المعتزلة ونراه يتبع الزمخشري فى تفسير هذه الآية والقول باختيار الانسان فى أعماله والآن بين أيديكم قول الزمخشري وتفسيره للآية:

يقول: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنْ جَاءَ الْآيَاتُ لَمَا قَالُوا قَالُوا وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ يَعْنُونَ بِكُفْرِهِمْ وَتَمَرْدِهِمْ. أَنَّ شُرَكَاهُمْ وَشُرَكَاءَ آبَائِهِمْ، وَتَحْرِيمَهُمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ، بِمَشِيئَةِ اللَّهِ وَإِرَادَتِهِ. وَلَوْ لَا مَشِيئَتُهُ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، كَمَذْهَبِ الْمَجْبَرَةِ بِعَيْنِهِ كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَيْ جَاءُوا بِالْكَذِبِ الْمَطْلُوقِ، لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ رَكَّبَ فِي الْعُقُولِ وَأَنْزَلَ فِي الْكُتُبِ مَا دَلَّ عَلَى غِنَاهُ وَبِرَاءَتِهِ مِنْ مَشِيئَةِ الْقَبَائِحِ وَإِرَادَتِهَا، وَالرَّسْلَ أَخْبَرُوا بِذَلِكَ. فَمَنْ عَلِقَ وَجُودَ الْقَبَائِحِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْمَعَاصِي بِمَشِيئَةِ اللَّهِ

❁ أثر الكشف للزمخشري في جوامع الجامع للطبرسي ١١٣ ❁

وإرادته فقد كذب التكذيب كله، وهو تكذيب الله وكتبه ورسله، ونبذ أدلة العقل والسمع وراء ظهره حَتَّى ذَاقُوا بِأَسْنَا حَتَّى أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْعَذَابَ بِتَكْذِيبِهِمْ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ مَنْ أَمْرٌ مَعْلُومٌ يَصِحُّ الْاِحْتِجَاجُ بِهِ فِيمَا قُلْتُمْ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا وَهَذَا مِنَ التَّهْكِيمِ، وَالشَّهَادَةُ بِأَنْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ مُحَالٌ أَنْ يَكُونَ لَهُ حُجَّةٌ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ فِي قَوْلِكُمْ هَذَا وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ تَقْدِرُونَ أَنْ الْأَمْرَ كَمَا تَزْعُمُونَ أَوْ تَكْذِبُونَ. وَقَرَأَ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ بِالتَّخْفِيفِ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ يَعْنِي فَإِنْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا زَعَمْتُمْ أَنْ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَيْكُمْ عَلَى قَوْدِ مَذْهَبِكُمْ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ مِنْكُمْ وَمِنْ مَخَالِفِكُمْ فِي الدِّينِ، فَإِنْ تَعْلِقُكُمْ دِينَكُمْ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ يَقْتَضِي أَنْ تَعْلُقُوا دِينَ مَنْ يَخَالِفُكُمْ أَيْضاً بِمَشِيئَتِهِ، فَتَوَالِهُمُ وَلَا تَعَادُوهُمْ، وَتَوَافَقُوهُمْ وَلَا تَخَالَفُوهُمْ، لِأَنَّ الْمَشِيئَةَ تَجْمَعُ بَيْنَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ وَبَيْنَ مَا هُمْ عَلَيْهِ» (٢: ٧٧).

٢- أَيْضاً يَقُولُ الطَّبْرَسِيُّ فِي جَوَامِعِ الْجَامِعِ (١: ٤٠٨) عِنْدَ تَفْسِيرِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا...﴾ (الْأَنْعَامُ ٦: ١٢٥)

يقول: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ أَى يُلَطِّفُ بِهِ وَيُوقِّفَهُ، وَلَا يَفْعَلُ ذَلِكَ إِلَّا بِمَنْ يَعْلَمُ أَنْ لَهُ لَطْفًا، يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ بِأَنْ يَثْبُتَ عَزْمُهُ عَلَيْهِ وَيَقْوَى دَوَاعِيهِ عَلَى التَّمَسُّكِ بِهِ لَطْفًا لَهُ بِذَلِكَ وَمِنَّا عَلَيْهِ حَتَّى يَحِبَّ الدَّخُولَ فِيهِ وَتَسْكُنَ نَفْسُهُ إِلَيْهِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ أَى يَخْذِلَهُ وَيُخْلِيَهُ وَشَأْنُهُ وَهُوَ الَّذِي لَا لَطْفَ لَهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا بِأَنْ يَمْنَعَهُ أَلْفَافَهُ حَتَّى يَقْسُو قَلْبَهُ وَيَنْبُو مِنْ قَبُولِ الْحَقِّ وَيَنْسَدَّ فَلَا يَدْخُلُهُ الْإِيمَانُ وَقَرَأَ حَرَجًا بِفَتْحِ الرَّاءِ وَكُسْرِهَا فَالْفَتْحُ عَلَى الْوَصْفِ بِالْمَصْدَرِ كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ أَى يَتَصَدَّدُ فِي السَّمَاءِ أَى كَأَنَّمَا يَزَاوِلُ أَمْرًا غَيْرَ مُمْكِنٍ لِأَنَّ صُعُودَ السَّمَاءِ مِثْلَ فِيمَا يَبْعُدُ مِنَ الْإِسْطَاعَةِ وَتَضْيِيقِ عَنْهُ الْمَقْدَرَةِ. وَقَرَأَ: «يَصَاعِدُ» أَى يَتَصَاعَدُ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ أَى الْخِذْلَانَ وَمَنْعَ التَّوْفِيقِ وَصِفَهُ بِنَقِيضِ مَا يُوصَفُ بِهِ التَّوْفِيقُ مِنَ الطَّيِّبِ، أَوْ أَرَادَ الْفِعْلَ الَّذِي يُؤَدِّي إِلَى الرَّجْسِ وَهُوَ الْعَذَابُ».

فكما تلاحظون الطبرسى فى تفسير هذه الآية أيضاً يردّ على المجبرة ويستدل بنص الآية على بطلان قولهم إن العبد مجبور على فعله وليس له اختيار فى ذلك. فإنه يعتقد بأن العبد قادر على الايمان وقادر على الكفر فنراه يتبع الزمخشري فى تفسير هذه الآية؛ ونورد الآن نص الزمخشري فى تفسيره للآية:

«فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ أَنْ يُلْطِفَ بِهِ وَلَا يَرِيدَ أَنْ يُلْطِفَ إِلَّا بِمَنْ لَهُ لُطْفٌ يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ يُلْطِفُ بِهِ حَتَّى يَرْغَبَ فِي الْإِسْلَامِ وَتَسْكُنَ إِلَيْهِ نَفْسُهُ وَيَحِبُّ الدُّخُولَ فِيهِ وَمَنْ يُرِيدُ أَنْ يُضِلَّهُ أَنْ يَخْذِلَهُ وَيَخْلِيهِ وَشَأْنَهُ، وَهُوَ الَّذِي لَا لُطْفَ لَهُ يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا يَمْنَعُهُ أُلْطَافَهُ، حَتَّى يَقْسُو قَلْبَهُ، وَيَنْبُو عَنْ قَبُولِ الْحَقِّ وَيَنْسَدَّ فَلَا يَدْخُلُهُ الْإِيمَانُ...» [كذلكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ يَعْنِي الْخِذْلَانَ وَمَنْعَ التَّوْفِيقِ، وَصَفَهُ بِنَقِيضِ مَا يُوصَفُ بِهِ التَّوْفِيقُ مِنَ الطَّيِّبِ. أَوْ أَرَادَ الْفِعْلَ الْمُؤَدَّى إِلَى الرَّجْسِ وَهُوَ الْعَذَابُ مِنَ الْارْتِجَاسِ وَهُوَ الْاضْطِرَابُ] (٢: ٦٤).

فمن ينظر إلى هذه النصوص يتضح له أن الطبرسى قد تأثر فيها بآراء الزمخشري الكلامية.

مميزات جوامع الجامع بالنسبة إلى الكشف

لا يقف الطبرسى عند الكشف وقوف من يجمد عند النصوص بل نجده انساناً حراً يتصرف فيما يقتبس، فإن وجد فساداً أصلحه، وأن رأى نقصاً تداركه فأتمه وأكمّله. ففيما يلي نذكر بعض هذه المميزات:

- الف - نقل روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام فى جوامع الجامع
- يستفيد العلامة فى تفسيره الكبير مجمع البيان والوسيط جوامع الجامع من أحاديث أهل البيت عليهم السلام - وفيما يلي نماذج منه:

أثر الكشف للزمخشري في جوامع الجامع للطبرسي ١١٥ ❁

١. أورد ذيل هذه الآية في جوامع الجامع (١: ٤٣٣) ومجمع البيان (٤: ٥٩٠): ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ٦: ١٥١)

أورد رواية عن الإمام الباقر - عليه السلام - يقول: «وعن الباقر - عليه السلام - ما ظَهَرَ هو الزنا وما بَطَنَ هو المخالعة».

٢. أورد ذيل هذه الآية في جوامع الجامع (١: ٤٣٣) ومجمع البيان (٤: ٦٣٩): ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: ٧: ٣١)

أورد رواية حول خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ عن الإمام الحسين بن علي - عليهم السلام - قائلاً: «إن الحسين بن علي - عليهم السلام - كان إذا قام إلى الصلاة لبس أجود ثيابه، فقيل له في ذلك، فقال: إن الله جميل يحبّ الجمال فأتجمل لربّي وقرأ الآية».

٣. أورد ذيل هذه الآية في جوامع الجامع (١: ٤٣٩): ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ (الأعراف: ٧: ٤٦)

رواية عن الصادق - عليه السلام - قائلاً: «[قال] الصادق - عليه السلام - الأعراف: كئبان بين الجنة والنار يوقف عليها كل نبي وكل خليفة نبي مع المذنبين من أهل زمانه - كما يقف صاحب الجيش مع الضعفاء من جنده - وقد سيق المحسنون إلى الجنة، فيقول ذلك الخليفة للمذنبين الواقفين معه: انظروا إلى إخوانكم المحسنين قد سيقوا إلى الجنة، فيسلم عليهم

المذنبون، وذلك قوله: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ أَنْ يَدْخُلَهُمُ اللَّهُ بِإِيَّاهَا بِشَفَاعَةِ النَّبِيِّ وَالْإِمَامِ، وينظر هؤلاء المذنبون إلى أهل النار فيقولون: رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا إِلَى آخِرِهِ».

ب - التزامه في جوامع الجامع بإعراب نص الآيات في مجمع البيان

يدل كلام الطبرسي في جوامع الجامع على التزامه فيه بما أثبتته في مجمع البيان حول إعراب بعض الآيات على الرغم من تأثره بالزمخشري في هذا المجال وفيما يلي نماذج منه:

١. يقول الطبرسي في مجمع البيان (٢: ٣٥٥) وأيضاً في جوامع الجامع (١: ٤٠٥) حول إعراب من يَضِلُّ في هذه الآية:

﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ٦: ١١٧)

يقول: «من يَضِلُّ يجوز أن يكون استفهاماً فيكون تعليقاً؛ ويجوز أن يكون منصوباً بفعل مضمر يدل عليه قوله: أعلم». وهذا ما لم يذكره الزمخشري في الكشف فإنه قد اكتفى بذكر القراءة والمعنى لهذه الآية.

٢. يقول الطبرسي في مجمع البيان (٢: ٤٢٧) وأيضاً في جوامع الجامع (١: ٤٤١) حول إعراب حَيْثُأ في هذه الآية:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُأ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف: ٧: ٥٤)

يقول: «حَيْثُأ حال من الفاعل أو المفعول أو منهما جميعاً؛ ومثله تَحْمِلُهُ في قوله: فَآتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ^١. وهذا الإعراب لم يشر إليه الزمخشري في تفسيره.

ج - نقل آراء الزمخشري في مختلف المجالات بالمعنى:

نحن نرى في بعض الأحيان ينقل الطبرسي قول الزمخشري بالمعنى منه، ما نقل عن الزمخشري في جوامع الجامع (١: ٤٣٣) ذيل هذه الآية:

﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ﴾ (الأعراف ٧: ٢٦)

يقول: «ولباسُ التقوى وهو الورع والخشية من الله، وهو مبتدأ وخبره الجملة التي هي ذَٰلِكَ خَيْرٌ، كأنه قيل: «هو خير»، لأن أسماء الإشارة تقرب من الضمائر فيما يرجع إلى عود الذكر وقيل: لباسُ التقوى خبر مبتدأ محذوف أي وهو لباسُ التقوى، ثم قيل: ذَٰلِكَ خَيْرٌ وقيل: المراد بلباسِ التقوى ما يلبس من الدروع والمغافر وغيرها مما يتقى به في الحرب». والان نورد نص كلام الزمخشري (٢: ٩٧) لكي يبين أن الطبرسي نقل عنه لكن بصورة موجزة ومع بعض التصرفات.

يقول الزمخشري: «ولباسُ التقوى» ولباس الورع والخشية من الله تعالى، وارتفاعه عن الابتداء وخبره إما الجملة التي هي ذَٰلِكَ خَيْرٌ كأنه قيل: ولباس التقوى هو خير، لأن أسماء الإشارة تقرب من الضمائر فيما يرجع إلى عود الذكر، وأما المفرد الذي هو خير وذلك صفة للمبتدأ، كأنه قيل: ولباس التقوى المشار إليه خير. ولا تخلو الإشارة من أن يراد بها تعظيم لباس التقوى، أو أن تكون إشارة إلى اللباس الموارى للسوءة، لأن مواراة السوءة من التقوى، تفضيلاً له على لباس الزينة. وقيل: لباس التقوى خبر مبتدأ محذوف، أي وهو لباس التقوى، ثم قيل: ذلك خير. وفي قراءة عبد الله وأبي: «ولباس التقوى خير» وقيل: المراد بلباس التقوى: ما يلبس من الدروع والجواشن والمغافر وغيرها مما يتقى به في الحروب.

النتائج

و تنتهي من دراسة هذين التفسيرين الهامين إلى نتائج هي:

١. يتأثر الطبرسى كثيراً ما فى الآراء النحوية والإعرابية بالزمخشري حتى نراه فى بعض الأحيان يعدل فى إعراب كلمة أو جملة عن رأيه فى مجمع البيان ويتبع رأى الزمخشري حول تلك الكلمة أو الجملة فى تفسير جوامع الجامع.
٢. يعتبر الكشف تفسيراً خطائياً ذكرت البحوث فيه بشكل الحوار أما جوامع الجامع فيعتبر من التفاسير المدرسية.
٣. اقتفى الطبرسى أثر الزمخشري فى جميع البحوث النحوية واللغوية والبلاغية فى موضع واحد ذيل الآية المبحوث عنها خلاف أسلوبه فى مجمع البيان فى تفريق كل عنوان من العناوين للبحوث المذكورة عن الآخر.
٤. يستفيد الطبرسى فى كثير من الأحيان من تفسيره الكبير «مجمع البيان» وينقل بعض الموضوعات عنه.
٥. ينقل الطبرسى فى مجمع البيان قولين أو أقوال مختلفة حول موضوع لكنه لم ينقله ولم يميز الصحيح عن السقيم بل يفضل أن يختار الباحث نفسه قولاً أحسن. أما فى جوامع الجامع فى كثير من الأحيان يختار العلامة الطبرسى ما اختاره الزمخشري.
٦. كان الطبرسى معتدلاً فى مذهبه الشيعى ويظهر من تفسيره جوامع الجامع هذا الاعتدال فى مذهبه حول المسائل المختلفة العقائدية والكلامية فلا يلمس عليه تعصب كبير. وهذا الرجل يقف موقفاً وسطاً فى تفسيره. ولكن نرى الزمخشري معتزلاً متجاهراً بعقيدته، وبنى تفسيره هذا على مذهب الاعتزال.
٧. أورد فى جوامع الجامع كثيراً من النكت البلاغية ولم يكن هذا إلا بسبب تأثير الكشف فى هذا التفسير.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. آقا بزرگ الطهراني، محمد محسن. الذريعة إلى تصانيف الشيعة. ج ٥. بيروت: دار الأضواء. ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
٢. آية الله زاده الشيرازي، مرتضى. الزمخشري لغوياً ومفسراً. تقديم: حسين نصار. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٧م.
٣. ابن شهر آشوب، محمد بن علي. معالم العلماء. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦١م.
٤. ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الملوك والامم. حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٠٠ ق.
٥. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. نسقه: على سيري. ج ٩ و ١٠. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ.
٦. استادي، رضا. آشنایی با تفاسير: به ضمیمه مساله عدم تحريف قرآن و چند بحث قرآنی (= التعرف على تفاسير القرآن مع رسالة حول عدم تحريف القرآن وعدة بحوث قرآنية). قم: مؤلف، ١٣٨٥هـ. ش.
٧. الأمين، محسن. اعيان الشيعة. ج ٢. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣م.
٨. ايازى، محمد علي. المفسرون حياتهم ومنهجهم. طهران: وزارة الثقافة والارشاد اسلامى، مؤسسة الطباعة والنشر، ١٤١٤ق.
٩. بدوى، عبدالرحمن. مذاهب الاسلامين. بيروت: دارالعلم للملإين، ١٩٧١م.
١٠. البستاني، بطرس. دائرة المعارف وهو قاموس عام لكل فن ومطلب. ج ٩. بيروت: دارالمعرفة. د. ت.
١١. تنكابنى، محمد بن سليمان. تذكرة العلماء. مشهد: آستان قدس رضوى، بنياد پژوهشهای اسلامى (= الحضرة الرضوية القدسية، مؤسسة البحوث الاسلامية)، ١٣٧٢هـ. ش.

١٢. الحموى، ياقوت. معجم الأدباء. ط ٣. ج ١٠. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٠هـ.
١٣. الحر العاملى، محمد بن حسن، امل الامل. ج ٢ بغداد: مكتبة الاندلس، ١٣٨٥ق.
١٤. الداودى، شمس الدين محمد بن على بن أحمد. طبقات المفسرين. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
١٥. الذهبى، محمد حسين. التفسير والمفسرون. ط ٤. ج ١. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٩هـ.
١٦. الزركلى، خير الدين. الأعلام. ط ٣. ج ٧. د.م: دن، ١٤٨٠هـ.
١٧. الزمخشري، محمود بن عمر. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل. ج ١ و ٢. بيروت: دار الكتاب العربى، ١٣٦٦هـ.
١٨. الصاوى الجوينى، مصطفى. منهج الزمخشري فى تفسير القرآن وبيان إعجازه. مصر: دار المعارف، د.ت.
١٩. الطبرسى، فضل بن حسن. مجمع البيان فى تفسير القرآن. ط ٣. جامع تفاسير نور. القرص الكمبيوترى. ج ٣. طهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢هـ ش.
٢٠. الطبرسى، الفضل بن حسن. جوامع الجامع. جامع تفاسير نور. القرص الكمبيوترى. ج ١. طهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢هـ ش.
٢١. كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. ج ١٢. بيروت: دار إحياء التراث العربى، د.ت.
٢٢. كريمان، حسين. طبرسى ومجمع البيان (الطبرسى ومجمع البيان). ج ١. طهران: انتشارات دانشگاه تهران (=منشورات جامعة طهران)، ١٣٦١هـ ش.
٢٣. الغامدى، صالح بن غرم الله. المسائل الاعتزالية فى تفسير الكشف للزمخشري فى ضوء ما ورد فى كتاب الانتصاف. ج ١. المملكة السعودية: دار الاندلس للنشر والتوزيع، د.ت.
٢٤. معرفة، محمد هادى. التفسير والمفسرون فى ثوبه القشيب. ج ٢. مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية. ١٤٢٥ق.

أثر الكشف للزمخشري في جوامع الجامع للطبرسي ١٢١ ❁

٢٥. الموسوي الخوانساري، محمد باقر. روضات الجنات في احوال العلماء والسادات. ج ٨. طهران: كتابفروشي اسلاميه (= طهران: المكتبة الاسلامية)، ١٣٥٦- ١٣٦٠ هـ ش.
٢٦. مجلسي، محمد باقر بن محمد تقى. بحار الانوار. طهران: المكتبة الاسلامية، كتابفروشي ادبيه، ١٣٠١ هـ ش.
٢٧. نوري، حسين بن محمد تقى. مستدرک الوسائل. طهران: المكتبة الاسلامية، ١٣١٨ - ١٣٢١ ق.
٢٨. الايرواني، مرتضى. «مذاهب التفسير واتجاهاتها في القرن السادس الهجرى فى الخراسان» رسالة التقريب ١٢. (١٤١٧ ق) ١٦ ربيع الثانى ١٤٣٠ ق.
- http://www.seraj.ir/engine/detail.asp?LangStr=f_&id=A43987

التفاعل الثقافى بين اليمن والفرس منذ أقدم العصور

الدكتور أصغر منتظر القائم*

الدكتور سيد محمد رضا ابن الرسول**

الخلاصة

إن توفر العلاقات السياسية القديمة بين اليمن وإيران مما لا شك فيه من وجهة نظر التاريخ وهذا يعنى تأثر بعض ببعض فى المظاهر الثقافية و الحضارية مما نشاهده فى تراث البلدين وآثارهما ونحن فى البحث هذا بصدد عرض قسم منها ونقاشه مركزين على ظهور جيل جديد فى اليمن يسمى «أبناء الفرس» أو «أبناء فارس»، وعلى حضور أبناء من اليمن أى الأشعريين فى مدينة قم ونشاطاتهم فى سبيل تبليغ الإسلام والشيعة بين الفرس.

الكلمات الرئيسية: اليمن، الفرس، التفاعل الثقافى، التأثير، التأثير

*. أستاذ مشارك فى قسم التاريخ بجامعة أصفهان

**. أستاذ مساعد فى قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة أصفهان

المقدمة

نظرة تاريخية عابرة (دخول الفرس اليمن)

بإثارة من يخطيانوس^١ أمبراطور الروم الشرقي^٢ هاجم الأحباش الذين يبلغ عددهم سبعين ألف شخص تحت قيادة أرياط^٣ هاجموا اليمن سنة ٥٢٥م، فاحتلوها^٤. فتكبدت اليمن في هذا الهجوم خسائر فادحة، ومنى سكانها بانتكاسة وذل بعد عزة وشموخ. وألحق الحبشيون بها خسائر كثيرة، فخرّبوا من أرض اليمن ما خرّبوا، فانقضّت إثر الهجمة حصون سلحين، وبينون وغُمدان وقصورها؛ كما قاله ذو جدن الحميري:

هُوْنُكَ لَيْسَ يَرُدُّ الدَّمْعُ مَا فَاتَا لَا تَهْلِكِي أَسْفَا فِي ذِكْرِ مَنْ مَاتَا
أُبْعَدَ بَيْنُونَ لَا عَيْنٌ وَلَا أُثَرٌ وَبَعْدَ سَلْحِينَ يَبْنِي النَّاسُ أُبَيَاتَا؟
وَبَعْدَ حِمَيْرٍ إِذْ شَالَتْ نُعَامَتُهُمْ حَتَّتَهُمُ رَيْبُ هَذَا الدَّهْرِ حَتَاتَا^٥

وفي أيام سيطرة الحبشان على اليمن دُمّرت المدن، وقتل كثير من الرجال، وسُبيت النساء والأطفال^٦، فحكم الحبشة الجائر سبب انتفاضات مثل قيام يزيد بن كبشة - عامل أبرهة على قبيلة كندة - غير أنه قمع بشدة^٧.

١. نقلت هذه الكلمة إلى الفارسية على صورة «يوستي نيان»، وما ضبطناه في النص جاء في تاريخ الطبري، ج ١، ص ٥٦٥، وتاريخ البقوي، ج ١، ص ١٦٤.
٢. بروكوبيوس، جنگ های ایران و روم (حروب ایران والروم)، ص ٩٨.
٣. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٥٤٦.
٤. ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢.
٥. الطبري، ج ١، ص ٥٤٦ - ٥٤٧؛ ابن هشام، ج ١، ص ٢٥؛ وكذلك: الياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ١، ص ٥٣٥، ولكن البيت الأول ضبط في الأخير هكذا: «لَا تَهْلِكُنْ جَزَعًا فِي إِثْرِ مَنْ مَاتَا / فَإِنَّهُ لَا يَرُدُّ الدَّهْرُ مَا فَاتَا».
٦. المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٣، ص ١٨٥.
٧. على، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٣، ص ٤٨٣.

التفاعل الثقافي بين اليمن والفرس منذ أقدم العصور ١٢٥ ❁

ومن خلال سلطة الحبشيين التي طالت اثنتين وسبعين سنة^١ قد انهارت بُنى حياة اليمن السياسية والثقافية والاقتصادية، وقضت هذه البلاد أياماً قاسية.

وملّ اليمنيون سلطة الأحباش، فتوجه أحد أقيالهم^٢ من قبيلة حمير والذي يدعى سيف بن ذى يزن إلى بلاط الروم، وشكى إلى قيصر ما هم فيه من السودان، واستصره عليهم، ولكن قيصر لم يلتفت إليه، فقصّد النعمان بن المنذر - عامل كسرى على الحيرة والعراق - فبعثه إلى كسرى أنوشروان، فاستنجد به سيف، فأمدّه كسرى^٣ فى سنة ٥٧٥م. بجيش من السجناء يقارب ٨٠٠ شخصاً، وأمر عليهم رجالاً منهم يقال له: وهرز بن الكامجار^٤ كان من أبطال العجم وفرسانها، ومن بيوتات الشرف، وكان قبل ذلك ممن يخيف السبيل، فحبسه كسرى^٥.

١. ابن هشام، ج ١، ص ٤٥.

٢. القليل (الجمع: أقيال): الملك من ملوك حمير يتقيل من قبله من ملوكهم أى يشبهه.

٣. وقد نظم أمية بن أبى الصلت هذا الأمر حيث قال:

لا يطلب النار إلا ابن ذى يزن	أقام فى البحر للأعداء أحوالا
أتى هرقل، وقد شالت نعماته	فلم يجد عنده الأمر الذى قال
ثم انتحى نحو كسرى بعد سابعة	من السنين لقد أبعدت إبعالا
حتى أتى بنى الأحرار يقدمهم	أذهب إليك، لقد أسرع قلقالا

راجع: تاريخ اليعقوبى، ج ١، ص ٢٠٠، وباختلاف فى الألفاظ وزيادة فى الأبيات انظر: الطبرى، ج ١، ص ٥٦٤ - ٥٦٥.

٤. ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢؛ العبر، ج ٢، ص ٦٣؛ وليعلم أن ابن خلدون نقل عن ابن قتيبة أن عددهم كان ٧٥٠٠ شخصاً.

٥. الدينورى، الأخبار الطوال، ص ٦٤؛ وفى مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج ٢، ص ٨٠ جاء أن قائدهم رجل يسمى خرزاد بن نرسى الشهير بـ «وهرز» القائد العسكرى لـ «الدليم» (المنطقة الجبلية فى شمالى قزوين)، وهذا يخالف ما جاء فى المصدر الأول وفى العبر (ق ١، ج ٢، ص ٦٣) وكذلك فى تاريخ الطبرى (ج ١، ص ٥٥٩ و ٥٦٢) وتاريخ اليعقوبى، ج ١، ص ٢٠٠، حيث ذكرت كلها أن وهرز كان ممن زجهم كسرى فى السجن.

٦. الدينورى، ص ٦٤.

ثم اتجه ذلك الجيش بثمانى سفن نحو اليمن، تحمل كل منها مائة رجل، وغرقت اثنتان منها، ووصل الباقي إلى عدن، وكان سيف معهم.

وللاحظ أن احتلال مضيق باب المندب الهام والموانئ التجارية حوله، وبالتالى ضعف قوة أتباع الروم أثرا أثرهما فى قبول مطلب سيف بن ذى يزن.

وهكذا هيمن سيف بن ذى يزن على صنعاء بمساعدة القوات الإيرانية، وقام بإدارة الحكومة، ولكن المتبقين من الحُباشان ائتمروا به، وقتلوه بعد أربعة أعوام، كما قاموا بقتل اليمنيين الكثيرين. فاضطّر أنوشروان إلى بعث وهرز مرة أخرى مع أربعة آلاف إلى اليمن، وأمره أن لا يدع بها أسوداً.

فدخل صنعاء، وفعل ذلك، ولم يترك بها حبشياً إلا قتله، ثم أخذ بزمام الحكم، وأصبح بعدئذ عامل أنوشروان على اليمن.

وقام وهرز بإدارة اليمن بنجاح حتى أدركه الموت، ثم أمر كسرى ابنه وفيما بعد ابنه، ثم ابن ابنه، وفيما بعد وجّه كسرى خسرو الثانى باذان إلى اليمن^١، فلم يزل ملكساً عليها إلى أن قام الإسلام. ثم مات باذان فى السنة الثامنة بعد الهجرة، وأسلم هو ومن معه من الفرس عندما تلقى رسالة رسول الله (ص).

وأرسل باذان وفداً إلى المدينة المنورة كى يبائع الرسول (ص). فقال (ص) لهم: «أنتم منا وإلينا أهل البيت»^٢.

١. الدينورى، ص ٦٤.

٢. ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٦٩؛ الطبرى، ج ١، ص ٥٦٥. وفى فتوح البلدان: «بإذام»، انظر: ج ١، ص ١٢٦ وعدة صفحات أخرى.

٣. الدينورى، ص ٦٤.

٤. المصدر السابق، الجلد والصفحة أنفسهما.

الأبناء

والفرس عندما دخلوا اليمن - تلبيةً لطلب سيف بن ذى يزن - سكنوا في مختلف أنحائها، فتأهلوا وأقاموا وشائج عائلية مع سكان اليمن، ورزقوا الأولاد فكثُر عددهم على مرّ الزمان، فصار أولادهم وأولاد أولادهم يُدعون «الأبناء» لأنهم من أبناء أولئك الفرس.

والأبناء هؤلاء ليسوا من أسرة واحدة، ولم تكن بينهم وحدة وتكاتف، وكانوا مشهورين باسم عائلتهم، من قبيل: باذان، سردويه، مهرويه، زنجويه، بردويه، جندويه، بوذرجه، وكانت هذه الأسر من أشرف اليمن^١.

إن أسرة باذان من الأقطاعيين والتجار الكبار في صنعاء وذمار^٢، وكان لـ «بادان» نفسه بستان كبير في صنعاء يسمى بـ «الدينباد»^٣. وكوّن الفرس^٤ - على ما كتبه أحمد بن عبد الله الرازي - جيشاً يوطّدوا به هيمنتهم^٥ ولكن حكومتهم أمست ضعيفة شيئاً فشيئاً حتى أفرد كل من شيوخ القبائل والأعيان منطقة له يولّى عليها ويتصرف فيها كيف يشاء، وصار الأمر إلى أن اجتمع رؤساء مذحج وخولان في مذاب جوف النجران وأعدوا جحفاً ضد بازان ولكن القبائل الأخرى لم يشاركوهم فعقد بازان مع همدان ميثاقاً ضد أعدائه.

وكان من خدمات الفرس لليمن والإسلام قمع قيام عبهلة بن كعب العنسي المشهور بـ «الأسود العنسي»، أول من ارتد عن الإسلام، وادعى النبوة، وقتل على عهد الرسول (ص)^٦. فالأسود هذا خرج أولاً من كهف خُبّان - وكانت بها داره وفيها ولد ونشأ^٧ - والتى تقع في الشمال الشرقي لجوف نجران. ثم خرج إلى صنعاء في الحادي عشر من الهجرة، ولضعف

1. Maday, Abdul-Muhsin, *The Yemen in Early Islam 9-233, a Political History*, p60.

٢. الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ص ٨٩ و١٣٣؛ وابن الحائك، صفه جزيرة العرب، ص ٢٣٧.

٣. الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ص ١٣٣.

٤. المصدر السابق، ص ٣٧.

٥. ابن ماكولا، إكمال الكمال، ج ٢، ص ٥٤٣.

٦. ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ٤٩، ص ٤٨٣.

الموقفين السياسى والعسكرى لـ«الأبناء» غلبهم، وعذبهم عذاباً شديداً، وتعرض لحريمه وأرغم زوجته على الزواج به عنفاً.

فعندما بلغت النبى (ص) أخباره، وجّه قيس بن هبيرة المكشوح المردى لقتاله، فاستطاع أن يقتل الأسود بمساعدة اثنين من الأبناء يُدعيان فيروز الديلمى ودادويه الذى كان على رأسهم. فدخل قيس بيت الأسود ليلاً وحزّ رأسه، ثم علا سور المدينة حين أصبح فقال: «أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمداً رسول الله و أن الأسود عدو الله»^١.

دور اليمنيين فى توسيع رقعة الإسلام بين الفرس

عند بدء الفتوحات فى زمن الخليفة الثانى، دعا عمر كمّاً هائلاً من القبائل اليمنية للذهاب إلى الشام والعراق^٢.

وقبل اليمنيون دعوته، وشاركوا فى الفتوحات حيث كونت القبائل اليمنية من الأزد والجبيلة والنخع والمذحج والزبيد والطفى والأوس والخزرج أكثر من نصف جيش تحت قيادة سعد بن أبى وقاص فى القادسية. وفى معركة جلولاء (شرقى العراق الحالى) أيضاً كان أربعة من القواد الستة للجيش الإسلامى يمينيين والاثنان الآخرا مَعديين^٣.

وفى معركة التستر بقيادة أبى موسى الأشعرى كان خمسة من القواد الستة للجيش يمينيين والآخر نزارياً. وبلغ الأمر إلى أن كان القواد الستة للجيش الإسلامى فى فتح الفتوح كلهم يمينيين^٤.

١. البلاذرى، فتوح البلدان، ج ١، ص ١٢٦.

٢. الطبرى، ج ٢، ص ٥٨٧.

٣. المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥ و ٧.

٤. منتظر القائم، نقش قبائل يمنية در حمايت از اهل بيت(ع) (دور القبائل اليمنية فى الذود عن أهل البيت عليهم السلام)، ص ١٥٦.

التفاعل الثقافي بين اليمن والفرس منذ أقدم العصور ١٢٩ ❁

وبعد معركة نهاوند، فتح جرير بن عبد الله همدان صلحاً، كما كان أمر براء بن عازب الأنصاري في فتح مدينتي أبهر وقزوين^١، وحذيفة بن يمان في فتح مدينة أربيل^٢، وكذلك فتح عبد الله بن بديل الخزاعي أصفهان والطبسين (في طريق خراسان) بغير عنوة في عام ٢٣ للهجرة^٣.

وهكذا اتسع موقع اليمنيين في العراق شيئاً فشيئاً، وهاجر جم غفير منهم إلى العراق وإيران، فإثر إنشاء مدينة الكوفة واستقرار القبائل فيها، كان السكان الأوائل فيها اثني عشر ألف يمني وثمانية آلاف نزاری^٤.

وهكذا أقاموا في مختلف مدنها، وتولوا إدارة بعض المدن. فزياد بن أبي سفيان وليّ الربيع بن زياد الحارثي خراسان سنة إحدى وخمسين، وأرسل معه ما يناهز خمسين ألف من سكان الكوفة والبصرة مع عيالاتهم. فلو فرضنا كل أسرة تضم خمسة أعضاء، لبلغ عدد هذه الجماعة الكثيفة خمسين ومائتي ألف نسمة.

ويظهر من التقسيم القبلي في الكوفة والبصرة أن نصفاً من المهاجرين القاطنين فيهما من أهل اليمن ولا سيما قبيلة الأزد.

وعلى كل حال تسببت إقامة العرب بين الفرس صلات ثقافية وعائلية، وكوّنت الزيجات «العربية - الإيرانية» جيلاً «إيرانياً - عربياً».

١. البلاذري، فتوح البلدان، ج ١، ص ٣٠٦ و ٣١٧.

٢. المصدر السابق، ص ٣٢٢.

٣. المصدر نفسه، ص ٣٠٨؛ المصدر السابق، ص ٢٧٦.

٤. المصدر نفسه، ص ٣٩٤. ويقول ابن الأثير الشيباني في *أسد الغابة* (ج ١، ص ٣٨٦) عن الربيع ضمن نقل مقتل حجر بن عدى ما نصه: «ولما بلغ الربيع بن زياد الحارثي - وكان عاملاً لمعاوية على خراسان - قتل حجر، دعا الله عز وجل وقال: "اللهم! إن كان للربيع عندك خير، فاقبضه إليك، وعجل". فلم يرح من مجلسه حتى مات».

هجرة الأشعرين^١ من الكوفة إلى إيران:

بعد مقتل الباقر من أصحاب المختار في الكوفة سنة ٦٧ من الهجرة، جلا أبناء السائب بن مالك الأشعري - وهو من رؤوس أصحاب المختار^٢ - من الكوفة، واضطروا إلى ترك العراق والنزوح إلى قم. وفيما بعد هاجر أبناء عمهم أبناء سعد بن مالك الأشعري مع سبعين شخصاً إليها، وتعززت قوة الأشعرين فيها^٣.

الأشعريون هؤلاء كانوا يمانيين في الأصل، وهم من محبى آل بيت رسول الله (ص)، فبهجرتهم إلى قم، جلبوا التشيع إليها.

وكان أول من أظهر التشيع موسى بن عبد الله بن سعد الأشعري، فاتبعه سكان قم باعتراف مذهب الشيعة^٤.

ومن الخدمات التي أسداها اليمانيون إلى الفرس أن كثيراً من الفقهاء والمحدثين وعمال الخلفاء على المدن الإيرانية كانوا يمينيين، ومنهم ولاة آذربيجان في زمن الإمام على (ع)، و هم: أشعث بن قيس الكندي، وقيس بن سعد بن عبادة الخزرجي وعبد الله سميل الأحمسي^٥.

١. «الأشعر من قبائل كهلان من الفحطانية وهم: بنو الأشعر بن أد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ» راجع: كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، ج ١، ص ٣٠؛ ويقال لهم: الأشعريون و الأشعرون والأشاعرة.

٢. الطبري، ج ٤، ص ٤٩٠.

٣. القمي، تاريخ قم، ص ٢٦٠ و ٢٩٠.

٤. السابق، ص ٢٧٨.

٥. منتظر القائم، ص ١٩١.

التفاعل الثقافي بين اليمن والفرس منذ أقدم العصور ١٣١ ❁

ومنهم ولاة أصفهان^١ وهم مِخْنَف بن سُلَيْم الأزدى، و حارث بن أبي حارث الأزدى و يزيد بن قيس الأرحبى^٢.

كما يذكر أبو نعيم فى أخبار/أصفهان عشرات من الفقهاء والمحدثين والمؤذنين اليمانيين القاطنين فى أصفهان، منهم أربعة عشر شخصاً من قبيلة الأشعر، أحدهم الفقيه المحدث الإصفهاني إسماعيل بن حمّاد بن أبى سليمان الأشعرى^٣.

ومما لا ننسا من خدمات الإيرانيين لليمنيين الدور الذى قاموا به فى المجالات الثقافية والسياسية، فقد كتب أحمد بن عبد الله بن محمد الرازى كتاب تاريخ مدينة صنعاء؛ وعرف هذه المدينة العريقة إلى العالم الإسلامى.

مساعدة الإيرانيين فى تأسيس حكومة الهادى إلى الحق

ذهب يحيى بن الحسين من المدينة المنورة إلى آمل فى الطبرستان، وذلك بعد تشكيل حكومة العلويين فيها، ولكنه بعد فترة كتب إليه محمد بن زيد العلوى الوزير أن نشاطاتك تعكر علاقاتك مع أبناء عمك. فعاد يحيى بن حسين مصاحباً عدة من أنصاره الطبريين إلى المدينة المنورة. وكانت اليمن حينئذ فى فوضى فدعا أحد كبار اليمنيين يقال له أبو العتاهية المذحجى دعا يحيى بن الحسن إلى اليمن. فأجاب يحيى دعوته، وتوجّه إليها برفقة عدد من أنصاره. وبويع

١. المنقرى، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، ص ١١ و ١٠٥.

٢. أرحب قبيلة كبيرة من همدان، من القحطانية (كحالة، ج ١، ص ١٤)، ويزيد هذا كان عامل على (ع) على الرى و همدان وأصفهان، وهو ممن خاطبه الإمام على(ع) فى إحدى رسائله ذكرت أنساب الأشراف للبلاذرى، ص ١٦٠، الرقم ١٧٧.

٣. أبو نعيم الأصفهاني، ذكر أخبار/أصفهان، ج ١، ص ٢٤٨.

٤. طبعته مطبعة المحقق فى صنعاء بتحقيق حسين بن عبد الله العمرى سنة ١٤٠١هـ.

فى سنة ٢٨٤هـ^١، وكان المبايعة فى أيام المعتضد العباسى، فخطب بأمير المؤمنين وتلقب بالهادى إلى الحق، وأكثر من حكم اليمن بعده من أئمة الزيدية كانوا من ذريته. وعلى أى حال فاستفاد هو من الطبريين فى أعمال حكومته، وولى بعضهم على المدن^٢.

المصادر و المراجع

ابن الأثير، على بن محمد. *أسد الغابة فى معرفة الصحابة*. طهران: إسماعيليان (طبعة أوفست).

ابن الحائك، الحسن بن أحمد. *صفة جزيرة العرب*. تحقيق محمد بن على الأكوع، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر*. بيروت: منشورات الأعلمى، د.ت.

ابن عساکر، على بن الحسن. *تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها*. تحقيق على شيرى، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ

ابن ماكولا، على بن هبة الله. *الإكمال فى رفع الارتياح عن المؤتلف والمختلف فى الأسماء والكنى والأنساب*. القاهرة: دار الكتاب الإسلامى، د.ت.

ابن هشام، عبد الملك. *السيرة النبوية*. تحقيق مصطفى السقاء والآخرين، القاهرة: مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، ١٣٧٥هـ

آفاق الحضارة الإسلامية العالمية العدد الرابع - العشرون - السنة الثانية عشرة

١. العباسى العلوى، سيرة الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين، ص ١٧ و ٤١.

٢. المصدر نفسه، ص ٢١٢.

التفاعل الثقافي بين اليمن والفرس منذ أقدم العصور ١٣٣ ❁

أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله. ذكر أخبار أصفهان. تحقيق السيد حسن كسروي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ.

البلاذري، أحمد بن يحيى. فتوح البلدان. تحقيق رضوان محمد رضوان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ.

_____ أنساب الأشراف. تحقيق محمد باقر المحمودي، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٤هـ.

بروكوبيوس، جئگ های ایران و روم (حروب ایران والروم). ترجمه إلى الفارسية محمد سعیدی، طهران: انتشارات علمی - فرهنگي، ١٩٨٦م.

الحموي، ياقوت بن عبد الله. معجم البلدان. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٩هـ. الدينوري، أحمد بن داود. الأخبار الطوال. تحقيق عبد المنعم عامر، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠م.

الرازي، أحمد بن عبد الله. تاريخ مدينة صنعاء. تحقيق حسين عبد الله العمري، صنعاء: مطبعة المحقق، ١٤٠١هـ.

الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٩هـ. العباسي العلوي، علي بن محمد. سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين. تحقيق سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٢هـ.

علي، جواد. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٩م. القمي، حسن بن محمد. تاريخ قم. ترجمه إلى الفارسية حسن بن علي القمي، تصحيح جلال الدين الطهراني، طهران: انتشارات طوس، ١٩٨٢م.

كحالة، عمر رضا. معجم قبائل العرب القديمة والحديثة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٨٨هـ.

❁ ١٣٤ آفاق الحضارة الإسلامية العالمية

- المسعودي، علي بن الحسين. *مروج الذهب ومعادن الجوهر*. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٨٤هـ.
- المقدسي، المطهر بن الطاهر (المطهر). *البدء والتاريخ*. طهران: مطبعة الأسد، ١٩٦٢م.
- منتظر القائم، أصغر. *نقش قبائل يمني در حمايت از اهل بيت عليهم السلام* (دور القبائل اليمنية في الذود عن أهل البيت عليهم السلام). قم: دفتر تبليغات اسلامي (مركز الإعلام الإسلامي)، ٢٠٠٠م.
- المنقري، نصر بن مزاحم. *وقعة صفين*. تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، ١٤١٠هـ.
- اليقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. *التاريخ*. بيروت: دار صادر، د.ت.

«الوعد» و «الوعيد»

و أساليبهما في القرآن الكريم

(في إطار الجمل الخبرية و الإنشائية)

عبد الغنى إيروانى زاده جامعة إصفهان

حسينعلى محمدى فرد ماجستير فى اللغة العربية من جامعة إصفهان

«الوعد» و «الوعيد»

و أساليبهما فى القرآن الكريم

الدكتور عبد الغنى إيروانى زاده - جامعة إصفهان

ملخص:

التحدث عن الأساليب التربوية، و كيفية استخدامها فى العلاقات البشرية، أمرٌ صعبٌ للغاية. فبالرغم من أن الإنسان ذو جسمٍ صغيرٍ إلا أنه قد انطوى فيه عالمٌ كبيرٌ. فكثيرا ما نلاحظ علماء النفس تتغيرُ آراؤهم بعد بضعة أعوامٍ — إن لم نقل عامًا بعد عامٍ — فبعضهم يرفضون اللين و يوصون بالشدة، و بعضهم يعتقدون عكس ذلك، و الناس لا يدرون أى فريقٍ من هؤلاء يتبعون. و هذا التشتت فى الآراء يعود إلى عدم التعرف الدقيق الشامل على الأبعاد المكنونة المعقدة فى الإنسان. و الكتاب الوحيد الذى يمكن الإعتماد عليه اعتمادا تامًا لعلاج هذا المعضل، هو الكتاب الذى لا يغادر صغيرةً و لا كبيرةً إلا أحصاها، لأنه تبيانٌ لكلِّ شىءٍ. تحاول هذه المقالة وضعَ لبنةٍ أساسٍ باستخراج آيات الوعد و الوعيد و أساليبهما فى القرآن الكريم، عسى أن تكون مفيدةً فى عرض نتائجها التى يمكن أن يستخدمها طلابُ

العلوم الإسلامية والجامعية في حلّ المعضلات التربوية، كما يمكن أن يكون فيها إغناءً مباحث «الخبر» و«الإنشاء» في علم البلاغة، إن شاء الله.

أما المنهج الذي اعتمدته المقالة فيتشكّل ممّا يأتي: استقصاء الآيات القرآنية آيةً فآيةً، ثمّ استخراج ما هو في معنى الوعد والوعيد، وتقسيمه إلى الصريح وغير الصريح؛ ثمّ إحصاؤه في قالب الجمل الخبرية والإنشائية، وفي النهاية استخراج الأساليب المتنوّعة في الآيات الكريمة.

وقد تمّ بعون الله تعالى استخراج ١٨٢٣ آية استُعملت في معنى «الوعد» و«الوعيد» — ٦١١ آية في النصف الأول من القرآن الكريم و ١٢١٢ آية في النصف الثاني — حيث استُعملت ١٠٣٨ آية في أسلوب «الوعيد فقط»، و ٧١٥ آية في أسلوب «الوعد فقط»، و ٧٠ آية في سائر الأساليب. ومن هنا يبدو أن الوعد والوعيد إذا كان كلٌّ واحدٍ منهما مستقلاً عن الآخر كان له أثرٌ أشدّ مما إذا كانا في جملة واحدة تدلّ على الإثنين معاً، والله أعلم.

الكلمات الأساسية: الوعد، الوعيد، الأسلوب، الخبر، الإنشاء.

مقدمة:

لا شكّ في أن القرآن هو أرقى نصٍّ أدبيّ عرفه الإنسان منذ ولادة الأدب العربي إلى يومنا هذا، فهو الكتاب الوحيد الذي كلما تدبّره المرء وقع فيه على أمر جديد، واطّلع على شيءٍ عجيب، واستفاد بظُلٍّ ظليل. فبالرغم من أن الدراسات القرآنية كثيرة لاتحصى، إلا أن القرآن بحرٌ ظاهره أنيقٌ وباطنه عميقٌ، لا يردُّ طالباً، ولا يقنط سائلاً، سواء أكان محيطاً أم سطحياً.

عندما اخترتُ البحثَ عن «الوعد» و«الوعيد» — باقتراحٍ من الدكتور إيرواني زاده — لم يدر في خاطري أنني سأواجه مثل هذه الصعوبة والعذوبة، فأما الصعوبة فلأن الموضوع لم يُطرق من قبل بهذا الشكل، فابتدأتُ وابتدعتُ كلَّ ما يتعلّق بالبحث من تلقاء نفسي ولم يكن أمامي خيارٌ إلا أن أقرأ القرآن آيةً فآيةً، باحثاً عن «الوعد» و«الوعيد»، لاقياً متاعبَ

«الوعد» و «الوعيد» وأساليبهما في القرآن الكريم ١٣٩ ❁

كثيرة و مشاكل عديدة . و أما العذوبة فلأن القرآن نورٌ مهمما اقتربت منه ازدادت نورا و علما، فأعطاني دون نقص ، و أهدى إلى دون بخس .

أما الدافع الذى ساقنى إلى اختيار هذا الموضوع فهو الدافع الدينى، ثم كون الموضوع جديدا جذابا جاريا فى حياتنا اليومية، و كذا رغبتى فى معرفة الأساليب المتنوعة التى استخدمها القرآن الكريم لهداية الإنسان إلى السعادة و الكمال.

أما المقالة فتشتمل على تعريف «الوعد» و «الوعيد»، و استقصاء الآيات الدالة عليهما فى القرآن الكريم، وكذا أساليبهما المتنوعة مع ذكر نماذج من الآيات الدالة عليهما.

الوعد و الوعيد لغةً

«الوعد يُستعمل فى الخير و الشرّ.... و الوعيد و التوعّد: التهذّب،.... أوعده خيرا و أوعده شرا» (لسان العرب / ٣٤٣:١٥) إذن ؛ لا فرق بين الوعد و الإيعاد فى الدلالة، عند ابن منظور. و ذكر الزبيدى فى كتابه اللغوى: «و فى الخير الوعد و العِدّة، و فى الشرّ الإيعاد و الوعيد» (تاج العروس ٥٣٧:٢).

استعمال «الوعد» فى الخير نحو: «وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبَّنَا إِن كَان وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا» [الإسراء / ١٠٨].

استعمال «الوعد» فى الشرّ نحو: «فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِى دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدُ غَيْرِ مَكْذُوبٍ» [هود / ٦٥].

استعمال «الوعيد»: الوعيد قد ورد فى ست آيات من القرآن الكريم، أربع: فى سورة «ق»، نحو: «كُلُّ كَذَّبٍ رُّسُلٍ فَحَقَّ وَعِيدٌ» [ق / ١٤]، وكذلك الآيات ٢٠ و ٢٨ و ٤٥ من هذه السورة، و اثنتان: فى سورة إبراهيم الآية ١٤، و سورة طه الآية ١١٣.

و أما ابن القطّاع الصّقلى فيعتقد أن «الإيعاد» لا يُستعمل إلا في الشرّ — خلافاً لرأى ابن منظور المذكور آنفاً — قائلاً: «وَعَدَ: و (وعدته) خيراً أو شراً، أو بخيراً أو بشرّاً وعداً، و (أوعدته) بالشرّ لا غير» (كتاب الأفعال / مادة وعد).

و يبدو أن الرأى الذى يحصر الشرّ بالإيعاد هو الأصحّ، بدليل الآية القرآنية: «وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» [الأعراف / ٨٦]، و «توعدون» هنا بمعنى: تهذّدون المؤمنين بالقتل والإيذاء.

هذه نبذة مما قيل في معنى «الوعد» و «الوعيد»، يتبيّن لنا منها أن اللغويين متّفقون على أن «الوعد» يُستعمل في الخير و الشرّ، بينما «الوعيد» لا يُستعمل إلا في الشرّ، كما يتبيّن لنا أنهم مختلفون في استعمال «الإيعاد» في الخير، فأجازه بعض، و منعه بعض.

الفرق بين الوعد و الوعيد

في الفرق بين «الوعد» و «الوعيد» يقول يحيى البحراني: «فالأوّل (الوعد) بالثواب، و الثّاني (الوعيد) بالعقاب، و الوعد هو الخبر المتضمّن للنفع من المخير، و الوعيد هو الخبر المتضمّن للضرر من المخير» (بهجة الخاطر ونزهة الناظر / ١٢٤).

و الزبيدي قد أكثر القول حول الفرق بين «الوعد» و «الوعيد»، فمن المستحسن أن نذكر نبذة وجيزة من رأيه: «إن العرب ... يعدّون من وعد خيراً فلم يفعل مُخلفاً، و لا يعدّون من وعد شراً فعفا مُخلفاً...، و اتفق أكثر العلماء على وجوب الوفاء بالوعد و تحريم الخلف فيه، و كانت العرب تستعيبه و تستقبّحه، و قالوا: إخلاف الوعد من أخلاق الوغد (الأحمق)...، و أما الإخلاف في الإيعاد الذى هو كرمٌ و عفوٌ فمُتفق على تخلفه و التمدّح بتركه، و إنما اختلفوا في تخلف الوعيد بالنسبة إليه تعالى، فأجازه جماعة و قالوا هو من العفو و الكرم اللائق به سبحانه، و منعه آخرون و قالوا هذا كذبٌ و مخالفٌ لقوله تعالى: مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ»، (تاج العروس / ٥٣٨:٢).

«الوعد» و «الوعيد» وأساليهما في القرآن الكريم ١٤١ ❁

و بمراجعة المعاجم يتبين لنا أن نطاق معنى «الوعد» واسع جدًا، فهو يساوى — معنى — التهديد و التهويل و التخويف و التحذير و الترهيب و التفريع و الإنذار و كل ما يعادل معنى هذه الكلمات المذكورة، سواء أكان حرفاً نحو: «فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلَنَّهٗمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» فاستعملت «الواو» هنا قسمًا في الوعيد مع قرينة الجواب، كما يُقسم سبحانه و تعالى بعض الأحيان على الجزاء و الوعد و الوعيد (الإلتقان / ٢٥٢:٢)، أم كلمةٌ نحو: «أَيَّانَ» فى: «يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» و «أَيَّانَ» تكون فى موضع التهويل و التفخيم (الإيضاح / ٩٩) أم جملةٌ نحو: «لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» [آل عمران / ١٧٧].

وهناك المئات من الآيات الكريمة قد نزلت فى «الوعد» و «الوعيد»، و قلَّما نجد آيةً تخلو منهما، و قد قال الزركشى: «القرآن يشتمل على أربعة من أنواع العلوم: أمرٌ و نهى، و خبرٌ، و استخبارٌ، و وعدٌ و وعيدٌ» (البرهان / ١: ١٨). فالوعد و الوعيد يلعبان دوراً مهماً جداً فى هداية الإنسان، لذا أطلق القرآن على نفسه بشيراً و نذيراً: «كَتَابَ فَصَّلَتْ آيَاتِهِ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ❁ بشيراً و نذيراً.....» [فصَّلَتْ / ٤٣].

و يعتقد آية الله جوادى آملى أن الإنذار أهمُّ دوراً من التبشير، قائلاً: بالرغم من أن التبشير و الإنذار تواردا فى بعض الآيات الكريمة — كما جاء فى الآية السابقة — إلا أن الإنذار انفراد فى بعض الآيات، و حصر سبحانه و تعالى الهدف من القرآن الكريم بالإنذار، كقوله تعالى: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» [الرعد / ٧]، أو نحو: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» [الفرقان / ١]، و هذا يدل على أن المحور الرئيسى للهداية و التبليغ هو: الإنذار. (انظر: قرآن در قرآن / ٢٤٥)

و الإحصائيات التى أنجزناها بالنسبة إلى كلِّ القرآن الكريم، تؤيِّد رأى الأستاذ آية الله جوادى آملى (راجع: الجدول برقم ١ فى آخر المقالة).

الوعد و الوعيد بلاغيًا

بما أن هذه المقالة لا تسع تفاصيل «الخير» و «الإنشاء»، و مخافة الإبتعاد عن موضوعنا الرئيسى و هو: «الوعد» و «الوعيد» و أساليهما، فقد اقتصرنا من «الخير» على أضربه: الإبتدائى و الطلبى و الإنكارى، و من «الإنشاء» على نوعه: الطلبى فقط.

و ها هو بعض ما يفيدنا من «الخير» و «الإنشاء»، فى إحصاء الجمل الخبرية و الإنشائية:

أضرب الخبر:

الأول: الإبتدائى: نحو: «الْمَالُ وَ الْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» [الكهف / ٤٦].

الثانى: الطلبى: نحو: «إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ» [يس / ١٤].

الثالث: الإنكارى: نحو: «إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ» [يس / ١٦]. (انظر: شرح المختصر / ٤٩)

الإنشاء: ينقسم الإنشاء إلى نوعين: إنشاء طلبى، إنشاء غير طلبى. أما الإنشاء الطلبى فهو: (١) الأمر، (٢) النهى، (٣) الإستفهام، (٤) التمنى، (٥) النداء.

و جدير بالذكر أن الإنشاء غير الطلبى لم يبحثه علماء البلاغة، و إنما بحثوا الإنشاء الطلبى لما يمتاز به من لطائف بلاغية (انظر: الإيضاح / الصفحة ١٩ و مابعدا).

تقسيمات الوعد:

الناظر فى القرآن الكريم يجد أن كلاً من «الوعد» و «الوعيد» ينقسم إلى: الصريح و غير الصريح.

«الوعد» و «الوعيد» و أساليهما في القرآن الكريم ١٤٣ ❁

الوعد الصريح

قد اعتبرنا من «الوعد الصريح» ما دلّ على «الوعد» صراحةً، سواءً أكان كلمةً مشتقةً من (بشر) نحو: «فَإِنَّمَا يَسِرَّنَاهُ بِلِسَانِكَ لِيَتَّبِعَهُ الْمُتَّقِينَ» [طه / ٩٧]، أم جملةً تفيد معنى التبشير نحو: «وَلِمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ» [الرحمن / ٤٦].

الوعد غير الصريح

و اعتبرنا من «الوعد غير الصريح» ما دلّ على «الوعد» بأسلوب غير مباشر، مستعنيين بالقواعد الصرفية أو النحوية أو البلاغية وغيرها. (انظر: تفسير الآية ١ من سورة الفاتحة).

تقسيمات الوعيد

الوعيد الصريح

اعتبرنا من «الوعيد الصريح» ما دلّ على «الوعيد» صراحةً، سواءً أكان كلمةً من الكلمات التي تفيد معنى «الوعيد» نحو: «فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى» [الليل / ١٤] أم جملةً يُستنبط من فحواها معنى «الوعيد» نحو: «إِنَّ رَبَّكَ لَبَلِإِمرَصادٍ» [الفجر / ١٤].

الوعيد غير الصريح

و اعتبرنا من «الوعيد غير الصريح» ما دلّ على «الوعيد» بأسلوب غير مباشر، مستعنيين بالقواعد الصرفية أو النحوية أو البلاغية وغيرها، (انظر: تفسير الآية ٤ من سورة البقرة).

الأساليب القرآنية:

ما هو الأسلوب ؟

الأسلوب منهجٌ يختاره الأديب أو الخطيب لبيان أفكاره و عواطفه، أو بعبارة أخرى: الأسلوب فنٌ كلاميٌّ خاصٌ يختاره الأديب من بين سائر المناهج لبيان أغراضه، (انظر:

أساليب بياني قرآن كريم / الصفحة ٢٥٨ و ما بعدها).

و للعلامة محمد حسين فضل الله كلمة عذبة فى هذا المجال معبراً عن ذلك بقوله: «قد نلتقى — فى حياتنا العامة — بإنسان يعرض قضية أو ينقل واقعة من الوقائع، فلا يجد منا قبولاً لما يعرضه أو ينقله، بل قد يجد العكس من ذلك، رفضاً و انتقاداً و معارضة...، وقد نلتقى بهذه القضية، أو الفكرة، فى حديث إنسان آخر، دون زيادة أو نقصان...، فنُقبل عليها فى طمأنينة و راحة و إذعان...، فما هو منشأ هذا الاختلاف ؟ إنه ليس فى الفكرة، فالفكرة نفس الفكرة.....، فلم يبق إلا الأسلوب، فهو الذى جعلنا نتقبل الفكرة من شخص، و نرفضها من آخر، فقد عرف الثانى كيف ينفذ إلى الوتر الحساس الذى يضرب عليه، بينما جهل الأول ذلك» (أسلوب الدعوة / ص ١١).

أما الأسلوب القرآنى فله ميزته الخاصة، من حيث اللغة، و البلاغة، و التركيب بين الحروف و الكلمات و الجمل و الآيات، و الجمال اللغوى و المعنوى، و الموسيقى، و.....، و لن يستطيع الأدباء و العلماء أن يأتوا بمثله، و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً. تبين لنا من خلال دراستنا هذه، أن الله تعالى استعمل أساليب متنوعة فى الوعد و الوعيد، فكل آية من الآيات الكريمة لها أسلوب خاص يختلف من آية إلى أخرى حسب الإقتضاء. و قد قسّمنا هذه الأساليب إلى ستة أساليب أصلية تنقسم بعضها إلى أساليب فرعية أخرى، والأصلية كما يلى:

(١) أسلوب «الوعد فقط». (٤) أسلوب «الوعيد فقط».

(٢) أسلوب «الوعد ثم الوعيد». (٥) أسلوب «الوعيد ثم الوعد».

(٣) أسلوب «الوعد ثم الوعيد ثم الوعد». (٦) أسلوب «الوعد مع الوعيد أو بالعكس».

و إليكم شرح هذه الأساليب:

(١) أسلوب «الوعد فقط»: و هو أسلوب قد يأتى فيه «الوعد» مرة واحدة، نحو: «.... و

استغفروا الله إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» [البقرة/١٩٩].

«الوعد» و «الوعيد» وأساليهما في القرآن الكريم ١٤٥ ❁

وقد يأتى مرتين نحو: «.... فَمَنْ تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» [البقرة/٣٩].

وقد يأتى ثلاث مرّات، نحو: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ.... فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» [البقرة / ٦٢].

وقد يأتى أربع مرّات، نحو: «..... سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا» [النساء / ٥٧].

وقد يأتى خمس مرّات، نحو: «قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» [المائدة/١١٩].
وقد يأتى ست مرّات، نحو: «لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» [يونس / ٢٦].

(٢) أسلوب «الوعد ثم الوعيد»: وهو أسلوب يتصدّر فيه «الوعد»، ثم يتبعه «الوعيد» نحو: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ....» [آل عمران / ١٠٦].

(٣) أسلوب «الوعد ثم الوعيد ثم الوعد»: وهو أسلوب يتوسّط فيه «الوعد» بين «الوعدين»، نحو: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ.... وَ اللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» [آل عمران / ٣٠].

(٤) أسلوب «الوعيد فقط»: وهو أسلوب قد يأتى فيه «الوعيد» مرّةً واحدةً نحو: «.... وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ» [البقرة/٣٩].

وقد يأتى مرتين نحو: «..... أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» [البقرة/٣٩].

وقد يأتى ثلاث مرّات نحو: «خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ» [البقرة/١٦٢].

وقد يأتى أربع مرّات نحو: «وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ» [البقرة / ٤٨].

و قد يأتى خمس مرّات نحو: «أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» [آل عمران / ٧٧].
أو نحو: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» [النساء ٩٣].

و قد يأتى ست مرّات نحو: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» [المائدة / ٣٣].

(٥) أسلوب «الوعد ثم الوعد»: وهو أسلوبٌ يتصدّر فيه «الوعد»، ثمّ يتبعه «الوعد»، نحو: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ» [البقرة/١٥٥].

أو نحو: «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» [المائدة / ٩٨].

(٦) أسلوب «الوعد مع الوعيد أو بالعكس»: وهو أسلوبٌ يُستتبّط منه «الوعد» و«الوعيد» معاً، نحو: «وَأِنْ كُلًّا لَّمَّا لَيُؤْفِقْنَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالُهُمْ.....» [هود / ١١١]. فهذه الآية من الآيات التى اجتمع فيها الوعد و الوعيد معاً، والشاهد فيها: «إِنْ كُلًّا لَمَّا لَيُؤْفِقْنَهُمْ.....» أى: «إِنْ كُلًّا من الفريقين المختلفين: المصدّقين و المُكذّبين لَمَّا يَحِين يَوْمُ الْحِسَابِ، يَجْزِيهِمُ اللَّهُ جِزَاءً كَامِلًا، إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ، وَ إِنْ شَرًّا فَشَرٌّ» (المختار / ٢٣٤).

أو نحو: «فَأَهْلَكْنَا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشًا وَ مَضَى مَثَلُ الْأَوَّلِينَ» [الزخرف / ٨].

الشاهد فى قوله تعالى: «..... وَ مَضَى مَثَلُ الْأَوَّلِينَ»، حيث يقول الزمخشري فى تفسير هذه الآية الكريمة: «هذه تسليّة لرسول الله (ص) عن استهزاء قومه.... أى سلف فى القرآن فى غير موضع منه ذكرُ قصّتهم و حالهم العجيبة التى حقها أن تسيرَ مسير المثل، و هذا وعدٌ لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم، و وعيدٌ لهم» (الكشاف / ٢٣٧:٤).

نماذج من آيات الوعد و الوعيد (الصريح و غير الصريح):

«الوعد» و «الوعيد» وأساليهما في القرآن الكريم ١٤٧ ❁

تعرُّفًا على منهجنا المتَّبِع في هذا البحث، نذكر نماذج من آيات «الوعد» و «الوعيد» الدالة عليهما، و لكن قبل ذكر النماذج، من المستحسن أن نلفت نظر القارئ المحترم إلى أننا لم نكن بصدد بيان التفسير أو ترجمة الآيات، فما ذكر من بعض التفاسير أو المعاجم ليس إلا توضيحًا لما جئنا به من الشواهد، و تسهيلًا لإدراك ما اتَّخذناه وعدًا أو وعيدًا، فربَّ آيةٍ اضطررنا عند شرح شواهدنا أن نستعين بكتبٍ متعدِّدة، ثمَّ إنَّ التركيز في بحثنا هذا، على «الوعد» و «الوعيد» — بغضِّ النظر عن زمانه و مكانه — لأنه مستمرٌّ ما دامت السماوات و الأرض، فقد ذكرنا في هذا البحث كلَّ أنواع «الوعد» و «الوعيد»، سواء أكان من جانبه سبحانه و تعالى، نحو: «وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ...» [إبراهيم / ٤٤]، أم من جانب أنبيائه المرسلين عليهم السلام، نحو قول صالح (ع): «... وَ لَا تَمْسُوْهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابُ الْيَمِّ» [الأعراف / ٧٣].

النماذج:

❖ «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» [الفاتحة / ١].

«سورة الفاتحة تسمَّى أمَّ القرآن، لأنها تشتمل على المعانى التى فى القرآن من الثناء على الله تعالى، و من التَّعَبُّدِ بالأمر و النهى، و من الوعد و الوعيد» [الكشاف / ١: ١].
ففى هذه الآية شاهدان:

الشاهد الأول فى قوله تعالى: «الرَّحْمَنُ» حيث جىء بها على وزن الصيغة المبالغة الدالة على الرحمة الكثيرة التى تعمّ المؤمنين و الكافرين جميعا فى الحياة الدنيا.
الشاهد الثانى فى قوله تعالى: «الرَّحِيمِ» حيث جىء بها على وزن الصفة المشبهة الدالة على الرحمة الدائمة الثابتة التى تخصّ المؤمنين فى الحياة الآخرة دون الكافرين.

على هذا الأساس، «الرَّحْمَنُ» تعنى: كثير الرحمة، وهذه الرحمة تشمل الناس كافة فى الحياة الدنيا، و «الرَّحِيمُ» تعنى: دائم الرحمة، وهذه الرحمة تعم المؤمنين فى الحياة الخالدة التى لا زوال لها. والدليل على ذلك: «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» [الأحزاب/٤٣]، و أيضا: «إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» [التوبة/١١٧]، (انظر: الميزان/١: ٣٠).

تأسيساً على ما سبق ، يبدو أن الله تعالى استهل كتابه الكريم بالوعد بالرحمة، مبشرا الناس أجمعين، فالجملة خبرية ابتدائية، و فيها أربع بشارات هى: بشارتان صريحتان، و بشارتان غير صريحتين، فأما التصريح فلأن «الرَّحْمَنَ» و «الرَّحِيمَ» كلاهما من مادة «رحم» و هى كلمة يُستنتب منها التبشير مباشرة، و أما غير التصريح فلأنهما مستورتان تحت ثوب الصيغتين: المبالغة و الصفة المشبهة اللتين تؤكدان هذا الوعد توكيدا مضاعفا، و الأسلوب: الوعد فقط.

❖ «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» [الفاتحة/٤] .

قوله تعالى: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» إشارة إلى مسائل المعاد و الحشر و النشر و.... كيفية صفة أهل الجنة و النار....، و تلك المسائل لا تظهر إلا فى يوم الدين أى يوم البعث و الجزاء. (الفخر الرازى / ١٦:١ و ٢٤٠).

و الجزاء يشمل الثواب و العقاب (المعجم الوسيط/ مادة جزى)، و يؤيد هذا المعنى قوله تعالى: «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَ يُجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى» [النجم / ٣١].
الشاهد فى قوله تعالى: «يَوْمِ الدِّينِ» حيث أخبرنا عن يوم البعث، و أن الإنسان سوف يحاسب حسابا يسيراً أو عسيراً، فيبدو أن فى «يَوْمِ الدِّينِ» وعدا و وعيدا معاً، فالجملة خبرية ابتدائية، و التبشير و التحذير فيها غير صريح يفهم من السياق، و الأسلوب: الوعد مع الوعيد.
❖ «لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» [البقرة / ٢٥].

«الوعد» و «الوعيد» وأساليبهما في القرآن الكريم ١٤٩ ❖

الشاهد الأول في قوله تعالى: «بَشِّرْ» حيث بشر عباده المؤمنين بالجنات، فالجملة إنشائية طلبية، و الوعد فيها صريح.

الشاهد الثاني في قوله تعالى: «لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ» حيث أخبر عن نساء مطهرات في الجنات، فالجملة خبرية ابتدائية، و الوعد فيها صريح.

الشاهد الثالث في قوله تعالى: «هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» حيث أخبرهم بالخلود فيها، فالجملة خبرية ابتدائية، و الوعد فيها صريح أيضاً، و الأسلوب: الوعد فقط.

❖ «فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» [البقرة / ٣٨].

الشاهد الأول في قوله تعالى: «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ».

الشاهد الثاني في قوله تعالى: «وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ».

فإن الله تعالى يبشر في هاتين الجملتين كل من يؤمن بالله و رسوله مرتين بأن لا يمسهم الخوف و لا الحزن، فالجملتان خبريتان ابتدائيتان، و الوعد فيهما صريح، و الأسلوب: الوعد فقط.

❖ «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» [البقرة / ٣٩].

الشاهد الأول في قوله تعالى: «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ».

الشاهد الثاني في قوله تعالى: «هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» حيث حذر سبحانه و تعالى الكافرين و المكذبين، و أوعدهم مرة بالنار، و أخرى بالخلود فيها، فالجملتان خبريتان ابتدائيتان، و الوعيد فيهما صريح، و الأسلوب: الوعيد فقط.

❖ «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَ أَنْهَارٌ مِّنْ لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَ أَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٌ لِلشَّارِبِينَ وَ أَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَ لَهُمْ فِيهَا مِن كُل الثَّمَرَاتِ وَ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَ سُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَفَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ» [محمد / ١٥].

الشاهد الأول فى قوله تعالى: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ».

الشاهد الثانى فى قوله تعالى: «... مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ»، غير آسن: غير متغير الطعم و الرائحة.

الشاهد الثالث فى قوله تعالى: «وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ».

الشاهد الرابع فى قوله تعالى: «وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ».

الشاهد الخامس فى قوله تعالى: «وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى».

الشاهد السادس فى قوله تعالى: «وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ».

الشاهد السابع فى قوله تعالى: «وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ».

الشاهد الثامن فى قوله تعالى: «كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ».

الشاهد التاسع فى قوله تعالى: «وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا».

الشاهد العاشر فى قوله تعالى: «فَقَطَّعُوا أَعْصَاهُمْ».

فالجمل خبرية ابتدائية، و الوعد فى السَّبع الأولى صريح، كما أن الوعيد فى الثلاث الأخيرة صريح، و الأسلوب: الوعد ثم الوعيد.

❖ «إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ» [غافر / ٧١].

❖ «فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ» [غافر / ٧٢].

فى هاتين الآيتين (٧١ و ٧٢) أربعة شواهد، و هى كما يلى:

الشاهد الأول فى قوله تعالى: «إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ».

الشاهد الثانى فى قوله تعالى: «وَالسَّلَاسِلُ». السلاسل مبتدأ خبره محذوف (انظر:

معجم إعراب القرآن الكريم / ٦٢٧)، و المعنى: «السَّلَاسِلُ فى أيديهم و أرجلهم» (المختار/

(٤٧٥).

الشاهد الثالث فى قوله تعالى: «يُسْحَبُونَ فى الْحَمِيمِ» أى: يُجْرَوْنَ فى الحميم.

«الوعد» و «الوعيد» و أساليبهما في القرآن الكريم ١٥١ ❁

الشاهد الرابع في قوله تعالى: «ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ»، يُسْجَرُونَ: يوقدون. أى: كأنهم وقود النار كما يقول تعالى في الآية ٢٤ من البقرة: «...فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (انظر: الميزان / ٥٣١:١٧).

فالجمل خبرية ابتدائية، و الوعيد فيها صريح، و الأسلوب: الوعيد فقط.

النتيجة:

من أهم النتائج التي خرجت بها المقالة، هي:

(١) إحصاء ١٥٢٣ موردا صريحا في «الوعيد»، منها ١٠٥٨ مكى، و منها ٤٦٥ مدنى، أى: «الوعيد» في الآيات المكية مُضاعفٌ بالنسبة إلى الآيات المدنية.

(٢) إحصاء ١١١٦ موردا صريحا في «الوعد»، منها ٦١٩ مكى، و منها ٤٩٧ مدنى، أى: «الوعد» في الآيات المكية أكثر منه في الآيات المدنية.

(٣) بالرغم من أن عدد الآيات المدنية في النصف الأول من القرآن الكريم أقل من المكية — المدنية ١٠٢٩ آية، و المكية ١١٨٥ آية — إلا أن «الوعيد» في الآيات المدنية أكثر منه في الآيات المكية، لأننا أحصينا في النصف الأول ٥٦٧ موردا صريحا في الوعيد؛ منها ٣٢٤ مدنى، و منها ٢٤٣ مكى، و هذا خلاف لما يتصوره البعض أن «الوعيد» يكثر في الآيات المكية فقط.

(٤) يُستنتج مما ذكر آنفاً أن «الوعيد» أكثر استعمالاً من «الوعد»، و هذا هو الذى يؤيد رأى الأستاذ آية الله جوادى آملى. (راجع رأى الأستاذ فى الصفحة ٥)

(٥) استعمال «الوعد غير الصريح» و «الوعيد غير الصريح» قليل جداً، كما نشاهد ذلك فى إحصائيات الجزء الأول.

(٦) و أما بلاغياً: فكما يعلم الجميع، الآيات القرآنية قد تتكوّن من جملة واحدة، و قد تتكوّن من جملتين، و قد تتكون من عدة جمل، فالجمل التي أحصيناها من الآيات الدالة

❁ ١٥٢ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية

على «الوعد» و «الوعيد» هي: ٢٦٩٣ جملة ؛ منها ٢٣٩٤ خبرية، و منها ٢٤٥ إنشائية، و هذا يدلُّ على أنَّ الجمل الخبرية استُعملت أكثر من الجُمْل الإنشائية.

(٧) و أما من ناحية الأساليب: فأسلوب «الوعد فقط» استعمل ١٠٣٨ مرة، مقابل ٧١٥ مرة لأسلوب «الوعد فقط».

(٨) أما الأساليب الأخرى: فلها استعمالاتٌ قليلة، و من هنا يبدو أن «الوعد» أو «الوعد» إذا كان كلُّ واحد منهما مستقلا عن الآخر ؛ كان له أثرٌ أشدَّ ممَّا إذا كانا في جملة واحدة تدلُّ على الإثنين معاً، و الجدول برقم ٢ يؤيد هذه النتيجة.

هذا مما وصلنا إليه من خلال هذه الدراسة، متأكدين أنها لا تخلو من النقص و الضعف، فالرجاء من القراء الأعزاء الصفح و العفو، و الله من وراء القصد. «و السلام»

الجدول المرقم (١)

«النصف الأول من القرآن الكريم»

الجزء	الوعد الصريح	الوعد غير الصريح	الوعد الصريح	الوعد غير الصريح	الوعد الصريح	الوعد غير الصريح	الوعد الصريح	الوعد غير الصريح	الوعد الصريح
الأول	٥٨	٢	٣١	٦	٩٧				
	مكية	مدنية	مكية	مدنية	مكية	مدنية	مكية	مدنية	مكية
	٢	٥٦	١	١	٥	٢٦	٥	١	٨٩
									٨

جديرٌ بالذكر أن الجزء الأول يشتمل على الصريح و غير الصريح، فخصّصنا له جدولا منفردا عن سائر الأجزاء، ثم أحصينا الصريح منه مع سائر الأجزاء عند الجمع النهائي.

«الوعد» و «الوعيد» وأساليبهما في القرآن الكريم ١٥٣ ❁

الجزء	الوعيد الصريح	الوعد الصريح	الجملة	الجزء	الوعيد الصريح	الوعد الصريح	الجملة
الثاني	٣٥	٢٧	٦٢	العاشر	٤٠	٣٨	٧٨
	مكية	مدنية	خ		مكية	مكية	خ
	—	٣٥	٥٣		—	٣٨	٧٣
الثالث	٣٦	٤١	٧٧	الحادي عشر	٣٢	٤٨	٨٠
	مكية	مدنية	خ		مكية	مكية	خ
	—	٣٦	٧٤		٢٣	٢٣	٧٠
الرابع	٢٥	٣٧	٦٢	الثاني عشر	٤١	١٨	٥٩
	مكية	مدنية	خ		مكية	مكية	خ
	—	٢٥	٥٩		—	١٨	٥٧
الخامس	٢٦	٣٢	٥٨	الثالث عشر	٤٠	٣٤	٧٤
	مكية	مدنية	خ		مكية	مكية	خ
	—	٢٦	٥٧		٢٤	١٦	٧٠

❁ ١٥٤ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية

السادس		٤٤		٢٩		٧٣		الرابع عشر	٤٩		٣١		٨٠	
مكة	مدنية	—	٤٤	—	٢٩	مدنية	خ	!	مكة	مدنية	مكة	مدنية	خ	!
—	٤٤	—	٢٩	٦٥	٨	—	٧٤	٦	٤٩	—	٣١	—	٧٤	٦
السابع		٣٥		١٦		٥١		الخامس عشر	٣٥		١٥		٥٠	
مكة	مدنية	٨	٢٧	١١	٥	مدنية	خ	!	مكة	مدنية	مكة	مدنية	خ	!
٨	٢٧	١١	٥	٤٦	٥	—	٤٤	٦	٣٥	—	١٥	—	٤٤	٦
الثامن		٤٣		٢٤		٦٧		الجمع النهائي	٨٦٧		٤٤٦		١٠١٣	
مكة	مدنية	٤٣	—	٢٤	—	مدنية	خ	!	مكة	مدنية	مكة	مدنية	خ	!
٤٣	—	٢٤	—	٦٣	٤	—	٩٣٢	٨١	٢٤٣	٣٣٤	١٥٦	٢٩٠	٩٣٢	٨١
التاسع		٢٨		٢٥		٥٣		خ: يرمز إلى الجُمْل الخبرية !: يرمز إلى الجُمْل الإنشائية						
مكة	مدنية	١٨	١٠	١٢	١٣	٤٨	٥							

﴿ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية العدد الرابع - العشرون - السنة الثانية عشرة

«الوعد» و «الوعيد» وأساليهما في القرآن الكريم ١٥٥ ❁

الجدول المرقم (١)

«النصف الثاني من القرآن الكريم»

الجزء	الوعيد الصريح	الوعد الصريح	الجزء	الوعيد الصريح	الوعد الصريح	الجزء
السادس عشر	٣٨	٢٣	الرابع والعشرون	٦١	١٠٧	الجملة
	مكية	مدنية		خ	خ	الجملة
	٢٨	—		١	٩٠	١٧
السابع عشر	٤٢	٣١	الخامس والعشرون	٧٣	١٠٢	الجملة
	مكية	مدنية		خ	خ	الجملة
	١٩	٢٣		٤	٩٢	١٠
الثامن عشر	٣٦	٢٨	السادس والعشرون	٦٤	٩٦	الجملة
	مكية	مدنية		خ	خ	الجملة
	٢٦	١٠		٧	٨٨	٨
التاسع عشر	٤٤	٢٥	السابع والعشرون	٦٩	١٦٢	الجملة
	مكية	مدنية		خ	خ	الجملة
	٢٦	١٠		٧	٨٨	٨

١٠٠ آفاق الحضارة الإسلامية العدد الرابع والعشرون - السنة الثانية عشرة

❁ ١٥٦ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية

١٤	١٤٨	٣٩	٤٩	١١	٦٣		٨	٦١	—	٢٥	—	٤٤	
٩٦						٤٧	٦١		٢٨		٣٣		
١	خ	مدنية	مكية	مدنية	مكية		١	خ	مدنية	مكية	مدنية	مكية	العشرون
٩	٨٧	٤٩	—	٤٧	—		٢	٥٩	—	٢٨	—	٣٣	
٢٠٩						١٥٤	٨٤		٣٥		٤٩		
١	خ	مدنية	مكية	مدنية	مكية		١	خ	مدنية	مكية	مدنية	مكية	الحادي والعشرون
٢٥	٣٧١	٢٣	٣٢	٧	١٤٧		١١	٧٣	٦	٢٩	٢	٤٧	
٢٤٤						١٥٩	٨٥		٤٢		٤٣		
١	خ	مدنية	مكية	مدنية	مكية		١	خ	مدنية	مكية	مدنية	مكية	الثاني والعشرون
٣٦	٢١٨	١٠	٧٥	٨	١٥١		٩	٧٦	١٤	٢٨	١٤	٢٩	
١٦٢٦						٩٥٦	١١٣		٤٧		٦٦		
١	خ	مدنية	مكية	مدنية	مكية		١	خ	مدنية	مكية	مدنية	مكية	الثالث والعشرون
١٦٤	١٤٦٢	٢٠٧	٤٦٣	١٤١	٨١٥		١٣	١٠٠	—	٤٧	—	٦٦	

❁ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية العدد الرابع والعشرون - السنة الثانية عشرة

خ: يرمز إلى الجُمْل الخبرية

ا: يرمز إلى الجُمْل الإنشائية

«الوعد» و «الوعيد» وأساليبهما في القرآن الكريم ١٥٧ ❁

الجدول المرقم (٢)

«التصف الأول من القرآن الكريم»

الجزء	فصل	آية	فصل	آية	فصل	آية	الجمع
الأول	٣٣	١٧	١	—	—	١	٥٢
الثاني	١٨	١٧	١	٤	—	—	٤٠
الثالث	١٩	٢٠	١	—	١	—	٤١
الرابع	١٥	٢٤	١	—	—	—	٤٠
الخامس	١٥	١٨	—	١	—	—	٣٤
السادس	٢٣	١٦	١	—	—	—	٤٠
السابع	٢٤	٨	١	—	—	—	٣٣
الثامن	٢٣	١٤	٤	١	—	—	٤٢
التاسع	٢٠	١٤	٣	١	—	—	٣٨
العاشر	٢٢	٢٠	—	٢	—	—	٤٤
الحادي عشر	١٨	٢١	٣	١	—	—	٤٣
الثاني عشر	٢٤	١٣	١	١	—	—	٣٩
الثالث عشر	٢٠	١٦	٤	—	—	—	٤٠
الرابع عشر	٣٥	٢٠	—	١	—	—	٥٦
الخامس عشر	١٧	١٠	١	١	—	—	٢٩
الجمع النهائي	٣٢٦	٢٤٨	٢٢	١٣	١	١	٦١١

الجدول المرقم (٢)

«النصف الثاني من القرآن الكريم»

الجزء	الوعيد فقط	الوعد فقط	الوعد ثم الوعيد	الوعد ثم الوعيد ثم الوعد	الجمع
السادس عشر	٢٩	١٦	١	—	٤٦
السابع عشر	٢٦	٢٢	١	—	٤٩
الثامن عشر	٢٦	٢٠	—	١	٤٧
التاسع عشر	٣٨	٢٠	—	—	٥٨
العشرون	٢١	١٧	٢	—	٤٠
الحادى والعشرون	٣٢	٢١	—	٣	٥٧
الثانى والعشرون	٢٤	٢٢	—	٢	٤٨
الثالث والعشرون	٥١	٣٦	١	١	٨٩
الرابع والعشرون	٣٦	١٨	٢	١	٥٨
الخامس والعشرون	٤١	٢٥	٢	١	٦٩
السادس والعشرون	٢٤	٢٩	٤	١	٥٨
السابع والعشرون	٥٧	٦٦	١	٤	١٢٨
الثامن والعشرون	٢٩	٣٠	—	٢	٦١
التاسع والعشرون	١٢٨	٤٤	١	—	١٧٣
الثلاثون	١٥٠	٨١	—	—	٢٣١
الجمع النهائى	٧١٢	٤٦٧	١٥	١٦	١٢١٢

آفاق الحضارة الإسلامية العالمية العدد الرابع والعشرون - السنة الثانية عشرة

فهرس المصادر و المراجع:

- (١) القرآن الكريم.
- (٢) ابن القطاع الصَّقْلِي، على بن جعفر. كتاب الأفعال، تحقيق إبراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤ هـ ق.
- (٣) ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، تعليق على شيرى، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٨ هـ ق.
- (٤) البحرانى، يحيى بن حسين. بهجة الخاطر و نزهة الناظر، تحقيق أميررضا عسكرى زاده، الطبعة الأولى، مؤسسة الآستانة الرضوية المقدسة، مشهد المقدسة، ١٤٢٦ هـ ق.
- (٥) التفتازانى، سعد الدين. شرح المختصر فى المعانى و البيان و البديع، الطبعة الأولى، منشورات إسماعيليان، إيران، ١٤٢٥ هـ ق.
- (٦) جوادى آملی، عبدالله. قرآن در قرآن، الطبعة السادسة، منشورات الهادى، قم المقدسة، ١٣٨٦ هـ ش.
- (٧) الخطيب القزوينى، جلال الدين. الإيضاح فى علوم البلاغة، تحقيق غريد و إيمان الشيخ محمد، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٢٥ هـ ق.
- (٨) الرأزى، محمد. تفسير الفخر الرازى، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥ هـ ق.
- (٩) الزبيدى، محمد مرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس، الطبعة الأولى، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٣٠٦ هـ ق.
- (١٠) الزركشى، محمد بن عبد الله. البرهان فى علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨ هـ ق.

❁ ١٦٠ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية

- (١١) الزمخشري، محمود بن عمر. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأفاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٦٦ هـ ق.
- (١٢) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان. الإقتان في علوم القرآن، ترجمة مهدي حائري قزويني، الطبعة الخامسة، منشورات سبهر، طهران، ١٣٨٤ هـ ش.
- (١٣) الصّباغ، أحمد إسماعيل. المختار من تفاسير القرآن الكريم، الطبعة الثالثة، المطبعة العلميّة، دمشق، ١٤١٤ هـ ق.
- (١٤) الطباطبائي، محمد حسين. تفسير الميزان، ترجمة محمد باقر موسوي همداني، الطبعة الثالثة و العشرين، مكتبة المنشورات الإسلامية، إيران، ١٣٨٦ هـ ش.
- (١٥) الطنطاوي، محمد. معجم إعراب ألفاظ القرآن الكريم، الطبعة الرابعة، منشورات ذوى القربى، مدينة قم المقدسة، ١٣٨٤ هـ ش.
- (١٦) فضل الله، محمد حسين. أسلوب الدعوة في القرآن الكريم، الطبعة الثانية، منشورات دار الزهراء، بيروت، ١٣٩٢ هـ ق.
- (١٧) مصطفى، إبراهيم و آخرون. المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، المكتبة الإسلامية، إسطنبول، ١٣٩٢ هـ ق.
- (١٨) مولائي نيا، عزت الله. أساليب بياني قرآن كريم، الطبعة الأولى، منشورات فرهنگ سبز، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

الحروف المقطعة بين الماضى و الحاضر

د. السيد خليل باستان

استاذ مشارك فى

كلية الآداب - جامعة العلامة الطباطبائى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين و الصلاة والسلام على اشرف الانبياء و المرسلين، محمد و آله بيته الطاهرين، واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين.

الخلاصة: لازال القرآن العظيم معجزة فى جميع المناحى العلمية والادبية... و سبقى بحراً يمدُّ المعاجز ما دامت السموات و الارض.

فاعجازه الادبى الذى تحدّى به الادباء فى العصور الغابرة مازال مستمراً ليومنا هذا و سيمضى الى الابد، والذى يعنينا أمره هنا هو الاعجاز الادبى للقرآن المجيد و على رأسه الحروف المقطّعة التى اختلف العلماء فيها من القديم و الى يومنا هذا. و ما هذه المقالة الا الوقوف على بعض هذه الآراء.

الكلمات الاساسية: الحروف المقطّعة، آراء العلماء، الاعراب.

١-١. معنى الحرف

للحروف معانى مختلفة من و جهات نظر متفاوتة من حيث اللغة و من حيث نظرة القرآن الكريم و من حيث الحديث الشريف، و الآن ننظر الى ما جاء فى هذه المجالات.

الف: قال الراغب الاصفهاني (م / ٥٠٢ هـ): [حرف الشيء طرفه، و جمعهُ أحروف و حروف، يقالُ حرف السيف و حرف السفينة و حرف الجبل]^١

باء: و قال ابن منظور (م / ٧١١ هـ): [الحرف فى الاصل: الطرف والجانب، و به سُمى الحرف من حروف الهجاء... و حرفا الرأس: شِقاهُ، و حرف السفينة والجبل: جانبهما... الجوهرى: حرف كلّ شيء: طرفه و شفيره وحدّه، و منه حرف الجبل و هو أعلاه المحدّد، و فى حديث ابن عباس: أهل الكتاب لا يأتون النساء الاّ على حرفٍ اى على جانب. والحرف من الابل: النجيبة الماضية التى أنضتها الاسفار، شبهت بحرف السيف فى مضائها و نجائها و دقتها، و قيل: هى الضامرة الصلبة، شبهت بحرف الجبل فى شدّتها و صلابتها، قال ذوالرمة:

جُمَالِيَّةٌ حَرْفٌ سِنَادٌ يَشْلُهَا وَ ظِيفٌ أَزَجُ الْخَطْوِ رِيَّانٌ سَهْوَقٌ

فلو كان الحرفُ مهزولاً لم يصفها بأنّها جُهلالية سناد، ولا أنّ وظيفها ريّان

و حرف الشيء: ناحيته، و فلان على حرف من أمره اى ناحية منه، كأنّه ينتظر و يتوقع، فان رأى من ناحية ما يحبُّ و إلّا مال الى غيرها. و قال ابن سيده، فلان على حرف من أمره اى ناحية منه اذا رأى شيئاً لا يعجبه عدل عنه. و فى التنزيل العزيز: و من الناس من يعبد الله على حرف (الحج / ١١) اى اذا لم يرَ ما يحبُّ انقلب على وجهه، قيل: و حقيقته أنّه يعبد الله على حرف اى على طريقة فى الدين لا يدخل فيه دخول متمكن، فان أصابه خير أطمأن به اى ان أصابه خِصْبٌ و كثر ماله أطمأن بما أصابه و رضى بدينه، و ان أصابه فِتْنَةٌ اختِيارٌ بجذب و قَلّة مال انقلب على وجهه... و حرف عن الشيء يحرف حرفاً و انحرف و تحرف و

١. المفردات - الراغب الاصفهاني: ص ١١٤.

الحروف المقطعة بين الماضى والحاضر ١٦٣ ❁

احرورف: عدل.... و تحريف القلم: قطه محرفاً، و قلم محرفٌ عُدل باحد حرفيه عن الاخر..... و تحريف الكلم عن مواضعه: تغييره... والتحريف فى القرآن و الكلمة: تغيير الحرف عن معناه، و الكلمة عن معناها، و هى قريبة الشبه كما كانت اليهود تغير.... و قوله فى حديث ابى هريرة: آمَنتُ بِمُحَرَّفِ الْقُلُوبِ هُوَ الْمَزِيلُ اِى مُمِيلِهَا وَ مُزِغِهَا وَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى..... يُقَالُ لَا تُحَارِفُ أَحَاكُمَ بِالسَّوِّى اِى لَا تُجَاوِزُهُ بِسَوِّى صَنِيعِهِ... ابن الاعرابى: أَحرف الرجل اذا جازى على خير أو شر.... و حرف عينه: كحلها.... و المحرف و المحراف: الميل الذى يُقاس به الجراحات، المسبار^١].

جيم: و يقول الطريحي (م / ١٠٨٧هـ): [و حرف كل شئ طرفه و شفيره]^٢

دال: و منهم الزبيدى الذى يقول: [حرف لعياله يحرف من حد: ضرب اى كسب... و قال

ابوعبيدة:حرف الشيء عن وجهه حرفاً صرفه ، و قيل عدله....]^٣

خلاصة الكلام: ان الحرف له معنى أصلى و هو: الطرف، الحد، الشفير، الجانب، الناحية. و له معانى فرعية منها: الناقصة الضامرة و النجبية الماضية، و اذا تعدت ب (عن) تسأتى بمعنى الانصراف و العدول والميلان، و اذا استعملت مع (على) كقوله تعالى: يعبد الله على حرف، فستكون بمعنى الانقلاب، و اذا جاءت من باب التفعيل فسيكون المعنى التغيير كما جاء فى القرآن الكريم، و اذا استعملت فى بابى المفاعلة و الافعال فسيكون المعنى المجازاة، و المحرف او المحراف: المسبار الذى يقاس به الجروح.

١-٢. نافذة على الحروف المقطعة

الذى يتدبر و يعمل فكره فيها فسيجد أموراً لا ينبغى التغافل عنها، و هى ان هذه الحروف

١. لسان العرب - ابن منظور المجلد ١: ٦١٢.

٢. مجمع البحرين - الطريحي ص: ٣٧٢.

٣. شرح تاج العروس - الزبيدى: ج ٦: ٦٧، و ذكر كلاماً يشبه لسان العرب اعرضنا عنه.

تكررت في (٢٩) موطناً من القرآن الكريم، فجاء بعضها على حرف واحد مثل: ص، ق، ن، و بعضها على حرفين مثل: طه، طس، يس، حم، و بعضها على ثلاثة أحرف مثل: الم، الر، طسم، و بعضها على أربعة أحرف مثل: المص، المر، و بعضها على خمسة أحرف مثل: كهيعص، حمعسق. و اعلم ان بعض هذه الحروف لم تتكرر مثل: [ن] و البعض الآخر تكرر مثل [الم] و [الر] و [طس] و [حم].

و كذلك سوف تجد اشتراكاً في المضامين و تناسباً في السياقات في السور التي تكررت الحروف المقطعة، و من المحتمل ان يحدس القارىء ارتباطاً خاصاً بين مضامين هذه السور. و اخيراً سوف يعلم ان هذا الحروف رموز بين الله و رسوله (ص) خافية علينا معانيها، و لا سبيل لأفهامنا من التوصل اليها إلاّ بمقدار ما نستشعر ان بينها و بين المضامين المودعة في السور ارتباطاً خاصاً^١.

٣-١. الآراء المختلفة للحروف المقطعة

الذى يتابع الاقوال و التفاسير المختلفة للحروف المقطعة فسيجد امامه بحراً من الآراء المتضاربة و المعانى المختلفة، و الكل يحاول أن يُصيب الحق بكلماته، و يجر النار لقرصته، و ما هذه الافكار و الآراء المختلفة إلاّ دلالة واضحة على حرية التفكير في الاسلام و في القرآن الكريم خاصة، و بناءً على هذا سنقف لدى بعض هذه الافكار قديمها و حديثها.

اولاً: ما توصل اليه القدامى من المعانى نذكرها على سبيل المثال لا الحصر و ذلك حسب ما جاء في تفسير مجمع البيان للعلامة الطبرسى (م/ ٥٦١ هـ) الذى يقول: [اختلف العلماء في الحروف المعجمة المفتحة بها السور:

١. بتصرف عن الميزان، ج ١٨: ٩.

الحروف المقطعة بين الماضي والحاضر ١٦٥ ❁

١. إنها من المتشابهات^١ التي استأثر الله تعالى بعلمها ولا يعلمها تأويلها إلا هو. وهذا هو المروى عن أئمتنا عليهم السلام.
٢. إنها من اسماء السور ومفاتيحها^٢ التي وقعت فيها.
٣. إن المراد بها الدلالة على اسماء الله تعالى^٣ وهى على ثلاثه اقوال، فقوله تعالى: أَلَمْ معناه أنا الله أعلم، والمر معناه أنا الله أعلم وأرى... وعن ابن عباس قال: إن [ألم] الالف منه تدل على اسم الله، واللام تدل على اسم جبرائيل والميم تدل على اسم محمد(ص)... و روى عن الصادق (ع): [ألم] فقال فى الالف ست صفات من صفات الله تعالى:

١. الابتداء فانه ابتداء جميع الخلق، وألف ابتداء الحروف.
٢. والاستواء فهو عادل غير جائر، وألف مستو في ذاته.
٣. والانفراد فالله فردٌ والالف فرد.
٤. واتصال الخلق بالله والتباين، والله لا يتصل بالخلق... وكذلك الالف لا يتصل بالحروف...^٥
٥. والالف، فكما أن الله سبحانه عز وجل سبب ألفه الخلق فكذلك الالف...

٤. انها اسماء الله تعالى منقطعة^٦، لو أحسن الناس تأليفها لعلموا اسم الله الاعظم^٧...

١. كذلك اشاره اليه السيوطى - فى الإتقان ج ٢: ١١.

٢. أيضاً ذكره السيوطى.

٣. قاله السيوطى، أيضاً.

٤. أيضاً، ص ١٢، قال السيوطى: فواتح السور اسماء من اسماء الرب فرقت فى القرآن.

٥. فيه نظر.

٦. كذلك جاء فى الاتقان، ج ٢: ١٢.

٧. قاله السيوطى أيضاً.

٥. انها اسماء القرآن^١.
٦. أنها اقسام، أقسم الله تعالى بها... قال الاخفش: و انما أقسم الله تعالى بالحروف المعجمة لشرفها و فضلها و لأنها مباني كتبه المنزلة باللسنة المخلفة و اسمائه الحسنی و صفاته العليا...
٧. إن كل حرف منها مفتاح اسم من اسماء الله تعالى....
٨. إن المراد بها مدة بقاء هذه الامة، طبقاً لحسب الجمل كما جاء عن مقاتل، قال: حسبنا هذه الحروف.... و لكن العلامة الطبرسي يقول: قد حسبتها أنا ايضاً فوجدتها كذلك يعنى (٣٠٦٥)....
٩. انها إشارت إلى آلائه تعالى و بلائه و مدة الاقوام و أعمارهم و آجالهم.
١٠. إن المراد الاستغنى عن ذكر بقية الحروف كما نقول الف - باء جيم... و يراد بها جميع الحروف.
١١. إنها تسكيت للكفار، لان المشركين كانوا تواصلوا فيما بينهم ان لا يستمعوا لهذا القرآن و ان يلغوا فيه...
١٢. إن المراد بها أن هذا القرآن الذى عجزتم عن معارضته من جنس هذه الحروف...^٢
١٣. قال السيوطى (م / ٩١١ هـ) و قيل: هى فواتح للسور كما يقولون فى أول القصائد بل و لا^٣.
١٤. و قال ايضاً: قد استخرج بعض الائمة من قوله تعالى - ألم غلبت الروم، ان البيت

١. ايضاً، و اضاف قائلاً (كالفرقان والذكر).

٢. مجمع البيان، الطبرسي ج ١: ٣٢.

٣. الاتقان - السيوطى ، ج ٢: ١٣.

المقدس فتحه المسلون في سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، ووقع كما قاله^١.

١٥. [وقيل ان هذه الحروف المفتحة بها بعض السور بها اشارة الى الغرض المبين فيها كأن يقال: إن «ن» اشارة الى ما تشتمل عليه السورة من النصر الموعود للنبيّ (ص)... و عن بعضهم ان هذه الحروف للايقاظ]^٢.

١٦. و منهم من جمعها في الجملة التالية: صراط على حق نمسكه.

و هناك آراء أخرى تعرض عنها صفحاً خوف الاطالة، و نكتفي بهذا المقدار من الكلام.

و الكلام يدور على انه هل من المتشابهات او المحكمات؟ فإذا كانت من المحكمات فلها المعانى التالية من اسماء للسور و فواتحها، او اسماء للقرآن الكريم، او اسماء لله تعالى، و ربّما جاءت للقسم بها، او الاكتفاء بها عن سائر حروف الهجاء، أو انها الاعجاز.

و أرى ان كلّ واحد منهم أخذ من العلم بطرف و له رأيه الحسن، و لكننى أرى الافضل الاخذ بالمحكمات جميعاً لأن المعانى تتكامل في هذه الحالة، و ان العرب كانت تتشوق الى عشرة القرآن الكريم و زلتة فلم يجدوا طريقاً الى ذلك، فدلّ على انهم كانوا يعرفون معانى الحروف المقطّعة و لم ينكروا ذلك. و إن قيل انها رموز [فالرمز في الكلام انما يصار اليه في الافصاح عن الامور التي لا يريد المتكلم ان يطّلع عليه المخاطب بالخطاب فيرمز اليه بما لا يتعداه و مخاطبه ولا يقف عليه غيرهما]^٣

ثانياً: ما توصل اليه المعاصرون

١. يقول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان بعد ما ذكر الآراء المختلفة من المجمع للطبرسي و التي جاء ذكرها توأماً، ان الرأى الثانى عشر اليه يميل المعاصرون اى إن هذه الحروف ما هي إلاّ الاعجاز للقرآن الكريم. ثم يستمر

١. قاله السيوطى، ايضاً.

٢. الميزان، العلامة الطباطبائي، ج ١٨: ٧.

٣. الميزان، العلامة الطباطبائي، ج ١٨: ١٥.

قائلاً: [والحق أن شيئاً من هذه الأقوال لا تطمئن اليه النفس.... و إنما هي تصورات لا تتعدى حدّ الاحتمال و لا دليل يدلّ على شيء منها. نعم في بعض الروايات المنسوبة الى النبيّ (ص) و أئمة اهل البيت عليهم السلام التأييد للقول الثالث و الثامن والتاسع والحادى عشر].^١

٢. و جاء فى اعراب القرآن الكريم: [قال صاحب كتاب النثر الفنى ما خلاصته: كنت أتحدث عن فواتح السور مع المسيو بلا نشو فعرض علىّ تأويلاً جديراً بالاعتبار، جديراً بالدرس والتحقيق و فحواه ان الحروف: أ - لم - الر - حم - طسم، هى الحروف ا , q , a التى توجد فى بعض المواطن من - chan son degeste. (فهى) ليست إلا اشارات و بيانات موسيقية يُشار الى الحانها بحرف او حرفين او ثلاثة فهى رموز صوتية، فليس من المستبعد ان تكون فواتح السور اشارات صوتية لتوجيه الترتيل].^٢

ان سلّمنا بهذا الرأى فكيف تكون الحالة الى السور الخالية من الحروف المقطعة؟ خلاصة القول: لقد وجدنا الاختلاف فيما مضى الاختلاف فى المعنى اللغوى، فان الحالة نفسها تكررت فى المعانى، و عسى ان تزداد الاكتشافات مستقبلاً، و تتطوّر العلوم أكثر لعلنا نصيب معانى أدق و أفضل باذن الله تعالى.

٤-١. القرآن الكريم والرمزية

عشرنا خلال البحث على قولين، فالأول ما قاله العلامة الطباطبائى: [ان هذه الحروف رموزٌ بين الله سبحانه و بين رسوله (ص) خفية عنّا لا سبيل لأفهامنا العادية اليها إلا بمقدار أن

١. اعراب القرآن، الدرويش ج ١: ٣.

٢. ايضاً.

الحروف المقطعة بين الماضي والحاضر ١٦٩ ❁

نستشعر أن بينها وبين المضامين المودعة في السور ارتباطاً خاصاً.^١ و يقول في ص ١٥ ايضاً فالوجه - على تقدير صحة الرواية - أن يُحمل على كون هذه الحروف دالة على هذه المعاني دلالة غير و ضعية، فتكون رموزاً مستورة عنا مجهولة لنا دالة على مراتب من هذه المعاني هي أدق و أرقى و أرفع من أفهامنا.

والثاني: ما نقل عن السيوطي (م/٩١١هـ): [إنه يريد مفاجأة العرب، و هم أهل الفصاحة والبلاغة، برموز وإشارات لا عهد لهم بها ليزداد التفاتهم و تنتبه أذهانهم و نفوسهم].^٢ والذي يبدو لي من خلال هذه الأراء والاقوال، انها رموز و اسرار، و بقي لنا أن نعرف هل اكتشفت ام لا ؟ فهنا ثلاثة اقوال:

الاول: أنها علائم التحدي والاعجاز، كما هو الحال في جميع القرآن العزيز من آياته و سوره و معارفه و معانيه والفاظه و... و... و... حتى هذه الحروف المقطعة انها من الاعجاز القرآني.

الثاني: سعت طوائف مختلفة من العلماء و على مرّ العصور و الاجيال ان يكشفوا معانيها عن طريق الحدس والظن و بعض القرائن، و بناءً على هذا لقد تحققت بعض هذه الكلمات فمثلاً قوله تعالى: الم غلبت الروم، و البعض الاخرى لم يتحقق، لربما المستقبل كفيل بالكشف عنها من خلال التطور و التقدم العلمي.

الثالث: انها اسرار لن و لم تُكشَف، و ما هي الا رموز بين الله والرسول (ص) والذي يؤيد و يؤكد هذا الكلام هي وجود طائفة من الآيات القرآنية الشريفة التي تصرّح بوجود قضايا سرية في القرآن الكريم من مثل قوله تعالى: يسألونك عن الروح فقل الروح من أمر ربي (الاسراء / ٨٥)، أو قوله تعالى: (يسألونك عن الساعة، أيان مرساها، فقل علمها عند ربي) (الاعراف / ١٨٧). أو قوله تعالى: عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحداً (الجن / ٢٦)،

١. الميزان، العلامة الطباطبائي، ج ١٨: ٩.

٢. اعراب القرآن، الدرويش ج ١: ٣.

والظاهر ان هذه الحروف المقطعة تشبه الموضوعات أعلاه مع تفاوت يسير ألا وهو عدم الاشارة اليها مباشرةً وجهاً لأنها من الاسرار.

٥-١. نظرة الى اوائل السور

قال أهل البيان: من البلاغة حسنُ الابتداء، وهو ان يتأق في أوّل الكلام لأنه ما يقرعُ السمع، فان كان محرراً أقبل السامعُ على الكلام وعاه وإلاً أعرض عنه، ولو كان الباقي في نهاية الحسن فينبغي أن يؤتى فيه بأعذب لفظ وأجزله وأرقه وأسلسله وأحسنه نظماً وأصح معنى وأوضحه وابعده من التعقيد ومراعياً التقديم والتأخير.

[و اعلم ان الله سبحانه و تعالى افتتح كلامه في القرآن المجيد بعشرة انواع، منها الثناء والحمد له، ومنها حروف التهجي في (٢٩) موطناً كما مرّ، ومنها النداء في عشر سور، ومنها الجمل الخبرية، ومنها القسم في خمس عشرة سور، ومنها الشرط في سبع سور، ومنها الامر في ست سور، ومنها الاستفهام في ست سور، ومنها الدعاء في ثلاث سور، ومنها التعليل في سورة لإيلاف قريش^١

٦-١. الاعراب

إن اعراب الحروف المقطعة مختلف فيها، كما كان الاختلاف في اللغة والمعنى. و الاختلاف الموجود هنا إما من ناحية الاعراب و البناء، و اما من حيث الرفع و النصب و الجر، و اما من جهة هل لها محلّ من الاعراب، أو لا، و اليك التفاصيل:

١. فهي مرفوعة على اضمار مبتداء محذوف تقديره هذه او ذلك أو هو.
٢. أنها مبتدأ و ذلك الكتاب خبر، كما قاله الرماني^٢ و الفراء^٣.

١. مخلص ما جاء في الاتقان ج ٢: ١٣٥.

٢. مجمع البيان الطبرسي، ج ١: ٣٤.

٣. مشكل اعراب القرآن - مكي القيسي، ج ١: ٧٣.

الحروف المقطعة بين الماضي و الحاضر ١٧١ ❁

٣. انها فى موضع نصب على اضممار فعل تقديره أتلُ أو اقرأ.
٤. و يجوز ان يكون موضعها خفضاً على قول من جعلها قسماً.
٥. و اما على مذهب من جعل هذه الحروف اختصاراً من كلام او حروفاً مقطعة فلا موضع لها من الاعراب^١.
٦. الوقف: و هذه الحروف موقوفة على الحكاية كما يُفعل بحروف التهجى لأنها مبنية على السكت. الف - باء - جيم - دال...

١-٧. نتيجة البحث

١. مازال الخلاف موجوداً بين العلماء فى ماهية هذه الحروف و معانيها و اعرابها.
٢. مازال مجال البحث و التحقيق مفتوحاً امام الباحثين، و يتطلب ارساء الجهود و بذل الطاقات للحصول على نتائج حديثة خاصة لمن يعتقد بانها رموز فلا بدّ من كشفها للجمهور.
٣. انها ما زالت المعجزة الخالدة للقرآن الكريم.
٤. لا بدّ ان تكون المعانى معروفة ايام الرسول (ص) و إلا لتبادرت الاسئلة الى الازهان و لتتابع الاشكالات، و لم يصلنا شى من ذلك.
- و اخيراً نسأل الله تعالى ان يوفقنا و اياكم لما فيه الخير. والسلام عليكم و رحمة الله و بركاته.

١. أرى فى هذه الرأى شيئاً من المسامحة.

المصادر

١. الاتقان فى علوم القرآن - جلال الدين السيوطى - دارالمعرفة - بيروت.
٢. اعراب القرآن - محيى الدين الدرويش - مؤسسة الايمان - ط ٢ - ١٤٠٣ / ١٩٨٣.
٣. شرح تاج العروس - محمد مرتضى الزبيدى - دار احياء التراث العربى - مصر المطبعة الخيرية - ١٣٠٦.
٤. لسان العرب - ابن منظور - دار لسان العرب - بيروت.
٥. مجمع البحرين - فخرالدين الطريحي - كتابفروشى مصطفى - طهران.
٦. مجمع البيان - الفضل بن الحسن الطبرسى - دار احياء التراث العربى - بيروت، ١٣٧٩ هـ.
٧. مشكل اعراب القرآن - مكى القيسى - دار الحرية - بغداد - ١٣٩٥ - ١٩٧٥.
٨. المفردات - الراغب الاصفهانى - المكتبة المرتضوية - طهران.
٩. المعجم المفهرس - محمد فؤاد عبدالباقي - انتشارات معارف اسلامى - طهران.
١٠. الميزان - العلامة الطباطبائى - انتشارات اسماعيليان - طهران.

فاطمة الزهراء سلام الله عليها

فى ديوان

الشيخ أحمد الوائلى

الدكتور جعفر بهاء الدين دلشاد*

الهام آقادوستى**

الملخص

فاطمة الزهراء المرضية المطهرة، زهرة ذبلتها النوائب و درّة نادرة فقدتها الأيام ولن يجد أحدٌ مثلها أبداً. وهى التى قبّل النبي رأسها مراراً ويقول: فذاك أبوك، كما كنتِ فكونى.

كانت لها سلام الله عليها منزلة عالية عند أهل التشيع فقد تناولتها الدراسات منذ صدر الإسلام؛ ومن الشعراء المعاصرين الذين نظموا أشعاراً رائعةً ببيانٍ بسيطٍ حول حياتها سلام الله عليها، الشيخ أحمد الوائلى شاعرٌ معاصرٌ شيعى.

وهنا يهدف البحث إلى إلقاء نظرة على الشعر الفاطمى فى ديوان الوائلى وكيف أنّه وفّر مجال البحث العميق فى عالم الشعر المعاصر الشيعى.

*. عضو الهيئة التعليمية فى قسم اللغة العربية بجامعة أصفهان.

** طالبية فى مرحلة الماجستير فى قسم اللغة العربية بجامعة أصفهان.

فالدراسة هذه تهتمّ بدراسة الآيات التي تشير إلى قصّة أو حديثٍ أو آية قرآنية مرتبطة بحياة فاطمة الزهراء سلام الله عليها فتُبَيِّنُها.

وكذا إتخاذ المنهج التأويلي الذي يفسّر الآيات بدلالاتها على منزلة فاطمة الزهراء سلام الله عليها وصبرها على المصائب ومظلوميّتها و...تفسيراً يساعد القارئ في الوصول إلى فهم دقيق وعميق للآيات.

كما يتناول البحث الآيات التي تشير إلى فاطمة الزهراء سلام الله عليها ومناقبها وكذا مدى إرتباطها بآية من القرآن أو حديث نبوي أو حادثة تاريخية أو مناسبة معيّنة تساعد القارئ على استيعاب مفاهيم الآيات هذه.

الكلمات الأساسية: الشعر المعاصر، فاطمة الزهراء سلام الله عليها، أحمد الوائلي، ديوان شعره.

المقدمة

عن الله تبارك وتعالى: "يا أحمد! لولاك ما خلقتُ الأفلاك ولولا عليّ لما خلقتُك ولولا فاطمة لما خلقتُكما".

(أحمد الرّحمانى الهمدانى ٩)

فاطمة الزهراء سلام الله عليها هي المرأة النموذجية في الإسلام. وهي التي أوصى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بحفظ حرمتها ولكنها أصيبت بمصائب عديدة بعد وفاة أبيها. فيتناول البحث الحاضر هذه الشخصية من خلال قصيدة أحد الشعراء المعاصرين وهو الشيخ الدكتور أحمد الوائلي.

ثمة ميزة خاصة لهذا البحث و هو إحاطة القارئ بأحد كبار الشعراء المعاصرين الشيعة و بيان مميّزات شعره فضلاً على التعريف بميزات الشعر المعاصر.

فاطمة الزهراء سلام الله عليها فى ديوان الشيخ أحمد الوائلى ١٧٥ ❁

إضافةً إلى هذا، يجد القارئ من خلال البحث شرح المفردات وإشارات تاريخية لبعض الأبيات فيجعله فى غنى لمراجعة المعاجم والمصادر التاريخية وغيرهما. أمّا الشيخ أحمد الوائلى، فهو من أشهر الشعراء الشيعة المعاصرين فى العراق. له أشعار فى مدح آل البيت عليهم السلام، منها قصيدة "الزهراء" الرائعة.

يتناول الوائلى جوانب مختلفة من حياة الصديقة الكبرى سلام الله عليها؛ ففى البداية يمدحها بأنّها بضعة قلب المصطفى (ص) وبنت خديجة الغرّى وزوجة على المرتضى (ع). ثمّ يشير إلى منزلتها سلام الله عليها فى آية القربى وكذا كونها صابرةً عندما غُصِبَ حقها من فدى وأصبحت محرومة من إرث أبيها و فى النهاية يتطرّق إلى وفاتها سلام الله عليها. يمتاز الوائلى بأسلوبه الخاص، إذ يتعد عن تناول الكلمات الصعبة أو البعيدة عن ذهن القارئ، فأسلوبه سهل ممتنع.

نبذة عن حياة أحمد الوائلى

هو الشيخ أحمد بن الشيخ حسون بن سعيد بن حمود اللبشى الشهير بالوائلى، خطيب شهير، وأديب مرهف الحس.

ولد فى النجف يوم الجمعة ١٧ ربيع الأول أوائل عام ١٣٤٢هـ ونشأ بها بكفّ أبيه - وهو من الخطباء الشعراء - فعنى بتوجيهه وعند دور المراهقة بدأ بقراءة المقدمات ولما وجد الإرتباك فى الدراسة النجفية قد تجلّى، أثر على صغره أن يدخل مدرسة (متنّدى النشر) التى كفلت توجيه الطالب وتعليمه وفق متطلبات الزمن، فدخلها مع نفر من الخطباء وكانت علائمه الذكاء تبدو عليه منذ الصغر، فدرس مختلف العلوم كالعريسة والصرف والمعانى والبيان والمنطق وشيئاً من الفقه والأصول، وبعد تخرجه منها اندفع يواصل البحث الخارج فى

الحوزة، فقرأ الحكمة على الشيخ على حفيد الشيخ هادي آل كاشف الغطاء (أنظر: على الخاقاني ٢٩٣ و ٢٩٤).

والوائلي بالإضافة إلى كونه خطيباً بارعاً، كان شاعراً "رقيق الشعر والشعور مليح القول مشرق الديباجة، وقد نظم عدة قصائد كلها ناجحة تصور نفسيته وروحه وعقيدته" (نفس المصدر ٢٩٥).

وله ديوان في الشعر، ينقسم إلى أقسام منها: القسم الديني، القسم الاجتماعي، قسم الرثاء، قسم الإخوانيات وغيرها من الأقسام.

و نراه يرثي في قسمه الديني الإمام علياً عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام ويرثي أيضاً فاطمة الزهراء سلام الله عليها في قصيدة "الزَّهراء" التي نظمها عام ١٩٧٩م.

الزَّهراء

تزوج الرسول العظيم السيِّدة خديجة الكبرى وهو ابن خمس وعشرين سنة، وهي بنت أربعين سنة...ويقال إنها كانت قد تزوجت قبل الرسول زوجين متعاقبين (السيِّد محمد كاظم القزويني ٤١).

بذلت خديجة أموالها في سبيل الله ورقى الإسلام وبلغت إلى منزلة أصبحت والدة سيِّدة نساء العالمين فاطمة الزهراء سلام الله عليها.

روى الطبري في (ذخائر العقبى)...عن خديجة عليها السلام قالت: فلما قريت ولادتي أرسلتُ إلى القوابل من قريش فأبين عليَّ لأجل محمدَ فبينما أنا كذلك إذ دخل عليَّ أربع نسوة، عليهن من الجمال والنور ما لا يوصف، فقالت إحداهنّ: أنا أمّك حواء، وقالت الأخرى: أنا آسية، وقالت الأخرى: أنا أمّ كلثوم (كلثم) أخت موسى، وقالت الأخرى: أنا مريم، جئنا لنلبى أمرك (نقل في نفس المصدر ٦٥).

فاطمة الزهراء سلام الله عليها فى ديوان الشيخ أحمد الوائلى ١٧٧ ❁

عن أبى محمد العسكرى عليه السلام: عن أبى هاشم العسكرى: سألت صاحب العسكر عليه السلام: لم سُميت فاطمة الزهراء عليها السلام؟ فقال: كان وجهها يزهر لأُمير المؤمنين عليه السلام من أول النَّهار كالشمس الضاحية، وعند الزوال كالقمر المنير وعند غروب الشمس كالكوكب الدُرِّى (أحمد الرَّحمانى الهمدانى ١٣).

وهنا يشير الشاعر إلى أسرة فاطمة وهى من أزهر الأسر كرمًا ونسبًا ولماذا لم يكن هكذا بينما كان أبوها سيد الرسل وأمها من سيدات نساء أهل الجنة وضجيعها سيد الأوصياء وأبناؤها مالمثلهم قرناء ولهذه الأسرة المحمديَّة غاياتٌ تنهونك عن تطلب غيرهم. لنستمع ما يشير إليه الوائلى فى الأبيات التالية:

كَيْفَ يَدْنُو إِلَى حَشَايَ الدَّاءِ	وَيَقْلِبِي الصَّدِيقَةَ الزَّهْرَاءُ ^١
مَنْ أَبُوهَا وَبَغْلُهَا وَبَنُوهَا	صَفْوَةٌ مَا لِيَمِثْلِهِمْ قُرْنَاءُ
أَفْقُ يَنْتَمِي إِلَى أَفْقِ الدِّ	هِ وَنَاهِيكَ ذَلِكَ الْإِنْتِمَاءُ ^٢
وَكَيْانُ بَنَاهُ أَحْمَدُ خُلُقًا	وَرَعَتْهُ خَدِيجَةُ الْغُرَاءُ ^٣
وَعَلَى ضَجِيعِهِ بِالرُّوحِ	صَنَعَتْهُ وَبَارَكْتَ السَّمَاءُ

أجر الرسالة

كانت لفاطمة سلام الله عليها منزلةٌ عاليةٌ ودرجةٌ كاملةٌ عند الله تعالى وعند أبيها صلى الله عليه وآله، فنرى طائفةً كبيرة من الأحاديث التى رُويت والآيات التى نزلت فى شأنها سلام الله عليها وشأن أهلها، فمنها: آية التطهير وآية القربى وآية المباهلة وغيرها.

١. حشا: ما فى البطن.

٢. ناهيك: أُستعمل فى مقام التعجب والإستعظام؛ يعنى إنهم غاياتٌ فيما تطلبهم ينهونك عن تطلب غيرهم.

٣. رعته: راقبته، حفظته. الغراء: مؤنث الأغر: الحسن.

فاطمة الزهراء سلام الله عليها فى آية القربى، وهى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [شورى ٤٢: ٢٣].. لما نزلت هذه الآية قالوا: "يا رسول الله من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم؟ قال: على فاطمة وابناها"..^١ إلخ (السيد محمد كاظم القزوینی ٢٣٤).

كانت فاطمة سلام الله عليها، سيدة نساء العالمين وأكثرهم شأنًا وأعظمهم قدرًا؛ وكم أوصى النبی صلی الله عليه وآله فى حياته بحفظ شأنها ومنزلتها، وهناك أحاديث كثيرة متواترة فى كتب الفريقين شيعة وسنة، تشير إلى مناقبها وفائلها سلام الله عليها.

أَيُّ دَهْمَاءَ جَلَّلْتُ أَفْقَ الْإِسْمِ	سَلَامٍ حَتَّى تَنْكَرَ الْخُلَصَاءُ ^١
أَطْعَمُوكِ الْهَوَانَ مِنْ بَعْدِ عِزٍّ	وَعَنِ الْحُبِّ نَابَتِ الْبَغْضَاءُ ^٢
أَأْضِيعَتِ آلَاءُ أَحْمَدَ فِيهِمْ	وَضَلَّالٌ أَنْ تُجْحَدَ الْآلَاءُ ^٣
أَوْ لَمْ يَعْلَمُوا بِأَنَّكَ حِبٌّ أَلِ	مُصْطَفَى حِينَ تُحْفَظُ الْآبَاءُ ^٤
أَفَأَجْرُ الرَّسُولِ هَذَا، وَهَذَا	لِمَزِيدٍ مِنَ الْعَطَاءِ الْجَزَاءُ
أَيُّهَا الْمَوْسِعُ الْبَتُولَةَ هَضْمًا	وَيَكُ مَا هَكَذَا يَكُونُ الْوَفَاءُ
بُلُغَةً خَصَّهَا النَّبِيُّ لِذِي الْقُرَى	بِى كَمَا صَرَّحَتْ بِهِ الْأَنْبَاءُ ^٥

آفاق الحضارة الإسلامية العالمية العدد الرابع والعشرون - السنة الثانية عشرة

١. دهماء: سوداء. وهنا أراد بالدهماء: الفتنة والداهية. جلل: غطى، عم. تنكر: صار غريباً، تغير عن حاله حتى يُنكر.

٢. ناب: قام فيه مقامه.

٣. آلَاء: النعم. تجحد: تنكر.

٤. الحِبُّ: الحبيب المحبوب.

٥. بُلُغَةً: ما يكفى من العيش ولا يفضل.

فاطمة الزهراء سلام الله عليها في ديوان الشيخ أحمد الوائلي ١٧٩ ❁

لعلّ الشاعر يريد أن ينوّه إلى المصاعب و المتاعب التي لاقتها الزهراء سلام الله عليها بعد أبيها، و إن بعض القوم لم يراعوا منزلتها و شأنها، فباتت تعاني منهم الأمرين صابرة محتسبة؛ و لعلّ الشاعر أيضاً في البيت الأخير يريد الإشارة إلى آية القربى المارة الذكر، و إن من مصاديق تلك الآية فاطمة الزهراء سلام الله عليها، كما جاءت الروايات صريحة بهذا الشأن.

خديجة السّمحاء

بذلت السيّدة خديجة أموالها في سبيل الله و رُفّي الإسلام بحيث قال رسول الله: "ما قام ولا إستقام الدين إلّا بسيف علي و مال خديجة" (السيد محمّد كاظم القزويني ٣٩).

وفي البيتين التاليين يخاطب الشاعر فاطمة الزهراء سلام الله عليها، ويشير إلى جود وكرم أمّها عليها السلام إذ يقول: لا جزاء يعادل لما بذلته خديجة عليها السلام لنصرة الإسلام ورسول الإسلام صلّى الله عليه وآله وسلّم، و إنّ آية القربى قد نزلت في الزهراء سلام الله عليها وهذا ما يتّبعه الأتقياء من هذه الأُمّة..

سَهْ أَعْطَتْهُ أُمُّكَ السَّمْحَاءُ^١

بِى سَبِيلٍ يَمْشِي بِهِ الْأَتْقِيَاءُ

لَا تُسَاوِي جُزْءاً لِمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

ثُمَّ فِيهَا إِلَى مَوَدَّةِ ذِي الْقُرْبَى

فدك

قال الشيخ شهاب الدين ياقوت الحموى في معجم البلدان...: فدك قرية بالحجاز، بينها وبين المدينة يومان، وقيل: ثلاثة، أفاءها الله على رسوله في سنة سبع صلحاً، وذلك أنّ النّبي لمّا نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق إلّا ثلاث، واشتدّ بهم الحصار، راسلوا رسول الله يسألونه أن

١. السّمحاء: المرأة التي تكثر في الجود.

ينزلهم على الجلاء وفعل؛ وبلغ ذلك أهل فدك فأرسلوا إلى رسول الله أن يصالحهم على النصف من ثمارهم وأموالهم، فأجابهم إلى ذلك، فهي مما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فكانت خالصة لرسول الله (نقل في أحمد الرحمانى الهمدانى ٣٩٣).

قال الحافظ العلامة عبدالرحمن جلال الدين السيوطي: "... لما نزلت هذه الآية: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ دعا رسول الله فاطمة فأعطاهها فدك" (نقل في نفس المصدر ٣٩٥). فهي نحلة نحلها رسول الله إياها ولكن بعد وفاته غصبت.

وفى هذه الأبيات يدعو الشاعر على الدنيا وعلى الذين أساءوا إلى رسول الله بايذاءهم بضعته وغصب ميراثها..

لَوْ بِهَا أَكْرَمُوكِ سُرَّ رَسُولُ الْ	لَهُ يَا وَيْحَ مَنْ إِلَيْهِ أَسَاءُوا
أَيْذَاذُ السَّبْطَانِ عَنْ بُلْغَةِ الْعَيْدِ	شَ وَيُعْطَى تَرَاثُهُ الْبُعْدَاءُ ^١
وَتَبَيَّتِ الزَّهْرَاءُ غَرْثِي وَيُغْذَى	مِنْ جَنَاهَا مَرَوَانُ وَالْبُعْضَاءُ ^٢
أَتَرَوْحُ الزَّهْرَاءُ تَطْلُبُ قُوتًا	وَالَّذِينَ اسْتَرْفَدُوا بِهَا أَغْنِيَاءُ ^٣
يَا لَوْجُدِ الْهَدَى أَجَلَ وَعَلَى الدُّثْ	ثِ يَا وَمَا أَوْعَبَتْ عَلَيْهِ الْعَفَاءُ ^٤

يخاطب الشاعر سيدتنا سلام الله عليها بقوله إن كانوا يُكرموكِ لأجل آية القرى ليفرح بها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولكن أساءوا إليه بايذائهم بضعته. ثم يسأل كيف يمكن أن يبقى السبطان (الحسن والحسين) جائعان والإكتفاء بقليل من الغذاء، بينما يغصب

١. يُذَاذُ: يُدَافِعُ

٢. غَرْثِي: جائعة. جناها: ثمارها، حاصلها.

٣. استرفد: استعان، استعطى.

٤. العفاء: الهلاك. أوعب: أخذه بأجمعه، جمعه.

فاطمة الزهراء سلام الله عليها فى ديوان الشيخ أحمد الوائلى ١٨١ ❁

الآخرون تراث جدّهما؟ وكيف يمكن أن تنام الزهراء سلام الله عليها جائعة ويأكل البعداء ميراثها؟ إتخذت الزهراء سلام الله عليها القناعة منهجاً لها فى حياتها، فأصبحت فى وضع مأساوى يرثى له بحيث أنها تحتاج إلى من يساعدونها، فى حين أن هؤلاء فى يوم ما كانوا هم بحاجة إليها سلام الله عليها.

الزهراء بعد أبيها:

هناك بعض الأحاديث التى تبين درجة المحبة بين فاطمة سلام الله عليها وأبيها، والآن حان وقت الفراق بينهما ولا طاقة لفاطمة سلام الله عليها فى تحمل هذه المصيبة.

قال عبدالله بن عباس: أقبل رسول الله صلى الله عليه وآله قبيل وفاته على ابنته فقال: إنك أول من يلحقنى من أهل بيتى وأنت سيّدة نساء أهل الجنّة وسترين بعدى ظلماً وغيظاً (أنظر: عبد الزّهرّاء مهدى ٣٥).

فتوفى رسول الله صلى الله عليه وآله، وبقيت فاطمة سلام الله عليها وحيدة وليس لها سوى زوجها وبنيتها. ومن هنا بدأت مرحلة جديدة فى حياتها وهى الظلم والهتك والغيظ كما أخبرها أبوها.

قال العلّامة المجلسى (ره):.. فأقبل أمير المؤمنين عليه السّلام حتّى دخل على فاطمة سلام الله عليها وهى لا تفيق من البكاء.. فقال لها: يا بنت رسول الله إنّ شيوخ المدينة يسألونى أن أسألك إمّا أن تبكين أباك ليلاً وإمّا نهاراً. فقالت: يا أبا الحسن ما أقلّ مكثى بينهم وما أقرب مغيبى من بين أظهرهم، فوالله لا أسكت ليلاً ولا نهاراً أو ألحق بأبى رسول الله.. (تُقل فى أحمد الرّحمانى الهمدانى ٥٣٦).

فيصف الشاعر حالة فاطمة الزهراء سلام الله عليها في الأبيات التالية:

نَهْنَهِي يَا بِنْتَ النَّبِيِّ عَنِ الْوَجْدِ مَدِ قَلَا بَرَحَتْ بِكِ الْبُرَحَاءُ^١
وَأُرِيحِي عَيْنًا وَإِنْ أَذْبَلْتُهَا دَمْعَةً عِنْدَ جَفْنِهَا خُرْسَاءُ^٢

يخاطب الشاعر الزهراء سلام الله عليها بقوله كفى عن البكاء لما أصابك من الحزن وأسأل الله تعالى ألا يصيبك أذى من هذا الحزن والألم الذى ألمَّ بك. وأريحي عينيك من كثرة البكاء فقد ضعفت من شدة الحزن وكثرة الدموع.

الزهراء على فراش الموت:

"صَبَّتْ عَلَى مَصَائِبُ لَوْ أَنَّهَا صَبَّتْ عَلَى الْأَيَّامِ صِرْنَ لَيَالِيَا" (سيد جعفر شهیدی ١٤٤).

[ينسب هذا الكلام إلى زوج الزهراء سلام الله عليها، الإمام على عليه السلام حينما فقدها، فتأججت في نفسه ثورة كادت تقضى عليه لولا صبره و تحمّله عليه السلام].
ما لبثت فاطمة سلام الله عليها بعد وفاة أبيها أكثر من ثلاثة أشهر كما جاء فى بعض الروايات؛ ورأت ما رأت من المصائب من أمة أبيها.
ولم تكن هذه الرزايا بشكلٍ تقدر على تحمّلها امرأة لها ثمانية عشرة سنة فقط، كما صرّحها الشاعر فى الأبيات التالية:

١. نهني: كفى عن. الوجد: الحزن. برح بك: آذاك، اتعبك. برحاء: الأذى، الشدة، الشر.
٢. أذبلت: أصبحت ذابلة ضعيفة. خرساء: مؤنث الأخرس: الذى لم يُسمع له الصوت.

فاطمة الزهراء سلام الله عليها فى ديوان الشيخ أحمد الوائلى ١٨٣ ❁

فِي حَسَايَا الظَّلَامِ فِي مَخْدَعِ الزَّهْرَا
وَهِيَ فَوْقَ الْفِرَاشِ نِضْوٌ مِنَ الْأَسْرَاءِ
الرَّزَايَا السَّودَاءُ لَمْ تُبْقِ مِنْهَا
فَاسْتَجَارَتْ بِالْمَوْتِ وَالْمَوْتُ لِلرُّوْ
رَاءِ آهَ وَلَوْعَةً وَ بُكَاءُ^١
سَقَامٍ كَالْغُصْنِ جَفَّ عَنْهُ الْمَاءُ^٢
غَيْرَ رُوحٍ أَلْوَى بِهَا الْإِعْيَاءُ^٣
حِ التِّي آذَاهَا الْعَذَابُ شِفَاءُ^٤

يتطرق الشاعر إلى وصف بيت الزهراء وهو ملهى بالبكاء والتأوه فى جوف الليل، و
الزهراء سلام الله عليها فوق فراشها نحيفة كالغصن الجاف لأن المصائب والدواهي إنهكتها
وأهلكتها؛ فاستغاثت بالموت الذى كان شفاءاً لروحها المعذب.

اللاحق بأبيها

.. مرضت فاطمة سلام الله عليها، مرضاً توفيت بسببه وكان أمير المؤمنين عليه السلام
يمرض زوجته فاطمة سلام الله عليها بنفسه وتعينه على ذلك أسماء بنت عميس سرّاً، إلى أن
حضرتها الوفاة.

وعندما وافها الأجل، دفنها على عليه السلام، ثم أقبل على قبر النبي وقال:

١. مُخْدَع: بيت داخل البيت الكبير.

٢. نضو: مهزول. جف: يبس.

٣. الإعياء: العجز، التعب، الكل. ألوى بها: ذهب كأنه أمالها إلى نفسه، أهلكها، استأثر بها وغلب على غيرها.

٤. إستجارت: إلتجأ إليه، إستغاث به آدها: اشتدّ قوى وصلب.

السَّلام عليك يا رسول الله عَنِّي وعن ابنتك وزائرتك والبائتة في الشَّرى بِبُقعَتِكَ و المختار الله لها سرعة اللَّحاق بك. قَلَّ يا رسول الله عن صفيتك صبرى وعفا عن سيدة نساء العالمين تجلدى. إِلَّا أَن في التَّأْسَى لى بسنتك فى فُرقتك مَوْضِعُ تَعَزُّ، فلقد وسَّدتْكَ فى ملحودة قبرك و فاضت نفسك بين نحرى و صدرى. بلى و فى كتاب الله (لى) أَنعمُ القبول. إِنَّا لله و إِنَّا إليه راجعون، قد استرجعتِ الودیعةُ. و أخذتِ الرَّهينةَ و اختلست الزَّهراء فما أَقْبَحُ الخضراء و الغبراء...فَبِعَيْنِ اللَّهِ تُدْفِن ابنتك سرّاً و تهضمُّ حقُّها و تُمنع إرثها. (سید جعفر شهیدی ١٦٠).

و هكذا توفيت فاطمة سلام الله عليها التى يُكثر النبی تقبيلها خاصة صدرها و عندما سئل عن عمله هذا فأجاب: إِنى أشمَّ عندها رائحة الجنة.

و الأبيات هي

وَجَنِّ الزَّهْرَاءُ طَيْفٌ تَبَدَّى	فِيهِ وَجْهُ الْحَبِيبِ وَالسَّيِّمَاءُ ^١
وَذِرَاعَا خَدِيجَةٍ وَابْتِهَالُ	أَمْ تَشْتَاقُ فَرْخُهَا وَدُعَاءُ ^٢
فَقَمَشَتْ بِجِسْمِهَا خَلَجَاتُ	وَمَشَى فِي جُفُونِهَا إِغْمَاءُ ^٣
وَبَدَتْ فِي شِفَاهَا هَمَمَاتُ	لِعَلَّى فِي بَعْضِهَا إِيْصَاءُ ^٤
بَيْتَمِينَ وَابْتَنَيْنِ وَيَا لَلْهُ	أَمْ نَبِضٌ بِقَلْبِهَا الْأَبْنَاءُ
وَوَصَايَا نَمَتْ عَنِ الْهَضَمِ وَالْعَتِ -	- بِرَوْنِهَا مِنْ بَغْدِهَا أَسْمَاءُ ^٥

١. تبدَّى: ظهر.

٢. ابتِهال: تضرّع. الفَرْخ فى اللغة ولد الطائر ولكن أُستعمل فى كل صغير من الحيوان والنبات وغيرهما.

٣. تمشى: مشى. خلجات: ج. خلجة: الشك، القلق. إغماء: مصدر أغمى عليه: عرض له ما أفقده الحس.

٤. همهم: تكلم كلاماً خفياً. أوصى إيصاءً فلاناً بكذا: أمره به.

٥. نم: أظهر بالوشاية. الهضم: الظلم، النصب. العتب: الأمر الكريه و النشدة.

فاطمة الزهراء سلام الله عليها فى ديوان الشيخ أحمد الوائلى ١٨٥ ❁

ثُمَّ مَاتَتْ وَلَهَى فَمَا أَقْبَحَ الْخَضُ ۱
رَاءَ مِمَّا جَنَوُهُ وَالْغَبْرَاءُ ۱
سُجِّيتَ فِي فِرَاشِهَا وَعَلَى ۲
وَبَنُوهُ عَلَى الْفِرَاشِ انْحِنَاءُ ۲
وَتَلَاَقَتْ دُمُوعُهُمْ فَوْقَ صَدْرِ ۳
كَانَ لِلْمُصْطَفَى عَلَيْهِ ارْتِمَاءُ ۳
وَعَلَى بِمَدْمَعٍ يَقْتَضِيهِ الدُّ ۴
سُخْرُنُ سَكْبًا وَتَمْنَعُ الْكِبْرِيَاءُ ۴
فَاحْتَوَى فَاطِمًا إِلَيْهِ وَنَادَى ۵
عَزَا يَا بَضْعَةَ النَّبِيِّ الْعَزَاءُ ۵
وَعَلَى الْقَبْرِ ذَابَ حُزْنًا وَنَدَّتْ ۶
دَمْعَةً مِنْ عَيْونِهِ وَكَفَاءُ ۶
ثُمَّ نَادَى: وَدِيعَةً يَا رَسُولَ اللَّهِ ۷
سَهْ رُدَّتْ وَعَيْنُهَا حَمْرَاءُ ۷

يختم الشاعر كلامه بقوله إنَّ خديجة تكون فى إنتظار ابنتها و تشتاق إلى زيارتها و هنا تصبح الزهراء مهزولة يوماً بعد يوم و هى تخشى على أولادها فأوصت أمير المؤمنين بهم. فيصور الشاعر هنا لحظة الفراق بين الأبناء و الأمّ الحنون و بكاءهم عليها و انصباب الدموع على صدرٍ كان يقبله النبى و الآن ضمّه القبر. فقد أعاد علىّ عليه السلام الوديعه إلى أبيها و قال عندئذٍ: يا رسول الله الآن رُدَّت الوديعه إليك و أنشد:

١. ولهى: مؤنث واله وهى التى تتخیر من شدّة الوجد والحزن. فى البيت اقواء لأنّ الغبراء معطوف على الخضراء فيجب أن يكون منصوباً، لكن لمراعاة وزن الشعر أخذت إعراب الرفع.
٢. سَجَى المَيِّت: مدّ عليه ثوباً، غطّى.
٣. تلاقت: إلتقت: لقيت بعضهم بعضاً. ارتمى عليه: ألقي نفسه على..
٤. مدمع: موضع الدَّمع ومجره. إقتضى: دلّ عليه. سكب: الصَّبّ، الهطلان الدائم. الكبرياء: العظمة والتَّجَبُّر.
٥. احتوى: ملك، إحترز. فاطمًا: قاطعاً. عزّ: عظم، صعب. العزاء: الصبر على ما نابه.
٦. ندّ: شدّ. ذاب: سال. دمعته وكفءاء: دمعته تسيل قليلاً قليلاً.

وكلّ الذى دون الفراق قليل
 لكل اجتماع من خليلين فرقة
 دليل على أن لا يدوم خليل
 وإن افتقداً فاطماً بعد أحمد
 (الأربلى ٢: ١٢٣)

الخاتمة

الزهاء سلام الله عليها ذات شخصية عالية فى أدب أهل البيت عليهم السلام إذ تطرق كثير من الشعراء بقضايا حياتها منهم الشيخ أحمد الوائلى فى قصيدته الرائعة المسماة بـ «الزَّهراء» التى قام هذا البحث بدراستها.

فتناول الشيخ أحمد الوائلى فى هذه القصيدة بعض جوانب حياة فاطمة الزهراء سلام الله عليها فى غاية البساطة، وإعتمد على المنهج الوصفى حينما تحدّث عن منزلتها وقناعتها وصبرها على قلّة الكفاف وأيضاً عند الحديث عن شهادتها وهى مظلومة فى حادثة السن. نظمت القصيدة فى أسلوب الرّثاء إذ تُؤثّر على القارئ وتُثير أحاسيسه فهى لها مكانة خاصة فى الأدب الشيعى.

المراجع والمصادر

الف - المراجع العربيّة

١. الأربلي، أبو الحسن عليّ بن عيسى ابن أبي الفتح. كشف الغمّة في معرفة الأئمة. بيروت: دار الأضواء، بدون تأريخ.
٢. الخاقاني، عليّ. شعراء الغرّ (التّجفّيات). قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، ١٤٠٨هـ.
٣. الرّحمانى الهمداني، أحمد. فاطمة الزهراء سلام الله عليها بهجّة قلب المصطفى. تهران: مؤسسة البدر للتحقيق والنشر ١٤١٠هـ.
٤. القزويني، السيّد محمد كاظم. فاطمة الزهراء من المهد إلى اللّحد. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤هـ.
٥. المؤيّد، عليّ حيدر. الفاطميّات. بيروت: دار العلوم، ١٤٢٦هـ.
٦. مهدي، عبد الزّهاء. الهجوم على بيت فاطمة عليها السلام. بيروت: دار الزّهاء، ١٤٢٤هـ.
٧. الوائلي، أحمد. ديوان الشيخ أحمد الوائلي. قم: انتشارات الشريف الرضي، ١٤١٢هـ.

ب - مراجع فارسي

١. شهيدى، سيد جعفر. زندگاني فاطمه زهراء. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٨٠ش.

بحثٌ ودراسةٌ في مصادر القرآن الكريم

١- الدكتور محمد باقر حجتى*

٢- الدكتور سيد على اكبر ربيع نتاج**

خلاصة البحث

تحاول هذه المقالة الحاضرة دراسة آراء وافكار المستشرقين بالنسبة لمصادر القرآن الكريم، ومن ثمَّ بيان و عرض موقفهم ونظرتهم الخاصة لتلك المصادر و المراجع: حيث ان بعضهم يرى ان القرآن الكريم لا يمتُّ للسماء بأية صلة، و قد أُخِذَ من الثقافة و الآداب الرفيعة السائدة في المجتمع المكي آنذاك، و يعتقد البعض ان الاسلام قد أُخِذَ من اليهودية و المسيحية و ذلك لوجود أوجه الشبه بينهم و بين تلك الديانتين السابقتين له؛ و بهذا فهم يَرونَ ان هاتين الديانتين هما من مصادر القرآن الكريم. و من هؤلاء «گلد زيهر» المستشرق المجرى الذى ذهب الى ها الرأى و ادعى ان محمداً (ص) قد اقتبس القرآن خلال رحلاته

*. استاذ فى الجامعة الاسلامية الحرة

** . عضو الهيئة العلمية فى كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية — جامعة مازندران

التجارية الى الشام و اليمن، و القرآن ماهو الا احياء نفسى و حصيله لتأملات و افكار النبىّ (ص) الشخصية.

وسعت هذه المقالة القيام بدراسة و افية للاجابة بشكل مبسوط عن الفرضيتين المشار اليهما:

١. هل أن محمداً (ص) قد اكتسب القرآن من اماكن و مصادر متنوعة.

٢. هل أن القرآن هو حصيله و نتاج تأملات و افكار النبى (ص) الشخصية.

٣. هل ان القرآن له صلة بالسماء و انه منزل من قبل الله جلّ شأنه.

و قد استعان الكاتب بالشواهد التاريخية و الأدلة القرآنية و المصادر الموجودة و قام بدراستها دراسةً مستفيضة و ذلك لاجل التوصل الى اجابات منطقية للفروض المطروحة فى هذه المقالة، و قد انتهى الى اجابات سلبية للفرضيتين الاولى و الثانية، و الى اجابة مثبتة للفرضية الثالثة القائلة بأنّ القرآن له صلة و ارتباط بالسماء و انه منزل من قبل الله جلّ شأنه، الخالق، القادر، العليم، الرحمن الرحيم لهداية الناس لما فيه الخير و الصلاح فى الدنيا و الآخرة.

المفردات الاساسية: المستشرقين، القرآن الكريم، دراسة و تحقيق، المصادر، الشبهات.

المقدمة

ان القرآن الكريم هو اقدس كتاب لدى المسلمين و هو اول مصدر من مصادر التشريع الاسلامى، و قلّما نجد من المستشرقين الذين قاموا بدراسات و بحوث اسلامية من لم يهتم بالمصادر الاسلامية، او لم ينظر الى القرآن باعتباره كتاب بشرى، و ان محمداً (ص) تلميذ اليهود و النصارى. فما هى اذن مصادر و مراجع القرآن؟، هل ان القرآن نزل على نبى الاسلام (ص) بواسطة الوحى؟ أو ان القرآن كتاب بشرى؟ بعض المستشرقين مثل

❖ بحث ودراسة في مصادر القرآن الكريم ١٩١ ❖

گلدزیه (Goldziher)¹ و... یرون ان محمداً (ص) قد اكتسب القرآن من اماكن اخرى، و يرى البعض مثل نولدکه (Noldke)² و گوستاویت (Gustavweit)³ و من سار على هذا النهج، ان القرآن جاء نتيجة لتجاربه و حصيلة لنبوغه و افكاره الشخصية، لذا فأن هذه المقالة ستحاول ان تتحرى و تبحث الموضوعات التالية:

١. هل أن نبي الاسلام (ص) اكتسب القرآن من امكنة و موارد مختلفة؟
٢. هل ان القرآن أتى نتيجة لتجارب النبي (ص) الشخصية و حصيلة لنبوغه الفكري و نضجه العقلي.
٣. ان القرآن وحى الهى نزل من قبل الله العليم الحكيم على النبي الخاتم (ص). فى الفرضين الاول و الثانى يطرح الشبهات التالية.
١. الثقافة و الآداب الحسنة لسكان مكة فى العصر الجاهلى

٢. ان المجتمع المكى قبل البعثة النبوية كانت تسوده الآداب و السنن الجاهلية المختلفة السيئة و على الرغم من ذلك فان البعض من اهالى مكة، و شبه الجزيرة العربية كانوا يتصفون باخلاق و صفات حسنة، و كان بعضهم موحدین، يعبدون الله و يجتنبون الشرك و عبادة الاصنام. و بهذا الصدد يقول المستشرق الفرنسى «ارنست رنان»: إن محمداً (ص) قد اكتسب القرآن من المجتمع المكى الذى كان يعيش فيه، و ذلك فأنه بالاضافة الى ان الخرافات و الشرك و عبادة الاصنام التى كانت سائدة فى ذلك المجتمع، فان فكرة التوحيد،

١. مستشرق مجرى، ولد فى سنة ١٩٢١ فى المجر و توفى فى مدينه بودابست؛ عبدالرحمن بدوى، فرهنگ كامل خاورشناسان، ترجمه شكرالله خاكرند، ص ٣٢٩.

٢. مستشرق آلمانى، ولد فى سنه ١٨٣٦ فى هامبورگ و توفى فى سنة ١٩٣٠، و هو اول من كتب اطروحة فى مرحلة الدكتوراه - فى موضوع تاريخ القرآن؛ المصدر السابق، ص ٤١٩.

٣. مستشرق آلمانى ولد فى المانيا و توفى فى سنة ١٨٨٩؛ الدكتور عبدالحميد صالح حمدان - طبقات المستشرقين، ص ٥٥.

و عبادة الله، و الاداب و السنن الحسنة كانت سائدة ايضاً فيه. و ان محمداً (ص) قد اقتبس القرآن من ثقافة الناس الصالحين و ذوى الاخلاق الحسنة فى ذلك المجتمع.^١
و يعتقدُ بعض المستشرقين ان وجود احكام الحج و الطواف بين الصفا و المروة، و تقبيل الحجر الاسود، و عبادة الله الواحد التى كانت موجودة فى العصر الجاهل دليل على ذلك.^٢

الجواب

الف) فى هذه القضية التاريخية لا يوجد ادنى شك أن النبى ابراهيم (ع) كان محطماً لاصنام و مروج فكرة التوحيد و رائد منهجيتها و باني الكعبة أما دين الحنيفية الذى أسَّسه (النبى) ابراهيم (ع) و بلغه من بعده النبى اسماعيل (ع) و باقى الانبياء على مدى التاريخ؛ بدأ يضمحل و يضعف رويداً رويداً فى مكة، و بدأت عبادة الاصنام و الاوثان تحل محل عبادة الله الواحد الاحد، و لأول مرة نرى ان عمرو بن لُحى. ^٣حاكم مكة قد نقل عبادة الاصنام فى احدى رحلاته من خارج شبه الجزيرة العربية، حيث من هناك و نقلها الى الجزيرة العربية و بدأ سكان مكة مع مرور الزمن ينسون دين آبائهم. و أجدادهم و صار اكثرهم يعبدون الاصنام، و مع ظهور نبى الاسلام، كان عدد قليل قد بقى على دين الحنيفية، و هذه القلة لم يكن لها تأثيرٌ على القرآن الكريم.^٤

ب) ان اصول دعوة الانبياء الالهيين مشتركة فان ابراهيم (ع) بعث فى فلسطين، و بنى الكعبة و دعا الناس الى التوحيد الله و الى الفضائل الاخلاقية و بُعث نبى الاسلام فى

١. الدكتور فضل حسن عباس، قضايا قرآنية فى الموسوعة البريطانية، ص ١٩٦.

٢. عمر بن ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم و تفسيره، ص ٢٤٦.

٣. جعفر مرتضى عاملى، السيرة الصحيحة لرسول الاسلام، ج ١، ص ٨٠؛ مُترجم حسين تاج آبادى.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ٨٠.

بحثٌ و دراسةٌ في مصادر القرآن الكريم ١٩٣ ❁

مكة، و واصل دعوة النبي ابراهيم (ع) و سار على خطاه حيث دعا الناس الى التوحيد و زيارة بيت الله الحرام، اضافة الى ذلك دعا الناس الى الايمان باليوم الاخر يوم القيامة، يوم الحساب و الجزاء فبشرهم بنعمها و انذرهم من عذابها. و جاء بالدين الكامل حيث اشار الى ذلك القرآن الكريم. «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا»^١ و وجود هذه الوحدة المشتركة في دعوة الانبياء، دليل على أنَّ الاديان التوحيدية تصدر من نور واحد و تتبع من عين واحدة و ذات اصول مشتركة في دعوتهم.

ج) تقبيل الحجر الاسود، لا بدليل انه كان يوماً صنماً من اصنام العرب و لكن بسبب قدسيته، روى البخاري: ان يوماً عمر بن الخطاب توجه الى الحجر الاسود ليقبله كما كان يفعل رسول الله (ص): فنظر الى الحجر و قال: انا اعلم انك حجرٌ لا تضر و لا تنفع و اذا لم اكن ارى أنَّ رسول الله كان يقبلك ما كنت أُقبلك.^٢

د) ان القرآن الكريم في كثير من آياته و سوره المكية قد ذمَّ الاخلاق و المعتقدات الجاهلية البذيئة، و منعنا ان نأخذها مثلاً في موضوع قتل الاولاد، و وأد البنات حيث جاء في القرآن:

ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق.^٣

وكذلك: «اذا المؤودة سئلت باى ذنب قتلت»^٤

و«اذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسوداً و هو كظيم يتوارى من القوم من

١. المائدة الآية: ٣.

٢. عمر بن ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم و تفسيره، ج ١، ص ٢٤٩؛ نُقِلَ من صحيح

بخارى ج ٢، ص ٦٠؛ كتاب الحج باب، ٥٧/٥٠.

٣. سوره نمل، آيه ٦٤.

٤. سوره تكوير، آيه ٩.

سوء ما بشر به ايمسكه على هون ام يدسه فى التراب الاساء ما يحكمون»^١

و فيما يختص بعبادة الله و الشرك و عبادة الاصنام يقول الله
(عز وجل) فى كتابه الحكيم: «إِلَهٌ مَعَ اللَّهِ يَلْهُم قَوْمٍ يَعْدِلُونَ»^٢ و فى آية اخرى يقول: أ
إِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذْكُرُونَ»^٣

و يقول ايضا: «ءَالِه مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^٤ و هناك نماذج
اخرى من آيات الذكر الحكيم، تؤكد ان القرآن قد ادان (و ذم) ثقافة و عادات
الجاهليين، و نتيجة لذلك فان ما ادعاه «رنان» لم يكن واقعياً، و لا يمكن اعتبار ثقافة
و آداب و تقاليد اهل مكة من مصادر و منابع القرآن الكريم:

٢. من الشعر الجاهلى

ان من الآداب الحسنة و المقبولة فى العصر الجاهلى اتساع الشعر و ثقافة حب الشعر و تربية
الشاعر، فى الاشهر الحرم: محرم، رجب، ذى القعدة، ذى الحجة، يمنع القتال و الحرب، و فى
الاسواق المعروفة فى مكة كان التجمع الأدبى و التجارى توأمان (كانا يحدثان سوية) و كان
الشعراء المتميزون ينشدون اشعارهم، و كان الحكام و النقاد ينتخبون افضلها و أجودها و
يعلقونها على استار الكعبة، و هذه السجية الممتازة كانت موجودة عند العرب و كانوا يتصفون
بها. و ان بعض المستشرقين مثل «تسدال» و «شيخو» و «شبر ينجر» و نتيجة لتشابه
المسجع الموجود فى الايات المكية مع الشعر الجاهلى جعلهم يتصورون ان النبى قد أخذ من
اجود اشعارهم.^٥

س
آفاق الحضارة الإسلامية العالمية العدد الرابع و العشرون - السنة الثانية عشرة

١. النحل، آيه ٥٨.

٢. النمل، آيه ٦٠.

٣. النمل، آيه ٦٢.

٤. البقرة، آيه ١١١.

٥. المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥٥، و دكتور فضل حسن عباسى، قضايا قرآنية فى الموسوعة البريطانية، ص ١٩٨.

❖ بحثٌ و دراسةٌ في مصادر القرآن الكريم ١٩٥ ❖

و ان المستشرق «كافنتسكى» كانت رسالته في الدكتورا تدور حول هذا الموضوع كىُ ثبت وجود نوع من الارتباط بين القرآن و الشعر الجاهلى و شعر امية بن أبى الصلت، و ان القرآن قد اقتبس من شعر «أمية بن أبى الصلت» الشاعر الجاهلى.^١

الجواب

الف) ان الاشعار الجاهلية من طبيعتها أنها تحيى العصبية القبلية، و تفتقر الى الاحكام الاسلامية الاصيلة، و الآيات التالية تبين ذلك التعصب الجاهلى و تفسر و تظهر خصائصه الثقافية:

١. «قالوا نحن اكثر اموالاً و اولاداً و مانحن بمعذيين»^٢

و الاية تعبر عن ان هؤلاء كانوا يفتخرون بالمال و الأولاد و يرون أنَّهما يمتنعان العذاب.

٢. «الهكم التكاثر حتى زرتم المقابر»^٣

الايات الساقية قد دُمّت العرب الذين كانوا يتفاخرون بكثرة الاموال. كثرة عدد افراد القبيلة، و كان شعار الانسان الجاهلى انصر اخاك ظالماً او مظلوماً.^٤ فى الوقت الذى نجد ان القرآن يحذّرنا الاقتراب من الظالم و يوصينا بمساعدة المظلوم.

حيث قال الله عزوجل: «و لا تتركوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار»^٥

و فى آية اخرى نقرأ: «و ما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله و المستضعفين من الرجال و

النساء و الولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها و اجعل لنا من لدنك ولياً و اجعل لنا من لدنك نصيراً»^٦

١. المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥٧.

٢. سورة ي سبأ، آيه ٤ و ٣٥.

٣. سورة ي التكاثر، آيه ١ و ٢.

٤. مكارم الشيرازى، تفسير نمونه، ٢٧/٢٧٥.

٥. سورة ي هود، آيه ١١٣.

٦. سورة ي نساء، آيه ٧٤ و ٧٥.

فاذا كان القرآن قد اخذ و اقتبس من الشعر الجاهلى فلا بد ان يكون بينهما انسجام و اتفاق من حيث المحتوى، فى الوقت الذى نجد ان الثابت هو عكس ذلك.

(ب) لو أن بعضاً من آيات القرآن الحكيم يمكن ان تُوجد فى الشعر الجاهلى لكان العرب قادرين ان يتحدوا و ان يأتوا مثله فى الوقت الذى تتهقروا فيه امام تحدى القرآن و انتخبوا مقابلة الرسول لأنَّ عدم القدرة لديهم فى تحدى القرآن يدل على عدم وجود أى ارتباط فى المحتوى و المعنى بين القرآن و الشعر الجاهلى.

(ج) بعض المستشرقين مثل «هورات» لإثبات اقتباس القرآن من الشعر الجاهلى كانوا قد استشهدوا بأشعار أمية بن أبى الصلت الذى كان اسلوبه اسلوب القرآن و استعمل فى اشعاره بعض المفردات القرآنية.^١

فى الاجابة يجب ان نقول ان الشاعر اذا كان فى اشعاره من القرآن شىء فهذا ليس دليلاً على أن القرآن قد أقتبس من شعره بل أن الشاعر قد أخذ مضامين من الكتب السماوية كالانجيل و التوراة مثل وصف النار و الجنة و كانت مضامين الكتب السماوية تُشابه مضامين القرآن المجيد. كما نرى أن الشاعر الايرانى سعدى الشيرازى و كذلك المولوى قد اقتبسوا من المضمون القرآنى أشياء كثيرة و هذا يدل على تأثرهما فى القرآن، وليس القرآن قد تأثر بأشعارهما.^٢

(د) نحن نرى انه كثير من السور القرآنية لاسيما السور المدينة غير مُسجعة و يجب ان نبحث هذه الظاهرة فى موضوع آخر.

١. عمربن ابراهيم رضوان، ان المستشرقين حول القرآن الكريم و تفسيره، ج ١، ص ٢٠٠.

٢. المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٠.

٣. من احكام الصابئة

ذكر بعض المستشرقين ان القرآن الكريم مستنبط من الاحكام الشرعية للصابئة منهم «تسدال» وذلك للتشابه الملحوظ بين القرآن الكريم وبين احكام الصابئة فى الصلاة و الصوم و الحج و غيرها و قد قال أن محمداً (ص) قد اقتبس القرآن من كتابهم.^١
مَنْ هم الصابئيون؟ و ما هى عقائدهم؟ و هل كتابهم سماوى مُنزلٌ ام هم لا يعتقدون بما وراء الطبيعة اى لا يعتقدون بالغيب؟

لقد تكلم العلماء بصور مختلفة حول هذا الموضوع. فقال الراغب الاصفهاني ان الصابئة هم من اتباع نبي الله نوح(ع).^٢

و قد جاء فى كتاب الملل و النحل للشهرستاني فى مادة «صبأ» ان الصابئة خرجوا عن منهج الحق و انحرفوا عن طريق الانبياء فسُمُوا بالصابئة.^٣

و جاء فى معجم دهخدا (ان المراد من الصابئة فى القرآن الكريم هم جماعة بين اليهود و النصارى و يعتبرون من اهل الكتاب)^٤

و يستدل من الآية الكريمة «ان الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون»^٥ ان الصابئة تدين بدين سماوى و تعتقد بوجود الله و بيوم القيامة.^٦

١. المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٠.

٢. الراغب الاصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، مادة صبأ.

٣. محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، الملل و النحل، ص ٢١٠؛ الترجمة لسيد محمدرضا جلالى نائينى.

٤. على اكبر دهخدا، معجم (لغت نامه - بالفارسية)، ج ٩، ص ١٢٩٩.

٥. سورى بقره، آيه ٦٢.

٦. ناصر مكارم شيرازى، تفسير نمونه، ج ١، ص ٢٠٠-١٩٧؛ ج ١٤، ص ٤٦.

ولكن بمرور الزمن شيئاً فشيئاً ضَعُفَتْ عقيدتهم. على اى حال فإنَّ المستشرقين قالوا ان الصابئة إن كانوا موحدين أو غير موحدين فإنَّ القرآن قد اخذ من احكامهم.

الجواب

(الف) حينما بُعث النبي الأكرم فى مكة المكرمة لم يكن للصابئة فيها وجود يُذكر حيث أنَّهم كانوا يعيشون فى ايران و العراق وكانوا يعدنون مدينة حران من مُدن العراق و لمَّ يُسافر النبي الى هذه النواحي قبل بعثته الشريفة.

(ب) لا يوجد اىّ تشابه بين الاسلام و الصابئة فى الصلاة كما استدل على ذلك «تسدال» حينما صرَّح بان هذا دليل التشابه الموجود على اقتباس القرآن عن ذلك الدين، و ذلك لان صلاة الصابئة تختلف تماماً من حيث الكيفية و عدد الركعات والاذكار و زمان الصلاة عن صلاة المسلمين حيث ان الصابئة يَتَوَجَّهُون فى صلاتهم الى مدينة حرَّان من مدن العراق فى الوقت الذى نجد ان المسلمين يتوجَّهون فى صلاتهم الى الكعبة المشرفة.^١

(ج) فريضة الصوم، موجودة فى جميع الاديان السماوية و وجود هذه الفريضة فى الاسلام لا يدل على أنَّ القرآن قد أخذ هذه الفريضة من الاديان السابقة حيث انَّ صوم الصابئة فى الليل و امَّا صوم المسلمين تقرر فى النهار.^٢

(د) والحج كالصوم لم يختص بالصابئة فقط، بل ان اليهود و النصارى و الوثنيين من العرب كانوا يؤدون فريضة الحج ايضاً، و هناك اختلاف بين حج المسلمين و حج الصابئة من ناحية كيفية مناسك الحج حيث ان الصابئة يَحِجُّون فى مدينة حرَّان من مدن العراق اما مسلمون فيكون حجهم مع طوافهم حول الكعبة فى مكة المكرمة.^٣

١. عمر بن ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم و تفسيره، ج ١، ص ٢٧٥.

٢. المصدر السابق، ص ٢٧٥.

٣. نفس المصدر، ص ٢٧٥.

❖ بحثٌ ودراسةٌ في مصادر القرآن الكريم ١٩٩ ❖

والدين الاسلامى فى اعتقاداته و تشريعاته كالغسل و الارث و النكاح و الزواج و الطلاق .. تختلف تماماً مع دين الصابئة و هذا الاختلاف يُعبّر عن هذه الحقيقة و القائلة إنّ القرآن لم يُقتبس من دين الصابئة.^١

٤. اخذ القرآن من يهود و النصارى الساكنين فى مكّة

نستطيع ان نفترض احتمالاً آخرَ لمصادر القرآن و هو ان رسول الله (ص) قد إقتبس المفاهيم القرآنية من اليهود و النصارى القاطنين فى مكّة^٢ و لكن هذا الاحتمال باطلٌ جملةً و تفصيلاً للدلائل التالية:

الف) عندما كان رسول الله (ص) مقيماً مكّة المكرمة لم يكن له علاقة و ثيقه مع اليهود و النصارى، كما أنّ وجودهم لم يكن كثيراً فى مكّة، كما ان رسول الله (ص) قبل البعثة كان مشغولاً بالتجارة و الرعى و التبعّد فى غار حراء. لو فرضنا على سبيل المثال انه حدث لقاءات قصيرة بين النبي (ص) و بعض اليهود و النصارى أيمكن فى هذه الساعات القلائل ان يقتبس المفاهيم القرآنية من دياناتهم؟!!!

ب) لو فرضنا أنّ قريش أخذت القرآن من اليهود و النصارى؛ و الرسول (ص) أخذ القرآن عن قريش. فهذا فرض باطل جملةً و تفصيلاً و لا اساسى له أبداً؛ لأنّ ثقافة قريش تختلف اختلافاً واضحاً مع ثقافة القرآن المجيد، و قراهم قد وقفوا مكتوفى الأيدى امام تحدى القرآن فى أن يأتوا بسورة من مثله؛ لذا وقفوا امام دين الاسلام و رسول الله (ص) بسلاحهم؛ و اعلنوها حرباً شعواء ضد القرآن و الرسالة.

١. نفس المصدر، ص ٢٧٥؛ الدكتور فضل حسن عباس، قضايا قرآنية فى الموسوعة البريطانية، ص ٢٠١.

٢. اگناس گلدزهر، مذاهب التفسير الاسلامى، ص ١٧١؛ دكتور فضل حسن عباس، قضايا قرآنية فى الموسوعة البريطانية، ص ٢٠١.

٥. التوراة والانجيل

ذكر بعض المستشرقين ان الدين الاسلامي و القرآن أقتبسوا من التوراة و الانجيل يقول «گلدزبهر» و هو مستشرق مجري أن المفاهيم الاسلامية و القرآنية مقتبسة من التوراة و الانجيل^١ و يدعى أن محمد (ص) قد استقى تعاليمه و فضائله من الأنبياء الذين سبقوه، و قد اعترف بان الذين سبقوه من الانبياء هم اساتذته^٢.

ودليله على هذا الادعاء هو المشتركات بين المفاهيم الاسلامية و تعاليم اليهود و النصارى فى التوحيد و الصوم و القبلة كما يوجد اشتراك فى كثير من الاحكام الشرعية و كذلك فى الاعتقاد الخاص بظهور المنجى للبشرية فى آخر الزمان^٣.

يقول «دار مستتر» الفرنسى فيما يتعلق بظهور المهدي فى آخر الزمان ان المسلمين ايدوا ما اعتقده النصارى بهذا الخصوص^٤.

ذكر هگل فى ترتيب او تسلسل الاديان و المذاهب أن الدين الاسلامى هو استمرار للديانة اليهودية^٥.

يقول الدكتور (روشنگر) و هو اسم مستعار مؤلف كتاب (درآمدی بر بازشناسی قرآن) فيما يتعلق بارتباط الرسول باليهود. يقول: (ان نبى الاسلام انتخب اساتذته من اليهود، و اقتبس اذان الصلاة و تسمية آيات القرآن سوره ى من الديانة اليهودية^٦.

١. اگناس گلدزبهر، العقيدة و الشريعة فى الاسلام، ص ١٧.

٢. المصدر السابق، ص ٢٢.

٣. عبدالرحمن بدوى، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص ٧٧، ٧٦، ٧٥.

٤. حسن منتظر، ذهنيته مستشرقين و اصالت مهدويت، ص ٥٨.

٥. على عزت بگوويج، اسلام بين ديدگاه شرق و غرب، ترجمه سيد حسين سيف زاده، ص ٢٢.

٦. عباسعلى براتى، نقد بازشناسی قرآن، ص ٦٥.

❖ بحثٌ ودراسةٌ في مصادر القرآن الكريم ٢٠١ ❖

كما ان (واشينكتن أرونيك) كتب: (ان دين محمد (ص) قد بُنى من مفاهيم نصرانية؛ و الاختلاف بين الديانتين هوان عيسى ليس الله و ليس ابن الله و انما هو نبىٌ من الانبياء.^١ ذكر بعض المستشرقين ان رسول الاسلام كان قد اقتبس المفاهيم الاسلامية من (تميم الدارى) المسيحى و من (وهب بن منبه) اليهودى.^٢ و الجواب على ذلك مايلى

الجواب

(الف) ان التوراة و الانجيل ما كانا قد ترجما الى اللغة العربية فى عصر نبوة الرسول محمد (ص) و بعد مضى قرون طويلة بعد بعثة الرسول الاكرم قد تُرجما الى اللغة العربية لذا فانه يستبعد ان يكون التوراة و الانجيل احد مصادر القرآن الكريم.^٣

(ب) اذا كان التوراة و الانجيل يعدان من مصادر القرآن فان اليهود كانوا قد اعترضوا على ذلك فى الوقت الذى تعرف ان بعضهم قد ابدى اشد البغض و الحسد و الضغينة للانبياء المرسلين و كانوا قد وقفوا الى جانب المنكرين لنزول القرآن و من الواضح فانهم اذا كانوا قد وجدوا اقل أوجه الشبه (التشابه) بين مفاهيم القرآن و التوراة كانوا قد اظهروا ذلك و أعلنوه على الناس.^٤

(ج) هناك دلائل و شواهد كثيرة تدل على أمية نبي الاسلام و قد صرحت بذلك الآية رقم «١٥٧» من سورة الاعراف و الآية رقم «٤٨» من سورة العنكبوت^٥ إذن مع افتراض

١. مرتضى نظرى، بررسى شبهه هاى مسيحيت عليه اسلام، ص ١٢٩.

٢. سيد مرتضى عسكرى، نقش ائمه در احياء دين، ج ٦، ص ١٧٤.

٣. دكتور فضل حسن عباس، قضايا قرآنية فى الموسوعة البريطانية، ص ٢٠٢.

٤. انورالجندي، مقاله مستشرقان وقرآن كريم، نشره ميراث جاويدان، شماره ٣ و ٤، ص ٤٧.

٥. ر، ك «سيد محمد باقر حجتى، تاريخ قرآن كريم، ص ٢٠٠-١٨٧؛ محمود راميار، تاريخ قرآن، ص ٣٤.

امية النبى (ص) فمن البعيد ان تتصور ان القرآن قد اخذ من التوراة والانجيل و ان النبى قد تعلم عند علماء اليهود.

(د) اذا كانت التوراة و الانجيل من مصادر القرآن الكريم يجب ان لا يكون هناك تناقض و اختلاف بينهما فى الوقت الذى نجد بين القرآن و التوراة و الانجيل اختلاف اساسى و جوهرى فى موارد متعددة و هذا يدل على ان القرآن لم يقتبس منهما شيئاً^١.

فكرة التوحيد التى جاءت فى القرآن تختلف مع عقائد اليهود و النصارى و ذلك لان يهود شبه الجزيرة العربية قالوا كما ذكر فى القرآن الكريم «و قالت اليهود عزيز ابن الله»^٢. وكذلك اعتقد المسيحيون كما اشار الى ذلك ايضا القرآن الكريم «وقالت النصارى المسيح ابن الله»^٣.

ولكن القرآن الكريم صرح فى سورة الاسراء آية رقم (٣٠) ان المسيح هو عبدالله و من انبياء الله

طلاق المرأة فى الديانة المسيحية حرام و لكن فى الدين الاسلام حلال كل من تزوج امرأة مطلقة يُعدُّ فى الدين المسيحى زانياً و المرأة زانيةً بينما الاسلام يحكم خلاف ذلك لأن عملهما حلال شرعياً^٤.

بَيِّنَ الْقُرْآنُ أَنَّ امْرَأَةً فِرْعَوْنَ هِيَ الَّتِي كَفَّلَتْ تَرْبِيَةَ مُوسَى (ع) بينما جاء فى التوراة فى قصة سفر الخروج انها بنت فرعون^٥.

١. دكتور فضل حسن عباس، قضايا قرآنية فى الموسوعة البريطانية، ص ٢٠٣-٢٠٢.

٢. سورة التوبة، الآية ٩ و ٣٠.

٣. سورة التوبة، الآية ٩ و ٣٠.

٤. محمد على بهباني، راد شبهات الكفار، تحقيق سيد مهدى رجاى، ص ١٥٣.

٥. آية الله السيد محمد باقر الحكيم، المستشرقون و شبهاتهم حول القرآن، ص ٤٦.

بحث و دراسة في مصادر القرآن الكريم ٢٠٣ ❁

بين القرآن قضية غرق فرعون بصورة دقيقة في الآية الثانية و التسعين من صورة يونس بينما ذكرتها التوراة بصورة مبهمة.^١

روى أن يهودياً سئل الامام علياً (ع) عن مدة اقامة اصحاب الكهف في الكهف فاجابه الامام (ع) طبعاً للقرآن الكريم و هي ثلاث مئة و تسع سنوات. فقال اليهودي ان ما جاء في التوراة هي ثلاث مئة سنة من دون زيادة. فقال الامام علي (ع): ما ذكره القرآن وفق السنة القمرية و ما جاء في كتابكم وفق السنة الشمسية.^٢

ر ذكر القرآن الكريم كثيراً من المسائل المهمة التي لم ترد في التوراة و الانجيل منها: جاء في القرآن الكريم ان نبي الله زكريا (ع) تكفل رعاية مريم عليها السلام بعد ولادتها؛ و منها هزيمة جيش الروم من الايرانيين خلال مدة نقل عن عشر سنوات. و منها تنبؤ انتصار المسلمين في حرب بدر و دخول المسجد الحرام بعد صلح الحديبية.

هذه كلها لم ترد في التوراة و الانجيل.

كما نرى في التوراة كثيراً من الأمور التي لا يقبلها العقل السليم كزواج سليمان بسبع مئة امرأة و ثلاث مئة أمة.^٣

و مصارعة الله ليعقوب.^٤

و تجسم،^٥ تعب ... بعد أن خلق الارض و السماء في ستة ايام.^٦

١. نفس المصدر، ص ٤٧.

٢. الطبرسي، مجمع البيان، ج ٥، ص ٤٦٣.

٣. صدر بلاغي، الهدى الى دين المصطفى، ص ٢٦٢؛ به نقل از توراة، بند ٣، باب ١١.

٤. قرني گليايگاني، موازنه بين اديان چهارگانه، زرتشت، يهود، مسيح و اسلام، ص ٤٩؛ به نقل از توراة، سفر تكوين، باب ٣٢، عدد ٢٤.

٥. نفس المصدر، ص ٤٩؛ صدر بلاغي، الهدى الى دين المصطفى، ص ٥٧٧.

٦. نفس المصدر، ص ٥٠؛ توراة سفر تكوين، باب ٢، عدد ١.

و نسبة الصفات السيئة لبعض انبياء الله حيث و صفت النبي نوح (ع) بانه سكر و مشى حافياً^١.

(ز) ظن بعض المستشرقين أنَّ النبي محمد (ص) قد اخذ المفاهيم الاسلامية من وهب ابن مُنبه و تميم الدارى و هذا كذب محض لأنهما قد اسلما بعد رحيل الرسول (ص) و إنَّ وهب ابن مُنبه قد ولد فى اواخر خلافة عثمان^٢.

(هـ) إن مبادئ دعوة انبياء الله عليهم السلام هى مشتركة لانها صادرة من مصدر واحد هو الله عزوجل و مهما اختلفت الظروف و الازمنة بالنسبة لانبياء الله فهم مرسلون لتعليم البشر و كلُّ نبي يكمل رسالة مَنْ بُعثَ قَبْلَهُ من الانبياء و الرسل و احياناً نجد بعض الانبياء يذكر صفات النبي الذى سيرسل بعده و يبشر بظهوره^٣.

و بما أنَّ الاديان المنزلة كلها من الله عزوجل فتكون مبادئ دعوة الانبياء مشتركة و

واحدة.

٦. حول السفر الى الشام و اليمن

بعض المستشرقين يحاولون افتراءً فى ايجاد مصادر القرآن و هم مترددون فى سفر الرسول (ص) الى الشام و اليمن^٤.

المستشرق المجرى (گلدزير) هو الذى طرح هذه الفكرة و حيث قال: كلما وجد محمد فى مقابلاته و رحلاته التجارية من مفاهيم و معلومات وصل اليها كان قد استفاد منها بدون ان ينظمه^٥.

١. نفس المصدر، ص ٥٠؛ توراة سفر تكوين، باب ٢، عدد ١.

٢. الدكتور محمد بن محمد ابوشهبه، الاسرائيليات و الموضوعات فى كتب التفسير، ص ١٠٥.

٣. نهج البلاغة، خطبه ١.

٤. الدكتور فضل حسن عباس، قضايا قرآنية فى الموسوعة البريطانية، ص ٢٠٩.

٥. اگناس گلدزير، العقيدة و الشريعة فى الاسلام، ص ١٨.

بحثٌ ودراسةٌ في مصادر القرآن الكريم ٢٠٥ ❁

ليس فقط (كلدزيهر) يحاول أن يثبت إنَّ الرسول (ص) قد اقتبس المفاهيم الاسلامية و ما جاء في القرآن من رحلاته التجارية بل كثير من المستشرقين يذكرون هذا الافتراء. المستشرق (مونتغمري وات) صاحب كتاب (محمد پیامبر و سياستمدار) يأتي بهذا الرأي و يقول لقد اقتبس محمد (ص) مفاهيم القرآن و الاسلام من احد الرهبان المسيحيين هو (سرجيوس) المسمى بحيرا.^١

الجواب

(الف) ان الرسول الاكرم (ص) لم يسافر قبل البعثة الى اليمن و في خصوص سفره الى الشام بعض المؤرخين مترددون في اصل سفره بسبب اختلاف النقل و تنوع القول عن هذا السفر. و المؤرخون يعدون رواياته مضطربة و لا حجة للرواية المضطربة.^٢

(ب) من الجانب العقلي استبعد ان يتعلَّم صبى أُمّى في الثانية عشر من عمره في خلال ملاقاته في ساعات قليلات من التوراة و الانجيل بعض الحقائق و يعرضها بعد ثمانى و عشرين سنة باسم شريعة سماوية.

(ج) لو كان الرسول (ص) قد تعلَّم مطالب من بحيرا لإشتهر الخبر بين القریش حتماً و كانوا قد نقلوه بعد عودتهم. ناهيك عن أنَّ العرب كانوا يعرفون النبى (ص) بأنَّه أُمّى و القرآن أيضا يصرِّح بأنه أُمّى.

(د) لو كان الراهب المسيحي عالماً بمعارف علمية و مذهبيه وافرة يستطيع ان يُعلِّم شخصاً كالرسول (ص) في خلال ملاقاته القصيرة لماذا لم يشتهر و لم يُعرف الباكون الذين لاقوه كثيراً ؟ و لماذا هو نفسه لم يشتهر على رغم كل معلوماته؟

١. راجع، محمد پیامبر و سياستمدار، ص ٣٩-٣٨.

٢. سيد جعفر مرتضى عاملی، سیره صحیح پیامبر اسلام، ترجمه حسین تاج آبادی، صص ١٢٢-١١٨.

هـ. تظهر مذكرات الراهب المسيحي «بحيرا» مع النبي (ص) ان الراهب المسيحي عرف الاكرام^١ من خصوصياته و علاماته و بشرّ نبويّة و لقاء «نسطورا» الراهب الاخر مع النبي (ص) الذي وقع في سن الخامس و العشرين من عمر الرسول (ص) يثبت هذا الامر، لان محمد (ص) كان المشرف على القافلة التجارية لخديجة و أنّ خديجة قد وَضَعَتْ عبيدها الخاص تحت اشراف الرسول (ص) على اساس نقل ميسره (نسطورا) الراهب المسيحي حينما رأى محمد (ص) تحت ظلال شجرة^٢ سأل من ميسره مَنْ هُو؟ و أجاب ميسره هو رجل من رجال قريش و قال الراهب لا ينزل تحت هذه الشجرة إلّا نبي و هذا الامر يدل على ان الراهب قد وجد علامات النبوة في وجود محمد (ص) المبارك.

٧. تأملات الشخصية

حين ثَبَتَ أَنَّ الرسولَ (ص) لم يتعلم القرآنَ من احدٍ و لم يقتبسه في رحلاته من العلماء و سائر الثقافات الأخرى لمْ تَبْقَ إِلَّا نظرية «الوحي النفسى» التى اثارها بعض المستشرقين منهم گلدزهر المستشرق المجرى حيثُ قال إِنَّ محمداً فى حالةٍ من حالات تَخَيُّلاته تَصَوَّر بانَّ المطالب و المعانى التى تملئ على قلبه هى وحي و لهذا السبب اعتقد انه رسول الله و منتخب من جانب الله فى الوقت الذى لو يوجد وحي و لا رسالة.^٣

يكتب (فيليب حتّى) عالم الاستشراق العربى المسيحي: ان محمد(ص) يُواصل تبليغه بكمال الشهامة و كان يرنو الى اليهود و النصارى لأن لديهم كتاب مقدس سماوى و لذلك اراد ان يكون له ايضاً كتاب مقدس.^٤

١. محمد عبد العظيم زرقانى، مناهل العرفان فى علوم القرآن، ج ١، ص ٦٣ - ٦٢.

٢. سيرة ابن هشام، ج ١، ص ١٩٩.

٣. اگناس گلدزهر، العقيدة و الشريعة فى الاسلام، ص ٦.

٤. مرتضى نظرى، بررسى شيوه هاى تبليغاتى مسيحيت عليه اسلام، ص ١٣.

بحثٌ و دراسةٌ فى مصادر القرآن الكريم ٢٠٧ ❁

يقول «گوستاولوبون المستشرق الفرنسوى»: يرون أن النبى أُمى و نحن ايضاً نقبل هذا الكلام لانه لو لم يكن أُمياً كان ترتيب القرآن احسن من هذا.^١
من المؤكد أن القارئ يفهم من مضمون كلامه ان ترتيب القرآن من قبل نفس النبى و ان لم يكن الرسول أُمياً إتخذ ترتيباً أحسن القرآن الكريم.

گلدزبهر فى مكان آخر إتهم الرسول بمرض الصرع و يقول إن الرسول فى حالة الصرع يفقد توازنه و اعتداله، يَغرقُ و يُصاب بتشنجات صعبة و يخرج من فمِه الزبدُ و بعد أن يصحوا يدعى بانه نزل عليه الوحى. ثم يقرأ على المؤمنين و يتصور هذه المعلومات من وحى ربه^٢ اشبرينگر، گوستاوافايل هم؛ من المستشرقين الذين يطرحون هذه الشائعة و ينسبون مرض الصرع الى النبى فى قضية الوحى و يقولون مرض الصرع يستولى على الرسول و فى هذه الحالة كان الرسول يتوارى عن الناس و يبقى مُدَّة فى الجبال و يحسّ بثقل فى بدنه و ينصبُّ العرق من جسمه و يدعى فى هذه الحالة أن الوحى نَزَلَ عليه.^٣

الجواب

(الف) و ان اختلف الكفار فى ان القرآن كلام الوحى و قد نزل من جانب الله و لكن لايشك أحدٌ فى صداقة و امانة الرسول و فى ذلك الوقت كانوا يُسمونه محمد الامين إذن لو كان القرآن من وحى النفس يكون مخالفاً لمصداقية الرسول و يجب ان يعترف الرسول نفسه بهذه المسألة فى وقت الذى كان الرسول (ص) يقول ان القرآن وحى الهى و من جانب ... عزوجل.

١. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سيد هاشم حسيني، ص ١١٤.

٢. محمد حسين على الصغير، المستشرقون و الدراسات القرآنية، ص ١٧ - ١٦.

٣. عمر بن ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم و تفسيره، ج ١، ص ٣٩٨.

ب) جاء في القرآن اخبار عن الماضي و المستقبل و اخبار القرآن عن الماضي على اساس الشواهد و الدلائل واصله و الوثائق التاريخية تطابق الواقع و اخبار القرآن عن المستقبل تحققت حسب ما تنبؤه عنه و الباحثين في القرآن يعدون الاخبار الغيبية احدى وجوه اعجاز القرآن الكريم اذن لو كان القرآن حاصل تاملات الرسول الاكرم (ص) أو تجاربه مع الأخذ بنظر الاعتبار ان الرسول هو بشر لا يعلم الاخبار الغيبية فلم يبق مفهوم لنظرية اعجاز القرآن.

ج) في بعض الايات الله (سبحانه تعالى) يعتب على النبي (ص) و بعد هذا العتاب يُعتبر القرآن وحي نفس ليس لها مفهوم. اليك نموذج ناتى به من آيات القرآن الكريم:

١. عبس و تولى ان جاءه الأعمى و ما يدرىك لعله يزكى.^١

٢. يا ايها النبى لم تحرم ما أحل الله لك تبتغى مرضات ازواجك و الله غفور رحيم.^٢

٣. و ان كادو ليفتنونك عن الذى اوحينا اليك.^٣

٤. لو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين.^٤

الايات المذكورة تدل على ان القرآن ليس من كلام الرسول (ص) ولو كان كلام

الرسول لماذا الرسول يعاتب نفسه؟!.

د) لو نطالع زمان نزول الوحي نستنتج أن زمان نزول القرآن لم يكن باختيار النبى (ص) و

الدلالة على هذا نزول آيات سوره المجادلة^٥ حول قيس بن صامت الذى ارتكب عمل ظهار

على رسم الجاهلية.

١. سوره عبس، الآيات ١ و ٢.

٢. سوره التحريم، الآية ١.

٣. سوره الاسراء، الآية ٧٢.

٤. سوره الحاقة، الآيات ٤٣ تا ٤٦.

٥. سيد محمد باقر حجتى، اسباب النزول، ص ١٠٤.

بحثٌ ودراسةٌ في مصادر القرآن الكريم ٢٠٩ ❁

وحينما سأل الكفار النبي عن «ذى القرنين» النبي فقط لم يستعمل لفظ ان شاء ... و قال «سأخبر لكم غداً»، حرّمهُ الله من نعمة الوحي مدة خمسة عشر يوماً و قيل اربعين يوماً بدليل عدم استعمال لفظ «إن شاء الله».

اول آيات المنزل بعد فترة الوحي هي فى عتابِ النبي (ص) يقول^١ «و لا تقولنّ لِسَائِيْ اِنِّى فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّا اَنْ بَشَاءَ اللّٰهُ^٢

تُظهر الحقائق المذكورة ان نزول الوحي لم يكن باختيار الرسول (ص) و كان الوحيُ ينزل على حضرته فى السفر والحضر و اليقظة و حين اضطجاعه فى الفراش و فى السهول و الجبال و...

هـ) لو كان القرآن نتيجةً لأفكار و آراء محمد (ص) و ينسب الى ... يجب ان لا يكون اختلاف بين كلامه و كلام ... فى الفصاحة و البلاغة فى الوقت الذى يُميّزُ فيه علماء اللغة كثيراً بين كلام ... و الاحاديث النبوية و ينظرون الى كلام ... سبحانه و تعالى نسبة الكلام المعصومين كالقمر بين النجوم و الكواكب.^٣

و) الذين كتبوا حول تاريخ حياة النبي (ص) لم ينسب احدثهم مرض الصرع الى نبي الاسلام (ص) كيف گلدزهر و امثاله شخصوا بدون فحصٍ هذا المرض فى الرسول الاكرم (ص)؟ اضافة الى أنهم يفسرون الوحي وفق النظرة المادية؟ نعم إن الانبياء فى زمان نزول الوحي يشعرون. بثقل الجسم و صبّ العرق، و من جهة فيزيائية يحسون بالصعوبة البالغة فى اجسامهم، لذا ما استطاعوا ان يفسروا هذه الحالات المعنوية، و توجهوا نحو النظرة المادية و ربطوا الصرع الذى هو من جهات ظاهرية كصبّ العرق و التشنج يُشابه الحالات المذكورة عند نزول الوحي.

١. نفس المصدر، ص ٦١.

٢. سورة الكهف، الآية ٢٤.

٣. محمد عبدالعظيم زرقانى، مناهل العرفان فى علوم القرآن، ج ١، ص ٨٤.

نتيجة الدراسة

لقد ثبت أن القرآن الكريم لم يقتبس من ثقافة و آداب اهل مكة المكرمة و لا من كتابي التوراة و الانجيل، و لا ان الرسول (ع) اقتبس مفاهيمه من رحلاته و لا هو نتاج افكاره و نظرياته. اذا يبقى الفرض الثالث و هو كون القرآن وحى الهى نزل من رب العالمين على الرسول الخاتم صلى الله عليه و آله.

تنزيل من رب العالمين.^١

و ما ينطق عن الهوى إن هو وحى يوحي.^٢

و لو كان من عند غيرا... لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً.^٣

و السلام على من اتبع الهدى

المصادر

١. ابوشهبه محمد بن محمد، الاسرائيليات و الموضوعات فى كتب التفسير، بيروت، دارالجيل، الطبعة الاولى، ١٤١٣ هـ ق، ١٩٩٢ م.
٢. ابن هشام، سيرت رسول الله، مقدمه و تصحيح اصغر مهدوى، الطبعة الثانية، انتشارات خوارزمى، طهران، ١٣٦١ هـ ش.
٣. بابايى علياكير و ديگران، روش شناسى تفسير قرآن [بالفارسية]، پژوهشكده حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني دانشگاهها، چاپ اول، ١٣٧٩ هـ ش

١. سورة الحاقة، الآية ٤٤.

٢. سورة النجم، الآية ٣ و ٤.

٣. سورة النساء، الآية ٨٢.

❖ بحث و دراسة في مصادر القرآن الكريم ٢١١ ❖

٤. بدوى عبدالرحمن، [ترجمة كتابه الدفاع عن القرآن. تحت عنوان:] دفاع از قرآن در برابر آراى خاورشناسان، ترجمه سيدحسين سيدى، انتشارات آستان قدس رضوى، چاپ اول، ١٣٨٣ هـ ش.
٥. بهبهانى محمدعلى، رادشبهات الكفار [بالفارسية]، تحقيق مهدى رجائى، انتشارات انصاريان، چاپ اول، قم، ١٤١٣ هـ ق.
٦. بهجت پور عبدالكريم و ديگران، تفسير موضوعى قرآن كريم [بالفارسية]، دفتر نشر معارف، چاپ اول، قم، ١٣٨٤ هـ ش.
٧. الجندى انور، [ترجمة كتابه: المستشرقون و القرآن الكريم؛ تحت عنوان:] مشترقان و قرآن كريم، ترجمه سيدمحمد دامادى، فصلنامه ميراث جاويدان، سال سوم، ١٣٧٤ هـ ش.
٨. حجتى سيد محمداقر، اسباب النزول [بالفارسية]، وزارت ارشاد اسلامى، چاپ اول، ١٣٦٥ هـ ش.
٩. حسن عباس فضل، قضايا قرآنية فى الموسوعة البريطانية، عمان، دارالبشير، ١٩٧٨ م.
١٠. حكيم محمداقر، المستشرقون و شبهاتهم حول القرآن، منشورات مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت (لبنان)، ١٤٠٥ هـ ق، ١٩٨٥ م.
١١. الخويى ابوالقاسم، البيان فى علوم القرآن، دارالزهراء، بيروت، ١٣٩٥ هـ ق، ١٩٧٥ م.
١٢. الخوئى ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفضيل طبقات الرواة، مركز نشر آثار الشيعة مطبعة الصدر، بلا تاريخ.
١٣. دهخدا على اكبر، لغتنامه دهخدا [بالفارسية]، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ١٣٧٣ هـ ش.
١٤. الراغب الأصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلى، نشر التقدم العربى، ١٣٩٢ هـ ق.

١٥. رامبار محمود، تاريخ قرآن [بالفارسية]، انتشارات اميركبير، چاپ دوم، تهران، ١٣٦٢ هـ ش.
١٦. رضوان عمر بن ابراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم و تفسيره، دراسته و نقده، دارطبيّه، الطبعة الأولى، الرياض، ١٤١٣ هـ ق، ١٩٩٢ م.
١٧. زرقاني محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان فى علوم القرآن، تحقيق: احمد شمس الدين، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٩ هـ ق.
١٨. الزركشى محمد بن عبدالله، البرهان فى علوم القرآن، مقدمة و تحقيق، مصطفى عبدالقادر عطا، دارالفكر بيروت.
١٩. الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل و النحل، ترجمة محمدرضا جلالى نائينى.
٢٠. الشهيد الثانى (زين الدين على بن احمد العاملى)، الرعاية فى علم الدراية، تحقيق: عبدالحسين محمدعلى بقال، نشر مكتبة آية الله المرعى النجفى، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ هـ ق.
٢١. طباطبايى محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، قم المقدسة.
٢٢. الطبرسى فضل بن الحسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تصحيح و تعليق: سيدهاشم رسولى محلاتى، داراحياء التراث العربى، بيروت، ١٣٧٩ هـ ق - ١٣٣٩ هـ ش.
٢٣. صدرى بلاغى، الهدى الى دين المصطفى، ترجمة بالفارسية بقلم سيد احمد صفائى، دفتر نشر كوكب، چاپ اول.
٢٤. الصابونى محمدعلى، صفوة التفاسير، دارالفكر، لبنان، بيروت، بلا تاريخ.
٢٥. العسكرى سيد مرتضى، نقش ائمه (ع) در احياى دين، تنظيم: محمدعلى جوادان، انتشارات مجمع علمى اسلامى، چاپ دوم، ١٣٧٠ هـ ش.
٢٦. عليا الصغير محمد حسين، المستشرقون و الدراسات القرآنية، مكتب الاعلام الاسلامى، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ ق.

❖ بحث و دراسة في مصادر القرآن الكريم ٢١٣

٢٧. فيروز آبادی مجدالدین، القاموس المحيط، دارالمعرفة، بیروت، بلاتاریخ.
٢٨. قرنی گلپایگانی، موازنه بین ادیان چهارگانه «زرتشت، یهود، مسیح، اسلام» [بالفارسیة]، بلاتاریخ.
٢٩. گلدزهر اگناس، العقيدة و الشريعة فی الاسلام، ترجمه الى العربية و علق عليه: محمديوسف موسى، عبدالعزيز عبدالحق، علی حسن عبدالقادر، دارالرائد العربی، بیروت، بلاتاریخ.
٣٠. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب، ترجمه الى الفارسیة هاشم حسینی، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، تهران، ١٣٥٨ هـ ش.
٣١. مرتضی العالمی جعفر، [ترجمة كتابه، السيرة النبوية، تحت عنوان:] سیره صحیح پیامبر بزرگ اسلام، ترجمه حسین تاج آبادی، چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ١٣٧٣ هـ ش.
٣٢. معرفت محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، مرکز مدیریت حوزه علمیة قم، چاپ دوم، قم، ١٣٦٦ هـ ش.
٣٣. مکارم شیرازی ناصر و دیگران، تفسیر نمونه [بالفارسیة]، چاپخانه مدرسه امیرالمؤمنین، قم، بلاتاریخ.
٣٤. منتظر حسن، ذهنیت مستشرقین و اصالت مهدویت [بالفارسیة]، نشر آفاق، چاپ دوم، ١٤٠٣ هـ ق.
٣٥. مونتگمری وات، برخورد آراء مسلمانان و مسیحیان «تفاهمات و سوء تفاهمات»، ترجمه: محمدحسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ١٣٧٣ هـ ش.
٣٦. نظری مرتضی، بررسی شیوه های تبلیغاتی مسیحیت علیه اسلام [بالفارسیة]، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ١٣٧١ هـ ش.

الصور الخيالية فى شعر ابن المعتز

الملخص

إن الخيال عنصر أصلى للشعر ويمكن بيان كل قول فى صورة شعرية بواسطة الخيال، وهذا هو الذى يعنى فى الأدب العربى "التصوير" والذى يسمّى فى النقد الأدبى الجديد باسم IMAGE. فللتعرف على الصورة الشعرية فى شعر كل شاعر علينا دراسة خياله وعناصره المؤثرة فى شعره، لأن الشاعر هو الذى استطاع أن يكتب ويصوّر ما رأى بواسطة خياله، لأنّ الخيال وسيلة الإرتباط بين الطبيعة وذهن الشاعر وله عناصر وصور مختلفة فى الشعر، ولكن ما أكّد عليه كثير من الشعراء والنقاد هو أن الخيال مجموعة من التصرفات البيانية والمجازية فى الشعر؛ بعبارة أخرى أن المجاز وصوره المختلفة والتشبيه من الأركان الأصلية للخيال الشعرى.

فما يهمنى فى هذا البحث هو تعريف الخيال وأثره فى الصياغة الشعرية ودراسة الخيال وعناصره فى شعر ابن المعتز الذى يعرف بأمر الشعر الخيالى الذى استطاع أن يجسّد معيات عصره بواسطة خياله.

المفردات الرئيسية: الخيال- الصورة الشعرية - ابن المعتز- الإستعارة- التشبيه - الكناية.

الصور الخيالية فى شعر ابن المعتز

*الدكتورة منصورة زركوب

**زهرا زمانيان

مقدمة

إن الشعر من أجمل الفنون التى ترتبط بالمشاعر وتتبع من العواطف، فقد دارسه النقاد دراسات دقيقة وقد أورد له كل منهم تعاريف متعددة فى الكتب النقدية؛ وعرفها كل ناقد أو أديب على أساس معايير خاصة على نحو ما نجد فى الكتب النقدية القديمة مثل العمدة، فن الشعر، أسرار البلاغة، الموازنة و...

ومما لا شك فيه هو أن للشعر عناصر لا وجود له إلا من خلالها. ألا وهى: الفكرة، العاطفة، الخيال والأسلوب ولكل من هذه العناصر دراسات نقدية خاصة تناولها النقاد فى أبحاثهم الأدبية.

بعد دراسات و قراءات كثيرة للكتب النقدية وحتى فى الآثار الشعرية نرى أن سهم الخيال أكثر من سائر العناصر الشعرية و يعتبر الخيال عنصراً أصلياً للشعر فى تعاريف يقدمها الكتب النقدية القديمة و الجديدة. و يمكن القول إنه لا يكون الكلام شعراً إلا إذا كان فيه

*. الأستاذة المساعدة بجامعة اصفهان

**طالبة الماجستير فى فرع اللغة العربية

الخيال والطيف. وهذا لا يعنى أن الشعر يستغنى بالخيال عن العناصر الأخرى وإنما يدل على أهمية عنصر الخيال.

١. الخيال وأثره فى الصياغة الشعرية

إن كثرة البحوث والدراسات حول الخيال والتخييل وأثره فى الصناعة الشعرية تدل على أهمية هذا العنصر بين الأسس والعناصر الأدبية؛ ويبدو أن الأديب شاعراً كان أو ناثراً ليس مستغنياً عن الخيال ويعتمد عليه اعتماداً كلياً «لأنه اللغة الطبيعية لأداء انفعاله مادامت اللغة بمدلولها اللغوى عاجزة عن ذلك، وموضوعة فى الأصل لأداء الحقائق والأفكار» (عبدالرحمن، ١٩٧٧م، ٤١٢).

ومن الواضح أنه من أهم الغايات الشعرية هو التأثير فى القارئ وإيثار الشعور فيه، فالأديب منشئاً كان أو ناقداً عليه أن يرجع إلى نفسه قبل إصدار حكمه فى النقد أو قبل إخراج أثره الأدبى حتى يؤثر إنتاجه الأدبى فى القارئ وهذا العمل لا يمكن للأديب إلا بواسطة خياله، «فالخيال إذاً هو العامل الأساس والدعامة الأولى التى يعتمد عليها الأديب، فهو الذى به تبتكر المعانى وبه يعيش تجارب الآخرين ويتصور كل ما يجرى فيها، ويتخير منها ما يتناسب ويصلح لبناء فنه، وبه يؤلف بين الحقائق فيجعل منها شيئاً جديداً يحمل طابع إبداعه الفنى» (نفسه، ٤١٣). فلدراسة هذا العنصر الهام نبداً بنظرة القدامى:

١.١. نظرة القدامى

إذا دققنا فى تعاريف القدماء حول البلاغة والشعر نرى أن عنصر الخيال واضحاً، فهم أشاروا إليه مباشراً أو غير مباشر مثلاً يقول الناقد الفذ ابن رشيق القيروانى: «إن الشعر هو ما اشتمل على تشبيه رائع واستعارة جميلة» (١٤٠٨، ١٢٢). نقل عن أرسطو فى تعريف البلاغة: «البلاغة حسن الاستعارة» (القيروانى، ١٤٠٨، ٢٤٥).

الصور الخيالية في شعر ابن المعتز ٢١٩ ❁

و قد جاء في تعريف الشعر نقلاً عن حازم^١ بأنه «كلام مخيل موزون مختص فى لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك والثامه من مقدمات مخيلة صادقة كانت أو كاذبة لا يشترط فيها - بما هى شعر- غير التخيل» (مطلوب، ١٩٧٨، ٨٩).

فالشعر عند حازم تخيل ومحاكاة؛ هذا التعريف هو ما ذهب إليه أرسطو وشرّاح كتابه وملخصه من الفلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا وابن رشد. مثلاً يقول أحمد مطلوب نقلاً عن ابن سينا فى كتابه: «بأن الشعر هو كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية، وعند العرب مقفأة» (نفسه، ٣٤٧).

فقد أقاموا الشعر على التخيل والمحاكاة^٢ قبل أن يقيموها على الوزن والقافية ونقل أحمد مطلوب عن حازم فى موضع آخر حول تعريفه للشعر «بأنّ المعبر فى حقيقة الشعر إنما هو التخيل والمحاكاة فى أى معنى اتفق ذلك» وقال أيضاً «الشعر لا تعتبر فيه المادة بل ما يقع فى المادة من التخيل». (١٩٨٧، ٢١ و ٨٣)

وبحث أيضاً من الأدباء الفارسيين، نظامى عروضى فى تعريفه للشعر، عن الصناعات الموهومة؛ فقصد الجانب التخيلى ونفس الخيال الشعرى» (د.ت، ٤٢). وعلى أساس ما نرى فى آثار القدماء حول النقد الشعرى، يبدو أنّ الذين يفضلون اللفظ على المعنى، هم الذين يرون الفن فى جانبه التصويرى والخيالى؛ يعنى ما يرتبط بعلم البيان وأسلوبه؛ مثلاً الجاحظ فى عبارته «أنّ المعانى مطروحة فى الطريق» (١٣١، ١٩٣٨) يشير إلى أنّ عيار البلاغة و الجمال فى الشعر هو اللفظ لا المعنى.

١. هو أبو الحسن حازم القرطاجنى ولد سنة ٦٠٨ هـ فى قرطاجنة وتوفى سنة ٦٨٤ هـ؛ له عدة كتب أهمها «منهاج البلاغة».

٢. «المحاكاة فهى تصوير وتمثيل للعالم الخارجى لأن محصول الأقاويل الشعرية تصوير الأشياء الحاصلة فى الوجود وتمثيلها فى الأذهان على ما هى عليه خارج الأذهان من حسن أو قبح حقيقة أو على غير ما هى عليه تمويهاً واتهاماً» (مطلوب، ٢٥٤، ١٩٧٨).

٢.١. نظرة المحدثين:

قال أحمد أمين نقلاً عن رسكين «إن ملكة الخيال غامضة لا يمكن تعريفها، إنما يمكن معرفتها بأثرها» (١٩٦٧م، ٥٤). هو يشرح عملية الخيال نقلاً عن رسكن نفسه قائلاً: «كل من الشاعر والمصور يلتقط كل ما رأى وما سمع طول حياته، ولا يفوتها منظر حتى ولو كان أدقّ طبّيات الملابس أو خفيف أوراق الشجر ثم يختزنها ثم يهيم الخيال، فيستخرج منها صوراً وآراء متناسبة في الأوقات الملائمة» (نفسه. ١٩٦٧م، ٥٥).

يعرفها شفيعى كدكنى بأنّ «الكشف وإدراك الصلة بين الإنسان والطبيعة هو التجربة الشعرية وتناجها الخيال». (١٣٧٠، ٣). فمثلاً حينما تصور في ذهنك صورة حيوان له رأس الطائر وجسم الكلب، فهذا يسمّى خيالاً لأنك قد رأيت رأس الطائر وجسم الكلب فجمعت بينهما وصوّرت شكلاً جديداً وهذا الجمع هو عمل الخيال. هذا نموذج ساذج من عمل الخيال، وهو فى الأدب أقوى وأوسع.

وفى الواقع «أنّ الخيال مرآة ترى فيها العاطفة وجهها مجلّواً ولذلك تختلف هذه الجلوة - بشاشة وعبوساً - باختلاف ما يحفّ بالمرآة من أضواء نفسية وظلال. (العريض، ١٩٩٦، ٣٤) وجاء فى بعض الأقوال بأنّ الخيال رديف العاطفة وعون لها على التحقق والاكتمال «فهو يقدّم الصور التى تساعد على استفراغها واستنفادها وهو - فى العادة - لا ينشط لتصور الأشياء بدون عاطفة تستحثّه، وتولّد عنده القدرة على البناء وإقامة العلاقات الجديدة بين الأشياء؛ فإذا انعدمت العاطفة كان الخيال هزيراً شاحباً» (حورّ والآخرون، ١٤٠٦، ٢٦٧).

فالخيال هو الملكة التى يؤلف بها الأدباء صورهم، إنهم يؤلّفون صورهم من إحساسات سابقة وتجارب ماضية اختزنّت فى عقولهم فبواسطة الخيال يؤلّفون بين هذه الصور والعواطف السابقة ويؤلّفون منها الصورة التى يريدونها، صورة تصبح لهم، صورة من عملهم وخلقهم.

❖ ٢٢١ الصور الخيالية في شعر ابن المعتز

وفى الواقع يتصرف الشاعر فى نقل الحوادث التى قد حدثت من قبل بزيادة تصويره ذهنى، يعنى بواسطة خياله والربط بين الإنسان والطبيعة يبدل كلامه من البيان العامية والمنطقية إلى كلام مخيل يسمّى الشعر.

وكل من له معرفة قليلة بالشعر يعلم أنّ إنشاد الشعر لا يمكن إلا بتصرّف الخيال، وإن نحذف من الشعر الجانب الخيالى إنما يبقى كلام عادى، ساذج مبتذل يمكن استماعه من أى شخص فلهذا «للخيال دور كبير فى نظم الشعر، لأنّه ليس نقلاً مباشراً للواقع المحسوس وحده وإنما هو خلق وإبداع وقد عرف النقاد العرب الخيال وأولوه عناية كبيرة عند كلامهم على فنون البلاغة وفرّقوا بينه وبين الوهم» (مطلوب، ١٩٧٨، ٣٤٧).

فالشعر نوع من التصوير ذهنى، لأنّ التصوير ذهنى «هو أمواج من الأفكار يمكن رؤيته، سماعه، استشمامه، وتذوقه؛ التصوير ذهنى هو ارائة التجربة أو خيال الإنسان، موج من الرؤى والأحلام، وسيلة لرؤية الذكريات، وهو لغة الفن والأحاسيس والعواطف والإلتفات إلى أعماق النفس؛ هو نافذة إلى دنياكم الباطنية، وإن لم يكن التصور والتخيل قد كان الانسان ميتاً منذ الأزمنة السابقة» (راسمن، ١٣٨١، ٢٩).

الخيال من أعجب القوى الإنسانية، يسبّب الإنفعال والتأثر فى القارئ وهو عنصر جوهري للشعر «فالشعر عرض البواعث النبيلة للعواطف النبيلة بواسطة الخيال» (الشايب، د.ت، ٢٩٧).

فالأديب يصنع عالماً متميّزاً عن عالمنا المادى بواسطة الخيال وهذا ما يؤكّد عليه شوقي ضيف فى تعريفه لقيمة الخيال وتأثيره فى شخصية الشاعر حينما يقول: «الأديب لا يرى الشئ رؤيتنا له، وإنما يرى روحه، وكأن كل شئ تحت بصره له وجود آخر غير الوجود الظاهري الذى نراه، أو كأن فيه لحناً من الحياة لا نسمعه، إنما يسمعه هو بأذنه المرفهة، إنه يعرف من ألحان الوجود وأسراره وقواه الكامنة فيه ما لا نعرف، أو قل يتلقى من دخاله وحقائقه ما لا نتلقاه، فهو لا يرى الحياة والحركة فى كل شئ ويتردد صداهما فى نفسه تردداً مستمراً» (١٩٨٢، ١٧٠).

ويقول فى موضع آخر عن أهمية الخيال فى الأدب «الخيال جوهر الأدب، وهو ليس زينة كزينة الحلى والرياش، وإنّ من أخطر الأشياء على الأديب أن يستعمله شيئاً وتطريزاً لأدبه، وأن يصبح كالأصداف التى تغرّ البصر ببريقها دون أن تفضى إلى رمز أو دلالة تؤديها» (نفسه، ١٧٣).

يرى إحسان عباس بأن «الرومانطيين من أشدّ المحامين لنظرة أهمية الخيال فى تكوين الأثر الأدبى بين الأوربيين؛ فهم يعتقدون أن الخيال يدرك ويفهم حقائق لا يمكن إدراكها للعقل العادى وفى اعتقادهم أن الخيال ليس الوسيلة اللازمة لبناء قصر الفن، بل إنما هو الوسيلة الواحدة. والعنصر الاساسى لكشف الحقيقة والمعرفة.

و من أهم ما أدّته الرومانطيقية فى نظرية الخيال هو الذى وصل إليه كولردج فى تحديده لطبيعة الخيال، تحديداً لم يزد عليه حتى اليوم شيء جوهري؛ يقول كولردج: إنّ تلك القوة السحرية التى نطلق عليها اسم الخيال تظهر فى التوفيق بين الخصائص المتنافرة أو المتناقضة وإظهار الجدة فيما هو مألوف، ومن أروع ما يحققه الخيال معنى المتعة الموسيقية وهو ما يمكن أن يعبر عنه اليوم بخلق الملائمة فى الدوافع التى تبدو غير مترابطة وسكبها فى نظام واحد، أى فى خلق التوازن والاعتدال» (١٩٥٩، ١٥٠).

١. الخيال و الصورة

و إذا جاوزنا من الأقوال المذكورة خاصة تعريف القدماء، نرى أن الخيال تساوى كلمة الصورة. وبعد هذا ننتقل إلى استخدام كلمة الخيال فى اللغات المختلفة وربطه بالصورة الشعرية. «كلمة الخيال تساوى فى الأدب الفارسى، كلمة إيماء وهى فى الإنجليزية «Image» بمعنى التصوير والشبح والظل و... واستعمل الخيال أيضاً فى الشعر العربى بمعنى التصوير والشبح» (شفيعى كدكنى، ١٣٧٠، ١١).

كما نرى هذا المعنى للخيال فى هذه الأبيات للبحترى:

وأرى خيالك لا يزال مع الكرى متعرضاً ألقاه أو يلقانى
يدنى إلى من الوصالِ شبيهة ما يديه لى أبدأ من الهجرانِ

(ديوان البحرى، ج ٤/٢٢٣)

وما يسميه النقاد الأوربيون «Image» فى الحقيقة هو التصوير عند النقاد العرب وأساسه فى البيان الفنى، هو انواع التشبيه، الاستعارة، الإسناد المجازى، الرمز والوجوه الأخرى من أسس صياغة التصوير الذهنى، مثلاً دى لوييس الشاعر المعاصر الإنجليزى يعتقد بأنّ Image أو الخيال هو العنصر الثابت للشعريّة يقول: «إيمائز، عنصر ثابت فى الشعر؛ يغير ويبذل اللفظ والوزن والعروض، وحتى الموضوعات الشعرية، لكن الاستعارة تبقى؛ والاستعارة حياة الشعر وميزانه. ثم فى موضع آخر يعرف الخيال (إيمائز) بأنه فى أبسط الأشكال، صورة تُصاغ بواسطة الكلمات ويمكن لصفة أو استعارة أو تشبيه، أن يخلق خيلاً أو تصويراً» (شفيعى كدكنى. ١٣٧٠، ٨).

فيمكن القول بأنّ ما يستقر فى إطار علم البيان فى البلاغة الاسلامية، هو موضوع (إيمائز) أو التصوير، لأنّ التشبيه والمجاز وصوره المتعددة، وهما الركنان الأساسيان للخيال، وهو ما نسميه أركان صور الخيال.

وتعريف الجاحظ للشعر حينما يقول «إنما الشعر صناعة من النسج وجنس من التصوير» (الحيوان ١٩٣٨، ١٣٢/٢) هو شهادة تصدق ما قيل عن أهمية علم البيان فى صياغة الشعر. ومن النقاد الأوربيين من يؤكد على هذه الحقيقة فيقول كروجه فى أبحاثه عن علم الجمال «بأنّ الشهود هو إدراك الجمال والجمال ليس صفة ذاتية للأشياء بل هو فى نفس الرائي، فهو يكشفه ويدركه فى الأشياء» (١٣٥٠، ٦).

وفى الحقيقة يؤيد كروجه بهذا البيان نظرة علماء البلاغة، الذين يفضلون اللفظ على المعنى، فهو يعتبر أيضاً من المحامين والمرجحين لعلم البيان على علم المعانى.

و من النقاد الفارسيين أيضاً من يسمّى التصرفات البيانية والمجازية من التشبيه والإستعارة والكنائية، الإغراق والمبالغة، التشخيص، الطباق و...، التصوير أو الصورة» (شفيعى كدكنى، ١٣٧٠، ١٦).

فيمكننا القول بكل تأكيد بعد هذه الدراسات أنّ التصوير (الخيال) هو العنصر الثابت والأساسى للشعر، لأنّ التصوير الشعرى هو الذى يشخّص الأشياء اللاشئى، ويعطيها الحركة والحياة، ويؤدّى إلى تجسيم الموضوعات الذهنية والعاطفى وعلى هذا «التصوير يبين العلاقة الذهنية بالأشياء والتمتّع بها لبيان أفكارك للآخرين» (فسائى، ١٣٦٩، ١٥).

لكن هذا موضع العناية بأنّ التصوير لا يتجلى إلا حينما يكون بين التصوير و الموضوع تناسق وانسجام، وإذا يأتى الشاعر بالتصوير لتزيين كلامه وزخرفه دون الإلتفات إلى نوع التصوير وموضعه فتتقص قيمة كلامه ويعتقد شفيعى كدكنى «لأنّ هذا الزخرف يؤدّى إلى تزامم صور الخيال وهذا التزامم يسبّب نوعاً من التضاد فى الأوصاف الشعرية حتى يأتى الشاعر فى بيت واحد عدّة صور مبعثرة غير متناسقة دون أن ينتبه الشاعر نفسه» (١٣٧٠، ١٨٧-٢٠٠).

٢. أثر البيئة على الصورة الشعرية

هناك بحث آخر لا يجدر نسيانه و هو ارتباط الخيال ببيئة صاحبه؛ سبق أن أشير بأنّ الخيال يعتمد على قوة التذكر والقدرة على استقصاء المعانى إلى النفس ليصوغ ويؤلف من الصور الموجودة فى ذاكرته صوراً طريفة وفى الواقع هو يصوغ هذه الصور من موادّ سبق للمتلخيل أن رآها أو عرفها أو اختزنها فى ذهنه والشاعر يسعى أن يستخرج ما يعينه على بناء العلاقات التى يريدها؛ وهذه المواد المختزنة فى الذهن قد تلقّاها الشاعر من العالم الخارجى عن طريق الحس أو الوجدان، فلا يمكن إبداع شئ من عناصر لا عهد للمتلخيل بها وتكون غريبة عن ذهنه «لأنّها مصدر المواد المختزنة فى نفسه، والتى سيصوغ منها بعد ذلك صور

وأفكاره وهو لا يمكن أن يتخيل إلا ما سبق أن وقع حسّه عليه في البيئة التي يعيش فيها، ومن ثم يختلف خيال الحضري عن خيال البدوي وخیال الغنى عن خيال الفقير وخیال العربی عن خيال الأوربي، لأنّ البيئة الخاصة بكل منهم هي مصدر الصور التي تحضر في ذهنه عند القول» (حور وآخرون، ٢٦٨، ١٤٠٦).

فمن الضروري أن يختلف خيال كل شاعر عن شاعر آخر «لأنّ النفوس تختلف بفطرتها في سلامة الذوق وقوة التذكر، ولهذا السبب يكون ما نراه من تفاوت في جودة الخيال؛ وأيضاً أن تجارب الانسان الذاتية وتردد نظره في مظاهر بيئته وحقائقها لها تأثيرها في جودة الخيال، فامتلاء ذاكرة الأديب أياً كان من المناظر والمشاهد والصور المختلفة التي لا حصر لها تجعله أغزر مادة.

للمدنية أثرها في ترقيق الخيال وخصوبته ومن السهل على سبيل المثال التفريق بين الصور التي ينشئها الخيال البدوي والتي ينشئها الخيال الحضري» (عتيق، ١٩٧٢م، ١٣١).

فعلينا لدراسة أى أثر أدبي الاطلاع على بيئة صاحبه، لأنّ طبيعة النوع الأدبي تكون غالباً انعكاساً لطبيعة الواقع والبيئة؛ ودراسة صور الخيال في شعر شاعر يعنى دراسة تصويره الشعرية أو الصورة الفنية التي هي كل الشعر، ومن الضروري أن يلتفت الباحث أو الناقد إلى المؤثرات التي تسربت من البيئة إلى نفس الشاعر كما أشير، خاصة في صور الخيال لأنّ الخيال هو تداعى المعاني أو تواردها على الذهن فهو لم يأخذ معانيه الشعرية إلا عن تجاربه ومؤثرات بيئته.

وكما أشير فيما سبق أنّ كثيراً من النقاد وعلماء البلاغة يسمون كل التصرفات البيانية والمجازية باسم التصوير ويعدونها من عناصر صور الخيال، لكن أكثر الكتب النقدية القديمة تحصر دراستهم للخيال فيما نسميه تداعى المعاني أى تواردها على الذهن واحداً بعد الآخر لوجود علاقة بينها وهذا ما يرجع إليه المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية.

ومما يدلّ أيضاً على اعتبار هذه العناصر في صور الخيال بين النقاد العرب هو ما تحدث عنه الرصافي في بحثه عن بعض الصور البيانية حيث يقول: «لولا الخيال بطل المجاز وبطلت الاستعارة في الكلام إذ لاشكّ أنهما مبنيان على تخيل المشبه كالمشبه به وتنزيله منزلته في أمر من الأمور وإذا بطل المجاز لم يبق لأداء المعاني سوى طريقة الحقيقة وبذلك يضيق مجال البيان الذي كان متسعاً بسبب أداء المعاني الواحدة بطرق مختلفة في العبارة، وبهذا تعرف ما للخيال في الأدب من المنزلة السامية التي لولاها لقصرت الألفاظ عن تمثيل المعاني وتصويرها للسامع حق التصوير، لأن الألفاظ محدودة والمعاني غير محدودة ولا يمكن - لولا الخيال وهو رأس المجاز - تصوير ما لا يتناهي بما هو محدود ومتناه» (نقلاً عن مطلوب، ٢٩٦، ١٩٧٨).

وأيضاً يتصل بالتخييل تشكيل الصورة وهي من أهم ما يعنى به النقد الحديث، وكان القدماء قد أشاروا إليها من خلال دراستهم للتشبيه والمجاز والكناية.

٣. صور الخيال في الشعر الوصفي لابن المعتز

ينبغي لمن يريد البحث عن صور الخيال في شعر ابن المعتز، أحد الشعراء النقاد الذي كان له نصيب وافر في وضع الأسس النقدية للشعر؛ ينبغي له أن يدرس الخيال وصوره من خلال أبواب الإستعارة والتشبيه والكناية في شعر الشاعر الذي يسمّى أمير الصورة في الشعر العربي، وله منزلة كبيرة في البيان العربي فقد ألف كتابه البديع وعدّد فيه شتى أساليب البديع ومحاسن الشعر، لكنه لم يكتف بعلم البديع بمعناه الضيق بل أضاف إليه عدة من أساليب البيان العربي؛ فمن الحق أن نسميه من روّاد علم البيان أيضاً خاصة في تشابهه الأنيقة، فيقول عنه ابن رشيقي: «إنّ ابن المعتز انتهى إليه التشبيه وسرّ صناعة الشعر» (العمدة، ١٤٠٨، ١٩/٢).

فقد سرنا في الحق إن نختار للدراسة زاوية من الصورة الشعرية لهذا الشاعر؛ فنتكلم هنا عن صور الخيال وعناصره لأنّ أكثر نبوغه الشعري في صور ينتهي إليها ما تتكوّن منه صور

❁ ٢٢٧ الصور الخيالية فى شعر ابن المعتز ❁

خياله الشعري؛ خاصة لأنه نشأ فى بيئة متميزة عن بيئة معاصريه لأنه كان شاعراً وخليفة، أخذ مادته الشعرية من بيئة مترفة. فترى أن صورته الشعرية صورة أنيقة ارسنقراطية انتزعها من نفسه. فطبعاً تختلف صورته الشعرية عن الصور الشعرية للشعراء الآخرين. ففى البداية نشرح عناصر صور الخيال من الإستعارة والتشبيه والكناية، ثم نأتى بنماذج جميلة من أشعار ابن المعتز فى هذا المجال.

٣.١. الإستعارة

إن الإستعارة من أساليب العرب القديمة الهامة التى قد جاءت صور كثيرة منها فى الشعر و القرآن و أحاديث النبى (ص). يعتقد بعض النقاد بأن الشعر دون عناصر الخيال خاصة الإستعارة لا يعتبر شعراً بل هو نشر.

الإستعارة أشهر من أن تقدم لها تعريفاً فهى أفضل المجاز عند النقاد ليس فى حلى الشعر أعجب منها، وهى من محاسن الكلام إذا وقعت موقعها ونزلت موضعها. (ابن رشيق. ١٤٠٨، ٤٦٠/١).

للإستعارة وجوه جمالية كثيرة، منها أن الاستعارة تنسب التشابه بين الموصوفين، مثلاً حينما تشبه محبوبك بالشمس ثم تحذف المحبوبة وتبقى المشبه به أى الشمس، فهذا يدل على تناسى التشبيه وادعاء الوحدة بين المشبه والمشبه به، والإستعارة أبلى من التشبيه البليغ، لأن التشبيه البليغ مع ما فيه من ادعاء الوحدة بين المشبه والمشبه به لكن الشائبة لاتزال فى النية بين طرفيه.

وللإستعارة أهمية خاصة فى الشعر حتى أن «بعض النقاد يعتبرون اللغة الخيال والإستعارة» (كروجه، ١٣٥٠هـ ٤٥).

وجود الإستعارة فى الشعر يشير إلى قوة الخيال الخصب عند الشاعرحتى يعرف ابن خلدون الشعر «بأنّ الشعر كلام مبنى على أساس الإستعارة والأوصاف المفصل بأجزاء مثقفة فى الوزن والروى مستقل كل جزء منها فى غرضه ومقصده عما قبله...» (٢٠٠٤م، ٥٧٣).

فالإستعارة لغيبية أو اختفاء هذا المعنى (التشبيه) بين ركنيها تؤدى إلى نوع من الإبهام فى الشعر وتسبب أن يجهد القارئ لفهم وكشف المعنى المقصود جهداً ذهنياً كثيراً وهذه العملية الذهنية فى القارئ تؤدى إلى اللذة والتمتع به.

ويمكن القول فى بيان قيمة الإستعارة أن «للخيال دوراً كبيراً فيها، فينطق الجماد ويفصح الأعجم وتبدو المعانى الخفية واضحة ظاهرة والمعانى العقلية مجسّمة حتى تراها العين، والمعانى الجسمية كأنها روحانية لا تدرك إلا بالأفكار والظنون وفى هذا من التجديد والإبتكار والتشويق ما له أبعد الأثر فى التأثير النفسى» (عبد الرحمن، ١٣٩٧هـ-٤٢٨).

الإستعارة تعطى من معانٍ جمالية وتصوير للإحساس والشعور، يرجع عبدالقاهر الجرجانى قيمة الإستعارة إلى «ما فيها من تجديد للصورة الأدبية التى تعكس الإحساس الباطنى بالجمال فهى تبرز المعنى فى حلّة جميلة تثير النفس وهى ضرب من الإدراك الجمالى وهى بهذا تكون أبلغ من التشبيه» (١٤١١، ٣٦-٤٣).

من الوجوه الجمالية للإستعارة أيضاً هو أنّ الشاعر يستطيع أن يجعل المعانى الكثيرة فى لفظ واحد وهذا يؤدى إلى بسط المعانى؛ والإستعارة مع ما فيها من روعة الخيال والإبداع، فهى ساحة لسباق فوارس البيان.

٣.١.١. الإستعارة فى شعر ابن المعتز

لابن المعتز فى أشعاره إستعارات جميلة بارعة فقد اعتمد فى شعره على كثير من الصور الإستعارية فى تقديم تجاربه الشعرية، متخطياً العلاقات المنطقية بين أجزاء الواقع، ويصنع

❖ ٢٢٩ الصور الخيالية في شعر ابن المعتز ❖

الواقع صياغة جديدة، يزيل العوائق التي تضعها منطقية اللغة في سبيل تدفق مشاعره، وهو يشخص المعانى و الأشياء أو يجسد المعانى فى صور حسية غير تشخيصية.

فيمكن تقسيم الإستعارة فى شعره إلى نوعين:

٣.١.١.١. الإستعارة التشخيصية

أو فن التشخيص و هو ما يخلع فيه الشاعر الصفات الإنسانية على الأشياء المادية أو المفاهيم التجريدية وهذا النوع من الإستعارة يتحقق فى شعر ابن المعتز بوسائل عدة:

(الف) إمّا بإضافة عضو من أعضاء الإنسان إلى الشئ المادى وفى الواقع يجعل أعضاء الانسان أحد طرفى الصورة الاستعارية، مثلاً فى هذا البيت الذى يصف فيه الشاعر البلى والتخريب والذى أصاب البيوت وآثار الحبيبة خلال الزمن فيقول:

ظَلَّتْ يَدُ الزَّمَنِ الْعِسَاءَ تَقْسِمُهَا عَلَى الْبَلَى تَحْتَ أَرْوَاحٍ وَأَمْطَارٍ

(ديوان، ١٤١٥، ١٤٧/٢)

فيشخص الزمن فيجعل له يداً عسراء تقسم الديار على البلى تحت الرياح والأمطار وهذه الإستعارة مكنية أو التشخيص لإضافة اليد إلى الزمن.

أو فى هذا البيت حينما يريد الشاعر وصف مشيبيه، ومشاعره تجاه هذا المشيب الذى يراه دليل ضعفه فيستعير اليد للأيام ليبرزها فى صورة شخص:

أرى كلَّ يومٍ فى ظِلَامٍ مفارقى شهابٌ مشيبٌ باقى الأثرِ منقُضاً
و كانت يدُ الأيامِ تفتلُ مرَّتى فصارت يدُ الأيامِ تنقُضُنِي نقْضاً

(ديوان، ١٣٩٨، ٧٤).

ففى هذا البيت من روعة الخيال فى ترسيم صورة المشيب و ابيضاض الشعر الذى شبّهه بشهاب لبياضه؛ ويشخص الشاعر الأيام باستعارة اليد لها؛ كأنها انسان له يد ثم بدل أن يقول إن الزمان كان يقويه فى الماضى يقول تفتل مرَّتى، فهذا كناية عن قوته، وصدّر الشطر الأول بفعل "كان"، حتى يفيد حدوث هذا الفعل فى الماضى ثم يكرّر فى الشطر الثانى الإستعارة -

يد الأيام - ويسند إلى "يد" فعلاً آخر مضاداً للفعل السابق وهو فعل "تنقض" وأيضاً يصدر الشطر الثاني من البيت الثاني بفعل صار حتى يدلّ على تغيير مرام الأيام و بهذا يرسم الشاعر صورتين متضادتين صورة قوته في أيام الشباب وصورة ضعفه في أيام المشيب واستفاد التشخيص في الإستعارة وسيلة لبيان صورته.

ويستعير في موضع آخر الأجفان والعيون للمحسوسات الجامدة والمعاني المجردة فتظهر في صورة أشخاص، فللسحاب أجفان يجري فيها الدمع:

ما زال في أجفانها يجري البُكى حتّى بكى بدمعها مورُّ التُّرب

(ديوان، ١٣٩٨، ٤٣)

ففي هذا البيت من مائياته إضافة إلى الإستعارة التشخيصية توجد ترشيح وهذا إمعان من الشاعر في التخيل، إذ أنّه لمّا جعل للسحاب جفوناً أتى بما يلائم الجفن وهو الدمع، إمعاناً منه في تناسي الحقيقة.

ب) وقد يلجأ ابن المعتز للتعبير عن مراده إلى فعلٍ لتحقيق التشخيص في إستعارته؛ فهو يستعير الأفعال الإنسانية للأشياء ويبث فيها الحركة؛ مثلاً في أشعاره حول فلسفة الأيام وصنوف البشر ووصف حكمة الخالق يصف همومه ويحوّلها إلى مسامر يسامره:

طالَ ليلى وسامرتني الهمومُ وكأنّي بكلّ نجم غريم...

(ديوان، ١٣٩٨، ١٧١)

هو يصف طول ليله لكثرة الهموم فيشبه الهمّ بانسان يسامره في ليله الطويل؛ بنى الفعل (سامر) على باب "مفاعلة"، لأنّ هذا الباب تدل على معنى مشاركة الفاعل للمفعول وهذا دليل على عظم الحزن الذي انطوت عليه نفس الشاعر فتشخص الهموم بصورة انسان يسامره.

أو مثل هذا البيت الذي قاله في أرجوزته وقد جمع كل أصناف الرياض والأزهار فبدأ مصوراً رساماً بارعاً محلّقاً:

❁ الصور الخيالية في شعر ابن المعتز ٢٣١

أما ترى البستانَ كيف نوراً ونشر المنشورُ برداً أصفرا
وضحك الوردِ على الشقائق واعتنق القطرَ اعتناق الوامقِ

(ديوان، ١٤١٥، ٤٧٣/٢)

فاستعار فعل ضحك وهو فعل انساني للورد لوصف ازدهاره وحينما تلقى قطرات المطر على أوراق الورد كأنها يعتنقها وهذا أيضاً فعل انساني؛ فهو بث الحياة في الطبيعة حياة جميلة تشير المشاعر في القارئ.

ج) وقد يستخدم ابن المعتز التشخيص باستعارة وصف من أوصاف الإنسان للمعاني والأشياء وهذا النوع من التشخيص قليل بالنسبة إلى النوعين السابقين في شعره؛ مثلاً حين يصف شجاعته ويفتخر بفروسيته وبطولته في حرب يصورها في حلم يقظة؛ لأننا لم نعرف أنه خاض حرباً أو شارك في معركة.

فهو في مقام الفخر بحسبه وفروسيته يصف السيف ويجري له تشبيهات على جانب رائع من الإتيان والإعجاب فهو يمزج مزجاً طريفاً بين حد السيف وصور مستمدة من الطبيعة في قوله:

ولى صارمٌ فيه المنايا كوامنٌ فما ينتضى إلا لسفك دماءٍ

(ديوان، ١٤١٥، ٦٣/٢).

فهنا شخص المنايا فاستعار لها وصف كوامن أو كامنة؛ وهذا من الأوصاف الإنسانية فكأن المنايا أفراد كمنوا في سيف الشاعر يفتنمون الفرصة لفتك أعدائه.

أو في وصفه للسحاب حينما يستعير له وصف الجبلى ويشخصه فيقول:

من رأى خُفَّةَ برقٍ لامعٍ فى أديم الارضِ يفرى ويدعُ
سابقِ جبلى سحابٍ أوقرتُ تعذُ الوادى سَيْلاً ما اتسعُ
ضَمِنَتْ أيدى جنوبِ أنها أبداً تقبلُها حتّى تضع

(ديوان، ١٤١٥، ٣١٣/٢).

فقد أظهر الشاعر هنا السحابة في صورة امرأة حبلى، ومع هذه الإستعارة توجد إستعارة تشخيصية أخرى هي رياح الجنوب التي ظهرت في صورة قابلة لهذه السحابة الحبلى؛ وتحقق هذه الإستعارة بإضافة الأيدى للجنوب، ثم يسند فعل "تقبل" لهذه الأيدى؛ فيتجسد بذلك مشهد متكامل يبدأ بحمل السحابة وينتهي بضمأن ولادتها على أيدى الجنوب.

٣.١.١.٢. الإستعارة التجسيدية

«التجسيد بمعنى نقل المعانى من نطاق المفاهيم إلى المادية الحسية» (صالح، ١٩٩٤، ١٢٥). فالمعانى قد تتمثل في صورة محسوسة في الإستعارة؛ وهذه الصور تكون صوراً إنسانية في بعض الأحيان كما أشير إليه في البحث عن الإستعارة التشخيصية يعنى تتمثل صورة محسوسة في صورة إنسانية بواسطة إستعارة خصائص الإنسان أو صورة إنسان؛ لكن الإستعارة التجسيدية لا تتمثل المعانى فيها بصورة إنسانية بل تتمثل في جسد محسوس مثلاً في وصفه للعزم فيجسده بصورة محسوسة:

و عزمٍ كمتنٍ السيفِ ضريتُ حدّه على الشكِّ حتّى قدّه ثمّ أمضيتُ

(ديوان، ١٣٩٨، ٦٤)

فيستعير هنا للعزم حداً وهو قدّ الشك وبهذا يتجسد الشك أيضاً.

أو في هذا البيت حينما يجسد رقاذه في صورة كحل يحلّ به عيون الورى:

يا ربّ صاحبِ حانةٍ تَبْهُتُهُ والليلُ قد كحل الورى برُقَادِ

(ديوان، ٢، ١٤١٥/١٨٦)

فالرقاد معنى من المعانى غير المتجسدة لكنّ الشاعر جسده في صورة كحل أصيبت به عين كل شخص وعمّ الرقاد كلّهم.

وكثير من الأمثلة الأخرى لا مجال هنا لبسط البحث أكثر من هذا.

٣.٢. التشبيه في شعر ابن المعتز

تناول ابن المعتز التشبيه في باب محاسن الشعر وذكر الأمثلة الكثيرة في كتابه البديع. يرى البعض أنّ التشبيه يكون أحسن إذا كثرت جهات الاختلاف ليكون مجال التخيّل والتصور واسعاً وهذا حسن على أن لا يكون الاختلاف عميقاً ولهذا الاتجاه بالتشبيه صلة بالإصابة في الوصف الذي لا ينبغي أن يخرج عن الصفات التي يتسم بها الموصوف لتكون الصورة أقرب إلى الحقيقة والواقع. (مطلوب، ١٣٩٩هـ، ٤٤٠ - ٤٤١).

وتشبهات ابن المعتز من خير الأمثلة وأجملها بين الأشعار العربية فطارت شهرة ابن المعتز في باب التشبيه وأتى في ذلك بما خلّد إسمه في صفحات الشعر والأدب و«سار المثل في القديم والحديث بتشبهات ابن المعتز لأنّها أظهر سمة وأبلغ تعبير عن شاعريته وتصويره الفنية» (الخفاجي، ١٤١٠، ٢٥٤).

يعترف جميع النقاد لابن المعتز بمكانته الأدبية الكبيرة في باب التشبيه؛ فابن رشيق يذهب إلى «أنّ ابن المعتز انتهى إليه التشبيه وسر صناعة الشعر» (ابن رشيق، ١٤٠٨هـ، ١٩/٢).

ويقول أبو العباس «إنّه أشعر الناس في الأوصاف والتشبيهات» (١، ١٣١٦/٤٦٦).

يقول الباقلاني «وأنت تجد في شعر ابن المعتز من التشبيه البديع الذي يشبه السحر وقد تتبع من هذا ما لم يتتبع غيره، واتفق له ما لم يتفق لغيره من الشعراء» (د.ت، ٢٠٧). وظاهرة تفوق ابن المعتز في الأوصاف والتشبيهات، من الظواهر التي لفتت انتباه القدامى والمحدثين من النقاد وحاولوا التعليل لها وتلمس أسبابها.

فيعتقد بعض النقاد أنّ «الأمر الذي كان له أثر بالغ في اختيار ابن المعتز لطريقته هذه: هو البيئة الملوكية التي نشأ فيها والتي أمدّه بالكثير من عناصر التشبيه وهذا القول لابن الرومي مشهور في الكتب الأدبية حينما طلب إليه شخص أن يأتي بمثل تشبيهات ابن المعتز في

وصف الهلال، فصاح ابن الرومي واغوثاه تالله لا يكلف الله نفسا إلاّ وسعها، ذاك إنما يصف عون بيئته وأنا أى شيء أصف؟» (الفيل، ١٩٨٤م، ٢٣٤).

وإن لم يكن هذا كل أسباب تفوقه فى التشبيه فيعتبر من أهم العوامل التى أدت إلى هذا النوع، لأن بيئته هى التى أمدته بكثير من عناصر التشبيه، ولهذه التشبيهات ميزات كثيرة ذكر الخفاجى منها فى كتابه الأدب العربى وتاريخه؛ منها:

١- كثرة التشبيهات فى شعره كثرة هائلة حتى لا تخلو قصيدة من قصائده من تشبيهات نادرة ساحرة.

٢- تشبيهات ابن المعتز حسية يعنى فيها بتصوير المحسوسات، بإخراجها فى مظاهر حسية يستمدّها من بيئته، هو يصور مظاهر الطبيعة وشتى ألوان الحضارة المادية فى صور لها سحرها وجمالها الفنى؛ وقلمًا يعنى بتصوير الوجدانيات والعقليات، لأنّ خياله لم يؤثر أن يتجاوز نطاق الحياة المادية وجمالها الحسى إلى دائرة التخيل والتصوير للحقائق المجردة البعيدة عن مظاهر الإحساس فى الحياة ومع هذا يفيض شعره بالخيال الرائع.

٣- ابن المعتز فى تشبيهاته مصور بارع، ينقل لك بريشته على صفحة شعره البديع صورة مطابقة كل المطابقة لما يصوره من أشياء، هو فنى فى تصويره وغنى بخياله المصور وذهنه الخصب الذى يقدر الأشياء ويقدر الصور بمقدارها ثم يخرجها تشبيها شعريا يمثل أصله فى كل خصائصه التى أرادها الشاعر وصوره من أجلها.

٤- ظاهرة أخرى هى دقة التصوير التى امتاز بها وبلغ فيها منتهى الإجابة، وتقدم بها على كثير من الشعراء الوصافين، إنه كان يوضح الشبه بين الشئيين توضيحا بالغاً مهما اختلفا فى الجنس وتباعدا فى الخيال وكثيراً ما يجمع أعناق المتنافرات فى رقيقة» (١٤١٠هـ، ٢٦٠-٢٥٧).

❖ ٢٣٥ الصور الخيالية في شعر ابن المعتز

مثلا حينما يصف البنفسج فهو ورد فيه زرقه أوراقه وحمرة ساقه فابن المعتز لا يشبهه
 زهر أو نبات مثله بل يشبهه بلهب النار؛ وهذا ما لا يستطيع سوى الحاذق، ثم دقق في
 التصوير فشبهه بزرقه النار أول ما تشتعل في الكبريت حين يقول:

ولازوردية أوفت بزرقتهما بين الرياض على زرق اليواقيت
 كأنها فوق طاقات ضعفت بها أوائل النار في أطراف كبريت^٢

(ديوان، ١٤١٥، ٨٢/٢).

٥ - «ابن المعتز يسبق على صوره في التشبيه ظل حياته المترفة المفعمة بألوان النعيم»
 (الخفاجي، ١٤١٠، ٢٦٠).

فمثلا يشبه الآذريون بكؤوس الذهب التي يحفظ فيها لطيب وفيها بقية منه:

كأن آذريونها^٣ و الشمس فيها كاليه
 مداهن من ذهب فيها بقايا غالية^٤

(ديوان، ١٤١٥، ٥١١/٢)

يوجد كثير من هذه التشبيهات في أوصافه الجميلة؛ وهنا تجدر الإشارة إلى «أن
 إجراءات إحصائية حول تشبيه ابن المعتز وجدتها تزيد على ألف وسبعمئة صورة تشبيهية»
 (غصوب، ١٤٠٦، ٢٩٤).

فيمكن تقسيم تشبيهات ابن المعتز إلى ثلاثة: التشبيهات الحسية، التشبيهات المعنوية،
 التشبيهات تجمع بين الحسية والمعنوية.

١. اللازوردى: اللون الذى يشبه اللازورد، وهو معدن أزرق يضرب إلى خضرة وحمرة.

٢. هذا البيت فى كثير من الكتب انتسب إلى ابن المعتز، لكن أشير فى كتاب واحد بأنه لشاعر آخر؛

٣. آذريون: زهر أصفر فى وسطه حمل أسود.

٤. غالية: المسك وهو أسود.

٣.٢.١. التشبيهات الحسية

٣.٢.١.١. التشبيه في الأشكال

أما تشبيهاته الحسية فبعضها ما يتعلق بالأشكال يعنى التقارب بين الشئين المتشابهين من ناحية الشكل فقط مثلاً إذا نظر ابن المعتز إلى السماء وتأمل فى نجومها، اقتربت عنده المسافات بينها وبين الأرض فرأى للنجوم أشكالا لها أشباه فى الأرض؛ فالثريا فى السماء تشبه بيضات للنعام تلوح فى أديمها فى الصحراء:

وترى الثريا فى السماء كأنها بيضات أذحي^١ يلحن بفدق^٢

(ديوان، ١٣٩٨، ٨٧).

فالثريا قطع مستديرة متقاربة تلمع فى السماء وكذلك بيضات النعام تبدو قطعاً مستديرة متقاربة تلوح فى الصحراء.

من الصور التشبيهية الحسية التى حرص فيها ابن المعتز على إيجاد توافق فى الشكل بين طرفى التشبيه، تشبيه الذوائب بالعقرب فى شكلها (كانت المرأة تزين ذوائبها بشكل ذنب العقرب وشعرها ملفوف وفيه انحناء كانحناء ذنب العقرب) فيقول فى هذا البيت:

تحكى ذوائبها فى رواجها والمجيه^٢
عقارباً شائلات^٣ أذنابها محميه^٣

(ديوان، ١٤١٥، ٢٥٤/٢).

ومن التشبيهات التى تظهر مقدرة الشاعر فيها على جمع المتباعدات فهو تشبيه الصدغ بالنون، فنرى أنه قد صور الأصداغ وحالة خال فى جانب هذا الصدغ بالنون، فالخال نقطته والصدغ نون دون نقطة:

١. أذحي: بيض النعام؛ الرمل الذى يوضع فيه بيض النعام. فدق: الأرض الصلبة الغليظة.

٢. رواج: اسم للوقت من زوال الشمس إلى الليل.

٣. شائل: كل ما ارتفع

❖ الصور الخيالية في شعر ابن المعتز ٢٣٧ ❖

غلالةُ خدِّه وردّ جنّيّ ونون الصدغِ معجمةٌ بخال^١

(ديوان، ١٤١٥، ٢٥١/٢)

وهذا ما يسمّى التشبيه الحرفي (المشبه أحد من حروف الهجاء).

أو هذا البيت: لوى صدغُه كالنّون من تحت طُرّةٍ مُمسّكةٌ تُزهي بعاج جبينِ

(ديوان، ١٤١٥، ٢٧١/٢)

والتشبيه الحرفي غير قليل في الأدب الفارسي، خاصة تشبيه الصدغ بالنون و...

هذا البيت للمحافظ الشيرازي لحرف الجيم:

درخم زلف تو آن خال سیه دانی چیست نقطه دوده که در حلقه جیم افتادست

(ديوان، ١٣٧٨، ٢٦)

٣.٢.١.٢. التشبيه في الألوان

يستفيد ابن المعتز في بعض تشبيهاته من المشابهة بين لون طرفي التشبيه؛ مثل هذا البيت الذي يصف فيه البدر وصفاً، تتجلى فيه طبيعة الشاعر أحسن التجلي فيشبهه بدرهم ألقى على دياجة زرقاء؛ فيقول:

و البدرُ في أفق السماءِ كدرهمٍ ملقى على ياقوتةٍ زرقاء

(ديوان، ١٤١٥، ٤٩٤/٢)

شبهَ هنا البدر بلونه الفضّي في السماء الزرقاء (في الليل) كدرهم فضي على صفحة زرقاء؛ فوجه الشبه هنا اللون. وفي الواقع مثّل ابن المعتز بشعره ظاهرة لونية فريدة، حيث غلب اللون على معظم صورهِ فبلغ فيها من الجمال والاستقرارية ما لم تبلغه من قبل.

ولا يزال ابن المعتز يستخرج من صِغ التشبيه صوراً وأشكالاً لا تُحصى، حتى ليشعر من يقرأ ديوانه أنّه يعيش في تلك الرياض من البنفسج التي يصفها في قوله:

١. الغلالة: أراد بها بشرة خدّه وأصلها اللباس يلبس تحت الثوب. الصدغ: ما بين العين والأذن. معجمة: منقطة.

كَأَنَّ سَمَاءَهَا لَمَّا تَجَلَّتْ خَلَالَ نَجُومِهَا عِنْدَ الصَّبَاحِ
رِيَاضُ بِنَفْسٍ خَضِلٍ نَدَاهُ تَفْتَحُ نَوْرُهُ بَيْنَ الْأَقَاخِى^١

(ديوان، ١٤١٥، ٨٦/٢)

التشبيه هنا بين الألوان (اختلاط الألوان بين البنفسجى والأبيض). هذا يدل على خيال الشاعر الخصب، فهو شبه لون السماء عند الصباح - والسماء فى هذا الوقت بنفسجية اللون - والنجوم الزاهرة المشرقة البيضاء بينها، رياض البنفسج بينها أزهار الأقحوان.

يقول شوقى ضيف فى هذين البيتين: «هى رياض ذات صبغ واحد، كأنما هذا الصبغ قد جُمع من كل ربيع، ففيه تنوع واسع لا يمكن شيئاً أن يحكيه إلا أن يعود الإنسان إلى ديوان ابن المعتز و يرى كيف استخدم صبغ التشبيه واستطاع أن يخالف بين أشكاله وأوضاعه كما يخالف أصحاب فن التجميل بين صور الشعر الأسود مثلاً ورسومه؛ و...» (١٩٦٠، ٢٧٤).

هذه التشبيهات الحسية التى يعتمد الشاعر على التقارب بين أطرافها قائمة على اللون، تدل على أهمية اللون فى الطبيعة فى أشعار ابن المعتز وما يضيفه عليها من حيوية وجمال تتحقق به المتعة.

٣.٢.١.٣. التشبيه فى الحركة

و هو تشبيه يكون فيه التقارب بين الشئيين على أساس الحركة، مثل هذا البيت الذى شبه ابن المعتز فيه النشوان إلى شجرة الصفصاف فى حركتها (هدوء مشيها، كأنه أغصان الصفصاف التى يحرّكها الريح فهى تتحرك بهدوء...

نَشَوَانٌ يَحْكِي مِثْلَهُ غَصْنًا بِأَيْدِي الرِّيحِ رَطْبًا^٢

(ديوان، ١٤١٥، ١٥٥/٢).

١. خضل: ندى، مبتل. الأفاحى: زهر الأقحوان

٢. نشوان: سكران. يحكى: يشبه

الصور الخيالية في شعر ابن المعتز ❁ ٢٣٩

وإضافة إلى التشبيه توجد هنا الإستعارة المكنية أو التشخيص، بإضافة الأيدى إلى الريح. ومن تشبيهاته الجميلة فى الحركة هى وصفه لهدوء الريح، فيشبه ابن المعتز هذه الحركة بتحريك إنسان لآخر يريد إيقاظه برفق:

و الريحُ تجذبُ أطرافَ الرِّداءِ كما
أفضى الشقيقُ إلى تنبيهِ وسنانٍ

(ديوان، ١٣٩٨، ١٨٢)

فوجه الشبه هنا فى الحركة فى كلتى الحالتين.

٣.٢.١.٤. تشبيهات حسية قائمة على الروائح والطعوم

وهذا التشبيه يرتبط بحاستى الشمّ والذوق ومع قلة هذا النوع من الصور توجد نماذج جميلة منها، مثل تشبيه رائحة الترجس برائحة سحيق الكافور المختلط بالخمّر:

عيونُ كساها الغيثُ من البَها
فأجفانُها بيضٌ وأحدأُها صُفْرُ
إذا شَمَّها المشتاقُ خالَ نَسيمَها
سحيقاً من الكافورِ شَيَّبَ بهِ الخمرُ

(ديوان، ١٤١٥، ١٠٢/٢)

خالط الشاعر بين الشم والذوق (رائحة الترجس وطعم الخمر المختلطة بالكافور).

٣.٢.١.٥. تشبيهات حسية قائمة على الأشكال والألوان

فى هذا التشبيه يقع التقارب بين الشيئين فى الشكل و اللون معاً، مثل تصويره للمنجل و الهلال:

أنظرُ إلى حسنِ هلالٍ بدا
تهتك من أنوارهِ الجِندسُ^١
كمنجلٍ قد صيغَ من فضةٍ
يحصدُ من زهرِ الدجى نرجساً^٢

(ديوان، ١٤١٥، ٣٣٠/١)

١. الجندس: الظلمة.

٢. الدجى: الظلمة.

نماذج من هذا التشبيه (تشبيه الهلال بالمنجل) توجد في الأدب الفارسي أيضاً، مثلاً في هذا البيت للحافظ حينما يقول:

مزرع سبز فلک دیدم وداس مه نو یادم از کشته ی خویش آمد وهنگام درو
فشبه هذا الشاعر أيضاً الهلال بمنجل.

نجد في طرديات ابن المعتز أيضاً من هذه التشبيهات القائمة على الأشكال والألوان. مثلاً عند وصف كلاب الصيد حينما تنطلق الكلبة السوداء إثر فرستها رافعة ذيلها...يجدها في الشكل واللون شبيهة بالعقرب السوداء الرافعة ذنبها قائلاً:

شائلة كالعقرب السّمراء مرهقة مطلقاً الأحشاء^١

(ديوان، ١٤١٥، ٧/٢)

٣.٢.١.٦. تشبيهات تقوم على الأشكال والحركات

من نماذج هذا الوصف عنده، وصفه للسراب في هذا البيت، حين يراه الشاعر قطعاً متحركة يشبهها في شكلها وحركتها بالمها المتعادي أو الملاء المنشّر الذي تحركه الريح:

بوحشية قفرٍ تخالُ سرابها مهأ متعادي أو ملاء منشراً

(ديوان، ١٤١٥، ١١١/٢)

قام هذا التشبيه على أساس الجمع بين شيئين، وفق تشابههما في الأشكال والحركات، فشبه السراب في الشكل بالبقرة الوحشية وفي الحركة بملاء تصيب به الريح وتشره. مثال آخر لهذا التشبيه هو وصفه للمطر حينما يشبه مواقع المطر على الأرض التي تظهر

حيناً وتختفي حيناً آخر، بالدراهم حين تبدو ثم تستتر:

تري مواقعها في الأرض لائحةً مثل الدّراهم تبدو ثمّ تستتير^٢

(ديوان، ١٤١٥، ١٠٤/٢)

١. شائلة: مرتفعة. مرهقة: مرقة

٢. لائحة: من لاح يلوح، بمعنى ظهر يظهر

❖ ٢٤١ الصور الخيالية في شعر ابن المعتز ❖

وجه الشبه هنا على أساس المشابهة في الشكل والحركة بين الشيتين (فى شكله المستدير و حركته حين اختفائه وإظهاره).
نرى أن الشاعر كيف ارتبط بين مظاهر الطبيعة المختلفة بواسطة قوة خياله وقلماً يخطر إلى ذهن أحد أن يأتي بمثل هذا التشبيه، فهو جمع بين المتباعدات بصورة جميلة تسترق العيون إلى نفسها.

٣.٢.١.٧. تشبيهات تقوم على الأشكال والألوان والحركات

وهو ما يكون التقارب بين المشبه والمشبّه به من جهة الشكل واللون والحركة جميعاً، مثل هذا البيت من مائياته^١ فهو يظل فيه ينهج منهجه الشعرى و إناقته صوغاً ولوناً وحركة، يصف لغدير ماء:

غديرٌ يرجرجُ أمواجَه هبوبُ الرياحِ ومُرُ الصَّبَا
إذا الشمسُ من فوقه أشرقَتْ توهّمَتَه جوشناً مُذهَّبَا

(ديوان، ١٤١٥، ١/١٤٩)

وجه الشبه هنا بين الغدير (المشبّه) و الجوشن المذهب (مشبه به) يقوم على الشكل المستدير و اللون الذهبى حين الحركة؛ فهو بواسطة خياله جمع بين الأشياء التى تتشابه فى عدّة خصائص وهذا البيت أيضاً من الأبيات التى تدل على الصبغة الأشرافية فى شعره، إذ أنه شبه هذا الغدير بجوشن مذهب وأكثر ما فى شعره من المشبه به هو ما يرتبط بالذهب والفضة ...

١. المائيات: الأشعار التى أنشدها الشاعر حول المطر والغدير والنهر...

واستفاد من الألوان البراقة المتألثة التي توحى كلمة الذهب والفضة وهي تدل على حياته المترفة التي أتاحت فنونا من الجمال وضروبا من السحر.

أو مثل تشبيهه للثلج المتساقط على بغداد بورد أبيض نُثر:

و اغرورقتْ لانسكاب الماءِ مُقلَّتْها جاءتْ بثلجِ كوردٍ أبيضٍ نُثْرا

(ديوان، ١٤١٥، ٩٨/٢)

فالثلج يشبه بالورد الأبيض في شكله ولونه وحركته؛ لأنَّ الثلجَ قطع بيضاء مستديرة تتساقط وكذلك الورد الأبيض حينما يسقط على الأرض نرى له أشكالا بيضاء مستديرة (حينما يورق).

٣.٢.٢. التشبيهات المعنوية

كل من المشبه ومشبه به في هذه التشبيهات معان غير مدركة بالحواس؛ وقَلَمَّا نجدها في أشعار ابن المعتز، ونحن ما وجدنا على قدر اهتمامنا نموذجاً من هذا التشبيه بين وصفياته، الأمر الذي لا يدلّ إلا على أن موصوفاته حسية، وأشير في كثير من الكتب إلى أن أشعار ابن المعتز أشعار حسية وهو قلما يتجاوز من المحسوسات إلى المعنويات ولعل هذا الأمر يرجع إلى نوع حياته المترفة و نشأته في بيئته الخاصة.

٣.٢.٣. التشبيهات بين الحسى والمعنوى

نجد هذه التشبيهات أيضاً قليلة في أشعاره، منها وصفه لقصر النهار وهذا أمر معنوى فشبهه بسلة السيف أو رجمة الكواكب وهذان أمران محسوسان؛ لكن القصد هنا من النهار هو وقته السعيد لا النهار بمعنى ضوء الشمس الذي هو شيء محسوس:

الصور الخيالية في شعر ابن المعتز ٢٤٣ ❁

ألا ربّ يومٍ لى قصيرٍ نهارُهُ كسلّةٍ سيفٍ أو كرجمةٍ كوكبٍ^١

(ديوان، ١٤١٥، ١٥٠/٢)

والشاعر فى هذا التشبيه اختار أسرع الأشياء والحركات حتى يبين سرعة انقضاء أيامه السعيدة، وهذا الأمر يرجع إلى حياة ابن المعتز أيضاً ويشير إلى أن أحسن أوقاته لم تلبث أن تبدلت إلى أسوء الأوقات فى ظل الظروف السياسية آنذاك. هذا البيت من نماذج تشبيه أمر معنوى بأمر محسوس؛ لكن توجد أبيات يشبه فيها الشاعر المحسوس بالمعنوى، مثل هذا البيت الذى يشبه فيه الشاعر السماء المظلمة وجُبهة الليل - وهذا أمر محسوس - بقلب كافر وهذا أمر معنوى:

فى ليلةٍ فيها السماء مُلِمةٌ سوداءُ مظلمةٌ كقلب الكافر

(ديوان، ١٤١٥، ١٠٤/٢)

توجد كثيرة من التشبيهات المختلفة فى أشعار ابن المعتز، التى ذكرنا نماذج منها ورأينا أن التشبيهات الحسية تغلب على أشعار ابن المعتز واستطاع الشاعر فى هذه التشبيهات أن يجمع بين محسوسات متباعدة غاية البعد، وهذا يعتبر من أهمّ معايير حسن التشبيه؛ وهنا لا مجال لبسط هذا البحث أكثر من هذا.

٣.٣. الكناية

الكناية اصطلاحاً بمعنى «لفظ أريد لازم معناه مع جواز إرادته معه أى إرادة ذلك المعنى مع لازمه كلفظ طويل النجاد والمراد به طول القامة مع جواز أن يراد حقيقة طول النجاد أيضاً» (التفتازانى، ١٣٨٣، ٢٥). ويسمّيها أبو هلال العسكري "التعريض" (١٩٥٢، ٣٦٠) وقدامة "الإرداف" (١٣٦٨، ٦٦).

١. سلّة: المصدر من سلّ، بمعنى جرّد

تناول كثير من الأدباء والنقاد هذا الباب من البيان واختصوا باباً مستقلاً له. مثلاً خصص الجاحظ باباً مستقلاً بالكناية في كتاب الحيوان يسمّى «باب من الفطن وفهم الكنايات والרטانات» وخصّص ابن قتيبة باباً بالكناية والتعريض في كتابه «تأميل مشكل القرآن».

الكناية لون من ألوان الخيال، ولها مكانتها وأثرها في تصوير الإحساس الأدبي وفي التأثير في الملتقى «فلها من الأثر الفني مثل ما للتشبيه والاستعارة فهي تبرز المعانى المعقولة في صورة المحسوسات وبذلك تكشف عن معانيها وتوضحها، وتبين وتحدث انفعال الإعجاب، باعتباره انفعالاً تعجز اللغة العادية عن تصويره لأنها وضعت بإزاء الأفكار لتعبر عن هذا العقل الهادى المحدود؛ أما الإنفعال فهو قوة تعوزها لغة خاصة و هي التي يحتال لها الأديب فيؤلفها مستعيناً بالخيال ووسائل العبارة عنه، من تشبيه واستعارة وكناية وحسن تعليل، لتكون ملائمة لما تؤدي من روعة وسخط وحبّ و ما إليها» (عبدالرحمن. ١٣٩٧، ٤٣).

فالكناية من الأنواع البيانية التي لها الأبعاد الجمالية وكثيراً ما نجدها في شعر الشعراء؛ منهم ابن المعتز الذي استفاد هذا اللون البلاغى في عدة من أبياته وعدّه من محاسن الشعر في كتابه "البديع" فينبغى للباحث أن يبحث عن الكناية في شعره ابن المعتز ونوع المكنى عنه أو المعنى الذى تشير إليه الكناية فى أبياته.

قبل المبادرة بالبحث يجدر بنا أن نشير أولاً إلى أن الكناية لا تتوفر فى أشعار ابن المعتز على قدر ما تتوفر التشبيهات والاستعارات وفى كثير من الأحيان استلهم عن كنايات القدماء نفسها، التى نشير إلى نماذج منها خلال الأسطر التالية.

و ثانياً أن الكناية انقسمت عند العرب على أساسين هما: «نوع المكنى عنه» (صفة أو موصوف أو نسبة) و المسافة الفاصلة بين اللفظ والمعنى المقصود (التلويح والإشارة والرمز والتعريض والدوران والتلطيف) «(أبو العدّوس. ١٩٩٨، ١٦٥).

٣.٣.١. الكناية عن الصفة

الكناية في هذا النوع «هى التى يطلب بها صفة، هى ما كان المكنى عنه فيها صفة ملازمة لموصوف مذكور فى الكلام» (الهاسمى. ١٣٧٩، ٣٠٣)

و من هذا النوع من الكناية قول ابن المعتز فى وصف معشوقة بدقة الخصر، فلا يأتى بهذه الصفة مباشرا فى قوله: **مُهَفِّفَةٌ لَهَا نَظَرٌ مَرِيضٌ** **وَ أَحْشَاءُ تَضِيعُ مِنَ الْوِشَاحِ**
(ديوان، ١٣٩٨، ٢٤٤)

فيعبر عن دقة خصرها بعبارة «تضيع من الوشاح» و المعنى الكامن وراء هذه العبارة هو أن خصرها ضامر. هذه الكناية من الأنواع التى عبر الشاعر فيها عن صفات حسية بصفات حسية و لكن هناك كناية تعبر عن معان غير حسية مثل:

أَلَمْ تَعْلَمَا يَا عَاذِلَى بَأْنَمَا يَمِينِي سَوَاءٌ فِي النَّدَى وَشَمَالِيَا
وَ قَدْ قَلَّدْتُ فَهْرٌ بَيْدَى زَمَامَهَا وَ قَامَتْ أَمَامِي هَاشِمٌ وَوَرَاثِيَا
هَمْ نَفَثُوا فِي فَيْ فَصْلَ خِطَابِهِمْ وَ سَنَّاوْا لَكَفَى أَنْ تَجُودَ بِمَالِيَا^١

(ديوان، ١٣٩٨، ٧٧)

فى الشطر الثانى من البيت الأول «يمينى سواء...» كنى عن كرمه بأنّه يعطى يمينه وشماله وهذا صفة معنوية؛ وعبارة «وقامت أمامى...» فى البيت الثانى كناية عن سيادته فى قومه ويعبر بها عن مساعدة الهاشميين له؛ بعبارة أخرى كنى عن سيادته فى قومه بهذه العبارة، حين جعلت فهراً (وهى قریش) تقلده زمامها ويتحدث عن الهاشميين و هم يقومون أمامه و وراءه لمؤازرته.

١. فهْر: بمعنى الحجر، هنا قصده قریش

٢. نفث: نفخ. سنّ: بى طريقاً، أبدع منهجاً.

وعبارة «نقثوا في فيّ فضل خطابهم» كناية عن فصاحته المستمدة من فصاحة قومه؛ وأيضاً في عبارة «سنا لكفى...» كنى عن كرم قومه وكرم نفسه وقصده أن هذا الكرم ورثه من قومه... وفي كل هذه العبارات لم يأت بمعان صريحة تدلّ على الصفة بل كنى عن معان غير صريحة تدلّ عليها.

وهذه الكنايات تدلّ على أن الشاعر لا يريد وصف نفسه ومدح نفسه بصورة مباشرة، فجاء بمعان تعبّر عن أحاسيسه ومشاعره بصورة غير مباشرة.

٣.٣.٢. الكناية عن الموصوف

نوع آخر من الكناية هو الكناية عن الموصوف التي «بها تذكر الصفة ويستر الموصوف مع أنه هو المقصود، والصفة هي اللازم من الموصوف ومنها تنتقل إليه» (أبو العدوس، ١٩٩٨، ١٧١).

هذا النوع من الكناية توجد في أشعار ابن المعتز كثيراً خاصة في طردياته أو حينما يريد وصف الخمر. مثلاً في هذا البيت من طردياته فهو يكتنى عن الجواد بهذا القول:

وَكَمْ حَضَرَ الْهَيْجَاءَ بَى نَاصِحِ الشُّظَا تَكَامَلْ فِي أَسْنَانِهِ فَهُوَ قَارِحٌ^١

(ديوان، ١٣٩٨، ٢٤٦)

ففي «عبارة ناصح الشظا» توجد كناية؛ الشظا بمعنى عظم مستدق ملصوق بالذراع. فالشاعر رسم بها قوة الجواد وسلامته؛ وعبارة «تكامل في...» أيضاً كناية عن جواده؛ لأن الجواد إذا بلغ سنّه الخامسة فيكون بكامل قواه والشاعر أتى بهذه الصفات ليعبّر عن جواده الذي موصوف بهذه الصفات.

١. الهيجاء: الحرب. قارح: من ذى حافر: ما استتم الخامسة وسقطت سنه إلى تلى الرباعية ونبت مكانها نابه.

❖ الصور الخيالية في شعر ابن المعتز ٢٤٧ ❖

أما النوع الثالث من الكناية أى الكناية عن النسبة فلم نجد فى وصفيات ابن المعتز شيئاً منها.

النتائج

- الخيال أهم العناصر الموجودة فى الشعر، لابدّ من دراسته فى كل دراسة نقدية.
- العناصر الهامة للخيال - خاصة فى البلاغة القديمة - الإستعارة والتشبيه والكناية.
- أهم العناصر المؤثرة فى جمال الصورة الخيالية لشعر ابن المعتز هو التشبيهات والإستعارات الرائعة الموجودة فى شعره.
- التشبيه أكثر العناصر الخيالية الموجودة فى شعر ابن المعتز.
- الطابع الحسى غالبٌ على أشعاره.
- غلبة اللون على معظم صورهِ خاصة التشبيه و فى الواقع الشاعر عرّف اللون من خلال التشبيه.
- قلة الدلالات النفسية فى أشعاره.
- التشبيهات المعنوية فى شعره قليلة جداً.
- مهما بحثنا فلم نجد الكناية عن النسبة فى شعر ابن المعتز.

المراجع و المآخذ:

العربية:

○ ابن المعتز، (١٤١٥هـ)، ديوان، الجزء الثانى، الطبعة الأولى، شرحه: مجيد طراد، بيروت: دار الكتب العربى.

○ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصارى، (د.ت)، لسان العرب، المدار المصرية للتأليف والترجمة.

- أبو العدوس، يوسف، (١٩٩٨)، المجاز المرسل والكناية (الأبعاد المعرفية والجمالية)، الطبعة الأولى، الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع.
- أبو فاضل، ربيعة، (١٤٠٨هـ)، جولة في بلاغة العرب وأدبهم، الطبعة الأولى، بيروت: دار الجيل.
- الباقلائي، أبوبكر محمد بن الطيب، (د.ت)، إعجاز القرآن، الطبعة الثالثة، تحقيق (أحمد صقر)، دار المعارف بمصر.
- البحتري، أبو عبادة. (بدون تا)، ديوان، تحقيق: حسن كامل الصيرفي. القاهرة: دار المعارف بمصر
- التفتازاني، سعد الدين، (١٣٨٣)، مختصر المعاني، چاپ هشتم، قم: دار الفكر.
- الجرجاني، القاضي علي بن عبد العزيز، (د.ت)، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق (محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوي)، صيدا: منشورات المكتبة العصرية.
- الجرجاني، عبد القاهر، (١٤١١هـ)، أسرار البلاغة، الطبعة الأولى، شروح وتعليق (محمد عبد المنعم الخفاجي، عبد العزيز شرف)، بيروت: دار الجيل.
- الخفاجي، محمد عبد المنعم، (١٤١٠)، الأدب العربي وتاريخه (في العصرين الأموي والعباسي)، بيروت: دارالجيل.
- الشايب، أحمد، (د.ت)، أصول النقد الأدبي، الطبعة العاشرة، مكتبة النهضة العصرية.
- العريض، إبراهيم، (١٩٩٦)، الشعر والفنون الجميلة، الطبعة الثالثة، البحرين: مكتبة فخرأوى.
- العسكري، أبو هلال، (١٩٥٢)، الصناعتين، الطبعة الأولى، تحقيق (على محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار إحياء الكتب العربي.

❖ الصور الخيالية في شعر ابن المعتز ٢٤٩ ❖

- الفيل، توفيق، (١٩٨٤)، القيم الفنية المستحدثة في الشعر العباسي (من بشار إلى ابن المعتز)، الكويت: مطبوعات الجامعة.
- القيرواني، ابن رشيقي، (١٤٠٨هـ)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق (محمد قرقران)، الطبعة الأولى، بيروت: دارالمعرفة.
- الهاشمي، أحمد، (١٣٧٩هـ ش)، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، چاپ دوم، انتشارات الهام.
- أمين، أحمد، (١٣٨٧هـ)، النقد الأدبي، الطبعة الرابعة، بيروت: دارالكتاب العربي.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، (١٩٣٨)، الحيوان، مصر: مكتبة البابي الحلبي.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، (١٩٤٧)، البيان والتبيين، القاهرة.
- خور، إبراهيم والآخرين (١٤٠٦هـ)، في الأدب والنقد واللغة، الطبعة الأولى، الكويت: مكتبة الفلاح.
- ضيف، شوقي، (١٩٦٠)، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر.
- ضيف، شوقي، (١٩٦٢)، في النقد الأدبي، الطبعة الثالثة، مصر: دارالمعارف.
- عباس، احسان، (١٩٥٩)، فن الشعر، الطبعة الثانية، بيروت: دارالثقافة.
- عباسي، عبد الرحيم، (١٩٤٧)، معاهد التنصيص على شواهد التنصيص، تحقيق (محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة).
- عبدالرحمن، منصور، (١٣٩٧هـ)، إتجاهات النقد الأبي في القرن الخامس الهجري، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- عتيق، عبدالغزيز، (١٣٩٢هـ)، في النقد الأدبي، الطبعة الثانية، بيروت: دار النهضة.
- غريب، رز، (١٣٧٨هـ ش)، نقد بر مبنای زیبایی شناسی و تأثیر آن در نقد عربی، چاپ أول، مشهد: انتشارات دانشگاه.

❁ ٢٥٠ آفاق الحضارة الاسلامية العالمية

○ غضوب خميس محمد غضوب، (١٤٠٦هـ)، عبد... بن المعتز شاعراً، الدوحة: دار الثقافة.

○ كروچه، بندتو، (١٣٥٠هـش)، كليات زيبايى شناسى، ترجمه (فؤاد روحانى)، تهران: بنگاه ترجمه.

○ مطلوب، أحمد، (١٣٩٩هـ)، دراسات بلاغية ونقدية، بغداد: دار الرشد للنشر.

الفارسية:

○ رستگار فسائى، منصور، (١٣٦٩هـش)، تصوير آفرينى در شاهنامه فردوسى، چاپ دوم، شيراز: انتشارات دانشگاه.

○ شفيعى كدكنى، محمد رضا، (١٣٧٠هـش)، صور خيال در شعر فارسى، چاپ چهارم، تهران: انتشارات آگاه.

○ عصفور، جابر أحمد، (١٩٨٢هـ)، مفهوم الشعر (دراسة فى التراث النقدى)، المركز العربى للثقافة والعلوم.

○ نظامى عروضى، أحمد بن عمر، (د.ت)، چهار مقاله، تصحيح و حواشى (محمد معين)، تهران: زوار.

الضرورات الشعرية: ضرورة الزيادة

الدكتور سيد رضا نجفى *

حسين بختيار **

تمهيد

قد تحدثنا فى عدد العشرين من مجلة "آفاق الحضارة الاسلامية" القيمة عن الضرورة الشعرية ومفهومها فى اللغة العربية و الفرق بين الضرورة والاطراد والشاذ والنادر وايضا الفرق بين الضرورة والزحاف وأوردنا تقاسميهما من الالوجه المختلفة وشرحنا خاصة ضرورة الحذف وسنحاول فى هذا البحث المتواضع ان نلقى الضوء على نوع آخر من الضرائر الشعرية ألا وهى ضرورة الزيادة.

**. استاذ مساعد بجامعة اصفهان قسم اللغة العربية.

***. ماجستير و متخرج قسم اللغة العربية بجامعة اصفهان.

فى ضرورات الزيادة

إن الضرورات الشعرية فى هذا الباب جاءت بزيادة الحركة على الساكن من حروف الكلمة أو بزيادة بعض الحروف على الكلمة أو باشباع الحركة ليتولد منها حرف ساكن فى بنية اللفظة.

١- زيادة الحركة أو تحريك الساكن

الف - تحريك الياء الساكنة

و تحريك الياء الساكنة مألوف فى الشعر كثيراً كقول ابن حزم الاندلسى يوم أحرقت كتبه:
دعونى من إحراق رقٍّ و كاغــــذٍ و قولوا بعلمى كى يرى الناس مَن يدرى
فإن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذى تضمّنه القرطاس بل هو فى صدرى
و الشعر من البحر الطويل و لقد جاء كلمة دعونى بدون تحريك الياء كافية لوزن فعولن
و لكنه لجأ إلى التوقف عند النون. فجعل الجملة ذات زحاف فى آخرها أى دعونٍ ثم حرّك
الياء لكى تصبح بداية للجملة العروضية التالية. (أحمد رجانى (بلا تاريخ): ٢٤٣)

ب - تحريك ضمير أو إشباعها

يجوز تحريك ميم الجمع و ذلك مثل: هم أو هم، بهم أو بهم، لهم أو لهم الخ كقول أبى
أذينة و قد حرك الميم فى همو مجدهم
هم أهلة غسانٍ و مجدهم
عالٍ فإن حاولوا ملُكاً فلا عجباً.

(أحمد الهاشمى (بلا تاريخ): ٢٧)

ج - تحريك الساكن فى صلب الكلمة

و مثلها تحريك الميم فى عمر كقول الشاعر (من الرمل):

هذه الدنيا ليالٍ أنت فيها العُمر
هذه الدنيا سماء أنت فيها القمر

الضرورات الشعرية: ضرورة الزيادة ٢٥٣ ❁

و هو من مجزوء الرمل (احمد رجائي (بلا تاريخ: ٢٦٦) و مثل هذا كثير في أشعار العرب منها قول الشاعر و قد حرك لام حُلم

تَبّاً لطالب الدنيا لا بقاء لها
كأنما هي في تصرفها حُلُمٌ
و مثله قول بدر شاكر السياب (من المتقارب)

كان ابتسامتها و الربيعَ شقيقان لولا ذبولُ الزهرِ
أَآذَارُ يُنْبِثُ تلك الورودَ على ثغرها أم شعاع القمر
ففى ثغرها إفتَرَ كل الزمانِ و ما عمّر آذَارَ إلّا شهرٌ
فقد حرك الهاء فى الزهرو شهر.

٢- زيادة ال

الف - على الفعل المضارع

ال مختصة بالأسماء على جميع وجوها من كونها لتعريف العهد أو الجنس أو زائدة أو موصولة و لا تدخل على الفعل المضارع إلا فى ضرورة الشعر و يعتقد ابن مالك بأن دخول ال على الفعل المضارع قليل حيث يقول:

و صفة صريحة صلة ال وكونها بمُعَرَّبِ الأفعال قلّ

(ابن مالك (١٣٧٨٧): ١١)

و يقول شارح الألفية: وقد شذّ وصل الألف و اللام بالفعل المضارع و منه قول الفرزدق (من البسيط):

ما أنت بالحكم الترضى حكومتُهُ و لا الأصيل و لا ذى الرأي و الجدل

و هذا عند جمهور البصريين مخصوص بالشعر (ابن عقيل (١٣٨٢): ١٥٧/١)

و عدّه جمهور النحاة من قبيل الضرورة و أورد الآلوسى أمثلة كثيرة على هذا كما فى قول أبى الخرق الطهوى:

❁ ٢٥٤ آفاق الحضارة الإسلامية العالمية

يقول الخنّى و أبغض العجم ناطقاً
إلى ربنا صوت الحمار اليجدعُ
فيتخرج اليربوع من نافقائه
و من جُحره بالشيحة اليتقصّع
فأدخل ال على يجدع و يتقصّع (الآلوسی(١٣٤١):٣٠١)
و مثله قول الشاعر:

و ليس اليرى للخلّ مثل الذى يرى له الخلُّ أهلاً إلا يُعدّ خليلاً
و قوله:

ما كا ليروح و يغدو لاهياً فرحاً مشمراً يستديم الحزم ذو رشدٍ
و قوله:

لا تبعثنّ الحرب إنى لك الينذر من نيرانها فأتق
و مثله:

فلذو المال يؤتى ماله دون عرضه لما نابّه و الطارق اليتعمّل
و قوله:

أحين اصطبانى أن سكتُ بأننى لفى شغلٍ عن دخلى اليتنبّع
إن دخولال على الفعل المضارع لم يوجد إلا فى ضرورة الشعر.(عبد القادر بن عمر
البغدادى (١٩٨٩):٣٢/١).

ب) على التمييز و العلم:
قال ابن مالك:

و قد تزداد لازماً كاللّاتِ و الآن و الذين ثمّ اللّاتِ
و للاضطرار كنباتِ الأوبرِ كذا و طبّت النفس يا قيسُ السرى

(ابن مالك(١٣٧٨):١٢)

الضرورات الشعرية: ضرورة الزيادة ٢٥٥ ❁

إن الالف و اللام تأتي زائدة و هى على قسمين: لازمة و غير لازمة. أما الزائدة اللازمة فمثل الالف و اللام فى الآن و اللات إسم صنم. أما الزائدة غير اللازمة فهى الداخلة - إضطراباً

على العلم و التمييز. ال المعرفة لا تدخل على الأعلام الشخصية و لا الجنسية إلا للمح إلى الأصل و ما ورد خلاف ذلك فمن الضرائر. أما دخولها على العلم الشخص فكقول أبى النجم العجلى (من الكامل):

باعدَ أم العمرو عن أسيرها خراسُ أبوابٍ على قصورها

(الآلوسى (١٣٤١): ٣٠٤)

و هكذا أورد ابن هشام هذا البيت و عدّه من قبيل الضرورة:

رأيت الوليدَ بن اليزيدِ مباركاً شديداً بأعباءِ الخلافة كاهله

ودخول ال على يزيد فى البيت ضرورة (ابن هشام (١٩٨٩م): ١٤٩/١)

ومنه الداخلة إضطراباً على التمييز كقول رشيد بن شهاب اليشكرى (من الطويل):

رأيتك لما أن عرفت وجوهنا صددت و طبّيت النفس يا قيسُ عن عمرو

و الأصل و طبّيت نفساً فزاد اللف و اللام و هذا بناء على أن التمييز لا يكون إلا نكرة و هو مذهب البصريين و ذهب الكوفيون إلى جواز كونه معرفة فالألف و اللام عندهم غير زائدة. (ابن عقيل (١٣٨٢): ١٨٢/١).

ج - على الظرف و الجملة الإسمية

ورد فى الشعر دخول ال الموصولة على الجملة الإسمية و ذلك من الضرورات كقول

الشاعر (من الهزج):

من القوم الرسول الله منهم لهم دانت رقابُ بنى معدّ

يقول محبى الدين عبدالحميد فى شرح هذا البيت: و الشاهد فيه قوله: الرسول الله منهم حيث وصل ال بالجملة الإسمية و ذلك شاذ و من العلماء من يجيب عن هذا الشاهد و

نحوه بأن ال إنما هي هنا بعض كلمة و أصلها الذين فحذف ما عدا الألف و اللام..و الذى ذهبوا إليه ليس إلا قياماً من ورطة للوقوع فى ورطة أخرى أشد منها و أنكى فهو تخلص من ضرورة إلى ضرورة أصعب منها مخلصاً. (ابن عقيل (١٣٨٢): ١/ ١٥٩)

و دخول ال على الظرف من قبيل الضرورة أيضاً يقول الشاعر (من الكامل):

من لا يزال شاكراً على المَعَه فهو حرٌ بعيشة ذات سَعَه

أراد على الذين معه أو على المال أو نحو ذلك و صلة الموصول الظرف و ما يتعلق به و

مثل ذلك قول الشاعر (من الطويل):

و غَيْرِنِي مَا غَال قَيْساً و مَالِكَأ و عمرأ و حَجراً بالمشقر المعَا

يريد الذين معَا (الآلوسى (١٣٤١: ٣٠٣)

٣- إشباع الحركة حتى يتولد منها حرف

تعرض الأبنية الكلمة فى الشعر لتغييرات تتناول إطالة بعض الحركات فيها أو تقصيرها و هذا الضرب من التغيير هو الذى يناسب الشعر. لقد أجاز النحاة للشاعر فيما سموه بالضرورة أن يشبع الحركة القصيرة أكانت الفتحة أم الكسرة أم الضمة و إشباع الحركة يتولد منه حرف مد و لين. أما الواو من الضمة فكقول الشاعر

(من البسيط):

الله يعلم أنا فى تلفتتنا يوم الفراق إلى أحبابنا صور

و إنتى حوثما يثنى الهوى بصرى من حوثما سلكوا أدنو فأنظورُ

فالواو فى أنظور حاصلة من إشباع الضمة و أصله انظر (الآلوسى: ٢٨٣)

و هذا الإشباع فى الفعل لا يؤثر فى إعرابه و مثله قول عنترة فى معلقته فقد أشبه الفتحة حتى تولد منها الألف:

ينباع من ذفرى عضوب جسرَة زِيَافَة مثل الفَنيق المُكْدَم

و الأصل ينبع. (الدكتور محمد حماسة عبداللطيف (١٩٧٧): ١٣٧/٤٠)

الضرورات الشعرية: ضرورة الزيادة ٢٥٧ ❁

و يضم إلى إشباع الحركة أحرف الإطلاق قد أشبعوا الحركة حتى يتولد منها حرف مدّ كقول امرئ القيس وقد أشبع الكسرة فتولدت ياء في انجل (من الطويل):

ألا يا أيها الليل الطويلُ ألا انجلي بصبحٍ و ما الإصباح منك بأمثلٍ

(أحمد الهاشمي (بلا تاريخ): ٢٧)

يقول ابن الانباري في مسائل الخلاف: إنه يجوز في ضرورة الشعر إشباع الحركات التي هي الضمة والكسرة والفتحة فينشأ عنها الواو والياء والألف. فإشباع الضمة كقول الشاعر:

وا، بأبى ثغرِكَ ذاك المعسولُ كأنَّ في أنيابه القرنفولُ

أراد القرنفل. (٦١٦) و مثله قول الشاعر وقد عدّه ابن هشام من قبيل الضرورة:

أعوذ بالله من العقرب الشائلات عقد الأذنبِ

قلنا إن أحرف الإطلاق التي تزيد في أواخر الأبيات الشعرية لإقامة الوزن هي من ضرورات الشعر أيضاً. قال سيبويه في باب وجوه القوافي في الإنشاد: أما إذا ترنّموا فإِنَّهم يلحقون الألف والياء والواو، ما ينون و ما لا ينون لأنهم أرادوا مدّ الصوت و ذلك قوله:

قفا نبك من ذكرى حبيبٍ و منزلٍ بسقطِ اللوى بين الدّخولِ فحوملٍ.

(سيبويه (١٩٨٣م): ٤/٢٠٤)

٤ - زيادة تنوين المنادى المبني على الضم

قال ابن مالك:

واضمُّمُ او انصبَّ ما اضطرَّ أَرُونَا ممّا له استحقاق ضَمٌّ بَيْنَا

أى: إنه إذا اضطر الشاعر إلى تنوين المنادى العلم المفرد، كان له تنوينه و هو مضموم و كان له نصبه و ملخص القول إن المنادى المبني على الضم قد ينون في الشعر و ذلك من الضرورات الشعرية كقوله (من البسيط):

حيَّتْكَ عزة بعد الهجر و انصرفت فحي و يحك من حياك يا جملُ

ليت التحية كانت لى فأشكرها مكان يا جملٌ حُيِّت يا رجلُ

(الآلوسى (١٣٤١): ٢٨٥)

و سماه ابن هشام فى المغنيتين الضرورة و هو اللاحق لما لا ينصرف كقول إمري القيس (من الطويل):

و يوم دخلتُ الخدرَ خدرَ عنيزة فقالت لك الويلاتُ إنك مُرجلٍ

و للمنادى المضموم نحو يا جمل (ابن هشام (بلا تاريخ): ٤٤٨)

و مثله قول الأحوص (من الوافر):

سلام الله يا مطرٌ عليها و ليس عليك يا مطرُ السلامُ

و الشاهد فيه قوله: يا مطر الأول حيث نون المنادى المفرد العلم للضرورة.

و منهم من ينصبه مع التنوين كقول مهلهل بن ربيعة:

ضربت صدرها إلى و قالت: يا عدياً لقد وقتك الأواقي

و الشاهد فيه قولها عدياً حيث إضطر إلى تنوين المنادى فنوته و لم يكتف بذلك بل نصبه مع كونه مفرداً علماً ليشابه به المنادى المعرب المنون بأصله و هو النكرة غير

المقصودة. (ابن عقيل (١٣٨٣): ٢٦٣/٢)

و مثله قول لبيد (من الرمل):

قدّموا إذ قيل قيسٌ قدّموا و ارفعوا المجدَ بأطراف الأسَل

أراد: يا قيسُ فنوته ضرورة و الأجود النصب كما قال الآخر:

فطرُ خالداً إن كنت تستطيع طيرة و لا تَقعن إلا و قلبك طائرُ

٥ - زيادة أن

قد تزداد أن و هى من ضرورات الشعر. قال صاحب الإنصاف: ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز إظهار أن بعدكى نحو: جئت لكى أن أكرمك و أن تؤكد لها و لا عمل لها و ذهب

الضرورات الشعرية: ضرورة الزيادة ٢٥٩ ❁

البصريون إلى أنه لا يجوز إظهار أن بعد شيء من ذلك بحال... أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: الدليل على أنه يجوز إظهار أن بعدها قول الشاعر:

أردت لكىما أن تطير بقربتى فتركها شناً ببىءاء بَلَقَعْ

أما البصريون فيذهبون إلى أنه ضرورة لا يجوز فى سعة الكلام. (ابن الانبارى (٢٠٠٣م): ٤٧٣)

قال ابن يعىش: لا يجوز إدخال ناصب على ناصب و أما قول حسان (من الطويل):

فقلت أكل الناس اصبحت مانحاً لسانك كىما أن تفرّ و تخذعاً

فإن فيه ناصبة لا زائدة إظهرت للضرورة لأن كىما إذا لم تدخل عليها اللام كان الفعل بعدها منتصباً بإضمار أن و لا يجوز إظهارها فى فصيح الكلام. (١٩/٧)

٤- زيادة نون التأكيد فى إسم الفاعل:

نون التوكيد من خصائص الفعل المضارع بشروط مفصلة فى كتب النحو و قد تلحق إسم

الفاعل لضرورة الشعر تشبيهاً له بالمضارع مثل قول الشاعر (من الكامل):

أريت إن جئت به أملوداً مرجلاً و يلبس البروداً

أقائلنّ احضروا الشهودا (الآلوسى (١٣٤١): ٣١٣)

و عدّه ابن هشام فى موضعين من قبيل الضرورة أحدهما فى كتاب المغنى، إستشهد

بالبيت و قال هو ضرورة (٤٤٣) و الثانى فى أوضح المسالك فى الجزء الأول، الصفحة الخامسة

و العشرين. يريد: أقائلون فأجراه مجرى أتقولون. قال الآخر:

يا ليت شعرى عنكم حنيفاً أشاهرُنّ بعدنا السُّيُوفَا

٧- مدّ المقصور

قال ابن عبد ربه: و أما قصر الممدود فجائز في أشعارهم و مدّ المقصور عندهم قبيح و قد يستجاد في الشعر على قبحه مثل قول حسان بن ثابت (من المتقارب):

قفأوك أحسن من وجهه. و أمك خير من المنذر (ابن عبد ربه (١٩٩٠): ٢٢٢/٥)

و الحق أن الكوفيين يعتقدون بجواز مد المقصور لضرورة الشعر. أما البصريون فذهبوا إلى أنه لا يجوز و احتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه لا يجوز مد المقصور لأن المقصور هو الأصل و الذي يدلّ على أنه المقصور هو الأصل أن الألف تكون فيه أصلية و الألف لا تكون في الممدود إلا زائدة. فبدلّ هذا على أن المقصور هو الأصل و الممدود هو الفرع. فلو جوّزنا مد المقصور لأدى ذلك إلى أن نردّه إلى غير الأصل و ذلك لا يجوز و على هذا يخرج قصر الممدود فإنه يجوز لأنه رد إلى الأصل بخلاف مد المقصور (أنظر الإنصاف في مسائل الخلاف: ٦١٧)

و يعتقد المرزبانى بهذا الرأي حينما يقول:

و قصر الممدود يجوز في الشعر و لا يجوز أن يمدّ المقصور لأنه خروج عن الأصل و قصر الممدود هو ردّ الشئ إلى أصله، فقد أنشدوا (من الوافر):

سى

سيُغنيى الذى أغناك عنيّ فلا فقرٌ يدوم و لا غناء

و الوجه الأجود في هذا أن يكون في أوله مفتوحاً لأن معنى الغنى و الغناء واحد (١٢٧) و يشير إلى هذا ابن رشيّق حين يقول: و له على مذاهب الكوفيين مد المقصور و إذا تصفحنا كتب النحو نجد كثيراً ما يكرّر هذا الموضوع منه ما قال المظفر العلوى: و مما يجوز للشاعر المولد إستعماله ضرورة قصر الممدود و لا يجوز له مد المقصور لأنه خروج عن الأصل و أما قصر الممدود فهو ردّ الشئ إلى أصله. قال الشاعر (من الهزج):

بكتْ عيني و حق لها بكاهها و ما يُغنى البكاء و لا العويلُ

فقصر البكاء و مده في بيت واحد (٢٤٨).

٨ - صرف ما لا ينصرف

قال ابن مالك:

و لاَضْرَارٍ أَوْ تَنَاسُبٍ صُرْفٌ ذُو الْمَنْعِ وَ الْمَصْرُوفُ قَدْ لَا يَنْصَرِفُ

يجوز صرف ما لا ينصرف لتناسب أو ضرورة فالأول نحو: وجئتكم من سبأ نبأ. ودأ و لا سواعاً و لا يغوثنأ و يعوقاً و نسرأ و الثانى كقوله: تبصر خليلى هل ترى من ضعائن و استثنى الكوفيون أفعّل التفضيل فلم يجيزوا صرفه لذلك و احتجوا بأن حذف تنوينه إسمأ هو لأجل من لا يجمع بينه و بينها كما لا يجمع بينه و بين الإضافة فى الضرورة و البصريون بنوا الجواز على أن المانع له الوزن و الصفة كأحمر لا من، بدليل تنوين خير منك و شر منك... و زعم قوم أن صرف ما لا ينصرف مطلقاً أى فى الإختيار لغة لبعض العرب حكاهما الأخفش قال: وكان هذه لغة الشعراء لأنهم قد اضطروا إليه فى الشعر فجرت ألسنتهم على ذلك فى الكلام. (السيوطى (١٣٢٧): ٣٧/١) إذن يجوز صرف ما لا ينصرف فى ضرورة الشعر إجماعاً بين النحاة لأنه رد إلى الأصل و لا يجوز منع المصروف عند البصريين لأنه خروج عن الأصل. يقول ابن عبد ربه: و أما صرف ما لا ينصرف عندهم فكثير و القبيح عندهم أن لا يصرف المنصرف و قد يستجد فى الشعر على قبحه. (٢٢٣/٥) و من صرف ما لا ينصرف قول امرئ القيس فى معلقته (من الطويل):

و يوم دخلتُ الخدرَ خدرَ عَنِيْزَةٍ فَقَالَتْ لَكَ الْوَيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجِلٌ

و نستطيع أن نذكره فى ضرورات التغيير لأنه تغير الحركة إلى حركة أخرى.

٩ - قطع همزة الوصل

يعتقد النحاة بأنه يجوز وصل همزة القطع و لا يجوز قطع همزة الوصل إلا ضرورة و قد قطع الشاعر الف الوصل و ليس بالحسن، قال جميل (من الطويل):

ألا لا أرى إثنين أحسن شيمة
على حدثان الدهر منى و من جمل
فقطعت ألف الإثنين و هى ألف الوصل.(المرزبانى(١٩٦٥م):١٣٢) و سبب تسمية هذه الهمزة
بهمزة الوصل مع أنها تسقط فى الوصل قيل لأنها تسقط فيتصل ما قبلها بما بعدها و مثله قول
قيس بن الخطيم(من الطويل):

إذا جاوز الإثنين سرٌّ فإنه
بنشر و إفشاء الحديث قمين^١

هكذا استشهد ابن يعيش ثم قال: و الإستشهاد بهذا البيت على أنه قد يقطع الشاعر همزة
الوصل فى الدرج للضرورة و لا خلاف بينهم فى أن ذلك لا يجوز فى سعة الكلام.(١٩/٩)
و لا يجوز للشاعر المولد إستعماله لأنه لحن و ان كان العربى قد فعل ذلك و من شواهد
ذلك قول عباس بن مرداس السلمى:

لا نسب اليوم و لا خلّة
إتسع الخرق على الراقى

و قد إستشهد ابن الأتبارى بهذا البيت:

مباركٌ هو و من سمّاه
على اسمك اللهم يا الله

الشاهد فيه قطع همزة الوصل لضرورة الشعر.(ابن الأتبارى(٢٠٠٣):٢٧٧)

و نستطيع أن نذكره فى ضرورات التغيير لأنه تبدل همزة الوصل إلى همزة القطع.

١٠- تشديد الحرف

قال سيبويه فى باب ما يحتمل الشعر: و من العرب من يثقل الكلمة إذا وقف عليها و لا
يثقلها فى الوصل.

فإذا كان فى الشعر فهم يجروّنه فى الوصل على حاله فى الوقف نحو سبباً وكلكلا (لأنهم
قد يثقلونه فى الوقف) فأثبتوه فى الوصل كما أثبتوا الحذف فى قوله لنفسه مقتعا و إنما حذفه
فى الوقف. قال رؤبة ضخم يحبُّ الخُلُق الأضحماً(سيبويه (١٩٨٣م):٢٩/١)

الضرورات الشعرية: ضرورة الزيادة ٢٦٣ ❁

و يجوز تثقييل المخفف فى ضرورة الشعر و هو أن يشدد الكلمة فيقال: كلكل بدلاً من الكلكل. قال ابن رشيقي فى باب الرخص فى الشعر: و تثقييل المخفف فى وصل الكلام على نية من يقف على التثقييل و أنشدوا:

ببازلٍ وجناءٍ أو عيهلٌ كأن مهواها على الكلكل

فنقل العيهل و هى السريعة و الكلكل فى صلة الشعر و هما مخففتان. (ابن رشيقي (١٩٨١): ٢٥٧/٢)

و من ذلك تشديد حرف لا لزوم لتشديده أصلاً أو لا ينبغي تشديده مثل قوله:

و بالروح فديتُ تلك الشفاه و إن أذكرتنى بكأس القدر

و الأصح أن يفدى لا أن يفدى و البيت من البحر المتقارب (أحمد رجائي (بلا تاريخ): ٢٧٥)

و هكذا أورد سيبويه هذه الأبيات لرؤية بن العجاج:

لقد خشيتُ أن أرى جدباً فى عامنا ذا بعد أن أخصباً

إن الدبى فوق المتون دباً و هبت الريح بمـور هباً^١

ثم يقول: و الشاهد فيه تشديد جدباً بأنه ضرورة و كذلك تشديد باء أخصباً للضرورة (١٧٠/٤)

و مثله قول العجاج فى تشديد الميم فى كلمة فم:

يا ليتها قد خرجت من فمه حتى يعود الملك فى أسطمة^٢

١١- زيادة اللام

الف - على خبر المبتدأ المؤخر

من مواضع تقديم المبتدأ على الخبر أن يكون خبراً لمبتدأ قد دخلت عليه لام الإبتداء نحو: لزيد قائم فلا يجوز تقديم الخبر على اللام. فلا تقول: قائم لزيد لان لام الإبتداء لها صدر الكلام و قد جاء التقديم شذوذاً كقول الشاعر (من الكامل):

١. الدبى: صغار الجراد. المتون: ظهور الأرض. المور: الريح و الغبار.

٢. أسطمة قومه: أى فى وسطهم و أشرافهم.

خالى لانت ومن جرير خاله ينل الغلا و بكرم الأخوالا

يقول محيي الدين عبد الحميد فى شرح البيت: الشاهد فى قوله خالى لأنت حيث قدم الخبر مع أن المبتدأ متصل بلام الإبتداء شذوذاً و الثانى: إنه أراد لخالى أنت فأخّر اللام إلى الخبر ضرورة (ابن عقيل

(١٣٨٢: ٢٣٨/١) و يقول فى موضع آخر: يجوز دخول لام الإبتداء على خبر إن المكسورة نحو: إن زيدا لقائم ولا تدخل هذه اللام على خبر باقى أخوات إن و اجاز الكوفيون دخولها فى خبر لكن و أنشدوا:

يلومونى فى حبّ ليلى عواذلى و لكننى من حبها لعميد
و خرج على أن اللام زائدة و يعتقد البصريون إلى انه ضرورة زيدت كما زيدت فى خبر المبتدأ كقوله:

أم الحليس لعجوز شهيرة ترضى من اللحم بعظم الرقبة
يقول الدكتور إميل بديع يعقوب: و قد وقعت فى خبر أن المفتوحة الهمزة و فى خبر ما زال و غير ذلك نحو:

و ما زلت من أسماء لدن أن عرفتها لكالهائم المقصى بكلّ بلاد
(الدكتور إميل بديع يعقوب (١٩٨٧: ٥٤٥) و عدّه ابن هشام ايضاً من الضرورة و يرد شواهد على هذا ثم يقول: فكل هذا خاص بالشعر.

ب - الجمع بين ياء و ال

و بإضطرارٍ خصّ جمع يا و ال إلا مع الله و محكىّ الجمل
(ابن مالك: ٥٥) لا يجوز الجمع بين حرف النداء و ال فى غير إسم الله و ما سمى من الجمل إلا فى ضرورة الشعر قاله ابن عقيل. قال ابن الأنبارى: ذهب الكوفيون إلى انه يجوز نداء ما فيه الألف و اللام نحو: يا الرجل و ذهب البصريون إلى انه لا يجوز (٢٧٤) - إحتج البصريون بأن الجمع بين ال و يا ممنوع لأنهما حرفا تعريف و ال يدخل حرف التعريف على

الضرورات الشعرية: ضرورة الزيادة ٢٦٥ ❁

حرف التعريف و إستثنى منه لفظ الجلالة، فيجوز إجماعاً دخول الياء عليه فيقال: يا الله و أيضاً الجمل المحكية نحو: يا الرجل القائم فيمن سمي بذلك و في غيرهما لا يجوز دخول الياء على الألف و اللام إلا في ضرورة الشعر كقوله:

فيا الغلامان اللذان فرّاً إياكما أن تعقبانا شراً

إستشهد به الآلوسى بأن الجمع بين يا و ال ضرورة و قال السيوطى: لا ينادى المعرف بأل فلا يقال: يا الرجل إلا في الضرورة لأن في ذلك جمعاً بين أداتى التعريف كقوله:

عباس يا الملك المتوّج و الذى عرفت له بيت العلى عدنان

(السيوطى (١٣٢٧): ١/ ١٧٤)

ج - الجمع بين العوض و المعوض فى يا اللهم

و الأكثر اللهم بالتعويض و شذّ يا اللهم فى القريض

و الأكثر فى نداء أسم الله اللهم بميم مشددة معوضة من حرف النداء و شذ الجمع بين الميم و حرف النداء فى قول أمية بن أبى الصلت (من الرجز):

إنى إذا ما حدث المّا أقول: يا اللهم يا للهمّا

(ابن عقيل (١٣٨٢): ٢/ ٢٦٥)

و عدّه الآلوسى من قبيل ضرورة الشعر كما يصرح بذلك صاحب الإنصاف فى مسائل الخلاف حينما يقول: و الجمع بين العوض و المعوض جائز فى ضرورة الشعر. (ابن الأنبارى: ٢٨٢) قال ابن يعيش فى شرح المفصل لمخشرى: فأما قولهم اللهم فهو نداء و الضمة فيه بناء بمنزلتها فى يا زيدو الميم فيه عوض من حرف النداء و لذلك لا يجتمع يا مع الميم إلا فى شعر أنشد الكوفيون و يكون ضرورة و ذلك قوله: إنى إذا ما حدث المّا البيت (١٦/٢) و قد جمع بينهما و زاد ميماً مثل قول الشاعر و إستشهد به الآلوسى:

و ما عليك أن تقولى كلّما صليت أو سبّحت يا للهمّا

١٣- زيادة كان و يكون فى غير مواضع زيادتهما

و قد تزداد كان فى حشو: كما كان أصحَّ علمَ مَنْ تقدّمَا

(ابن مالك: ١٦)

كان على ثلاثة أقسام: أحدها: الناقصة و الثانى التامة و الثالث: الزائدة و زيادتها بين ما و فعل التعجب قياسى نحو: ما كان أجمل الربيع و لا تزداد فى غيره إلا سماعاً. ذكر النحاة إنَّ كان تختص من بين أخواتها بأمور منها: جواز زيادتها بشرطين أحدهما كونها بلفظ الماضى و الثانى كونها بين شيئين ليسا جاراً و مجروراً و ما ورد خلاف ذلك فهو من الضرائر كقول الشاعر (من الوافر):

سَراة بنى أبى بكر تَسامى على كان المُسوِّمة العِرابُ^١

فزيادة كان بين الجار و المجرور من الضرورة و هى إن كانت زائدة فلها دلالة على المعنى و معنى زيادتها أنها لم يؤت بها للاسناد لا إنها لا تدل على معنى أصلاً. (الآلوسى (١٣٤١): ٣٠٩) و تكون زيادتها بلفظ المضارع ضرورة من قبل بعض النحاة كقول الشاعر و هو حسان بن ثابت (من الوافر):

كان سبيبةً من بيت رأسٍ يكون مزاجها عسلٌ و ماء^٢

قال ابن عصفور: باب زيادتها الشعر (ابن هشام (بلا تاريخ): ٧٢٦) لكن ابن عقيل يعتقد بأنه شاذ زيادتها بين حرف الجر و مجروره.

و مثله قول الفرزدق:

فى غرف الجنة العُليا التى وَجِبَتْ لهم هناك بسعىٍ كان مشكورٍ

١. المسومة: الخيل التى جعلت لها علامة ثم تركت فى المرعى و المعنى: إن سادات بنى إبي بكر يركبون

الخيول العربية التى جعلت لها علامة تتميز بها عما عداها من الخيول.

٢. سبيبة: الخمرة المشربة للشرب. بيت رأس: قرية بالشام.

١٤- دخول نون التوكيد فى الشرط و المنفى بما

تلحق نونا التوكيد على الفعل فى مواضع مفصلة فى كتب النحو منها فعل الأمر و الفعل المضارع المستقبل الدال على طلب نحو: لتضربنَّ و الواقع شرطاً بعد أن المؤكدة بما نحو: إما تضربنَّ أحمد إضربه أو الواقع جواب قسم مثبتاً مستقلاً نحو: والله لتضربنه.

و ربما دخلت النون فى الشرط بلا تقدم ما الزائدة كقول بنت مرة بن عاهان أبى الحسين الحارثي:

من تتَقَنَّ منهم فليس بآيبٍ أبداً و قَتْلُ بنى قتيبة شافى^١

(الآلوسى: ٣١٥)

يقول محمد محيى الدين فى شرح هذا البيت: الشاهد فيه قولهمن تتقنن حيث أكد الفعل المضارع الواقع بعد أداة الشرط من غير أن تتقدم على المضارع ما الزائدة المؤكدة لأن الشرطية و هذا التوكيد من ضرورات الشعر عند سيبويه. (ابن عقيل (١٣٨٢): ٣١٢/٢)

١٥- زيادة الباء

من معانى الباء التوكيد وهى الزائدة تزداد الباء فى فاعل كفى الذى ليس بمعنى وقى و فاعل فعل التعجب و تزداد فى غيرهما ضرورة كقول قيس بن زهير (من الوافر):

ألم يأتيك و الأنباء تنمى بما لاقت لبون بنى زياد^٢

(ابن هشام: ١٤١) يقول الآلوسى: تزداد الباء فى فاعل كفى و فاعل فعل التعجب فى الاختيار على الاطراد و تزداد فى غيرهما للضرورة و ذلك كقول عمرو بن ملقظ الطائى:

مهما لى الليلة مهما لية أودى بنعلى و سربالية^٣

(الآلوسى: ٣٢٠) ومن الزيادات التى قيلت لضرورة الشعر الباء فى قول عنترة:

١. آيب: راجع. الآيد: الدهر الطويل. الشفاء: البرء من الداء.

٢. تنمى: ترتفع و تنقل. اللبون: ذات اللبن من الشياه و الإبل.

٣. أودى بنعلى: هلك نعلأى.

و لقد خشيت بأن أموت و لم تدرِ للحرب دائرة على ابنيّ ضمضم

١٦- ظهور الإعراب على الاسم المنقوص في حالة الرفع و الجر

حكم إسم المنقوص من جهة الإعراب أنه يظهر فيه النصب و ينوى الرفع و الجر ومن العرب من يجرونه مجرى الصحيح فيحملونه في حالتي الرفع و الجر على حالة النصب و تظهر الضمة و الكسرة على الياء و ذلك من ضرورات الشعر. يقول محمد محيي الدين: من العرب من يعامل المنقوص في حالتي الرفع و الجر كما يعامله في حالة النصب. فيظهر الضمة و الكسرة على الياء كما يظهر الفتحة عليها و قد ورد من ذلك قول جرير بن عطية (من الطويل):

فيوماً يوافين الهوى غير ماضيٍ و يوماً ترى منهن غولاً تغولُ

و قول الآخر:

لعمرك ما تدرى متى أنت جائيٌ و لكن أقصى مدة الدهر عاجلُ

و لا خلاف بين أحد من النحاة في أن هذا ضرورة لا تجوز في حالة السعة

(ابن عقيل: ٨٢/١)

و عده الآلوسی من قبيل الضرورة و جاء بهذا الشاهد:

ما إن رأيت و لا أرى في مدتي كجوازي يلعبن بالصحراء

و الشاهد فيه كجوازي و يقول ابن رشيق: فمن ذلك إجراء المعتل مجرى الصحيح، فيعرب

في حال الرفع و الخفض تقول: هذا القاضي، مررت بالقاضي و لا يجوز في المنشور من

الكلام. (٢٧٥/٢).

فهرس المراجع

١. ابن أنبارى، كمال الدين. (٢٠٠٣م). الانصاف فى مسائل الخلاف، مصر: المكتبة العصرية.
٢. ابن رشيق، ابوعلى الحسن. (١٩٨١م). العمدة فى محاسن العشر وآدابه ونقده، لبنان: دارالجيل.
٣. ابن عبدربه، شهاب الدين أحمد. (١٩٩٠م). العقد الفريد، بيروت: مكتبة الهلال، چاپ دوم.
٤. ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله. (١٣٨٢هـ ش). شرح ابن عقيل، قم: ناصر خسرو، چاپ هفتم.
٥. ابن جنى، ابوالفتح عثمان. (١٩٨٦م). الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ سوم.
٦. ابن مالك، محمد بن عبدالله. (١٣٧٨هـ ش). الفية فى النحو، نشر نويد اسلام.
٧. ابن منظور، محمد. (١٩٨٨م). لسان العرب، لبنان: داراحياء التراث.
٨. ابن هشام، ابو محمد عبدالله. (١٩٨٩م). اوضح المسالك، لبنان: دارالجيل چاپ اول.
٩. ابن هشام، ابومحمد عبدالله. (بدون تاريخ). مغنى اللبيب، لبنان، دارالجيل.
١٠. ابن يعيش، موفق الدين. (بدون تاريخ). شرح المفصل، بيروت: عالم الكتب.
١١. آلوسى، محمود شكرى. (١٣٤١هـ). الضرائر ومايسوغ للشاعر دون الناثر، القاهرة: مكتبة السلفية.
١٢. بغدادى، عبدالقادر بن عمر. (١٩٨٩م). خزائن الادب ولب لباب لسان العرب، القاهرة: مكتبة الخانجى.
١٣. بلحبيب، رشيد. (٢٠٠٤م). رياض العربى، من موقع: www.riazarabic.com ..

١٤. خلوصى، صفا. (١٩٧٧م). فن التقطيع الشعري والقافية، بغداد: مكتبة المثنى، چاپ پنجم.
١٥. سيبويه، ابوبشر عمرو بن عثمان بن قنبر. (١٩٨٣م). الكتاب، عالم الكتب، چاپ سوم.
١٦. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. (١٣٢٧هـ). همع الهوامع، چاپ اول.
١٧. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. (بدون تاريخ). المزهر، قاهره: دارالتراث العربى.
١٨. رجاى، احمد. (بدون تاريخ). اوزان الاشعار، دمشق: مكتبة الاسد.
١٩. عبدالنواب، رمضان. (١٩٧٨م). مجلة مجمع اللغة العربية، قاهره: ٢٠٩/٤٢.
٢٠. فتاية: عبدالوهاب. (٢٠٠٤م). جريدة البيان، من موقع: albyan.com.
٢١. علوى، مظفر بن فضل. (١٩٧٦م). نضرة الاغريض فى نصرة القريض، سوريه، چاپ اول.
٢٢. المرزبانى، ابو عبيدالله. (١٩٦٥م). الموشح، قاهره: دارالفكر.
٢٣. مترى عبدالمسيح، جورج. (١٩٩٠م). معجم مصطلحات النحو عربى، لبنان، چاپ اول.
٢٤. وهبة، مجدى. (١٩٨٤م). معجم المصطلحات العربية، بيروت: مكتبة لبنان.

البناء الفني فى شعر أبى دهبيل الجمحى^١

الدكتور عبد العلى فيض اله زاده *

حسين پورمداح *

و نقصد بالبناء هنا الشكل العام للقصيدة وتطورها ونموها من المطلع حتى النهاية، والقانون الذى يحكم هذا التطور أو ذلك النمو.

١. أبو دهبيل الجمحى موضوع هذه المقالة من أكبر شعراء العصر الأموى، الذين لم يحظوا باهتمام فى الدراسات المعاصرة التى تناولت شعر الأمويين بالنقد والتاريخ، ويجهل أبو دهبيل الجمحى على رأس قائمة الذين يشهد لهم انتاجهم الذى بلغ درجة كبيرة من الشفافية والنضج الفنى بالتفوق فى جميع المجالات الأدبية. فلقد استطاع أبو دهبيل أن يجمع بين الطبع والتجويد، وقد اعتبره النقاد من جملة الشعراء الخمسة المشهورين وهم (أبو دهبيل الجمحى، والعرجى والحارث بن المخزومي وعمر بن أبى ربيعة وعبيد الله بن قيس الرقيات).

فأبو دهبيل هو وهب بن زمعة بن أسيد بن احيحة بن خلف بن حذافة بن جهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤى بن غالب. ولا يتفق سائر المؤرخين وأصحاب الأنساب مع هذه الرواية لاسم الشاعر وسلسلة نسبه فهم يختلفون عنها فى بعض المواضع ولكنهم يتفقون على أن اسم الشاعر هو (وهب). وقد اشتهر شاعرنا بكنيته، وقلما تشير كتب الأدب والتراجم والأخبار القديمة الى اسمه فهو من الشعراء الذين غلبت كناههم على أسمائهم (مثلته فى ذلك مثل أبى محجن الثقفى وأبى نواس وأبيتمام وغيرهم من مشاهير الشعراء)، والذين صنف عنهم محمد بن حبيب أحد مولفاته، وكنية الشاعر التى اشتهر بها (أبو دهبيل الجمحى) لعل هناك بعض الشعراء الذين تكنوا بنفس الكنية وقد أشار محقق ديوان أبى دهبيل الى ثلاثة منهم: (عبد العظيم ١٩٧٢: ١٤-١٥)

١- أبو دهبيل الدهيرى، وقد أورده الأمدى فى المختلف والموتلف.

٢- أبو دهبيل الديميرى، فقد أورده الزبيدى فى تاج العروس.

٣- أبو دهبيل القريعى، وقد ذكره عبد العزيز الميمنى فى هوامش تحقيقه لكتاب الوحشيات (وحشيات أبو تمام ١٩٦٣: ٢٩٩ الهامش).

ولكن هؤلاء الشعراء لا نعرف عنهم الشئ الكثير، فمن ذكرهم لم يكتبوا عنهم إلا كلمات يسيرة، بل إن بعضهم لا نعرف منه سوى اسمه، فليس بغريب إذا أن يكون أبو دهبيل أكثرهم شهرة على الإطلاق، وليس

وفى البداية نود أن نقول أن بناء القصيدة العربية وشكل نموها وهيكلها العام ظل واحداً تقريباً طوال العصور، مع استثناءات قليلة، نلمسها فى الموشحات الأندلسية والبند العراقي، والشعر الحديث الذى يقوم على وحدة التفعيلة محل وحدة البيت، والذى نشأ فى أواخر الأربعينات من هذا القرن، وبخلاف (الموشحات والبند العراقي والشعر الحديث)، فالبناء الفنى العام للقصيدة العربية لا يكاد يختلف كثيراً عند هذا الشاعر أو ذاك، أو فى هذا العصر أو غيره، و الحق فإن اعتماد بناء القصيدة العربية الفنى على وحدة البيت فحسب، عرضها فى الغالب لأن تفقد الوحدة العضوية المفترض وجودها فى العمل الفنى وقد رد الباحثون أسباب افتقاد الوحدة العضوية فى القصيدة العربية الى أسباب أخرى كالعامل الجغرافى الذى نتج عنه عدم الاستقرار، وكثرة التنقل والترحال، وكأنهم يقولون كيف لنا أن نلتمس الوحدة العضوية للقصيدة عند قوم خلت حياتهم من الوحدة والاتساق والاستقرار، فجاءت حياة مضطربة متقلبة بعيدة من أن توصف بأنها ذات وتيرة واحدة، وليست هذه حجة قيمة فى تبرير افتقار القصيدة العربية و خاصة الجاهلية للوحدة العضوية، فالحياة المتقلبة المضطربة والعوامل الجغرافية المتباينة المتنوعة يمكن أن تنعكس بالفعل على الشعر، بل لا بد لها أن تفعل ذلك، ولكنها تنعكس حينئذ عاكسة هذا الاستمرار فى الاضطراب، وهذه الوحدة فى التشتيث والتنقل، ولذلك فالأرجح أن وحدة البيت هى السبب الاساسى وراء افتقار القصيدة للوحدة العضوية، وإن شئنا دليلاً على ذلك، فيكفى أن نقاد العرب كانوا يفضلون أن يجيء كل بيت مستقلاً فى معناه عما سبقه وعما تلاه صالحاً لأن ينتزع وحدة فى أى وقت دون أن يفقد أى شىء ودون أن تفقد بقية القصيدة شيئاً، ولذلك فقد اعتبروا

١. نجد ذلك بشكل مفصل جداً فى قضايا النقد الادبى بين القديم والحديث د- محمد زكى العشماوى -

الهيئة المصرية العامة للكتاب - الاسكندرية ط (٣) - ١٩٧٨م - ص ١٢٤ وما بعدها.

البناء الفني فى شعر أبى دهل الجمحى ٢٧٣ ❁

التضمين أحد عيوب الشعر، وخاصة عيوب القافية والتضمين هو تعلق البيت بالذى بعده بحيث يفترق إليه فى أصل الفائدة كان يذكر الفعل او المبتدأ فى البيت الأول ويذكر الخبر او الفاعل فى البيت الآخر^١.

ولا نقصد بالوحدة العضوية أن تكون القصيدة فى موضوع واحد لاغير، على عكس الطريقة التقليدية التى كانت تبدأ بمقدمة طللية غالباً ثم تنتقل الى الغرض المطلوب من مدح أو فخر، ولا بأس فى أثناء ذلك من أن تتعرض لوصف الصحراء وما فيها من مشاهد الثيران والظباء والظلماء وأن تسرد بعض الأبيات فى الحكمة، أو أن تصف الناقة وما الى ذلك فحتى لو اكتفت القصيدة بموضوع واحد والتزمت به تماماً، فان وحدة البيت كفيلة بأن تجعل الانتقال من معنى الى معنى داخل هذا الموضوع الواحد انتقالاً عفويّاً غير مرتبط بما قبله وما بعده.

ويصدق ذلك على الشعراء العذريين الذين نبذوا المقدمات الطللية فى معظم شعرهم وتحدثوا عن تجاربهم العاطفية مباشرة ولكن على الرغم من ذلك، فانه يسهل الى حد كبير حذف بعض الأبيات من قصائدهم، دون أن تتأثر القصيدة وتسهل إعادة ترتيب أبياتهم دون أن يخل السياق كثيراً، فالوحدة العضوية تختلف عن الوحدة الموضوعية أى وحدة الموضوع، وإذا نظرنا الى شعر أبى دهل من هذه الزاوية، فاننا لانستطيع أن نفصله عن شعر أقرانه العذريين الذين كانوا مع غيرهم من بعض شعراء الغزل الحسى رواداً فى مجال التجديد الجزئى فى بناء القصيدة العربية عن طريق نبذ المقدمات الطللية وغيرها^٢، ويكفى أن نلقى نظرة على دواوين جميل والمجنون وقيس بن ذريح، لكى ندرك هذه الحقيقة وذلك على

١. المرجع السابق نفس الصفحة

٢. فى النقد الادبى د. شوقى ضيف - سلسلة فنون الأدب العربى - القاهرة - دار المعارف. د. ت. ويزعم د. حسين عطوان غير ذلك فينسب زعامة الثورة على المقدمة الطللية الى الكمييت بن زيد. أنظر كتابته مقدمة القصيدة العربية فى العصر الأموى.

الرغم من وجود بعض القصائد والمقطعات القصيرة التى جروا فيها على الافتتاح بذكر الاطلال.

ولاشك أن ذلك يطلعنا على الوهم الذى وقع فيه بعض الباحثين، حين ذكر بالحرف الواحد فنحن اذا ردنا البصر فى دواوين الشعراء الأمويين نلتبس الافتتاحات المستحدثة فيها لم نعثر إلا على مقدمة واحدة مخترعة، هى: المقدمة الخمرية^١ ويأتى هذا الوهم عند أولئك الباحثين من اهمالهم بحث انتاج الشعراء العذريين وضربهم صفحاً عنه، على الرغم من أنه الوجه المشرق للشعر الاموى والانتاج الخالد من بين شعر ذلك العصر وينطبق هذا على شعر أبى دهل فنحن لانعثر فى ديوانه على مقدمات طليية إلا فى مرآت نادرة جداً، وبالتحديد فى ثلاث قصائد، وحتى فى هذه المرات الثلاثة فانه لا يقف على الاطلال بالطريقة التقليدية، فيبكيها وينديها ويذكر قديم أيامه فيها ويصف ما حل بها من خراب ودمار، وما تبقى فيها من الأثافى وحولها كالنوى وغيره من هذه الأشياء التى أسرف فى وصفها الجاهليون وبعض الاسلاميين. أبو دهل لا يقف على الأطلال فى هذه المرات القليلة بهذه الطريقة التفصيلية التقليدية، بل هو يكتفى بذكر الأطلال ذكراً عابراً وينتقل بعدها الى موضوعه الأساسى فى سرعة وتخلص رشيق ولننظر الى هذا المرات الثلاث لنرى كيف وقف أبو دهل على الاطلال فيها:

سقى الله جازانا فمن حل وليه فكل سيل من سهام وسررد
ومحصوله الدار التى خيمت بها سقاها فأروى كل ربح وفدرد
فأنت الذى كلفتنى البرك شاتيا وأورد تنيه فانظرى أى مورد^٢

١. مقدمة القصيدة فى العصر الأموى د.حسين عطوان ص ٢٥.

٢. الديوان ١١٥/١٤٤/٥٩.

البناء الفني فى شعر أبى دهبيل الجمحى ٢٧٥ ❁

وهذه الأبيات لم يفعل أبو دهبيل فيها أكثر من دعوته بالسقيا والرى لهذه الأمكنة التى يوجد فيها ربع حبيبته، او ظللها وينتقل كما لاحظنا فى البيت الثالث الى الغزل مباشرة، وهو موضوعه الأساسى.

و فى المرة الثانية يفعل أبو دهبيل نفس الشئ تقريباً:

مررت على أبيات آل محمد فلم أرها أمثالها يوم حلت
فلا يبعد الله الديار وأهلها وإن أصبحت منهم برغى تخلت
وإن قتيل الطف من آل هاشم أذل رقاباً من قريش فذلّت

ففى البيت الثالث انتقل الى الموضوع المباشر، وهو رثاء أهل البيت، وحتى فى هذا المثال والمثال السابق، فان مصطلح المقدمة الطللية لا يمكن اطلاقه، ولا على سبيل التجوز، لأن الذكر الديار والربوع فى هاتين القصيدتين مرتبط تماماً بالموضوع، ففى المثال الأول يدعو لربوع حبيبته التى سيتغزل فيها بعد ذلك بالسقيا، وفى المثال الثانى يصف خلو ديار آل البيت من ذويها الذين سيكونون موضوع رثائه فى باقى القصيدة، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نقول أن هذه المقدمات تعد وقوفاً على الأطلال بالمعنى التقليدى الذى ينتقل فيه الشاعر من المقدمة الطللية الى موضوع مغاير تماماً كالمدح او الفخر او الهجاء... الخ، كما نلاحظ فى شعر الجاهليين ومن تبعهم من الشعراء التقليديين فى العصر كجرير والأخطل والفرزدق.

أما القصيدة الثالثة، فتكاد تكون هى القصيدة التى يصدق عليها الى حد ما مصطلح المقدمة الطللية يقول فيها أبو دهبيل:

أعرفت رسماً بالنجير عفا لزيب او لساره
ومحاه جوني الذرى وصبا أثارته اثاره
لعزيزة من حضرموت على محياها النضاره

سمعت برحلة عاشق صب فقامت مستطاره
تذرى الدموع غزيره سقيا لوجهك خير جاره
ولقد بدا لى حزنها فى الطيف منها والاشاره^١

ونلاحظ فى هذه المقالة الطللية، او شبه الطللية إن صح التعبير، اختلافاً عن المقدمة الطللية المعروفة لدى الجاهليين والمقلدين الاسلاميين، فمقدمة ابى دهل هذه يشيع فيها جو المرح والطرب والبهجة، ويتداخل فيها الغزل تداخلاً يكسر من حدتها ويظلمن من تجهمها المعهود والذي كان يجبر دائماً الى البكاء والتباكى.

وهكذا نرى أن شعر أبى دهل يعتمد فى بنائه الفنى على نبذ المقدمة الطللية فى معظم الأحوال، وحتى إن وردت فى المرات القليلة فانها ترد بشكل مخفف جداً ومتمايز إلى أقصى الحدود عما عرف لدى الجاهليين، ويشترك أبو دهل فى ذلك مع أقرانه من الشعراء العذريين، الذين كانوا رواداً فى هذا المجال، صحيح أن بعض الأعلام الشعر العربى فى العصور التالية قد نبذ المقدمة الطللية أيضاً، ولكنهم كانوا يحلون مقدمة أخرى بدلاً منها غالباً، كما فعل أبو نواس عندما استبدل المقدمة الخمرية الى المقدمة الطللية، وكما حدث بصفة عامة فى عصر ازدهار الحضارة العربية عندما تطور الوقوف بالأطلال اليها وقوف بالآثار، فأصبح الشعراء يققون على آثار الحضارات الأخرى وقوفاً طويلاً كما وقف البحترى على ابوان كسرى فى سينيته المشهورة.^٢

آفاق الحضارة الإسلامية العالمية العدد الرابع والعشرون - السنة الثانية عشرة

١. الديوان ٤٩/٥

٢. الأدب المقارن، حسن جاد حسن، دار الطباعة المحمدية، ط ٢، القاهرة ١٩٦٠ ص ٥٢، وانظر قصيدة البحترى هذه فى ديوانه، عنى بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه - حسن كامل الصيرمى، ط (٢) سلسلة ذخائر العرب، ١٩٧٢، ٣٤م، ص ٤٧/١١٥٢، ومطلعها:

صنت نفسى عما بدنس نفسى وترفعت عن جدا كل جمس

إن الوقوف على الأطلال لم يكن ظاهرة فردية تخص هذا العضو أو ذاك من أعضاء المجتمع أو يقوم بها هذا الشاعر أو غيره ولكنها تعبير عن روح حضارى عام^١... ولذلك فإن الثورة عليها لا يمكن أن تكون ثورة فردية يتزعمها شاعر بمفرده كالكيميت أو غيره بل إن الثورة عليها ترتبط بظاهرة اجتماعية وبحركة شعرية كاملة هى حركة الشعر العذرى التى نبذت هذه المقدمة الطللية ضمن الكثير الذى نبذته من وصف للناقة ومدح لهذا الأمير أو ذاك وغير ذلك من الموضوعات التى كانت تقوم عليها القصيدة العربية، صحيح أن الوقوف على الأطلال لم تستقل به قصيدة من قصائد الشعراء الأول، لكنه كان يأتى دائماً فى استهلال القصيدة تابعاً لغيره من الأغراض^٢، وهذا مأخذاً ببعض الباحثين الى أن يولوا جلّ عنايتهم لتفسير هذه المقدمة فيردوها الى عوامل ورموز عديدة كفحل الطبيعة وغيرها من العوامل^٣.

وإذا نظرنا الى شعر أبى دهب لنلتبس عناصر أخرى فى بنائه الفني، غير ما اتسم به من نبذ المقدمة الطللية والمقدمات بسائر انواعها- فأبو دهب لم يستخدم نوعاً من المقدمات الأخرى كوصف الطيف والخيال أو كذكر الشيب أو الشباب- فاننا نجد أن أباً دهب يبنى صيدته على نمط من الأداء المباشر الذى يعتمد البساطة، ويكاد يخلو من الفذلكة والتعقيد فهو بذلك يقترب من مدرسة الطبع ويبعد عن مدرسة الصنعة، ويعتمد الوضوح دون الغموض، ويخلو شعره من بعض الوسائل (الدرامية) التى تفيد فى بناء القصيدة كأسلوب الحوار مثلاً، الذى اشتهر به عمر بن أبى ربيعة، معاصر أبى دهب. وأجاده إجادة قصر عنها شعراؤنا جميعاً، فلم يدن إلا أبو نواس فى وصف مجالس الخمرة والندامى^٤.

١. مقالات فى الشعر الجاهلى، يوسف اليوسف، دار الثقافة، دمشق ١٩٧٥م، ص ١٣٩-١٤٠.

٢. الأدب المقارن - حسن جادحسن ص ٥٤.

٣. انظر تفصيل ذلك فى مقالات الشعر الجاهلى - يوسف اليوسف، ص ١٤٠-١٤٧.

٤. الرووس - مارون عبود - دار مارون عبود - ط (٥) - دار الثقافة - بيروت - ١٩٧٢م.

والقطعة الوحيدة التي يستخدم فيها أبودهل الحوار أساساً من أسس بناء القصيدة هي التي يقول فيها:

عجب ما عجب ما عجباً من غلام حكى أصلاً
قلت حدث عن أناس نزلوا حضناً أو غيره قال هلاً
قلت بين ما هلاهل نزلوا قال حوبا ثم ولى عجلاً
لست أدري حين ولى عجلاً أنعم ما قال لى أم قال لا
قلت هذى لغة أنكرها زادت القلب المعنى خبلاً^١

ولا شك أن لغة الحوار أضفت على القصيدة بعداً (درامياً) وملأتها بالحياة والحركة ولكن مثل هذه المقطوعة الحوارية لا تتكرر في شعر أبي دهل، فهو يعتمد دائماً على أسلوب المخاطبة المباشرة كغيره من الشعراء.

وعلى الرغم من ذلك، فقد تميز أبو دهل باستخدام أساليب معينة يعود إليها أكثر من مرة في شعره، ومن هذه الأساليب أسلوب المدح الذي يتكرر، كثيراً في شعر أبي دهل: فنعم ابن عم القوم في ذات ماله إذا كان بعض القوم في ماله كلباً^٢ وقوله:

و نعم ابن أخت القوم عثمان في الوفى إذا الحرب أبدت نابها و هى تكلح^٣ وقوله:

إن ابن عبد الله نعم أخو الندى و ابن العشيرة^٤

١. الديوان ١٧/٤٤.

٢. الديوان ١١/٥٩.

٣. الديوان ٣٢/٨٠.

٤. الديوان ٤٥/٩٦.

وقوله:

فتى كان ناب يوماً هو الفتى و نعم الفتى للطارق المقيم^١
ومن هذه الأساليب أيضاً التى شاعت فى شعر أبى دهب كجزء من بناء الفن، استخدمه
لبعض المتقالات اللفظية كنعم ولا، وتوظيفه لها باستمرار ويبدو ذلك فى قوله:

كثير نعم تراك لا فرح بما تبرع من معروفة وتجوداً^٢

وقوله:

لست أدري حين ولى عجلاً أنعم ما قال لى أم قال لا^٣

وقوله:

متهلل بلا متباعد سيات منه الوفر والعدم^٤

مثل هذه الأساليب هى كل ما يمكن أن يتميز به البناء اللغوى عند أبى دهب، بالإضافة
الى ما سبق أن ذكرناه من نبذ المقدمة الطللية على غرار ما فعل العذريون.

وإذا ما نظرنا الى النفس الشعرى عند أبى دهب فسوف نجد أنه شاعر قصير النفس نسبياً،
فأطول قصيدة فى ديوانه (٤١) بيتاً، وتعتبر هذه القصيدة استثناءً فى سياق الديوان من حيث
الطول، فبقية القصائد يقل معظمها عن ذلك العدد من الأبيات بكثير.

وتتراوح غالبية القصائد بين الخمسة عشر بيتاً والعشرة أبيات والعشرة أبيات وهناك
مقطعات صغيرة تقل عن الخمسة أبيات، فهناك البيتان والثلاثة.

١. الديوان ٦٥/١٩

٢. الديوان ١١١/٥٧

٣. الديوان ٦٤/١٧

٤. الديوان ٦٧/٢٠

ولعل ذلك يعود الى عدم اكتمال ديوان أبي دهب كما سبق أن أشرنا فهناك مقطوعات مبتسرة من سياقها، وهناك بدايات لقصائد ليس لدينا بقيتها بل هناك فى أحيان كثيرة أبيات مفردة لم يتبقى لنا سواها،^١ ولعلها كانت لبنة فى بناء كبير تهدم ومحاه الزمن. وعلى كل حال، فإن هناك تعليلاً راجحاً لما نلمسه من قصر نفس أبي دهب فيما تبقى لنا من شعره، إلا وهو أن أبا دهب شاعر صادق مع نفسه تدور قصائده غالباً حول موضوع واحد، ينتظم تجربة واحدة، يعانيتها الشاعر فيعبر عنها فى دفعة وجدانية واحدة ولعل فى ذلك صلة جديدة تربطه بالعذريين أكثر وأشد، وتجعل انتماء لهم أشد.

المصادر والمراجع

- ١- ناصف، مصطفى، ١٩٥٨م، الصورة الأدبية، القاهرة، مكتبة مصر.
- ٢- العشماوى، محمدزكى، ١٩٧٨م، قضايا النقد الادبى بين القديم والحديث، الاسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٣- شوقي ضيف، النقد الأدبى، القاهرة، سلسلة الفنون الأدب العربى، دار المعارف، د.ت.
- ٤- عطوان، حسين، مقدمة القصيدة فى العصر الأموى، ١٩٧٤م، القاهرة، دار المعارف، مكتبة الدراسات الادبية.
- ٥- ديوان أبي دهب الجمحى، رواية أبى عمرو الشيبانى، ١٩٧٤م، تحقيق عبد العظيم عبدالمحسن، ط (١)، مطبعة القضاء، النجف الأشرف، العراق.
- ٦- حسن جاد حسن، الأدب المقارن، ١٩٦٠م، دار الطباعة المحمدية، ط (٢)، القاهرة.
- ٧- ديوان البحرى، ١٩٧٢م، عنى بتحقيقه و شرحه و التعليق عليه حسن كامل الصيرمى، ط (٢)، سلسلة ذخائر العرب.

١. انظر القطع من ديوان أبى دهب ٥٠/٦، ٥٢/٨، ٢٧/١٢، ٥٩/٥٩، ٧٥/٣٠، ٧٨/٣٠

البناء الفني في شعر أبي دهيل الجمحي ٢٨١ ❁

٨ - يوسف اليوسف، مقالات في الشعر الجاهلي ١٩٧٥م، دار الثقافة، دمشق.

٩ - مارون عبود، الرؤوس، ط(٥)، ١٩٧٢م، دار مارون عبود، دار الثقافة، بيروت.

«دراسةٌ حول نظرة القرآن و الرواية فى مبادئ السلام و البراءة»

الدكتور محمود قيوم زاده *

خلاصة المقال

من بين القرارات الخطيرة فى القانون الدولى الاسلامى هو «قرار البراءة من المشركين» الذى أدى عدم وضوح مضمونه العقيدى و التشريعى الى عدم استيعاب مداليه الفقهية و السياسية و القانونية؛ كما أدى عدم الوضوح هذا الى الشك فى واقعية مبدأ التعايش السلمى و مصداقية الأساس الإنسانى للقانون الدولى الإسلامى؛ آيات القرآنية و روايات المعصومين (ع) و السيرة النبوية (ص) مليئة من القوانين و التصرفات التى تتحدد آفاق التعامل السلمى او التبرى من غير المسلمين؛ و تبرز صورة واضحة من القانون الدولى الإسلامى. فى هذا النص، إستعرضنا أقسام التبرى من المشركين أولاً، مع تصنيف جوامع البشرى على أساس العقيدة و الايمان، كما عالجت أقسام الكفار و فى ضمنها أشرنا الى نماذج من التأمينات التى موجودة

*. دانشيار دانشگاه آزاد اسلامى واحد ساوه

فى القانون الدولى الإسلامى، كتأمين الرجال الدبلوماسى و اللاجئى السياسى و أمانة السيّاحين و غيرها.

الكلمات الرئيسية: الكتابى، الذمى، المعاهد، المؤمن، السلم، البراءة

مقدمة عامة

من الموضوعات الخطيرة التى نطق بها الكتاب العزيز و ورد فى مضمونها روايات دينية التى تشير اليها و صدّقها السيرة، البراءة من المشركين. فهنا سؤالات و ابهامات فى معناها و المراد منها و مدى دلالة الدليل عليها. هل يلزم على المسلمين و فى الحكومة الدينية الاسلاميه رعايتها و التوجه اليها فى ارتباطاتٍ ملّية ام لا؟

و هل تكون هى اصل اساسى فى القانون الدولية الاسلاميه؟ و ما يكون شرائط هذا الاصل و غيرها من الاسئلة. لتوضيح هذه القرار و القانون الدينى و بيان كفيّتها و مدى دلالتها يجب تبين اقسامها و المراد منها.

على حسب ما تطلّقت به الدلائل الدينية و السيرة المتبعة، تنقسم البراءة من المشركين الى ثلاثة اقسام:

الف) البراءة العقائدية

و هى عبارة عن رفض معتقدات المشركين و الكفر بخطهم؛ هذا القسم من البراءة لازمة على جميع المسلمين قطعاً ولاشك فيها، بمعنى أن المسلمين يجب عليهم ان يكفروا بعقائد المشركين و تبرّثون من اعتقاداتهم الباطلة، بل هذه البراءة أوّل خطوة للدخول فى جمعية الاسلام و المسلمين. قال الله تعالى: «من يكفر بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى» (البقره/٢٥٦).

لا ابهام و لاسؤال فى هذا القسم من التبرّى و وجوب هذا على كل مسلم واضح.

دراسة حول نظرة القرآن و الرواية فى مبادئ السلام و البراءة ٢٨٥ ❁

و ايضا يستفاد هذا التبرى من قول الله تعالى: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ❁ لَا أُعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ❁ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أُعْبُدُ ❁ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ ❁ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أُعْبُدُ ❁ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ» (سورة الكافرون)

ولا يخفى ان البرائة العقائدية منهم مستنبعة للبرائة العملية و هى واجبة على جميع المسلمين على الإطلاق و يلزم عليهم أن يعملوا حسب عقائدهم لاعقائد المشركين.

ب) البرائة السياسية

و هى عبارة عن عدم توليهم و قبول ولايتهم. و المراد منها وجوب استقلال المسلمين فى الروابط السياسة بين الدول بحيث لا يمكن تسلط غير المسلمين عليهم. و هذا واضح و مبين فى متون الاسلامية و اصل ثابت فى قانون الدولى الاسلامية و هى مستفاد من قاعدة نفى السبيل.^١

التى اشارة اليها العزيز الجبار فى قوله تعالى: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء / ١٤١).

و المراد ان الله تعالى لم يشرع قانوناً يؤدى الى ضعف المسلمين و تسلط غيرهم عليهم و كما قال عز من قائل: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون / ٨).

قاعدة نفى السبيل من القواعد القطعية الآزمة فى القانون و الفقه الإسلامى و بحسبها لو كانت الروابط السياسية بين الدول الاسلامية و الاجانب، موجبة لاستيلائهم على بلادهم او نفوسهم او اموالهم او موجبة لاسرهم السياسى، يحرم على رؤساء الدول تلك الروابط و المناسبات و بطلت عقودها، و يجب على المسلمين ارشادهم و الزامهم و لو بالمقاومات المنفية.

بل بحسب هذه البرائة والقاعدة التى أشيرت اليها، اذا كان خوف الاستيلاء يجب الاحتراز عن المراودة. كما قال الفقيه المجدد الامام الخمينى (ره): «لو كان فى المراودات التجارية و غيرها مخافة على حوزة الاسلام و بلاد المسلمين من استيلاء الاجانب عليها سياسياً او غيرها - الموجب لاستعمارهم او استعمار بلادهم و لو معنوياً (ثقافياً) - يجب على كافة المسلمين التجنب عنها و تحرم تلك المراودات» (موسوى الخمينى، ج ١، ص ٤٦٢).

وقد نهى الله تعالى عن هذه المراودات و الروابط بقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ» (المتحنه/١).

عدم اخذ ولايتهم هو البرائة منهم السياسية، حتى لو «صار بعض رؤساء الدول الاسلامية او وكلاء المجلس، موجباً لنفوذ الاجانب سياسياً او اقتصادياً على المملكة الاسلامية - بحيث يخاف منه عل بيضه الاسلام، او على استقلال المملكة ولو فى الاستقبال - كان خائناً و منعزلاً عن مقامه اى مقام كان» (نفس المصدر)

هذه البرائة كسابقها لاشكال عليها و لانتقاش فيها و يجب على المسلمين رعايتهما و حدودها غير صعب.

قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء/١٤٤). اى يجب الترابط و عقد المودة والولاية بين الدول الاسلامية.

(ج) البرائة الامنية

هذا النوع الثالث من البرائة هى التى تكون مدار البحث و الاشكال و يلزم معرفة جوانبها و بيان حدودها و توضيح جذورها و تكون هذه خطورة غامضة، و هى عبارة عن ان المشركين لا يؤمنون من قبل الله و دستور الدينى، بمعنى أنهم لا يكونون محترمين فى الذات و المعلقات، هذه البرائة تكون حسب بيان الله تعالى فى كتابه العزيز حيث قال: «بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ

دراسة حول نظرة القرآن والرواية في مبادئ السلام والبراءة ٢٨٧ ❁

مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ * وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (التوبة / ٣-١).

انزلت هذه الايات في آخر سنة التاسع بعد الهجرة؛ والله تعالى اراد فيها تطهير البكة من الشرك و آثارها و المشركين و بحسب هذا الاعلان رُفِعَ الامان من المشركين.

هذه البرائة محل بحث و استفهام و هى التى بلغها الامام امير المؤمنين على بن ابي طالب بعد نزول امين الوحي جبرئيل على النبي (صلى الله عليه و آله وسلم) يأمره أن لا يبلغ عنه الا هو او رجل منه^١

بأن «لا يودها عنك الا انت او رجل منك (او من اهل بيتك...)»

(مفيد، ص ٣٣، ابن هشام، ج ٢، ص ٥٤٥، كليني، ج ١، ص ٣٢٦).

كما يستفاد من الايات الشريفة المذكورة، هذه البرائة لا تكون مطلقاً بل مقيداً مشروطاً على حسب ضوابط بل تكون فى مقابل مشركين الذين نقضوا عهد هم و لم يعملوا مطابق العقد الامانى الذى عَقَدَ لهم. هذا اولاً و ثانياً مُهَلُّوا هم الذين نقضوا العهد اربعة أشهر حتى يختاروا ما يريدون فى مقابل الحكومة الاسلامية وايضاً المصادر التاريخية حاكون أن الامام امير المؤمنين (ع) بينوا الشرايط والقانون الدينى للمشركين و أنهم تسلّموا هذا الدستور بدون المقابلة و المحاربة.

(واقدي، ج ٣، ص ١٠٧٧، بحار، ج ٢١، ص ٢٦٧)

و بالجملة هذا القسم من البرائة تحتاج الى التنقيح و البيان و توضيح حدودها و جواب استفهاماتها و سؤالات التى نشئت حولها. لغموض هذه البرائة من جهة و خطورتها من جهة أخرى، تتركز هذه المكتوبة عليها حتى يُعرف شرائطها و كيفية اجرائها و يُبيّن جذورها

١. أنظر مصادره من كتب جمهور العامة فى كتاب فضائل الخمسة من الصحاح الستة / ٣٤٢-٣٤٧.

التشريعي و حدودها القانونية فى القانون الدولى الاسلامى؛ فعلى هذا لابد من عرض البحث
التالى:

اقسام المجتمع الإنسانى:پ

ينقسم المجتمع البشرى فى نظر الإسلام الى قسمين:

١- المسلم

٢- الكافر

و هذا ينقسم الى عدة تقسيمات

أولاً: ينقسم على أساس الكتابية و عدمها الى

١- الكافر الكتابى (و هم اليهود و النصارى و فى حكمهما المجوس).

٢- الكافر غير الكتابى.

ثانياً: ينقسم كل منهما على أساس الحربية و عدمها الى

١- الكافر الحربى.

٢- الكافر غير الحربى.

ثالثاً: ينقسم خصوص الكافر غير الحربى من ناحية حكمية الى

١- الذمى

و هو من إرتبط بالدولة الاسلامية برابطة (عقد الذمة) المنظم بأحكام فقهية مقررّة: فى

محلها من كتب الفقه. (أنظر نجفى، م/٢١)

و يختص بالكافر الكتابى الذى يكون بمقتضى الذمة آمناً فى الذات و المتعلقات و لا

يحل قتاله بل و لا إيذاؤه بل و يكون الذمى (بمقتضى عقد الذمة) مواطناً - بالمصطلح

دراسة حول نظرة القرآن و الرواية فى مبادئ السلام و البراءة ٢٨٩ ❁

الحديث - يتمتع بكافة امتيازات المواطنة الصالحة التى يقررها التشريع الإسلامى لمواطنى الدولة الإسلامية و عليه مثلها من الواجبات و للتفصيل محل آخر.
نعم لو قام الذمى بخرق شروط عقد الذمة فلا ذمة له.

٢- المعاهد

و هو كل من ارتبط بالدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامى بمعاهدة تقرر السلام بين الطرفين. و لا يجوز بموجبه خرق ما نصت عليه المعاهدة من أمن الكافر سواء كان كتابياً أم غيره. و قد عظم الله تعالى أمر العهد و لزوم الوفاء به فى عدة مواضع من كتابه المبين فقد قال تعالى «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (الإسراء / ٣٤)
و نصت السنة النبوية المطهرة على وجوب الوفاء بالعهد للبر و الفاجر و المسلم و الكافر.

(حرّ العالمى، كتاب الودعة ب ٢ ح ١)

يقول ابن القيم: ثبت عنه (صلى الله عليه و آله و سلم) انه قال لابی رافع و قد ارسلته اليه قريش، فأراد المقام عنده، و انه لا يرجع اليهم، فقال: إني لا أخيس بالعهد، و لا أحبس البرد، و لكن ارجع الى قومك، فإن كان فى نفسك الذى فيها الان فارجع و ثبت عنه أنه ردّ اليهم أبا جندل للعهد الذى كان بينه و بينهم أن يرّد اليهم من جاء منهم مسلماً، و لم يرد النساء و جاءت سبيعة الاسلمية مسلمة، فخرج زوجها فى طلبها، فأنزل الله عزوجل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ» (المتحنة/ ١٠) فاستحلفها رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) أنه لم يخرجها الا الرغبة فى الاسلام، و انه لم تخرج لحدث أحدثته

فى قومها، و لا بغضا لزوجها فحلقت فأعطى رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) زوجها مهرها، و لم يردها عليه.

و قال (صلى الله عليه و آله و سلم): (من كان بينه و بين قوم عهد فلا يحلّ عقداء، و لا يشدّنه حتى يمضى أمده، أو ينبذ إليهم على سواء) قال الترمذى: حديث حسن صحيح، و لما أسرت قريش حذيفة بن اليمان و أباه أطلقوهما، و عاهدوهما أن لا يقاتلاهم مع رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و كانوا خارجين إلى بدر، فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): «انصرفا، نفى لهم بعهدهم و نستعين بالله عليهم»

(ابن قيم، ٨٨ - ٨٧ / ٥).

و أمر تعالى بالتّحلى بضبط النفس فى مواقع القوة و كفها عن نقض العهد المبرم فى عهد الضعف أو القوة الأدون و نهاهم عن إرتكاب ذلك إغتراراً بتعاظم قوتهم قال تعالى: «وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ» × و لا تكونوا كآلتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة إنما يبلوكم الله به و ليبين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون» (النحل / ٩٢ - ٩١)

و قال تعالى - مستثنياً من براءة - «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (براءة/٤)

و قال عزّ من قائل: «كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (براءة/٧) فإذا عمد الطرف المعاهد الى نقض عهد ساع حينئذ نبذ عهده اليه قال تعالى: (وَمَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ) (الأنفال/٥٨) و الخوف هنا بمعنى اليقين بالنبذ من خلال ظهور أمارته الكاشفة عنه نظير قوله تعالى «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ

دراسة حول نظرة القرآن و الرواية فى مبادئ السلام و البراءة ٢٩١ ❁

نُشَوْرُهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ» (النساء/٣٤) و أنظر قرطبى، ٥/١٧٠ و طباطبائى، ٤/٣٤٥) و من الجدير بالذكر أن العرف الدولى قاض بأن توقيع الدولة الإسلامية على عضويتها فى المؤسسات و الهيئات الدولية إمضاء ضمنى منها لما تفرضه هذه العضوية من شروط منها:

الإلتزام بأحكام القانون الدولى و العمل بمقررات المجامع الدولية و التقيّد بالمعاهدات و تنفيذ القرارات الجماعية الصادرة عن أعضاء المجتمع الدولى فى المجالات المختلفة و التى تدخل الدولة الاسلامية طرفا فيها.

ذلك أن العضوية الدولية نوع تعاهد بين الدول الأعضاء نعم لو لم تستلزم العضوية ذلك أو نُص على خلافه فالدولة الإسلامية فى حل منه.

نعم هناك أحكام شرعية إسلامية للقانون الدولى الإسلامى يجب الإستناد إليها و العمل بموجبها سواء اصطبغت بصيغة المعاهدة الدولية أم لا. كالتسليم الإلزامى من أحكام البر و القسط. و أما ماعدا ذلك من القوانين و المقررات الدولية فلا ملزم يلزم الدولة الإسلامية بمقتضاها سوى التعاهد و بخاصة تلك القوانين و المقررات التى وضعت لصالح القوى الإستكبارية - كحق الفيتو - على حساب مصالح المستضعفين فى العالم و نخص بالذكر ما يصادر سيادة أو كرامة أو استقلال الدول المستضعفة و قد قال تعالى «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء / ١٤١)

٣- المستأمن

و هو كل من يتمتع بأمان المسلمين دولة أو أمة جماعات أو افراد و ذلك طبقاً للقاعدة القانونية الإسلامية القاضية بأن المسلمين (يسعى بذمتهم أدناهم) بتعبير الحديث الشريف عن

الرسول^١. الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم)، يقول ابن القيم: ثبت عنه (ص) انه قال «ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً».

وقال (ص): «المسلمون تتكافأ دماؤهم»، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده، من أحدث حدثاً فعلى نفسه، ومن أحدث حدثاً أو آوى محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين».

و ثبت عنه (ص) أنه قال: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلّ عقدة ولا يشدها حتى يمضى أمده، أو ينبذ إليهم على سواء».

وقال: «من آمن رجلاً على نفسه فقتله فأنا برىء من القاتل» وفي لفظ «أعطى لواء غدر» وقال «لكل غادر لواء عند استه يوم القيامة يعرف به يقال: هذه غدرة فلان بن فلان».

(ابن قيم، ١٢٥ - ١٢٤ /) ثم ان ابرام الامان إنشاء قانونى عقدى ثنائى (أى ذوطرفين) أحدهما مسلم والآخر كافر.

و ينقسم الى قسمين هما:

الأول: طويل الأجل

وهو شبيه بعقد الإقامة فى لغة القانون الدولى الخاص الحديث كأمان أعضاء السلك الرسولى أو الهيئات الدبلوماسية رؤساء وأعضاء وسفراء وغيرهم. فقد روى عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) قوله (إنَّ الرُّسُلَ لَا تُقْتَلُ) (ابن هشام، ٢/٦٠٠)

١. وفى معتبرة السكونى أنه سئل الصادق (ع) عن قول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) (يسعى بذمتهم أدناهم) قال: (لو أنَّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين فأشرف رجل فقال أعطونى الأمان حتى ألقى صاحبكم وأناظره فأعطاه أدناهم الأمان وجب على أفضلهم الوفاء به) (الوسائل / ١١ باب ١٥ جهاد العدو ح)

دراسة حول نظرة القرآن و الرواية فى مبادئ السلام و البراءة ٢٩٣ ❁

الثانى: قصير الأجل

و هو شبيه بتصريح الدخول المؤقت (الفيزا) أو الإقامة المؤقتة. و له أمثلة عديدة منها:

الف - أمان المبعوث الرسولى أو المندوب الدبلوماسى أو الوفد الدولى لمهمة مؤقتة

قال ابن هشام: (نفس المصدر و أنظر طبرى)، ١٤٦/٣ قد كان مسيلمة (الكذاب) بن حبيب كتب الى رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) «من مسيلمة رسول الله الى محمد رسول الله: سلام عليك: أما بعد فإنى أشركت فى الأمر معك و إن لنا نصف الأرض و لقريش نصف الأرض و لكن قريشاً قومٌ يعتدون فقدم رسولان لمسيلمة الكذاب بهذا الكتاب على رسول الله محمد (صلى الله عليه و آله و سلم) فقال (صلى الله عليه و آله و سلم) لهما فما تقولان أنتما؟ قالوا: نقول كما قال.

فقال (صلى الله عليه و آله و سلم): أما و الله لولا أن الرُّسل لا تقتل لضربت أعناقكما ثم كتب (صلى الله عليه و آله و سلم) إلى مسيلمة: بسم الله الرحمن الرحيم: من محمد رسول الله الى مسيلمة الكذاب السلام على من اتبع الهدى.

أما بعد: «فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده و العاقبة للمتقين». و ذلك فى آخر سنة عشر للهجرة، و كان ابوسفيان ممن جرى عليه حكم انتقاص العهد و لم يقتله رسول الله (ص) اذ كان رسول قومه اليه، (ابن القيم، ٣/٤٢٢) و من صور هذا الأمان القصير أمان الوفود الذين تواتروا على رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) عام ٥٩هـ. (ابن الأثير ٢/٢٨٦ و بقية مصادر التاريخ و السيرة)

ب - أمان المستجير

قال تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ» (التوبة ٦/ و انظر صحيحة جميل فى هذا المضمار عن الصادق (ع)، حرّ عاملي، ١/ ١٥١ من جهاد العدو ذيل ح ١) و يدخل فى جملته اللاجىء

السياسى و شبهه. يقول ابن القيم: (و ثبت عنه(ص) انه اجار رجلين اجارتهما ام هانى ءابنت عمه، و اجار ابا العاص بن اربيع لما اجارته ابنته زينب، ثم قال: يجير على المسلمين ادناهم (ابن قيم، ٥/٨٩)

و بذلك يكون المشرّع الإسلامى قد سبق القانون الدستورى و القانون الدولى الخاص الحديثين الى تقرير مبدأ (تسليم اللاجئين السياسيين محظور) نعم لو انقضى أمانه سلم الى مأمنه لاإلى من يخاف منه عليه، بل أن ظاهر قوله تعالى (ثم ابغاه مأمنه) عدم كفاية الاذن للمستجير فى بلوغ مأمنه بل يلزم ابلاغه مأمنه بتفسير ذلك له و تمكينه منه، فما أعظم الإسلام!

ج - أمان الزائر لأى غرض غير ممنوع أو مشروع

مشروع تجارياً كان أم اجتماعياً أم سياحياً أم غيره؛ فإنه يدخل بجوار و حماية المسلمين فيكون مشمولاً لما تقدم من قوله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (التوبة / ٦) فان الظاهر أن سماع كلام الله تعالى غاية للأجارة لا للاستجارة و من صور ذلك بعض وفود القبائل الذين عقد لهم كتاب السيرة فصلاً مستقلاً فقد كان فيهم المسلم و الكافر فانظر ذلك فى المصادر ادناه. (كتأريخى الطبرى و ابن الأثير و سيرتى الحلبى و ابن هشام)

٤- المؤمن

و هو من كان أمانه بتعهد ايقاعى لا عقدى و لو من أدنى المسلمين و بلا فرق بين وقوعه بانشاء عهد شرعى أو عادى بل و تكفى شبهة الأمان كما هو مبسوط فى مصادر الفقه الإسلامى و فرقه عن سابقه أنه (تعهد) أى من طرف واحد و أنه إبتدائى دائماً. بينما كان الإستئمان (تعاهداً) من طرفين و ربما كان إبتدائياً أو تلبيةً لطلب و فى صحيحة جميل عن الصادق(ع) قال: كان رسول الله(صلى الله عليه و آله و سلم) إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم

دراسة حول نظرة القرآن و الرواية فى مبادئ السلام و البراءة ٢٩٥ ❁

فأجلسهم(صلى الله عليه وآله وسلم) بين يديه ثم يقول: - الى أن قال - وأيما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر الى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله فإن تبعكم فأخوكم فى الدين وإن أبى فأبلغوه مأمنه و إستعينوا بالله (حرر عاملى، ١١/ب ١٥ من أبواب جهاد العدو ذيل ح ١) و جاء فى طى هذه الصحيحة ما يفيد عدم جواز الغلول من الكفار بعد الأمان فإنه خيانة.

٥- المسالم

و هو و إن تناول الأقسام الأربعة المتقدمة إلا إننا جعلناه اصطلاحاً مختصاً بغيرها ممن لا يقاتل المسلمين و لا يقاتلونه دون أن تنطبق عليه إحدى البنود الشرعية و المواد القانونية المتقدمة و الأصل فى القانون الدولى الإسلامى فى الموقف الشرعى من هؤلاء أن يتبع فى حقهم ما تقتضيه المصلحة الإسلامية العليا فالإسلام لا يفرض الحرب دائماً معهم كما لا يفرض السلم و الصلح دائماً و إنما الحرب و السلم تابعان لمراعاة مصالح المسلمين و طبقاً لمتطلبات المرحلة الإسلامية الراهنة انذاك و لتوفر على بعض النصوص القرآنية الشريفة التى عالجت هذا الموضوع البالغ الأهمية، قال تعالى: «فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرَكْسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أ تَرِيدُونَ أَنْ تَهْذُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا × وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا × إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءَكُمْ حَصْرَتٌ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوكُمْ أَوْ يِقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يِقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا × سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَ يَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَ يُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَ

مح آفاق المحاربة الإسلامية العالمية العدد الرابع و العشرون - السنة الثانية عشرة

١. و لا يخفى على الخبير بالساحة الدولية اليوم أن المصلحة الإسلامية العليا تقتضى مسالمة من سالم.

يَكْفُؤُوا أَيْدِيَهُمْ فَخَذَوْهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَمُ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا» (النساء ٩١ - ٨٨) و قد ذكر المفسرون (فخر رازي ٢١٨/١٠؛ قرطبي ٣٠٦/٥؛ طباطبائي ٣٦/٥) في سبب نزول الآية الأولى أنها نزلت في قوم أسلموا ثم رجعوا الى مكة و أظهروا فيها الشرك فإختلف المسلمون في حكم قتالهم (و هو المروى عن أبي جعفر الباقر(ع) كما في مجمع البيان ٨٦/٢) من جهة أنهم فتنوا أنفسهم برجوعهم ثم لا يُدرى أنهم أظهروا الشرك تقيّة - كعمار (رض) - أم^١ حقيقةً بعد أن كانوا منافقين فنزلت الآيتان الأوليان تخبران عن أنهم أظهروا الكفر حقيقةً بعد أن كانوا منافقين فيكون حالهم حال المشركين الحربيين و حسابهم حسابهم و حكم مقاتلتهم واحد (فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم) ثم استثنت الأيتان الأخريان منهم طوائف ثلاثة على النحو الإستثناء^٢

المنقطع

١- «الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق» و هم حلفاء المعاهدين للمسلمين و المراد بالحليف - هنا - هلال بن عويمر الأسلمي كما عن أبي جعفر الباقر(ع) (طبرسي، ٨٨/٢) و في تفسير علي بن إبراهيم أن الميثاق كان لبنى ضمرة و الحلف لبنى أشجع. (قمي، ١٤٦/١)

١. الذي نزل فيه قوله تعالى «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» النحل ١٠٦ كما هو المستفيض في مصادر التفسير و منها تفسير القرطبي ١٨٠/١٠ و الميزان. ٣٥٣/١٢
٢. كما دل عليه الحديث الباقرى الشريف المتقدم و الا فظاهر الآية ليس صريحاً في ذلك ان لم يوهم عكسه من كونهم لم يظهروا شركاً و إنما بقوا على نفاقهم فيصدق عليهم أنهم كفار باطنياً في قوله تعالى (ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله) فإن الهجرة ممن أسلم ظاهراً لكن بقرينة الخبر المزبور يكون و صفهم بالكفر ظاهراً و باطناً و تعليق توليهم على هجرتهم تعليق على اللازم تعبيراً به عن الملزوم مجازاً.

دراسة حول نظرة القرآن و الرواية فى مبادئ السلام و البراءة ٢٩٧ ❁

٢- «الذين جاءكمُ حَصْرَتُ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوكُمْ أَوْ يَقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ» (النساء / ٩٠) و هم الذين ضاقوا بقتال الفريقين و تاقوا الى لزوم جانب الحياذ و جاؤوا طالبين الكف عنهم. و قد روى الشيخ الكلينى (قده) عن على بن ابراهيم (الثقة) عن ابيه ابراهيم (حسن الحال) عن أحمد بن محمد بن ابى نصر (الثقة) عن أبان بن عثمان (الثقة) عن الفضل بن عبد الملك البقباق أبى العباس (الثقة) عن الصادق (ع) إن الذين حصرت صدورهم بنو مدلج. (كلينى، ٣٢٧/٨؛ عياشى ٥٠٤؛ ٢٦٢/١)

٣- «آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا» (النساء / ٩١) و فرق هذه الطائفة عن سابقتها عدم رغبة الأولى فى القتال دون الثانية التى إنما منعها عنه الخوف من إحدى القوتين المتصارعتين و ذلك لركوسهم فى الفتنة (أى الشرك كما يقول المفسرون) (أنظر قرطبى، ٣١١/٥ و طبرسى ٨٩/٢) و يبدو بقرينة المقارنة و المقابلة بينهما أن الأولى تتردد فى شبك الشرك و الثانية راکسة فى شرك الشرك فلهذا غاير القرآن الكريم لحن خطابه فى كل منهما بما ذكرنا.

نتيجة البحث

بناءً على الموضوعات التى ذكرت و الدلائل التى إستعرضت من الآيات القرآنية و الروايات الدينية و السيرة النبوية؛ تبين أن للإسلام مواقف واضحة فى أسلوب التعامل مع البلاد غير اسلامية و غير المسلمين، و كما أن الإسلام يتبرأ من المشركين، أيضاً فى مجال السلم و المرافقة مع غير المسلمين متمتع من القوانين المتترقية؛ و الكافر إن لم يكن حريباً و ليس له الخصومة و اعلان الحرب مع الدولة الإسلامية، فدستور الاسلام تجاهه التعامل معه بالحسنا، غير أن لغير المسلمين اقسام مختلفة، تبين حكم كل واحد منها.

المصادر

- ١- القرآن الكريم
- ٢- ابن اثير الجزري، على (٦٣٠ - ٥٥٥ هـ)، الكامل فى التاريخ، دار صادر، بيروت ١٩٨٩ / ١٤٠٨
- ٣- ابن قيم الجوزى، محمد بن أبى بكر (٧٥١-٦٩١ هـ)، زاد المعاد، هند، كانبور، ١٨٣٧م
- ٤- ابن هشام، عبد الملك (متوفى ٢١٨ هـ)، السيرة النبوية، عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت ١٩٨٩/١٤٠٩
- ٥- حرّ عاملى، محمد بن الحسن (١١٠٤-١٠٣٢ هـ)، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، دار احياء التراث العربى، بيروت ١٣٩١ هـ
- ٦- طبرسى، ابوعلى فضل بن الحسن (٥٤٨-٤٧٢ هـ)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، ١٣٧٦ هـ
- ٧- طبرى، محمد بن جرير بن يزيد (٣١٠-٢٢٤ هـ)، تاريخ الأمم و الملوك، دار التراث العربى، بيروت
- ٨- طباطبائي (علامة)، محمد حسين (١٤٠٢-١٣٢١ هـ)، الميزان فى تفسير القرآن، اسماعيليان، قم ١٤١٢ هـ
- ٩- عياشى، محمد بن مسعود (من علماء الشيعة فى قرن الثالث من الهجرة)، تفسير العياشى، انتشارات الإسلامية، طهران، ١٣٨٠ هـ
- ١٠- فخر رازى، محمد بن عمر (٦٠٦ - ٥٤٥ هـ)، التفسير الكبير، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٥ هـ
- ١١- قرطبى، محمد بن احمد (متوفى ٦٧١ هـ)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت ١٩٨٥/١٤٠٥
- ١٢- قمى، على بن ابراهيم (متوفى ٣٠٧ هـ)، تفسير القمى، بيروت ١٤٠٤ هـ

دراسة حول نظرة القرآن و الرواية فى مبادئ السلام و البراءة ٢٩٩ ❁

١٣- كلينى، محمد بن يعقوب (متوفى ٣٢٩ هـ)، الكافى (الروضة)، دارالكتب الإسلامية، قم ١٣٨٨ هـ

١٤- موسى الخمينى (امام)، سيد روح الله (متوفى ١٣٦٨ ش)، تحرير الوسيلة، طهران، مؤسسة التنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (ره)، ١٣٧٩ ش، ١٤٢١ هـ

١٥- موسى البجنوردى، سيد حسن، القواعد الفقهية، ٧ جلد، قم، مؤسسة اسماعيليان، بى تا.

١٦- مفيد، محمد بن نعمان (متوفى ٤١٣ هـ)، الارشاد، ترح و ترجمه: سيد هاشم رسول محلاتى، بى جا، بى تا.

١٧- مجلسى، محمد باقر (متوفى ١١١١ هـ)، بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٠٣ هـ

١٨- نجفى، شيخ محمد حسن، (متوفى ١٢٦٦ هـ)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٩٨١ م.

١٩- واقدى، محمد بن عمر (متوفى ٢٠٧ هـ)، المغازى، طهران، نشر دانش، ١٤٠٥ هـ.

A Discussion about peacefulness and acquittance
according to the Quranic uerses and Traditions

Dr. Mahmood Qayyoom zadeh¹

Abstract : is one of the important matters in the field of the Acquittance of polytheists Islamic International law. The ambiguity of the principle with regard to the religious bases has resulted in being ambiguous within its political and legal frame. on the other hand, this

1. Associate Professor of the Islamic Azad university Saveh Berench.

ambiguity has caused to from a kind of analogicity relative to how we must behave with non — muslims according to the Islamic International law.

There are several rules about how we (as muslims) must behave with non — muslim people peacefully among the Quranic verses and religious traditions. The biography of the prophet Mohammad can also be a corner — stone for understanding the, in this manner, it shows a clear perspective on the of polytheists' principle Islamic International law.

have been described with regard to acquittance of polytheists. At first the kinds of classification of the human societies on the basis of their faith in this article on the other hand, some examples of guarantees, which have been provided for according to the Islamic International law, have been explained in addition to describing the kinds of non — believers (such as diplomatic immunity for diplomatic agents political refugees and tourists.)

Key words: Zimmi (free non — Muslim subject living in a muslim country), The people of the Book, Treaty, Believer, conciliation, acquittance.

دراسة حول نظرة القرآن و الرواية فى مبادئ السلام و البراءة ٣٠١ ❁

ابن الخمار

(٣٣١ - بعد ٤٠١ هـ)

أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهنام المعروف بابن الخمار. وبهنام لفظة فارسيّة مركبة من كلمتين: به = الخير، و نام = اسم، أى اسم الخير. قال صاحب معجم المؤلفين: «عالمٌ بالطب والفلسفة، خبير بالنقل من السريانيّة الى العربيّة، من تصانيفه...».

وقال ابن النديم: «فى زماننا. من أفاضل المنطقيين، ممن قرأ على يحيى بن عدى [بن حميد بن زكريا، أبو زكريا المنطقى]، فى نهاية الذكاء والفتنة والإضطلاع بعلوم أصحابه. ومولده فى شهر ربيع الأول سنة إحدى وثلاثين وثلثمائة....».

وقال ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء فى طبقات الأطباء: «كان أبو الخير نصرانياً عالماً بأصول صناعة الطبّ و فروعها، خبيراً بغوامضها، كثير الدراية لها، ماهراً فى العلوم الحكيمية. وله مصنفات جليلة فى صناعة الطب وغيرها، وكان خبيراً بالنقل، و قد نقل كتباً كثيرة من السريانيّة الى العربيّة، ووجدت بخطه شيئاً من ذلك، و قد أجاد فيها.

قال أبو الخطاب محمد بن محمد بن أبى طالب فى كتاب «الشامل فى الطب» إنّ أبا الخير الحسن بن سوار كان موجوداً سنة ثلاثين وثلثمائة. وقد ذكر أبو الحسن على بن رضوان عنه فى كتاب «حل شكوك الرازى على جالينوس» ما هذا نصّه، قال: كما فعل فى عصرنا هذا الحسن بن بابا المعروف بابن الخمار فأنّه وصل بالطب إلى أن قيل له: محمود الملك للأرض. ولذك إنّ هذا الرجل كان فيلسوفاً حسن التعقل حسن المعرفة. وقال عنه إنه كان حسن السياسة لفقهاء الناس، ورؤساء العوام والعظماء والملوك، وذلك انه كان إذا دعاه من اظهر العبادة والزهد مشى اليه راجلاً

و قال له: جعلت هذا المشى كفارة لمرورى الى أهل الفسق والجبايرة. وإذا دعاه

السلطان ركب اليه فى زى الملوك والعظماء، حتى أنه حجبه فى هذه الحال ثلاثمائة غلام تركى بالخيول الجياد، والهيئة البهيّة. ووفى صناعته حقها بالتواضع للضعفاء وبالتعاطف على العظماء.

وقال أبو الفرج [على بن الحسين] بن هندو فى كتاب «مفتاح الطب»: «إنه رأى فى بلاد العجم جماعة كانوا ينفون صناعة الطب. قال: وكان زعيم الفرقة النافية للطب يعادى استاذى أبا الخير بن الخمّار، ويغرى العامة بايذائه، فاشتكى الزعيم [الذى ينفى صناعة الطب] رأسه، واستفتى أبا الخير فى دوائه، فقال: ينبغى أن يضع تحت رأسه كتابه الذى نفى فيه الطب ليشفيه ولم يداوه».

و ذكره البيهقى فى تنمة صوان الحكمة فقال: «لما استولى السلطان محمود بن سبكتكين على خوارزم حمله إلى «غزنة» وعرض عليه الإسلام فأبى وعمره جاوز المائة، فمر يوماً بمكتب فيه معلم حسن الصوت، يقرأ: «الم ﴿أحسب الناس أن يتركوا...﴾ فوقف وبكى ساعةً ومر، فرأى فى هذه الليلة فى منامه النبى (ص) وهو يقول له: يا أبا الخير: مثلك مع كمال علمك يقبح أن ينكر نبوتى. فأسلم أبو الخير فى منامه على يد رسول الله (ص)، فلما انتبه من منامه أظهر الإسلام، وتعلم الفقه على كبر سنه، وحفظ القرآن، وحسن اسلامه... ودعاه السلطان محمود [بن سبكتكين] يوماً لعارض عرض له، وبعث اليه مركوبه، فمر على سوق الخفافين^٢، فنفرت دابته وأهلكت أبا الخير،.... وقال أبو على ابن سينا فى بعض كتبه: فأما أبو الخير فليس من عداد هؤلاء، ولعل الله يرزقنا لقاءه فيكون إما إفادةً وإما استفادةً، وبعض الناسخين يكتب «فأما أبو نصر»، وهذا غلط عظيم، لأن أبا نصر الفارابى مات قبل ولادة أبى على بثلاثين سنة...».

١. سورة العنكبوت ٢٨، الآية الأولى.

٢. الخفاف: بائع الأحذية.

دراسة حول نظرة القرآن و الرواية فى مبادئ السلام و البراءة ٣٠٣ ❁

وفاته

قال ابن النديم المتوفى سنة ٤٣٨هـ فى كتابه الفهرست، فى ترجمة ابن الخمار: إنه فى زماننا. و المستنبط من هذا القول هو أن ابن الخمار كان حياً فى اوائل القرن الخامس الهجرى، و يحتمل أن وفاته كانت فى العقد الأول من القرن الخامس الهجرى.

مصنفاته

خلف رحمه الله للمكتبة الإسلامية مصنفات منها ما ذكرها صاحب عيون الأنبياء فى طبقات الاطباء تقلداً عن خط صاحب الترجمة (الحسن بن سوار):

- ١ - مقالة فى المرض المعروف بالكاهنى وهو الصرع.
- ٢ - كتاب فى خلق الإنسان وتركيب اعضائه.
- ٣ - مقالة فى امتحان الأطباء.
- ٤ - مقالة فى الهوى، (الهوى) يونانية معربة بمعنى المادة الأولى.
- ٥ - كتاب الوفاق بين رأى الفلاسفة والنصارى.
- ٦ - كتاب تفسير ايساغوجى.
- ٧ - مقالة فى الصديق والصدقة.
- ٨ - مقالة فى سيرة الفيلسوف.
- ٩ - مقالة فى الآثار المخيلة فى الجو الحادثة عن البخار المائى وهى الهالة و القوس و الضباب، على طريق المسألة والجواب.
- ١٠ - مقالة فى السعادة.
- ١١ - مقالة فى الإفصاح عن رأى القدماء فى البارى تعالى وفى الشرائع ومورديها.
- ١٢ - كتاب تدبير المشايخ. وقد ذكر فى اوله ان حنين بن اسحاق كان قد ألف ذلك

❁ ٣٠٤ آفاق الحضارة الإسلامية العالمية

بالسريانية، وجمع من كلام جالينوس و روفس فى تدبير المشايخ ما الحاجة داعية الى معرفته، مع زيادات ذكر انه زادها من عنده، وصير ذلك على طريق المسألة والجواب، وإن أبا الخير بسط القول وأوضحه من غير مسألة وجواب، وجعله ستة وعشرين باباً.

١٣- كتاب تصفح ما جرى بين أبى زكريا يحيى بن عدى وبين أبى اسحاق ابراهيم بن بكوس فى سورة النار.

١٤- تقاسيم ايساغوجى وقاطيغوريوس لألينيوس الإسكندراني، مما نقله من السريانية الى العربية الحسن بن سوار بن بابا [صاحب الترجمة] و شرحه على طريقة الحواشى.

و تجد أخباره فى

تاريخ الحكماء المختصر من كتاب اخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى، ص ١٦٤.

تتمة صوان الحكمة للبيهقى، ص ١٢، الرقم ١٣.

عيونُ الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة، ص ٤٢٨.

الفهرست لابن النديم (الفن الاول من المقالة السابعة) الصفحة الأخيرة = ٣٢٣، وفى بعض الطبعات، ج ١، ص ٢٦٥.

معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ج ٣، ص ٢٢٩.

نوايغ السريان لإفرايم، ص ٤، ٥.

تاريخ طب در ايران پس از اسلام (بالفارسيّة) تأليف الدكتور محمود نجم آبادى، ص ٦٩٩ الرقم ٦٧.

تاريخ پزشکی ايران تأليف الدكتور سير يل الكود الترجمة الفارسيّة بقلم محسن جاويدان، ص ٢٣٥، ٣٥٠.

مطرح الأنظار فى تراجم أطباء الأعصار (بالفارسيّة) تأليف الدكتور ميرزا عبدالحسين خان ركن الحكماء، ج ١، ص ١١٣.

Āfāq al- Hidārah al- Islamiyyah al- Alamiyyah

International Journal of Islamic Civilization

Issue No.24, Autumn 2009 and Winter 2009

- Publisher: Institute for Humanities and Cultural Studies(IHCS)
- Director: Prof. Mehdi Golshani
- Editor-in-Chief: Dr. Sadiq Ainawand
- Issue Editor: M.Kaiss Al-Kaiss
- Production Manager: Naser Zafaranchi

ISSN 1562-6822

Mailing address

Āfāq al-Hidārah al-Islamiyyah

Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)

P.O.Box: 14155-6419, Tehran 14374, Iran

Tel: 98-21-88046891-3

Fax: 98-21-88036317

1.E-mail afaq@ihcs.ac.ir

2. E-mail AlKaiss@ihcs.ac.ir

3. E-mail Kaissalkaiss@yahoo.com

ĀFĀQ AL-HID.ĀRAH AL-ISLAMIYYAH is a biannual journal published by the Institute for Humanities and Cultural Studies. The authors assume responsibility for their views expressed here. Articles and photographs may be reproduced provided that ĀFĀQ AL- HID.ĀRAH AL-ISLAMIYYAH is cited.

Āfāq al- Hidārah al- Islamiyyah al- Alamiyyah

International Journal of Islamic Civilization

Issue No.24, Autumn 2009 and Winter 2009

- Publisher: Institute for Humanities and Cultural Studies(IHCS)
- Director: Prof. Mehdi Golshani
- Editor-in-Chief: Dr. Sadiq Ainawand
- Issue Editor: M.Kaiss Al-Kaiss
- Production Manager: Naser Zafaranchi

ISSN 1562-6822

Mailing address

Āfāq al-Hidārah al-Islamiyyah

Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)

P.O.Box: 14155-6419, Tehran 14374, Iran

Tel: 98-21-88046891-3

Fax: 98-21-88036317

1.E-mail afaq@ihcs.ac.ir

2. E-mail AlKaiss@ihcs.ac.ir

3. E-mail Kaissalkaiss@yahoo.com

ĀFĀQ AL-HID.ĀRAH AL-ISLAMIYYAH is a biannual journal published by the Institute for Humanities and Cultural Studies. The authors assume responsibility for their views expressed here. Articles and photographs may be reproduced provided that ĀFĀQ AL- HID.ĀRAH AL-ISLAMIYYAH is cited.