

ISSN:2707-6245

رقم الايداع في دار الوثائق الوطنية : ٢٤٠٨ لسنة ٢٠٢٠



المجلة مسجلة في :

IRAQI
Academic Scientific Journals

CiteFactor
Academic Scientific Journals

INTERNATIONAL I I WORLD
Scientific Indexing of JOURNALS

العدد السادس / السنـ (الرابعة) نيسان 2024 م

الموقع الالكتروني: www.mjhr.uowa.edu.iq البريد الالكتروني: meras.journal@uowa.edu.iq

6

مجلة مراس محكمة نصف سنوية تعني بالابحاث الانسانية

MERAS JOURNAL

published by
university of warith al-anbiyaa

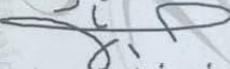
publication concerned with human studies
Deposited in the National Records House with
Deposit NO,2408 for the year2020

جامعة وارث الانبياء/ مكتب السيد رئيس الجامعة

م/ مجلة مراس

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

أشارة الى كتابكم المرقم ١١٤٠ في ٢٤ / ١٠ / ٢٠٢٠ بشأن اعتماد مجلتكم واعتمادها لأغراض النشر والترقيات العلمية وتسجيلها ضمن موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠٢١/٩/٦ على اعتماد المجلة المذكورة في الترقيات العلمية والنشاطات العلمية المختلفة الاخرى ، واعتباراً من العدد الصفري - لسنة ٢٠٢٠ وتسجيل المجلة في موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية. للفضل بالاطلاع وابلغ مخول المجلة لمراجعة دائرتنا لتزويده باسم المستخدم وكلمة المرور ليتسنى له تسجيل المجلة ضمن موقع المجلات العلمية العراقية وفهرسة اعدادها ... مع التقدير.



أ.م.د. أيهاب ناجي عباس

المدير العام لدائرة البحث والتطوير / وكالة

٢٠٢١/٩/١٤



نسخة منه الى:

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي / اشارة الى موافقة سيادته المذكورة اعلاه والمثبتة على اصل مذكرتنا المرقم ب ت ٤ / ٤٨٦٤ في ٢٠٢١/٩/٦ / للفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
- قسم المشاريع الريادية / شعبة المشاريع الالكترونية / للفضل بالعلم واتخاذ مايلزم ... مع التقدير
- قسم الشؤون العلمية / شعبة التأليف والنشر والمجلات / مع الاوليات .
- المصادرة .

مهتد ابراهيم
١٢ / ايلول

مدير التحرير / أ.م.د. نور مهدي الساعدي

رئيس التحرير / أ.م.د. طلال فائق الكمالي

هيئة التحرير

أ.م.د. علي شمعون حنا شيخ	مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة/ إيران - قم
د. ايمن عبد الخالق	جامعة المصطفى/ ايران
د. فوزي علي العلوي	جامعة الزيتونة / تونس
أ.م.د. حمزة محمد عبد الله	جامعة العلوم التطبيقية / الاردن
أ.د. عمر محمود عبد الرحمن	جامعة العلوم التطبيقية / الاردن
أ.د. سعيد جاسم الزبيدي	جامعة نزوى / سلطنة عمان
أ.د. المتمرس عزيز كاظم الخفاجي	جامعة الكوفة
أ.د. أياذ عبد الحسين صيهود الخفاجي	جامعة كربلاء
أ.د. جمال إبراهيم عبد الحسين	جامعة بغداد/ كلية القانون
أ.د. رؤوف احمد محمد راضي الشمري	جامعة الكوفة/ كلية الفقه
أ.د. علي جراد يوسف العبودي	جامعة الكوفة/ كلية التربية للبنات
أ.م.د. عدنان هاشم جواد الشروفي	جامعة كربلاء/ كلية القانون
أ.م.د. جاسم محمد حرجان	جامعة بغداد/ كلية العلوم الاسلامية
أ.د. عادل نذير يبري	جامعة وارث الأنبياء/ كلية العلوم الاسلامية
أ.م.د. سعد محمد حسن حسين الزبيدي	جامعة بغداد/ كلية العلوم الاسلامية
أ.م.د. عباس فاضل عباس السراج	كلية الفقه الجامعة
أ.م.د. لطيف نجاح شهيد القصاب	جامعة وارث الأنبياء/ كلية القانون
أ.م.د. ضرغام كريم كاظم هاشم الموسوي	جامعة كربلاء/ كلية العلوم الاسلامية

ادارة الموقع الالكتروني والاخراج الفني / م.م. علي كريم عبد الرحيم

P-ISSN:2707-6245

E-ISSN: 2957-9996

DOI prefix: 10.57026

رقم الايداع في دار الوثائق الوطنية : ٢٤٠٨ لسنة ٢٠٢٠

البريد الالكتروني : meras.journal@uowa.edu.iq

الموقع الالكتروني : <http://mjhr.uowa.edu.iq/>

عنوان المجلة في موقع المجلات العراقية المحكمة

<https://www.iasj.net/iasj/journal/373>

العراق - كربلاء المقدسة

١. تستقبل مجلة "مراسل" البحوث والدراسات التي تكون ضمن تخصصها حصراً.
٢. ان يكون البحث المقدم للنشر لم يسبق نشره في مجلة او اي وسيلة نشر اخرى.
٣. يعطي المؤلف حقوقاً حصرية للمجلة تتضمن النشر والتوزيع الورقي والالكتروني والخزن واعادة الاستخدام للبحث.
٤. ان لا تزيد عدد صفحات البحث المقدم للنشر على خمس وعشرين صفحة.
٥. ترسل البحوث على البريد الالكتروني للمجلة meras.journal@uowa.edu.iq ، او تُسَلَّم مباشرة الى مقر المجلة على العنوان الآتي: العراق - كربلاء المقدسة، طريق كربلاء بغداد/جامعة وارث الانبياء - كلية العلوم الاسلامية.
٦. يكتب البحث المرسل للنشر ببرنامج الـ (word) وبحجم صفحة (A4) مع ترك مسافة ٢ سم من جوانب الصفحة الاربعة ويكتب متن البحث بنوع خط **Simplified Arabic** وبحجم ١٤.
٧. يقدم ملخصاً للبحث باللغة الانكليزية وفي صفحة مستقلة وان لا يتجاوز (٢٥٠) كلمة.
٨. ان تحتوي الصفحة الاولى من البحث على المعلومات الآتية:
 - عنوان البحث باللغتين العربية والانكليزية
 - اسم المؤلف / المؤلفين وجهات الانتساب، باللغتين العربية والانكليزية
 - البريد الالكتروني للمؤلف / المؤلفين.
 - الملخص باللغة العربية.
 - الكلمات الدلالية (المفتاحية).
 - الملخص باللغة الانكليزية.
٩. يكتب عنوان البحث متمركزاً في وسط الصفحة وبنوع خط **Times New Roman** وحجم ١٦ **Bold**.
١٠. يكتب اسم المؤلف / المؤلفين متمركزاً في وسط الصفحة وبنوع خط **Times New Roman** وحجم ١٢ **Bold**.

١١. تكتب جهات الانتساب للمؤلف / المؤلفين بنوع خط Times New Roman وحجم ١٢ Bold.

١٢. تكتب عناوين البريد الإلكتروني بنوع خط Times New Roman وحجم ١٢ Bold.

١٣. يكتب ملخص البحث بنوع خط Times New Roman وحجم ١٢ Bold Italic.

١٤. تكتب الكلمات الدلالية التي لايتجاوز عددها عن خمس كلمات بنوع خط Times New Roman وحجم ١١ Justify Italic.

١٥. جهات الانتساب تثبت كالاتي (القسم،الكلية،الجامعة،المدينة،البلد) ومن دون مختصرات.

١٦. تجنب المختصرات والاستشهادات عند كتابة البحث.

١٧. عدم ذكر اسم المؤلف / المؤلفين في متن البحث على الاطلاق.

١٨. يكتب اسم الشكل تحته متمركزا، اما الجدول فيكون عنوانه متمركزا فووه.

١٩. تكون الرسوم والصور والمخططات ملونة وواضحة وذات دقة عالية مع مراعاة وضعها في مربع نص ويراعى عدم استعمال scan في الاشكال البيانية.

٢٠. تذكر الهوامش و المصادر في نهاية البحث، وترتب بحسب الحروف الابجدية بنظام APA.

٢١. كل الدراسات التي تم الاستشهاد بها خلال متن البحث او الجداول او الصور وغيرها يجب ان تثبت وبشكل دقيق في قائمة المصادر وبالعكس.

٢٢. تترجم المصادر والمراجع الى اللغة الانجليزية وتثبت في اخر البحث.

تنهج مجلة ميراث مجموعة من الخطوات العامة التي تكون بمجموعها سياسة النشر في اعدادها وهي:

١. تعنى المجلة بنشر الابحاث الخاصة بالدراسات الانسانية من داخل العراق وخارجه.
٢. تعبر جميع الافكار المنشورة في المجلة عن آراء باحثيها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
٣. تخضع الابحاث المستلمة لبرنامج الاستتال العلمي Turnitin.
٤. تخضع الابحاث لتقويم سري لبيان صلاحية نشرها، ولاتعاد البحوث الى أصحابها سواء أقبلت للنشر أم لم تقبل، وفق الآلية الآتية:
 - أ. يبلغ الباحث بتسلم المادة المرسله للنشر خلال مدة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلم.
 - ب. يخطر أصحاب الابحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التحرير على نشرها.
 - ت. الأبحاث التي يرى المقومون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها، تعاد الى أصحابها مع الملاحظات المحددة لإجراء التعديلات النهائية عليها.
 - ث. الأبحاث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرفض.
 - ج. يمنح كل باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه.
٥. يخضع ترتيب الابحاث المنشورة لموجبات فنية، ويراعى في أسبقية النشر ما يأتي:
 - أ. تاريخ تسلم رئيس التحرير للبحث.
 - ب. تاريخ تقديم الابحاث التي يتم تعديلها.
 - ت. تنوع مجالات الابحاث كلما أمكن ذلك.
٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير، إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، على أن يكون خلال مدة أسبوعين من تاريخ تسليم بحثه.
٧. تلتزم المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للباحثين.

رقم الصفحة	عنوان البحث
٣١-١	حجية روايات اهل البيت (ع) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية ا.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء Ali.ah@uowa.edu.iq
٧٢-٣٢	مقاصد الزواج الشرعية - دراسة لأهم مقاصد الزواج الأصلية والتبعية إسماعيل فيرانو/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب IsmailFirano@gmail.com
١٠٤-٧٣	نسبية الفهم بين علماء الإسلام ودعاة الهرمنوطيقا الفلسفية أ.م.د. تحسين عبد الرحمن البديري / كلية العلوم الاسلامية، جامعة وارث الانبياء Tahsin.Ab@uowa.edu.iq
١٢٦-١٠٥	فتاوى التجنيس بين الشيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس الباحث حسين بشير بوبجرة/ جامعة الزيتونة- تونس Bachir2018h@gmail.com
١٦١-١٢٧	رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ص) بالنساء المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة nazar2674@gmail.com
١٨٣-١٦٢	الاستلزام الحواري: (حوار الرسول مع اليهود) انموذجاً. أ.م.د. سهيل محمد حسين / كلية الامام الكاظم- قسم الاعلام ahmedahmed19900208@gmail.com
٢٢٩-١٨٤	مقاربات في تفسير النهضة الحسينية (دراسة في بعض الأصول والمجاني الفكرية العامة لها) م. د إبراهيم جاسم كاظم الموسوي/ كلية العلوم الاسلامية/ جامعة وارث الانبياء almussawiibrahim4@gmail.com
٢٧١-٢٣٠	ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية قراءة نقدية في انحسار المعطى الشعري م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة mowali66@gmail.com
٣٠٩-٢٧٢	الآيات الناسخة والمنسوخة عند ابن شهر اشوب جبار علي حسين/ -Jabar11183@gmail.com- سيد محمد علي فهيمي/ Sma.fahimi@gmail.com
٣٤٦-٣١٠	الأيقونولوجيا وتمثلاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجاً الباحث: حسين عبد الزهرة لفتة / أ.م. د. شيماء حسين ظاهر fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq / كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل/قسم الفنون المسرحية - كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤ / ٢ / ١٦ الكلمات المفتاحية:

تاريخ القبول: ٢٠٢٤ / ٣ / ١٦

الرواية، التفسير، حجية السنة، الحراية

DOI: <https://doi.org/10.57026/mjhr.v3i2.68>

تاريخ النشر: ٢٠٢٤ / ٤ / ١

ملخص البحث:

هناك مناهجاً كثيرة ، بعضها كان جامعاً لأكثر من منهج، وهذه المناهج لها الدور الأهم في فهم النصوص القرآنية من خلال استنطاقه لمعالجة حاجات المجتمع ، وتحقيق أهدافه التي من أجلها أنزل .

ومن ضمن هذه المناهج المنهج الروائي لتفسير النص القرآني ، وهذا المنهج الذي اوتر عن النبي (ﷺ) والائمة (عليهم السلام) باعتبارهم عدل القرآن ، اذ لا يمكن أن نتصور بأن النبي الأعظم وأهل بيته الطاهرين قد أهملوا بيان المسائل وجعلوها عرضة للاجتهاد الشخصي، حتى روي عن ابن عباس القول: (ما اخذت من تفسير القرآن فعن علي ابن ابي طالب) . فالنظر الى اهل البيت (عليهم السلام) في تفسير النص القرآني يكون على نحوين :

النحو الأول : انهم (عليهم السلام) مفسرين للنص القرآني فحين نقرأ عن تاريخهم نجدهم يوضحون ويبيّنون معاني النصوص التي يشكل فهمها على الناس باعتبارهم القرآن الناطق ، فهم الوحيدون الذين بإمكانهم الوصول الى حقائق القرآن .

النحو الثاني : انهم (عليهم السلام) ممهدين للمفسرين بأن يتعلموا المناهج الصحيحة لفهم النص القرآني وفقاً لآليات ومناهج علمية سليمة وابتعدوا عن الاجتهاد الشخصي والفهم بالرأي والهوى .

وبناء على ذلك يوجد هناك الكثير من المسائل التي تم علاجها منهم وفقاً لروايتهم (عليهم السلام) ، ومن ضمنها المسائل الفقهية سواء كانت في العبادات او العقود او الايقاعات او الاحكام .

ومن تلك المسائل الفرعية هو موضوع الحراية والذي عرفه مشهور الامامية المحارب هو الذي يجرد السلاح في مصر أو غير مصر ، في بلاد الشرك كان أو في بلاد الإسلام ، لئلا كان أو نهرا .

فالمعصوم (عليه السلام) قد شخص موضوع المحارب وشخص احكاماً شرعية تتعلق به مثل عقوبة المحارب بناء على النص أعلاه بياناً عاماً وخاصاً

وبيّنوا كذلك فيما اذا تاب الجاني قاراً بجنايته قبل الظفر به كان للامام ان يعفو عنه . وهناك الكثير من الاحكام الشرعية سيتم تفصيلها في البحث ان شاء ونسال الله قبول هذا اليسير .

حجية روايات اهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية

ا.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq



The authenticity of the interpretive narrations of Ahl al-Bayt (peace be upon him) and their jurisprudential applications regarding the verse about combat warfare

Dr . Ali Ahmed Nasser

College of Islamic Sciences – University of Warith al-Anbiya

Received: 16 /2/2024

Keywords:

Accepted:16/3/2024

The novel; interpretation; Authenticity of the Sunnah; Chameleon

Published:1/4/2024

Abstract

There are many approaches, some of which combine more than one approach, and these approaches have the most important role in understanding the Qur'anic texts by interrogating them to address the needs of society and achieve the goals for which it was revealed. Among these approaches is the narrative approach to interpreting the Qur'anic text, and this approach was preferred by the Prophet (may God's prayers and peace be upon him and his family) and the Imams (peace be upon him) as they are considered the most just of the Qur'an, as it is impossible to imagine that the greatest Prophet and his pure family neglected explaining the issues and made them subject to ijthad. Personal, until it was narrated on the authority of Ibn Abbas that: (What I took from the interpretation of the Qur'an was on the authority of Ali Ibn Abi Talib. (Looking at Ahl al-Bayt (peace be upon him) in interpreting the Qur'anic text can be done in two ways:

The first way: They (peace be upon him) are interpreters of the Qur'anic text. When we read about their history, we find them clarifying and clarifying the meanings of the texts whose understanding is difficult for people, considering that they are the speaking Qur'an. They are the only ones who can reach the truths of the Qur'an.



مقدمة البحث

هناك مناهجاً كثيرة لتفسير النص القرآني ، بعضها كان جامعاً لأكثر من منهج ، وهذه المناهج لها الدور الأهم في فهم النصوص القرآنية من خلال استنطاقه لمعالجة حاجات المجتمع ، وتحقيق أهدافه التي من أجلها أنزل .

ومن ضمن هذه المناهج المنهج الروائي لتفسير النص القرآني ، وهذا المنهج الذي اوتر عن النبي (ﷺ) والائمة (عليهم السلام) باعتبارهم عدل القرآن ، اذ لا يمكن أن نتصور بأن النبي الأعظم وأهل بيته الطاهرين قد أهملوا بيان المسائل وجعلوها عرضةً للاجتهاد الشخصي، حتى روي عن ابن عباس القول : (ما أخذت من تفسير القرآن فعن علي ابن ابي طالب) .

فالنظر الى اهل البيت (عليهم السلام) في تفسير النص القرآني يكون على نحوين : النحو الأول : انهم (عليهم السلام) مفسرين للنص القرآني فحين نقرأ عن تاريخهم نجدهم يوضحون ويبينون معاني النصوص التي يشكل فهمها على الناس باعتبارهم القرآن الناطق ، فهم الوحيدون الذين بإمكانهم الوصول الى حقائق القرآن .

النحو الثاني : انهم (عليهم السلام) ممهدين للمفسرين بأن يتعلموا المناهج الصحيحة لفهم النص القرآني وفقاً لآليات ومناهج علمية سليمة وبيتعدوا عن الاجتهاد الشخصي والفهم بالرأي والهوى .

وبناء على ذلك يوجد هناك الكثير من المسائل التي تم علاجها منهم وفقاً لروايتهم (عليهم السلام) ، ومن ضمنها المسائل الفقهية سواء كانت في العبادات او العقود او الايقاعات او الاحكام . ومن تلك المسائل الفرعية هو موضوع الحراية والذي عرفه مشهور الامامية المحارب هو الذي يجرّد السلاح في مصر أو غير مصر ، في بلاد الشرك كان أو في بلاد الإسلام ، ليلا كان أو نهاراً .

فالمعصوم (عليه السلام) قد شخص موضوع المحارب وشخص احكاماً شرعية تتعلق به مثل عقوبة المحارب بناء على النص أعلاه بياناً عاماً وخاصاً

وبينوا كذلك فيما اذا تاب الجاني قاراً بجنايته قبل الظفر به كان للامام ان يعفو عنه . وهناك الكثير من الاحكام الشرعية سيتم تفصيلها في البحث ان شاء الله ونسأل الله قبول هذا البشير .

وكانت خطة البحث قد اشتملت على ثلاث مباحث ، فالمبحث الأول كان عبارة عن دراسة عامة وشاملة للتعريف بمفاهيم البحث وكذلك بيان حجية سنة اهل البيت (عليهم السلام) .

اما المبحث الثاني فقد تطرق الباحث فيه الى تحديد معنى المحارب وتحديد موضوعه ضمن روايات اهل البيت (عليهم السلام) .

فيما كان المبحث الثالث قد اشتمل على تسليط الضوء على الاحكام الشرعية المستنبطة من اية المحاربة وفقاً لروايات اهل البيت (عليهم السلام) .

وختم البحث بخاتمة احتوت على اهم النتائج التي توصل اليها الباحث ، وبعدها عرج الباحث الى ذكر المصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليها في انجاز هذا البحث .

المبحث الأول: مفهوم الروايات التفسيرية

المطلب الأول: معنى الرواية التفسيرية

اولاً : معنى الرواية

١- في اللغة : من الفعل رَوَى يَرْوِي رِيَّةً : اسْتَقَى لَهُمْ ، يُقَالُ : رَوَيْتُهُ الشَّعْرَ تَرْوِيَةً : حَمَلْتُهُ عَلَى رَوَايَتِهِ ، أَوْ رَوَيْتُهُ لَهُ حَتَّى حَقَّقَهُ لِلرَّوَايَةِ عَنْهُ ؛ كَأَرْوَيْتُهُ ، أَيْ يُعَدِّي ؛ رَوَايَةَ الْحَدِيثِ وَالشَّعْرَ بِالتَّضْعِيفِ وبِالْهَمْزَةِ (١) .

٢- في الاصطلاح : عرفت الرواية بتعريفات عدة ، تختلف من ناحية اتساعها وضيقها ، فقد صرح علماء الجمهور بأن الرواية (وهو علم يعرف به ما أضيف إلى رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة ، ونقل ما أضيف من ذلك إلى الصحابة والتابعين) (٢) ففي هذا التعريف نجد ان الجمهور قد وسعوا من دائرة الرواية لتشمل الصحابة والتابعين عامة .

بينما نجد الامامية ايضاً قد وسعوا من دائرة الرواية لتشمل احاديث الانمة المعصومين (عليه السلام) ، لذلك نجدهم عرفوا الرواية بأنها : (الخبر المنتهي بطريق النقل من ناقل الى ناقل حتى ينتهي الى المنقول عنه وهو المعصوم (عليه السلام)) (٣) .

وعلى هذا فان الحديث والرواية مترادفين الا انه يطلق مصطلح الرواية باعتبار حمله ونقله .

ثانياً : معنى التفسير

١- في اللغة : هو من الفعل (فسر) اي البيان والكشف ، فتفسير الكلام هو بيانه واطهاره والكشف عن مدلوله ومعناه ، ومنه يقال للماء الذي ينظر فيه الطبيب تفسراً ، وكأنته تسمية بالمصدر (٤) وقد وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم بهذا المعنى أيضاً ، ومنه قوله تعالى : [] وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا [] (٥) .

٢- في الاصطلاح : عرف التفسير بالاصطلاح بتعريفات عدة ونحن لسنا بصدد بيانها باجمعها ، وسنذكر التعريف الراجح لدى الباحث وهو (علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية) (٦)

ثالثاً : معنى الرواية التفسيرية

من خلال تعريفنا أعلاه للتفسير والرواية يمكن القول بأن المراد الرواية التفسيرية : (كل رواية تتعلق دلالتها بشؤون آيات القرآن الكريم)

بمعنى اخر أن الروايات التفسيرية شاملة لكل ما يحكي عن المعصومين ، من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو نحو ذلك، وبقيده تعلقه بالتفسير، يشمل كل حديث يمكن أن يقع في طريق إيضاح وبيان واستظهار معاني القرآن الكريم .

وعلى هذا فالروايات التفسيرية تشمل قول وفعل وتقرير المعصوم (عليه السلام) لتوضيح معاني النصوص القرآنية ومقاصدها سواء كانت في الاحكام ام الاخلاق او العقيدة .

المطلب الثاني: دور اهل البيت (عليه السلام) في تفسير النص القرآني

ان النصوص القرآنية تدعو جميع الناس سواء كانوا مسلمين او كفار الى تعقل آيات القرآن الكريم وتدبره والتفكر فيها ، ويمكن للباحث ان ينال فهم المعارف الإلهية عن طريق التدبر والتأمل في هذه النصوص لقوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (٧) .

وهذا لا يمكن الي عن طريق الرجوع الي بيان الرسول المصطفى (صلى الله عليه وآله وسلم) لقوله تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (٨) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٩) .

وعلى هذا فان التفسير الروائي قد نشأ مع نزول الوحي ، ففي ذلك الوقت كان الصحابة يرجعون الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في فهم النصوص القرآنية والتعرف على معاني الآيات ، فقد روي عن ابن مسعود القول : ((كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن)) (١٠) .

واستمرت هذه الطريقة عند اهل البيت (عليه السلام) باعتبارهم النقل الاخر لكتب الله سبحانه وتعالى ، فكانوا المفسرين والتراجمة للنصوص القرآنية ، بل انهم بلغوا اعلى المراتب المعرفية في فهم النصوص وتفسيرها وذلك لاطلاعهم على العلوم الإلهية ولذلك اعتبرت سنتهم (عليه السلام) من مصادر التفسير الروائي فقد ورد عن الامام ابي الحسن (عليه السلام) انه قال : ((علينا نزل قبل الناس ، ولنا فسر قبل أن يفسر في الناس ، فنحن نعلم حلاله وحرامه ، وناسخه ومنسوخه ومنفرقه وحظيرته ، وفي أي ليلة نزلت من آية ، وفيمن نزلت فنحن حكاماء الله في أرضه)) (١١) . وأيضا قول الامام الباقر (عليه السلام) : ((فإنا على الناس أن يقرؤوا القرآن كما انزل ، فإذا احتاجوا إلى تفسيره فلاهتداء بنا والينا)) (١٢) .

ولعل هذا الدور كان الابغ في تحديد مباني واصول وقواعد التفسير ، لذا فقد اكدوا على تزويد الامة بهذه القواعد والطرق التي تفضي الي فهم القرآن الكريم من خلال تركيزهم على الجانب التطبيقي والتعليمي .

وعلى هذا فان الروايات الواردة عنهم (عليه السلام) التي تتصل مباشرة بالقرآن الكريم تنقسم إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول :

هذا القسم من الروايات يعمل على التعريف بالقرآن، فهي تبحث في مسائل من قبيل: فضل القرآن الكريم، وقواعد واصول فهم القرآن ، كما تبحث عن بيان علوم القرآن، ومنزلة السور، وغيرها من المسائل التي من شأنها ان يكون له مدخلية في تحديد قواعد تفسير القرآن الكريم .

القسم الثاني :

هو الروايات التي تعمل على بيان المراد من النصوص القرآنية المباركة ، وتكون اساساً لفهم الآيات. وهذا القسم من الروايات الذي يعيننا بالبحث .

فالروايات والأحاديث التفسيرية التي تشكل جانباً كبيراً من التراث الروائي لدى المسلمين التي من شأنها ان توضح معاني النصوص القرآنية بصورة تحليلية ومنها بيان الاحكام الشرعية .

المطلب الثالث: حجية الروايات التفسيرية لأهل البيت (عليه السلام)

كما اسلفنا ان الامامية قد وسعوا من دائرة السنة لتشمل اقوال وافعال وتقريرات المعصومين من اهل البيت (عليه السلام) ، ولكن اختلفت الآراء لحجية الاخبار الواردة عنهم والتي تعود إلى الاختلاف في مبنى حجية الاخبار ، ومقدار الأهمية والدقة في مفهوم التفسير؛ وذلك للأسباب التالية:

اولاً : هناك مبنى ذهب اليه الأصوليين المتأخرين يسمى الانسداد والضرورة العقلية في حجية الخبر ان تكون للأحاديث التفسيرية غير الوجدانية حجية في التفسير، وإنما هي تتجَز الجانب التعبدي والفقه للصوص القرآنية في حدود الضرورة فقط؛ باعتبار إن التفسير- عبارة عن علم ذو حيثية واقعية ومعرفية. وعلى هذا يكون كل دليل لا يملك كشف وجداني أو عرفي في الشرع لا يمكن تحصيل مراد المتكلم منه فتكون دلالته على ذلك بوضوح، وإذا نال الاعتبار من باب الضرورة العقلية وجب الاكتفاء بحدود الضرورة في التمسك به . وهذا المبنى يعود بالاساس الى الظن لذل فانهم قالوا هذا الطريق هو حجية الظن المطلق (١٣) .

الا ان الشيخ الانتصاري قد ابطل هذا المبنى من خلال التعمق بالمناقشات ، اذ انه جعل من القول بالانسداد الكبير نظرية قد اضمحلت ، اذ لا يمكن ايجادها في الوقت الحاضر (١٤) .

ثانياً : الذي يبدو من ظاهر اقوال بعض العلماء ، ولا سيما الأخباريين المتأخرين منهم ، والذين يكتفون في حجية الخبر من خلال الوقوف على الاستدلال بالنصوص فقط ، ثبوت الحجية للحديث من طريق التعبد ، فتكون دائرة الحجية تابعة له (١٥) .

ثالثاً : من خلال جريان سيرة العقلاء في الاعتماد على خبر الواحد والذي يعد من الأمور البديهية . اذ ان الملاك في اعتبار الخبر في هذه السيرة هو تحصيل الوثوق بصدوره ^(١٦) ، وطبقاً لهذه السيرة تعتبر جميع الأحاديث ذات الاعتبار والحجية العقلانية معتبرة .
ولكن لا يُد من الالتفات إلى أن الكثير من الأصوليين لا يعتنون بالتوسعة التعديدية لسيرة العقلاء في حجية الخبر. ومن هنا فإتهم في حجية الخبر يتمسكون بدليل السيرة، ولكنهم من الناحية العملية يعملون في الفقه بخبر الثقة الذي يتجاوز الحجية العقلانية .
وعلى هذا فيمكن القول بالاعتماد في مجالات العلوم الإسلامية كافة على طائفتين من النصوص الروائية ، وهما:

أ- الروايات التي تشتمل على حجية وجدانية التي تورث الاطمئنان كما في الاخبار القطعية .
ب- الروايات التي تشتمل على الحجية الاعتبارية أو الوضعية.
ويمكن الاستدلال لحجية سنة اهل البيت بادلة عدة وصلت الى حد الاستفاضة نذكر منها :
الأول : من الكتاب : هناك نصوص عديدة في القرآن الكريم واليت تدل على حجية سنة اله البيت (عليهم السلام) ، فمنها قوله تعالى : ﴿ نَمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ ^(١٧) .

وتقريب الاستدلال بها على عصمة اهل البيت ما ورد فيها ان حصر في النص على اذهاب الرجس - أي الذنوب - عنهم بكلمة (انما) ، وهي من أقوى أدوات الحصر واستحالة تخلف المراد عن الإرادة بالنسبة له تعالى من البديهيات لمن آمن بالله عز وجل ^(١٨) .
والإرادة في هذا النص هي الإرادة الإلهية التكوينية التي تتعلق بإيجاد الأشياء وتكوينها لا الإرادة التشريعية التي تتعلق بالاحكام الشرعية ^(١٩) .

واقوال اهل البيت وفعالهم وتقريراتهم تكون حجة ومصدراً لفهم النص القرآني باعتبارهم امتداد للرسول (ﷺ) وكما تمت الإشارة الى ان الرسول مفسراً وموضحاً للنص القرآني .
وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ ^(٢٠) ، فمن الواضح أن المراد من الموافقة مما يكون موافقا لحكم الشارع ولو كان مستفادا من القواعد أو كان ثابتا بالأصل ^(٢١) ، ومن الأمور التي يجب ان تتوافق مع النص الإلهي هي طاعة الرسول واهل بيته (عليهم السلام) .

فليس المراد منه مجيئ الرسول بشيء من عند نفسه وبدون أخذه من الله بل المراد منه وجوب أخذ ما جاء به الرسول المعلوم أنه من الله سبحانه فكل ما جاء وأتى به النبي والأئمة من عترته صلوات الله عليهم أجمعين فهو مأخوذ من الله وإن لم يذكر في القرآن تفصيلا ^(٢٢) .

حجية روايات اهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية

د. م. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq

فتدل الآية إذاً على أن فعله حجةً ويجب الأخذ به ، وليس معنى الأخذ إلا فعل ما فعله واجتناب ما تركه وما كان فعل حجةً كان قوله أيضاً حجةً ، وهو نحو من أنحاء الاقتداء (٢٣) .

الثاني : من السنة المطهرة

يمكن الاستدلال على حجية سنة اله البيت من خلال روايات عدة ، ولكن نوقش هذا الاستدلال من خلال انه يستلزم الدور .

ويمكن الإجابة عليه بشكل بسيط وهو (إذا تصورنا أن حجية أقوال أهل البيت هذه لا تتوقف على كونها من السنة ، وإنما يكفي في إثبات الحجية لها كونها مرويةً من طريقهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) وصدورها عنهم باعتبارهم من الرواة الموثوقين ، وأذن يختلف الموقوف عن الموقوف عليه فيرتفع الدور ، ويكون إثبات كون ما يصدر عنهم من السنة موقوفاً على روايتهم الخاصة لا على أقوالهم كمشرعين) (٢٤) .

ولعل اهم الأدلة التي يمكن الاستدلال من خلالها لسنتهم (عليهم السلام) هو حديث الثقلين والمتمثل بقوله (عليهم السلام) : ((إني مخلف فيكم الثقلين : كتاب الله ، وعترتي أهل بيتي ، وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، انظروا كيف تخلفوني)) (٢٥) .

وهذا الحديث من الاحاديث التي تواترت عند الجمهور والامامية ، وقد نقل في المتون الروائية بطرق

عدة (٢٦) .

وهذا الحديث قد نص بشكل صريح على لزوم التمسك بكتاب الله سبحانه واهل البيت (عليهم السلام) بوصفهما خليفين بعد النبي (عليهم السلام) يعصمان من الضلالة ، ولزم ان التمسك باحدهما لا يغني عن الاخر ، فالتمسك بكتاب الله عبارة عن الاخذ بتعاليمه ، فكذلك التمسك باهل البيت (عليهم السلام) هو الاخذ بتعاليمهم والسير على نهجهم .

وقد ذكر ابن حجر : (وفي أحاديث الحث على التمسك بأهل البيت إشارة إلى عدم انقطاع متأهل منهم للتمسك به إلى يوم القيامة كما أن الكتاب العزيز كذلك ولهذا كانوا أماناً لأهل الأرض كما يأتي ويشهد لذلك الخبر السابق في كل خلف من أمتي عدول من أهل بيتي) (٢٧) .

فتكون النتيجة ان اهل البيت (عليهم السلام) هم الحجة على الناس في العلم والاحكام الشرعية والمعارف ، اذ لولا ذلك لما صح الامر بالتمسك بهم والمنع من مفارقتهم .

الثالث : من العقل

بناء على ما سبق يمكن القول بوجود عصمة خليفة النبي (عليهم السلام) والقائم مقامه باعتباره من سنخه (عليهم السلام) في تبليغ الرسالة وتطبيق الاحكام ، ويقتضي هذا وجوب اتباعه .

ويثبت هذا من خلال الضرورة العقلية التي توجب حفظ الشريعة واحكامها من الضياع والنقص والتحريف ، ولا بد من وجود حافظ لها لا يخطئ ولا يزل ولا يسهو وهو المعصوم . فضلاً على ذلك يحكم العقل بوجوب اتباع المعصوم وعدم جواز مخالفته باعتبار ان عني الحجية هو لزوم اتباعه (٢٨) .

المبحث الثاني: معنى المحاربة وتحديد موضوعها

المطلب الأول: معنى المحاربة

للفقهاء تعريفات عديدة في تحديد المعنى الاصطلاحي للمحاربة وجاءت هذه التعريفات مختلفة من العموم والخصوص الا انها متوافقة من ناحية المضمون ونذكر بعض هذه التعريفات :
١- ما ذكره الشيخ المفيد بقوله : (وأهل الدغارة (٢٩) إذا جردوا السلاح في دار الإسلام ، وأخذوا الأموال ، كان

الإمام مخيراً فيهم : إن شاء قتلهم بالسيف ، وإن شاء صلبهم حتى يموتوا ، وإن شاء قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وإن شاء نفاهم عن المصر إلى غيره ، ووكّل بهم من ينفيهم عنه إلى ما سواه حتى لا يستقر بهم مكان إلا وهم منفيون عنه مبعدون إلى أن تظهر منهم التوبة والصلاح . فإن قتلوا النفوس مع إظهارهم السلاح وجب قتلهم على كل حال بالسيف أو الصلب حتى يموتوا ، ولم يتركوا على وجه الأرض أحياء) (٣٠) .

ففهو هذا التعريف عموم من ناحية كل مسلم شهر السلاح لآخافه الناس و سلبهم ونهبهم عدّ من المحاربين ، فهي بذلك غير شاملة لمحاربة الكفار او البغاة ، فاراد من كلامه فقط على الذي يجري عليه الحد وهو المحارب المسلم . باعتبار ان الكفار والبغاة لهم احكاماً خاصة ، فالمراد الجدي من النص القرآني بحسب الظاهر هو شامل فقط للمسلمين .

فقد ورد عن سورة عن أبي جعفر (عليه السلام) ((قال : قلت : الرجل يخرج من منزله إلى المسجد يريد الصلاة ليلا فيستقبله رجل فيضربه بعضا ويأخذ ثوبه ؟ قال : فما يقول فيه من قبلكم ؟ قال : يقولون إن هذا ليس بمحارب وإنما المحارب في القرى المشركية وإنما هي دغارة ، فقال : أيهما أعظم حرمة دار الاسلام أو دار الشرك ؟ قال : قلت [لا بل] دار الاسلام ، فقال : هؤلاء من الذين قال الله " إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ...)) (٣١)

٢- اما الشيخ الطوسي فقد قال بان المحارب هو: (المحارب هو الذي يجرد السلاح ، ويكون من أهل الريبة ، في مصر كان أو غير مصر ، في بلاد الشرك كان أو في بلاد الإسلام ، ليلا كان أو نهارا) (٣٢) .

حجية روايات اهل البيت (عليه السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحرابه

ا.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلاميه- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq

وهنا الشيخ الطوسي قد حدد شروطاً لتحقق المحاربة وهي تجريد السلاح وان يكون من اهل الريبة في جميع البلدان سواء كانت مسلمة ام غير مسلمة (٣٣) .

وايد هذا المعنى العلامة الحلي في القواعد ، فقد ذكر بأن كل من لا يشترط ان يكون من اهل الريبة ففيه اشكال (٣٤) .

بينما نجد الشيخ الطوسي في المبسوط والخلاف لا يذكر شرط ان يكون المحارب من اهل الريبة ، بل يكفي فقط بذكر ان المحارب اعم من قاطع الطريق (٣٥) .

فقد ورد عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : ((من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتص منه ونفى من تلك البلدة ومن شهر السلاح في غير الأمصار وضرب وعقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارب ، جزاؤه جزاء المحارب وأمره إلى الامام ان شاء قتله وصلبه وان شاء قطع يده ورجله ، قال : وان حارب وقتل وأخذ المال فعلى الامام ان يقطع يده اليمين بالسرقة ثم يدفعه إلى أولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثم يقتلونه

فقال له أبو عبيدة : أصلحك الله رأيت ان عفا عنه أولياء المقتول ؟ فقال أبو جعفر (عليه السلام) : ان عفوا عنه فعلى الامام أن يقتله ، لأنه قد حارب وقتل وسرق فقال له أبو عبيدة : فان أراد أولياء المقتول ان يأخذوا منه الدية ويدعونه ألهم ذلك ؟ قال : لا عليه القتل)) (٣٦) .

وهذه اهم التعريفات لفقهاء الامامية لتحديد معنى المحاربة ، والراجح عند الباحث هو ان معنى المحارب مقتصر على كل شخص جرد سلاحه لاختافة السبيل ليلاً ام نهاراً ، برأ او بحراً في بلاد المسلمين وذلك لعدة نواحي :

الاولى : عموم الاية الكريمة فيه دلالة على عدم اشتراط ان يكون المحارب من اهل الريبة (٣٧) .
الثانية : ان المتتبع للروايات أعلاه وغيرها لم تصرح باشتراط ان يكون المحارب من اهل الريبة.
الثالثة : ان تحقق المحاربة مشروط ان يكون بنحو الافساد في الأرض وكذلك سلب امن الناس المسلمين لذلك ورد عن السيد الطباطبائي القول : (وتعقب الجملة بقوله : ((ويسعون في الأرض فسادا)) يشخص المعنى المراد وهو الافساد في الأرض بالاخلال بالامن وقطع الطريق دون مطلق المحاربة مع المسلمين) (٣٨) .

المطلب الثاني: تحديد موضوع المحارب

والمقصود هنا تحديد موضوع المحارب والذي من خلاله يمكن اجراء الحد عليه ، الذي ورد ذكره في النص القرآني في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (٣٩) .

وكذلك ما ورد في الروايات المطهرة الواردة عن اهل بيت المصطفى (عليه السلام) والتي تتحدث عن تحديد معنى المحارب الوارد في النص القرآني المبارك أعلاه .

ف نجد ان بعض الفقهاء قد ذكر بأن المحارب هو كل من شهر السلاح لاختافة السبيل او هو مطلق المحارب لله والرسول ام يدخل معه الباغي او هو المفسد في الأرض بصورة مطلقة . وفي هذه الدراسة سنقتصر على تحليل النصوص القرآنية والروائية لتحديد الموضوع من المحارب من خلال بيان مقدمات عدة .

الأولى : المقصود بمحاربة الله ورسوله .

المحاربة على وزن مفاعلة من الحرب واصله السلب ، فيقال حرب الرجل أي سلبه (٤٠) ، واطلاق هذا اللفظ على كل شخص مجرد للسلاح لاجل القتال او لاختافة السبيل باعتباره يريد ان يسلب وينهب ويعتدي على الانفس والأموال .

ومن خلال قرن المحاربة لله سبحانه وتعالى فيها دلالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي باعتبار انه في حق الله سبحانه ممتنع .

وكذلك معنى محارب الرسول ايضاً هو ليس المعنى الحقيقي وان يكن ممكناً باعتبار ان النص المبارك لا يقصد خصوص من يحارب شخص الرسول (عليه السلام) والا كانت الآية مقتصرة على زمن الرسول (عليه السلام) ، فضلاً على ذلك ان الذين يحاربون الرسول في تلك الازمان هم الكفار وليسوا مسلمين لذلك يكونوا خارجين عن هذه الآية ، لذلك نجد الفقهاء انهم صرحوا بأن المعنى من محاربة الله هو محاربة أولياء الله ، فقد قال المحقق الاردبيلي : (يحاربون أولياء الله وأولياء رسوله ، وهم المسلمون ، جعل محاربتهم محاربتهم ، أو المراد محاربتهم باعتبار عدم سماع النهي عن المحاربة فيحاربون من نهى عن محاربتهم ، فكأنهم حاربوا الناهي) (٤١) .

وعليه فان إضافة المحاربة الى الله تعالى ورسوله المصطفى (عليه السلام) قرينة على إرادة معنى أوسع من المقاتلة فيحمل معنيين :

١- وهو ظاهر قول المقداد السيوري الذي ذهب الى ان إضافة محاربة الله والرسول هو لاجل التعظيم للفعل فكل محاربة للمسلمين كأنما هي محاربة لله سبحانه وتعالى ومحاربة لرسول الكريم والذي يشعر بعدم جواز التعدي على المسلمين (٤٢) .

٢- ان المراد من المحاربة هو مطلق العصيان ومخالفة احكام الله تعالى فيكون الاستعمال مجازي ، فقد ذكر السيد الطباطبائي : (ومحاربة الله وإن كانت بعد استحالة معناها الحقيقي وتعين إرادة المعنى المجازي منها ذات معنى وسيع يصدق على مخالفة كل حكم من الأحكام الشرعية وكل ظلم وإسراف) (٤٣) .

الثانية : الإفساد في الأرض :

لفظة (الفساد) في الاية المباركة مصدر وضع موضع الحال ، والمحاربة ذات معنى وسيع يصدق على مخالفة كل حكم من الأحكام الشرعية ، فالافساد في الأرض هو الاخلال بالأمن وقطع الطريق دون مطلق المحاربة مع المسلمين . لأن السعي في الأرض للمحاربة فساد فكأنه قيل : ويفسدون في الأرض فسادا ، وفيه أيضا إشارة إلى أن الفساد موجب لجواز القتل^(٤٤) .

وفي هذا النص المبارك دلالة على وقوع الفساد على الأرض جراء هذه التصرفات ، فيكون معنى الافساد في الأرض هو افسادها ، والأرض هنا كل ما ينطبق عليه من محل ومكان لاستقرار الانسان فيها الذي هو الإصلاح ويشهد لذلك نصوص كثيرة منها قوله تعالى : **[[وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ حَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ]]** ^(٤٥) .

يعني بعد أن أصلحها الله بالأمر والنهي وبعثة الأنبياء وتعريف الخلق مصالحهم لتحقيق استقرارهم ، والافساد في الأرض وإن كان بحسب اطلاق معناه يشمل جميع المعاصي والذنوب مما يتعلق بحقوق الله أو بحقوق الناس كائنة ما كانت لكن مقابله لما قبله وما بعده يخصه بالافساد الذي يسلب الامن العام في الأموال والاعراض والنفوس كقطع الطرق ونهب الأموال وهتك الاعراض وقتل النفوس المحترمة^(٤٦) .

فورد عن الامام أبي جعفر (عليه السلام) قال : ((قلت : قول الله عز وجل : " ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها " قال : فقال : يا ميسر إن الأرض كانت فاسدة فأصلحها الله عز وجل بنبيه (صلى الله عليه وآله) فقال : " ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها) ^(٤٧) .

المبحث الثالث: حد المحارب

تعد جريمة الحرابية من الجرائم التي حددت لها الشريعة عقوبة خاصة ، وكل جريمة تم تقديرها من الشارع تسمى حداً^(٤٨) ، وقد اجمع الفقهاء على عقوبة هذه الجريمة ولكن هناك بعض الاختلافات حول وجود لفظ (او) في النص القرآني وهذا ما سنحاول بيانه في المطالب الآتية :

المطلب الأول: عقوبة المحارب

عند الرجوع الى قوله تعالى : **[[نَمَّا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ]]** ^(٤٩) ، نجد الله تعالى قد ذكر عدة صور لعقوبة كل شخص جرد سلاحه لاختافة السبيل وسعى في الأرض فساداً ، وهي اما القتل او الصلب او القطع من خلاف او النفي وقد اختلف الفقهاء في كيفيةها بناء على ما نصت عليه الاية المباركة حول افادة لفظة (او) الواردة في النص المبارك ، الى قولين :

حجية روايات اهل البيت (عليه السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحرابه

د.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلاميه- جامعه وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq

الأول : ذهب جمع من الفقهاء الى التخيير بين صور العقوبة وقد صرحوا بأن كل لفظه (او) في القرآن الكريم فيها دلالة على التخيير (٥٠) وعلى هذا يكون الامام مخير بين صور العقوبة . وقد استندوا في ذلك لرواية علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن جميل بن دراج قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز وجل : " إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم ، إلى آخر الآية " فقلت : أي شيء عليهم من هذه الحدود التي سمى الله عز وجل ؟ قال : (ذلك إلى الامام إن شاء قطع وإن شاء صلب وإن شاء نفى وإن شاء قتل، قلت : النفي إلى أين؟ قال : ينفي من مصر إلى مصر آخر ، وقال : إن علياً (عليه السلام) نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة) (٥١)

وورد أيضاً مطلقاً عن سماعة بن مهران ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله : ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ﴾ ، قال : ((الإمام في الحكم فيهم بالخيار إن شاء قتل وإن شاء صلب ، وإن شاء قطع ، وإن شاء نفى من الأرض)) (٥٢) . الثاني : ذهب أصحاب هذا القول الى الترتيب وقالوا بأن لفظه (او) ليست للتخيير او الإباحة المطلقة وانما فيها دلالة على الترتيب بحسب اختلاف الجناية (٥٣) واستدلوا بروايات عدة : منها ما ورد عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن يحيى الحلبي ، عن بريد بن معاوية قال : سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز وجل : " إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله " قال : ((ذلك إلى الامام يفعل به ما يشاء ، قلت : فمفوض ذلك إليه ؟ قال : لا ، ولكن نحو الجناية)) (٥٤) . ويمكن حمل هذه الرواية الرواية السابقة ، ففي الرواية في القول الأول مطلقة ، اما هذه الرواية شارحة لها ، ففي صدرها ان الامام مخير بين اجراء أي صورة من صور العقوبة ، وفي ذيلها بيان على ان الامام يعاقب بحسب الجريمة ، فلذلك نجد الفقهاء يفصلون القول في هذا الرأي الى اربع صور :

الصورة الأولى : فيما اذا قتل المحارب ولم يأخذ الأموال ففي هذه الصورة قد اجمع الفقهاء على ان كل محارب قد شهر السلاح على السبيل وقتل ولم يأخذ الأموال فحكمه القتل ولكن هذ القتل يكون على نحو القصاص لا الحد في حال اذا طلب ولي الدم ذلك (٥٥) .

الصورة الثانية : فيما اذا قتل المحارب واخذ الأموال ذهب الفقهاء الى القول باسترداد الأموال التي تم أخذها من قبل المحارب على نحو العين او البديل وتقطع يده اليمنى مع الرجل اليسرى ثم يقتل ويصلب (٥٦) . الصورة الثالثة : فيما اذا أخذ المحارب المال فقط

حجية روايات اهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحرابة

ا.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq

اجمع فقهاء الامامية على المحارب اذا اشهر السلاح على الناس بقصد الاخافة واخذ المال ولم يقتل فيكون الحد هو قطه اليد اليمنى مع الرجل اليسرى وينفى (٥٧).

وهذه الصور الثلاثة استدلت لها الفقهاء بعدة روايات ، فورد علي بن محمد ، عن علي بن الحسن التيمي ، عن علي بن اسباط ، عن (داود بن أبي زيد ، عن عبيد بن بشر الخثعمي) ، قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قاطع الطريق وقتل : الناس يقولون : إن الإمام فيه مخير أي شيء شاء صنع ؟ قال : ((ليس أي شيء شاء صنع ولكنه يصنع بهم على قدر جنايتهم ، من قطع الطريق فقتل وأخذ المال قطعت يده ورجله وصلب ، ومن قطع الطريق فقتل ولم يأخذ المال قتل ، ومن قطع الطريق فأخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله ، ومن قطع الطريق فلم يأخذ مالا ولم يقتل نفي من الأرض)) (٥٨)

الصورة الرابعة : فيما اذا شهر المحارب سلاحه للاخافة فقط

اجمع فقهاء الامامية على ان كل محارب جرد سلاحه فقط لاخافة الناس فتكون عقوبته النفي ويكتب الى البلدان المنع عن مجالسته والمنع عن مواكلته وعدم مبايعته الى ان يظهر التوبة والندامة ، واذا لم يظهرها يستمر النفي الى ان يهلك (٥٩).

واستندوا في ذلك لرواية عمرو بن عثمان ، عن عبيد الله المدائني ، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) في حديث المحارب - قال : قلت : كيف ينفي ؟ وما حد نفيه ؟ قال : ((ينفي من المصر الذي فعل فيه ما فعل إلى مصر غيره ويكتب إلى أهل ذلك المصر أنه منفي فلا تجالسوه ولا تبايعوه ولا تناكحوه ولا تؤاكلوه ولا تشاربوه ، فيفعل ذلك به سنة ، فان خرج من ذلك المصر إلى غيره كتب إليهم بمثل ذلك حتى تتم السنة ، قلت : فان توجه إلى أرض الشرك ليدخلها ؟ قال : إن توجه إلى أرض الشرك ليدخلها قوتل أهلها)) (٦٠).

الثالث : وهذا الرأي تبناه الفيض الكاشاني مبتن على الجمع بين الروايات أعلاه عن طريق تفصيله فيما اذا كان المحارب مسلماً أو كافراً فقد قال : (ينبغي حملها على ما إذا كان المحارب كافراً أو مرتداً عن الدين ، فيكون الإمام مخيراً بين قتله بأي نحو من الأتحاء الأربعة شاء ، وأما إذا كان جانياً مسلماً غير مرتد عن الدين فإنما يعاقبه الإمام على نحو جنايته ، ويكون معنى النفي ما سبق ، وبهذا تتوافق الاخبار المتنافية بحسب الظاهر في هذا الباب) (٦١)

المطلب الثاني: توبة المحارب

صرح فقهاء الامامية بأن التوبة في حد المحارب تقسم الى قسمين ، فالقسم الأول تكون قبل القدرة عليه ، والآخر بعد القدرة عليه ، فاذا كانت قبل القدرة عليه فإن الحد يسقط عن المحارب لقوله تعالى : **[[إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَحِيمٌ]]** (٦٢).

فظاهر الآية المباركة ان الحد يسقط عن المحارب بمجرد توبته (٦٣).

حجية روايات اهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحرابة

ا.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq

واستدلوا لها مضافاً للآية المباركة بقول الامام أبي عبد الله (عليه السلام) انه قال : ((سألتته عن المحارب فقلت له : إن أصحابنا يقولون إن الإمام مخير فيه إن شاء قطع وإن شاء صلب وإن شاء قتل فقال : لا إن هذه الأشياء محدودة في كتاب الله عز وجل فإذا ما هو قتل وأخذ قتل وصلب وإذا قتل ولم يأخذ قتل ، وإذا أخذ ولم يقتل قطع وإذا هو فر ولم يقدر عليه ثم أخذ قطع إلا أن يتوب ، فإن تاب لم يقطع)) (٦٤) .

وعلى الرغم من ضعف هذه الرواية ، الا انها منجبرة بعمل الاصحاب من خلال مطابقتها لصريح النص المبارك ، لذلك نجد السيد السبزواري قد ادعى الاجماع (٦٥) . وكذلك استدلوا بخبر آخر وهو إن حارثة بن زيد خرج محاربا ثم تاب قبل أمير المؤمنين صلوات الله عليه وتوبته (٦٦) .

فالملاك الذي شرعت لأجله التوبة للتخلص من هلاك الذنب وبقوار المعصية ، كونها وسيلة الفلاح ومقدمة للفوز بالسعادة لقوله تعالى : ﴿ وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون ﴾ (٦٧) فضلاً على ذلك أن فيها حفظاً لروح الرجاء من الانخامد والركود فإن الانسان لا يستقيم سيره الحيوي إلا بالخوف والرجاء المتعادلين حتى يندفع عما يضره وينجذب إلى ما ينفعه (٦٨) . ولكن هذه التوبة متعلقة فقط بحقوق الله سبحانه ، فاما الحقوق المتعلقة بحقوق الناس فلا تسقط الا بالصلح او اذنها وذلك لانه لا دليل على سقوطها (٦٩) .

وأما توبته بعد القدرة فقد اجمع الفقهاء على وجوب الحدّ وهو ثابت بحكم الاستصحاب ، مضافاً إلى مفهوم الشرط في الآية (٧٠) .

وقد فصل صاحب الجواهر القول بأن المحارب لو تاب بعد الظفر به لم يسقط عنه حد ولا قصاص ولا غرم بلا خلاف ولا إشكال بعد وضوح الفرق بين الحالتين بالتهمة وعدمها ، نعم لو تاب عن ذلك بأن كان كافراً ثم أسلم أمكن سقوط الحد بها حينئذ بناء على جب الاسلام مثل ذلك (٧١) .

المطلب الثالث: الاحكام الفقهية الفرعية المستنبطة من آية المحاربة

في هذا المطلب سنتطرق لاهم الاحكام الفقهية التي يمكن ان تستنبط من آية المحاربة بمعنية الروايات التفسيرية الواردة عن اهل بيت النبوة (عليهم السلام) :

الأول : النساء والرجال سواء

اتفق الفقهاء على ان للمحارب سواء كان ذكراً أو انثى بعد القدرة عليه بأنه يستحق العقوبة بثلاث صور وهي اما الصلب او اقطع من خلاف او النفي ، الا انهم اختلفوا في عقوبة القتل الى رأيين :

حجية روايات اهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحرابة

أ.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الإسلامية- جامعة وارث الأنبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq

١- ان الرجال والنساء لهم نفس الحكم ، فيما ان الرجال يقتلوا كذلك النساء ايضاً يقتلن ، وهذا ما اختاره الشيخ الطوسي فقد قال : بأن (أحكام المحاربين تتعلق بالرجال والنساء سواء ، على ما فصلناه في العقوبات ، للآية وعموم الأخبار) (٧١) .
وقد استدلوا لعموم الآية المباركة وقالوا بعمومها تكون شاملة للرجال والنساء فلفظة (يحاربون) تشمل الذكور والاناث بالتبع .

وكذلك استدلوا بقول الامام الصادق (عليه السلام) انه قال : (من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتص منه ..) (٧٢) .

فالحرف (من) فيه دلالة على شمولية الرجال والنساء على نحو الحقيقة وليس على نحو المجاز كما ذكر ذلك بعض الفقهاء (٧٤) .

فقال العلامة الحلي : (ولأن تطبيق هذه العقوبة على هذا الوصف يشعر بالعلية بالمناسبة والافتقار ، والعلة أينما تحققت ثبت معلولها ، ولا عبرة بخصوصيات الفاعلين كالعبد والحر والعالم والجاهل) (٧٥) .

٢- هذا الرأي تبناه ابن الدريس الحلي وذكر بأن المرأة تستحق العقوبات الثلاثة الا عقوبة القتل فاته لا تقتل كالرجال فقال : (والذي يقتضيه أصول مذهبنا أن لا يقتلن إلا بدليل قاطع ، فأما تمسكه بالآية فضعيف ، لأنها خطاب للذكور دون الإناث ، ومن قال : تدخل النساء في خطاب الرجال على طريق التبع ، فذلك مجاز ، والكلام في الحقائق والمواضع التي دخلن في خطاب الرجال فيالإجماع دون غيره) (٧٦) .

الثاني : اللص محارب

اجمع الفقهاء بأن اللص اذا دخل على بيت عدّ محارباً ، وحتى اذا صاحب البيت قتله فدمه مهدوراً (٧٧) ، فقال الشهيد الثاني : (الّصّ محارب ، فاذا دخل داراً متغلباً ، كان لصاحبها محاربه . فإن أدى الدفع إلى قتله ، كان دمه [هدرأ] ضائعاً ، لا يضمّنه الدافع . ولو جنى اللصّ عليه ضمن) (٧٨) .

وقد استدلوا لذلك بروايات عدة أهمها ما ورد عن أبي جعفر ، عن أبيه ، عن وهب ، عن جعفر ، عن أبيه أنه قال : ((إذا دخل عليك رجل يريد أهلك ومالك فابدره بالضربة إن استطعت ، فإن للص محارب لله ولرسوله ، فما تبعك منه شيء فهو علي)) (٧٩) .

وما ورد عن الامام أبي عبد الله (عليه السلام) قال : ((اللص محارب لله ولرسوله فأقتلوه ، فما دخل عليك فعلي)) (٨٠) .

ففي الروايتين اعلاه الأمر منهم (عليهم السلام) بالضربة والقتل بأن اللص يكون محارباً لله ولرسوله (٨١) مستشهدين بعموم قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ .

وذكر صاحب الرياض بأن الحاكم اذا تمكّن منه لم يحده حدّ المحارب مطلقاً ، وإنما أطلق عليه اسم المحارب تبعاً لإطلاق النصوص ، نعم لو تظاهر بذلك فهو محارب مطلقاً^(٨٢) .
الثالث : اثبات جريمة الحرابية

صرح الفقهاء بأن جريمة الحرابية تثبت بأمرين :

١- الإقرار : وقد ذهب بعض الفقهاء الى تحقق اثبات جريمة الحرابية بالاقرار لمرة واحدة^(٨٣) ، وبعض اخر من الفقهاء قالوا تثبت جريمة الحرابية بالاقرار مرتين على الاحوط^(٨٤) ، وذلك لأن هذه الجريمة - كما سيأتي في النقطة الثانية - يتحقق اثباتها بشهادة عدلين وأن كل حدّ يثبت بشهادة عدلين يعتبر فيه الإقرار مرتين^(٨٥) .

واستدلوا برواية محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن محبوب عن علي بن أبي حمزة ، عن أبي بصير ، عن عمران بن ميثم ، أو صالح بن ميثم ، عن أبيه ، قال : ((أتت امرأة أمير المؤمنين (عليه السلام) فقالت : يا أمير المؤمنين ، إنني زنيت فطهرني طهرك الله ، فان عذاب الدنيا أسير من عذاب الآخرة الذي لا ينقطع ، فقال لها : مما أطهرك ؟ فقالت : إنني زنيت ، فقال لها : وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت ؟ أم غير ذلك ؟ قالت : بل ذات بعل ، فقال لها : أفحاضراً كان بعلك إذ فعلت ما فعلت ؟ أما غائبا كان عنك ؟ قالت : بل حاضراً ، فقال لها : انطلقني فضعي ما في بطنك ، ثم ايتيني أطهرك ، فلما ولت عنه المرأة فصارت حيث لا تسمع كلامه ، قال : اللهم إنها شهادة ، فلم تلبث أن أتته فقالت : قد وضعت فطهرني ، قال : فتجاهل عليها فقال : أطهرك يا أمة الله من ماذا ؟ قالت : إنني زنيت فطهرني ، قال : وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت ؟ قالت : نعم ، قال : فكان زوجك حاضراً ؟ أم غائبا ؟ قالت : بل حاضراً ، قال : فانطلقني فأرضعيه حولين كاملين كما أمرك الله ، قال : فانصرفت المرأة ، فلما صارت منه حيث لا تسمع كلامه ، قال : اللهم إنهما شهادتان . قال : فلما مضى الحولان ، أتت المرأة فقالت : قد أرضعته حولين فطهرني يا أمير المؤمنين ، فتجاهل عليها وقال : أطهرك من ماذا ؟ فقالت : إنني زنيت فطهرني ، فقال : وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت ؟ فقالت : نعم ، قال : وبعلك غائب عنك إذ فعلت ما فعلت ؟ فقالت : بل حاضر ، قال : فانطلقني فاكفليه حتى يعقل أن يأكل ويشرب ، ولا يتردى من سطح ، ولا يتهور في بئر ، قال : فانصرفت وهي تبكي ، فلما ولت فصارت حيث لا تسمع كلامه ، قال : اللهم هذه ثلاث شهادات ، قال : فاستقبلها عمرو بن حريث المخزومي فقال لها : ما يبكيك يا أمة الله ؟ وقد رأيتك تختلفين إلى علي تسألينه أن يطهرك ، فقالت : إنني أتيت أمير المؤمنين (عليه السلام) فسألته أن يطهرني فقال : اكفلي ولدك حتى يعقل أن يأكل ويشرب ، ولا يتردى من سطح ، ولا يتهور في بئر ، وقد خفت أن يأتي على الموت ولم يطهرني ، فقال لها عمرو بن حريث : ارجعي إليه فأنا أكفله ، فرجعت فأخبرت أمير المؤمنين (عليه السلام) بقول عمرو بن حريث ، فقال لها أمير

حجية روايات أهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية

أ.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الإسلامية- جامعة وارث الأنبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq

المؤمنين (ﷺ) وهو متجاهل عليها؟ ولم يكفل عمرو ولدك؟ فقالت: يا أمير المؤمنين إني زني فطهرني، فقال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم، قال: أفغانبا كان بعلك إذ فعلت ما فعلت؟ قالت بل حاضرًا قال: فرفع رأسه إلى السماء فقال: اللهم إنه قد ثبت عليها أربع شهادات - إلى أن قال: - فنظر إليه عمرو بن حريث وكانما الرمان يبقأ في وجهه، فلما رأى ذلك عمرو قال: يا أمير المؤمنين، إني إنما أردت أن أكفله إذ ظننت أنك تحب ذلك، فأما إذ كرهته فاني لست أفعل، فقال أمير المؤمنين (ﷺ): أبعد أربع شهادات بالله لتكفله وأنت صاغر ((^(٨٦)).

ففي الرواية أعلاه الامام قد اخذ اربع اقرارات من الامراة باعتبار ان لجريمة الزنا أربعة شهود، وقد اخذ الفقهاء الحكم على ثبوت جريمة الحراية (^(٨٧)).

٢- كما تثبت جريمة الحراية بشهادة شاهدين عدلين كما صرح بذلك الفقهاء، فلا تقبل شهادة اللصوص على قطاع الطرق او على بعضهم لأنهم فساق. وكذلك إن شهد الذين أخذت أموالهم بعضهم لبعض، لم تقبل شهادتهم، لأنهم خصوم، وإنما تقبل شهادة غيرهم لهم، أو يحكم بإقرار اللصوص على أنفسهم (^(٨٨)). كما لا تقبل شهادة النساء ولا بشاهد ويمين (^(٨٩))، فقد صرح الفقهاء بأن شهادة النساء لا تقبل في الحدود، فقال ابن البراج: (شهادة النساء ثلاثة اضرب: أولها: لا يجوز قبولها على حال، وهو رؤية الأهله والطلاق والحدود إلا الزنا. وثانيها: ما يجوز إذا كان معهن غيرهن من الرجال، وهو رجم المحصن بأن يشهد ثلاثة رجال وامرأتان... وثالثها: ما يجوز قبول شهادتهن فيه ولا يجوز أن يكون معهن رجال، وهو جميع ما لا يجوز للرجال النظر إليه مثل: العذرة، وأمور الباطنة في النساء، ...) (^(٩٠)).

وقال صاحب الجواهر: (لا يثبت شيء من حقوق الله تعالى بشاهد وامرأتين ولا بشاهد ويمين ولا بشهادة النساء منفردات وإن كثرن) (^(٩١)) وقد استدلوا لاطلاق النصوص الدالة على عدم ثبوت شهادة النساء على حق من حقوق الله، ويشهد لذلك نصوص عدة فمنها ما ورد في خبر مسمع بن عبد الملك (٤) عن أبي عبد الله قال: ((أن أمير المؤمنين (ﷺ) كان يحكم في زنديق إذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان وشهد له ألف بالبراءة يجيز شهادة الرجلين ويبطل شهادة الألف، لأنه دين مكتوم)) (^(٩٢)).

ومنها ما ورد في موثق السكوني عن جعفر عن آبائه عن علي (عليه السلام): ((كان يقول: شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا حدود إلا في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر إليه)) (^(٩٣)).

ومنها ما ورد في رواية البرقي عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمد عن أبيه، عن علي (عليه السلام) قال: ((لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود)) (^(٩٤)).

نعم يستثنى من ذلك ما اخرج بالدليل وهو الشهادة على جريمة الزنا لما روي عن ابن محبوب ، عن ابراهيم الحارقي قال : سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول : ((تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه ويشهدوا عليه ، وتجوز شهادتهن في النكاح ، ولا تجوز في الطلاق ، ولا في الدم وتجوز في حد الزنا إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان ، ولا تجوز إذا كان رجلان وأربع نسوة، ولا تجوز شهادتهن في الرجم)) (٩٥) .

الخاتمة ونتائج البحث

بحمد الله تعالى تم إتمام البحث الموسوم (حجية روايات اهل البيت التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية) خرج البحث بنتائج أهمها :

- ١- ضرورة اخذ المفسر بمنهج التفسير الروائي باعتبار ان هذا المنهج لا يختلف عليه اثنان بكل الطوائف الإسلامية ، اذ ان السنة تمثل الدليل الثاني من ادلة التشريع التي يعتمد عليها في استنباط الاحكام الشرعية الفرعية .
- ٢- يجب الاستفادة من روايات المعصومين (عليهم السلام) كونهم لا يخطؤون سواء كان الخطأ صغيراً او كبيراً ولكن يجب التحقق من وثاقة هذه الروايات ومدى مطابقتها لنصوص القرآن الكريم ، فضلا على مطابقتها للعقل للوصول الى معاني القرآن الكريم .
- ٣- إن الروايات التفسيرية بالمعنى المصطلح، تشتمل على جميع ألفاظ الآية أو جزء منها او حتى بالتلميح ، كما ان هذه الروايات قد تكون مبيّنة لموضوع خاص من موضوعات الآية بعينها أو حكم من أحكامها من خلال الاستفادة من سبب نزولها أو مكان النزول أو خصائص نزولها ، اذ يمكن ان نصل الى مفهوم الآية ومعناها .
- ٤- الحراية تتحقق بتجريد السلاح على الناس برأ كان او بحرأ ، ليلا او نهارأ ، رجالأ او نساء ، قويا او ضعيفأ وقصد اخافتهم .
- ٥- ان كل محارب يعني بالمصطلح الحديث اِرهابي ، باعتبار ان النص القرآني منطبقاً عليه ، اذ انه يسعى في الأرض فساداً وسلب الناس امنهم وطمأنينتهم .
- ٦- تثبت الآية الكريمة مدى إهتمام دين الإسلام العظيم بحقوق البشر ورعاية أمنهم وسلامتهم ، فاعتبرت كل عدوان يمارس ضد البشر بمثابة إعلان الحرب وممارسة العدوان ضد الله ورسوله .
- ٧- كل مجرم في هذه الدنيا سينال عقوبته في الدنيا ، ويوم القيامة سوف ينالون عقاباً اكبر من عقاب الدنيا وهذا وعد من الله تعالى .
- ٨- يجب اظهار التوبة والندم لكل قد فعل المعاصي واعتدى على الناس الأبرياء ، فان باب التوبة مفتوح ولا يجوز القنوط من رحمة الله .

حجية روايات اهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية

د.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq



هوامش البحث

- (١) تاج العروس ، الزبيدي ، ٤٨١/١٩ .
- (٢) الكفاية في علم الرواية ، الخطيب البغدادي ، ص ٦ .
- (٣) مجمع البحرين ، الطريحي ، ٦١٩/١ .
- (٤) لسان العرب ، ابن منظور ، ٣٦١/١ .
- (٥) سورة الفرقان ، الآية ٣٣ .
- (٦) مناهل العرفان ، الزرقاني ، ٤٧١/١ .
- (٧) سورة النساء ، الآية ٨٢ .
- (٨) سورة الحشر ، الآية ٧ .
- (٩) سورة النحل ، الآية ٤٤ .
- (١٠) هذه الرواية لم ترد في المجاميع الروائية عند العامة ولا الامامية ، وانما وردت في المصادر التفسيرية . تفسير الطبري ، الطبري ، ٥٦/١ .
- (١١) وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، ١٩٧/٢٧ .
- (١٢) وسائل الشيعة ، ٢٠٢/٢٧ .
- (١٣) معالم الدين وملاذ المجتهدين ، ص ١٩٢ . قوانين الأصول ، المحقق القمي ، ص ٤٤٠ .
- (١٤) فراند الأصول ، الشيخ الانصاري ، ٣٨٦/١ .
- (١٥) الفوائد المدنية ، الاسترابادي ، ص ١٠٦ .
- (١٦) نهاية الأفكار ، البروجردي ، ١٣٥/٢ .
- (١٧) سورة الأحزاب ، الآية ٣٣ .
- (١٨) الأصول العامة ففقه المقارن ، محمد تقي الحكيم ، ص ١٤٩ .
- (١٩) أصول الفقه وقواعد الاستنباط ، فاضل الصفار ، ٩٨/١ .
- (٢٠) سورة الحشر ، الآية ٧ .
- (٢١) مصباح الفقاهة ، الخوني ، ٢٨٦/٥ .
- (٢٢) نتائج الأفكار ، الكلبيكاني ، ص ٢٢٣ .
- (٢٣) دروس في علم الأصول ، محمد باقر الصدر ، ١٨٠/٢ .
- (٢٤) الأصول العامة للفقه المقارن / محمد تقي الحكيم ، ص ١٤٨ .
- (٢٥) وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، ١٨٩/٢٧ .
- (٢٦) ينظر : مسند احمد ، احمد بن حنبل ، ١٤/٣ . سنن الترمذي ، الترمذي ، ٣٢٨/٥ .
- مجمع الزوائد ، الهيثمي ، ١٦٣/٩ . السنن الكبرى ، البيهقي ، ٤٥/٣ . الكافي ، الكليني ، ٤١٥/٢ . الامالي ، الصدوق ، ص ٦١٦ . وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، ٣٤/٢٧ .
- (٢٧) الصواعق المحرقة ، ابن حجر ، ص ١٥١ .

حجية روايات اهل البيت (عليه السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية

د. م. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq



- (٢٨) الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم ، ص ١٨١ . أصول الفقه وقواعد الاستنباط ، فاضل الصفار ، ١٠٥/١ .
- (٢٩) المقصود ب (الدغارة) هي السلب والنهب والاختلاس الظاهر. المهذب البارع ، ابن فهد الحلبي ، ٩٧/٥ .
- (٣٠) المقتعة ، المفيد ، ص ٨٠٥ .
- (٣١) مستدرك الوسائل ، الميرزا النوري ، ١٥٨/١٨ .
- (٣٢) النهاية ، الشيخ الطوسي ، ص ٧٢٠ .
- (٣٣) ينظر : فقه القرآن ، القطب الراوندي ، ٣٨٧/٢ . كنز العرفان ، المقداد السيوري ، ٣٥١/٢ .
- (٣٤) قواعد الاحكام ، العلامة الحلبي ، ٥٦٨/٣ .
- (٣٥) الميسوط ، الطوسي ، ٤٧/٨ .
- (٣٦) الكافي ، الكليني ، ٢٤٨/٧ .
- (٣٧) إيضاح الفوائد ، ابن العلامة ، ٥٤٣/٤ .
- (٣٨) الميزان في تفسير القرآن ، محمد حسين الطباطبائي ، ٣٢٦/٥ .
- (٣٩) سورة المائدة ، الآية ٣٣ .
- (٤٠) انظر : العين ، الفراهيدي ، ٢١٣/٣ .
- (٤١) زبدة البيان في تفسير آيات الاحكام ، الاردبيلي ، ص ٦٦٤ .
- (٤٢) كنز العرفان ، السيوري ، ٣٥١/٢ .
- (٤٣) الميزان في تفسير القرآن ، الطباطبائي ، ٣٢٦/٥ .
- (٤٤) زبدة البيان ، الاردبيلي ، ص ٦٦٥ .
- (٤٥) سورة الأعراف ، الآية ٥٦ .
- (٤٦) التبيين في تفسير القرآن ، الطوسي ، ٤٦٢/٤ . تفسير الميزان ، الطباطبائي ، ١٨٧/٨ .
- (٤٧) الكافي ، الكليني ، ٥٨/٨ .
- (٤٨) الحد : كل ماله عقوبة مقدرة شرعاً . جواهر الكلام ، محمد حسن النجفي ، ٢٥٤/٤١ .
- (٤٩) سورة المائدة ، الآية ٣٣ .
- (٥٠) مختلف الشيعة ، العلامة الحلبي ، ٢٤٦/٩ . الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، ٢٩٥/٩ . مفاتيح الشرائع ، الفيض الكاشاني ، ١٠٠/٢ . جامع المدارك ، الخوانساري ، ١٦٨/٧ .
- (٥١) الكافي ، الكليني ، ٢٤٦/٧ .
- (٥٢) وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، ٣١٢/٢٨ .
- (٥٣) ينظر : المهذب البارع ، ابن فهد الحلبي ، ١٢٨/٥ . رياض المسائل ، الطباطبائي ، ٦٢٠/١٣ .

- (٥٤) تهذيب الاحكام ، الطوسي ، ١٣٣/١٠ .
- (٥٥) شرائع الإسلام ، المحقق الحلي ، ١٨١/٤ . الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية ، الشهيد الثاني ، ٢٢٥/٩ .
- (٥٦) كشف اللثام ، الفاضل الهندي ، ٦٤١/١٠ . جواهر الكلام ، محمد حسن النجفي ، ٥٧٨/٤١ .
- (٥٧) مختلف الشيعة ، العلامة الحلي ، ٢٤٥/٩ .
- (٥٨) وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، ٣١٠/٢٨ .
- (٥٩) شرائع الإسلام ، المحقق الحلي ، ٦٩١/٤ . ارشاد الاذهان ، العلامة الحلي ، ١٨٧/٢ .
- اللمعة دمشقية ، الشهيد الأول ، ص ٢٤٥ .
- (٦٠) وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، ٣١٦/٢٨ .
- (٦١) مفاتيح الشرائع ، الفيض الكاشاني ، ١٠٠/٢ .
- (٦٢) سورة المائدة ، الآية ٣٤ .
- (٦٣) مجمع الفائدة والبرهان ، الاردبيلي ، ٢٩٨/١٣ .
- (٦٤) الكافي ، الكليني ، ٢٤٨/٧ .
- (٦٥) مهذب الاحكام ، السيزواري ، ١٢٦/٢٨ .
- (٦٦) لم اعثر - بحسب اطلاعي - على هكذا رواية في المتون الروائية ، فقط ما وجدته مروياً في بعض المتون الفقهية . فقه القرآن ، الراوندي ، ٣٦٨/١ . جواهر الكلام ، النجفي ، ٥٨١/٤١ .
- (٦٧) جامع المدارك ، الخوانساري ، ١٦٨/٧ .
- (٦٨) سورة النور ، الآية ٣١ .
- (٦٩) الميزان في تفسير القرآن ، الطباطبائي ، ٢٤٨/٤ .
- (٦٩) جامع المدارك ، الخوانساري ، ١٦٨/٧ . تقريران الحدود والتعزيرات الكلبايكاني ، ٣٣/٢ .
- (٧٠) المبسوط ، الطوسي ، ٥٣/٨ . مسالك الافهام ، الشهيد الثاني ، ١٤/١٥ .
- (٧١) جواهر الكلام ، محمد حسن النجفي ، ٥٨٢/٤١ .
- (٧٢) الخلاف ، الطوسي ، ٤٧٠/٥ .
- (٧٣) الكافي ، الكليني ، ٢٤٨/٧ .
- (٧٤) رياض المسائل ، علي الطباطبائي ، ٦١٤/١٣ .
- (٧٥) مختلف الشيعة ، العلامة الحلي ، ٢٤٨/٩ .
- (٧٦) السرائر ، ابن الدريس ، ٥٠٨/٣ .
- (٧٧) شرائع الإسلام ، المحقق الحلي ، ٩٦٠/٤ . الروضة البهية ، الشهيد الثاني ، ٣٠٢/٩ .
- جواهر الكلام ، محمد حسن النجفي ، ٥٨٣/٤١ .
- (٧٨) مسالك الافهام ، الشهيد الثاني ، ١٥/١٥ .
- (٧٩) وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، ١١٩/١٥ .
- (٨٠) المصدر نفسه ، ٣٢٠/٢٨ .

حجية روايات اهل البيت (عليه السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية

ا.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq

- (٨١) الوافي ، الفيض الكاشاني ، ١٨٩/١٥ .
- (٨٢) رياض المسائل ، علي الطباطبائي ، ٦٢٤/١٣ .
- (٨٣) الدروس الشرعية ، الشهيد الأول ، ٦٠/٢ . جواهر الكلام ، محمد حسن النجفي ، ٥٧١/٤١
- (٨٤) مختلف الشيعة ، العلامة الحلي ، ٢٢٤/٩ . تحرير الوسيلة ، روح الله الخميني ، ٤٩٢/٢
- (٨٥) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة ، فاضل اللنكراني ، ص ٣٤٧ .
- (٨٦) وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، ١٠٢/٢٨ .
- (٨٧) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة ، اللنكراني ، ص ٣٤٧ .
- (٨٨) السرائر ، ابن ادريس الحلي ، ٥٠٩/٣ .
- (٨٩) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ، جعفر كاشف الغطاء ، ص ٤١٩ .
- (٩٠) المهذب ، ابن البراج ، ٥٥٨/٢ .
- (٩١) جواهر الكلام ، محمد حسن النجفي ، ١٥٩/٤١ .
- (٩٢) الكافي ، الكليني ، ٢٥٨/٧ .
- (٩٣) الاستبصار ، الطوسي ، ٢٥/٣ .
- (٩٤) وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، ٣٥٨/٢٧ .
- (٩٥) المصدر نفسه ، ٣٥٢/٢٧ .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ١ . ارشاد الاذهان ، العلامة الحلي ، تحقيق : الشيخ فارس الحسنون ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط ١ ، ١٤١٠ .
- ٢ . الاستبصار ، الطوسي ، تحقيق : حسن الخرسان ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ط ١ .
- ٣ . الأصول العامة فقه المقارن ، محمد تقي الحكيم ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط ٤ ، ١٤٢٢ .
- ٤ . أصول الفقه وقواعد الاستنباط ، فاضل الصفار ،
- ٥ . الامالي ، الصدوق ، تحقيق ونشر : مؤسسة البعثة ، قم ، ط ١ ، ١٤١٧ .
- ٦ . إيضاح الفوائد ، ابن العلامة ، تعليق : حسين الموسوي ، المطبعة العلمية ، قم ، ط ١ ، ١٣٨٧ هـ .
- ٧ . تاج العروس ، الزبيدي ، تحقيق : مصطفى حجازي ، مطبعة حكومة الكويت ، الكويت ، ١٤٠٩ هـ .

٨. التبيان في تفسير القرآن ، الطوسي ، مكتب الاعلام الإسلامي ، قم ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ .
٩. تحرير الوسيلة ، روح الله الخميني ، مطبعة الاداب ، النجف الاشرف ، ط٢ ، ١٣٩٠ هـ .
١٠. تفسير الطبري ، الطبري ، تحقيق : خليل الميس ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٥ هـ .
١١. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة ، فاضل النكراني ، تحقيق : مركز الانمأة الاطهار ، قم ، ط٢ ، ١٤٢٢ هـ .
١٢. تقريرات الحدود والتعزيرات ، الكلبايكاني ، نسخة حجرية .
١٣. تهذيب الاحكام ، الطوسي ، تحقيق : حسن الخراساني ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ط١ .
١٤. جامع المدارك ، الخوانساري ، تحقيق : علي اكبر غفاري ، مطبعة اسماعيليان ، قم ، ط٢ ، ١٤٠٥ هـ .
١٥. جواهر الكلام ، محمد حسن النجفي ، تحقيق : علي الاخوندي ، مطبعة كوثر انديشة ، طهران ، ط٥ ، ١٣٩٤ هـ .
١٦. الخلاف، الطوسي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط١ ، ١٤٠٧ هـ .
١٧. الدروس الشرعية ، الشهيد الأول ، تحقيق ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط١ ، ١٤١٤ هـ .
١٨. دروس في علم الأصول ، محمد باقر الصدر ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٦ هـ .
١٩. الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية ، تحقيق : محمد كلانتر ، منشورات جامعة النجف الدينية ، ط٢ ، ١٣٩٨ هـ .
٢٠. رياض المسائل ، علي الطباطبائي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط١ ، ١٤١٢ هـ .
٢١. زبدة البيان في تفسير آيات الاحكام ، الاردبيلي ، تحقيق : محمد باقر البهبودي ، المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية ، طهران .
٢٢. السرائر ، ابن ادريس الحلبي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط٢ ، ١٤١٠ هـ .
٢٣. سنن الترمذي ، الترمذي ، تحقيق : عبد الرحمن محمد ، دار الفكر ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٣ هـ .
٢٤. السنن الكبرى ، البيهقي ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١ .
٢٥. شرائع الإسلام ، المحقق الحلبي ، تحقيق : السيد صادق الشيرازي ، انتشارات استقلال ، طهران ، ط٢ ، ١٤٠٩ هـ .
٢٦. الصواعق المحرقة ، ابن حجر ، شركة الطباعة الفنية ، القاهرة ، ط٢ ، ١٣٨٥ هـ .

حجية روايات اهل البيت (عليه السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحرابة

د.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq



٢٧. العين ، الفراهيدي ، تحقيق : مهدي المخزومي ، مؤسسة دار الهجرة ، ايران ، ط ٢ ، ٥١٤٠٩ .
٢٨. فرائد الأصول ، الشيخ الانصاري ، تحقيق : لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ، مطبعة باقري ، قم ، ط ١ ، ٥١٤١٩ .
٢٩. فقه القرآن ، القطب الراوندي ، تحقيق : احمد الحسيني ، مكتبة المرعشي النجفي ، ط ٢ ، ٥١٤٠٥ .
٣٠. الفوائد المدنية ، الاسترآبادي ، تحقيق : رحمة الله الاراكي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط ١ ، ٥١٤٢٤ .
٣١. قواعد الاحكام ، العلامة الحلي ، تحقيق ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط ١ ، ٥١٤١٣ .
٣٢. قوانين الأصول ، المحقق القمي ، طبعة حجرية .
٣٣. الكافي ، الكليني ، تصحيح : علي اكبر الغفاري ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ط ١ .
٣٤. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ، جعفر كاشف الغطاء ، منشورات مهدي ، أصفهان ، طبعة حجرية .
٣٥. كشف اللثام ، الفاضل الهندي ، منشورات مكتبة المرعشي ، قم ، ط ١ ، ٥١٤٠٥ .
٣٦. الكفاية في علم الرواية ، الخطيب البغدادي ، تحقيق : احمد عمر هاشم ، دار الكتاب العربي ، ط ١ ، ٥١٤٠٥ .
٣٧. كنز العرفان ، المقداد السيوري ، تحقيق : الشيخ محمد باقر ، المكتبة الرضوي ، طهران ، ط ١ ، ٥١٣٨٣ .
٣٨. لسان العرب ، ابن منظور ، تدقيق : يوسف البقاعي ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ، ط ١ ، ٥١٤٢٦ .
٣٩. اللعة دمشقية ، الشهيد الأول ، مطبعة قدس ، قم ، ط ١ ، ٥١٤١١ .
٤٠. المبسوط ، الطوسي ، تصحيح : محمد باقر البهبودي ، المكتبة المرتضوية لآحياء الاثار الجعفرية ، مشهد .
٤١. مجمع البحرين ، الطريحي ، تحقيق : احمد الحسيني ، المكتبة المرتضوية لآحياء الاثار الجعفرية ، مشهد .
٤٢. مجمع الزوائد ، الهيتمي ، تحقيق ونشر : دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ٥١٤٠٨ .
٤٣. مجمع الفائدة والبرهان ، الارديلي ، تحقيق : آغا مجتبي العراقي ، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط ١ ، ٥١٤١١ .

حجية روايات اهل البيت (عليه السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية

د.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq



- ٤٤ . مختلف الشيعة ، العلامة الحلي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط ١ ، ١٤١٣ هـ .
- ٤٥ . مسالك الافهام ، الشهيد الثاني ، تحقيق : مؤسسة المعارف الإسلامية ، مطبعة باسدار اسلام ، قم ، ط ١ ، ١٤١٦ هـ .
- ٤٦ . مستدرك الوسائل ، الميرزا النوري ، تحقيق : مؤسسة ال البيت لاهياء التراث ، بيروت ، ط ٢ ، ١٤٠٨ هـ .
- ٤٧ . مسند احمد ، احمد بن حنبل ، دار صادر ، بيروت ، ط ١ .
- ٤٨ . مصباح الفقاهة ، تقريرات السيد الخوني ، محمد علي التوحيد ، المطبعة العلمية ، قم ، ط ١ .
- ٤٩ . معالم الدين وملاد المجتهدين ، تحقيق ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط ١ .
- ٥٠ . مفاتيح الشرائع ، الفيض الكاشاني ، تحقيق : محمد الرجائي ، مطبعة الخيام ، قم ، ط ١ ، ١٤٠١ هـ .
- ٥١ . المقتعة ، المفيد ، تحقيق ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط ٢ ، ١٤١٠ هـ .
- ٥٢ . مناهل العرفان ، الزرقاني ، دار الحديث ، القاهرة ،
- ٥٣ . المهذب ، ابن البراج ، تحقيق : مؤسسة سيد الشهداء العلمية ، مطبعة النشر الإسلامي ، قم ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .
- ٥٤ . مهذب الاحكام ، السيزواري ، مطبعة كوثر ، قم ، ط ٤ ، ١٤٢٥ هـ .
- ٥٥ . المهذب البارع ، ابن فهد الحلي ، تحقيق : مجتبي العراقي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط ١ ، ١٤١١ هـ .
- ٥٦ . الميزان في تفسير القرآن ، محمد حسين الطباطبائي ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط ١ ، ١٤١٣ هـ .
- ٥٧ . نتائج الأفكار ، الكلبايكاني ، دار القرآن الكريم ، قم ، ط ١ ، ١٤١٣ هـ .
- ٥٨ . النهاية ، الشيخ الطوسي ، انتشارات قدس محمدي ، قم ، ط ١ .
- ٥٩ . نهاية الأفكار ، البروجردي ، تحقيق ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ .
- ٦٠ . الوافي ، الفيض الكاشاني ، تحقيق : ضياء الدين الحسيني ، مكتبة الامام امير المؤمنين علي ، أصفهان ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .
- ٦١ . وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، تحقيق : مؤسسة ال البيت لاهياء التراث ، قم ، ط ٣ ، ١٤١٦ هـ .

حجية روايات اهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية

ا.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq



Sources and references:

The Holy Quran

1. Irshad al-Adhan, by Allama al-Hilli, edited by: Sheikh Fares al-Hassoun, Islamic Publishing Foundation, Qom, 1st edition, 1410.
2. Al-Istibsar, Al-Tusi, edited by: Hassan Al-Khurasan, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, Tehran, 1st edition.
3. General Principles of Comparative Jurisprudence, Muhammad Taqi al-Hakim, International Foundation for Studies and Publishing, Beirut, Lebanon, 4th edition, 1422 AH.
4. Fundamentals of jurisprudence and rules of deduction, Fadel Al-Saffar.
5. Al-Amali, Al-Saduq, edited and published by: Al-Ba'ath Foundation, Qom, 1st edition, 1417 AH.
6. Explaining the benefits, Ibn Al-Allama, Commentary: Hussein Al-Mousawi, Scientific Press, Qom, 1st edition, 1387 AH.
7. Taj Al-Arous, Al-Zubaidi, edited by: Mustafa Hijazi, Kuwait Government Press, Kuwait, 1409 AH.
8. Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an, Al-Tusi, Islamic Information Office, Qom, 1st edition, 1409 AH.
9. Tahrir Al-Wasilah, Ruhollah Khomeini, Al-Adab Press, Al-Najaf Al-Ashraf, 2nd edition, 1390 AH.
10. Tafsir Al-Tabari, Al-Tabari, edited by: Khalil Al-Mays, Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, 1st edition, 1415 AH.
11. Detailing the Sharia in Sharh Tahrir al-Wasilah, Fadil Al-Lankarani, edited by: Center for the Pure Imams, Qom, 2nd edition, 1422 AH.
12. Reports of the borders and ta'zir, Kalbaykani, stone copy.

حجية روايات اهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية

ا.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq



13. Tahdheeb Al-Ahkam, Al-Tusi, edited by: Hassan Al-Khorasani, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, Tehran, 1st edition.
14. Jami' al-Madarik, Al-Khawansari, edited by: Ali Akbar Ghafari, Ismailian Press, Qom, 2nd edition, 1405 AH.
15. Jawahir al-Kalam, Muhammad Hassan al-Najafi, edited by: Ali al-Akhoundi, Kawthar Andisheh Press, Tehran, 5th edition, 1394 AH.
16. Al-Khilaf, Al-Tusi, Islamic Publishing Foundation, Qom, 1st edition, 1407 AH.
17. Legal Lessons, The First Martyr, edited and published by: Islamic Publishing Foundation, Qom, 1st edition, 1414 AH.
18. Lessons in the Science of Principles, Muhammad Baqir al-Sadr, Dar al-Kitab al-Lubnabi, Beirut, 2nd edition, 1406 AH.
19. Al-Rawdah Al-Bahiyya fi Sharh Al-Lama'a Al-Dimashqiya, edited by: Muhammad Kalantar, Najaf Religious University Publications, 2nd edition, 1398 AH.
20. Riyad al-Mas'il, Ali Tabatabaei, Islamic Publishing Foundation, Qom, 1st edition, 1412 AH.
21. Zabadat al-Bayan fi Tafsir Ayat al-Ahkam, Al-Ardebili, edited by: Muhammad Baqir al-Bahbudi, Al-Murtazawi Library for the Revival of Jaafari Antiquities, Tehran.
22. Al-Sara'ir, Ibn Idris Al-Hilli, Islamic Publishing Foundation, Qom, 2nd edition, 1410 AH.
23. Sunan al-Tirmidhi, al-Tirmidhi, edited by: Abd al-Rahman Muhammad, Dar al-Fikr, Beirut, 2nd edition, 1403 AH.
24. Al-Sunan Al-Kubra, Al-Bayhaqi, Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, 1st edition.

حجية روايات اهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية

ا.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq



25. Laws of Islam, Mohaqqiq Al-Hilli, edited by: Sayyed Sadiq Al-Shirazi, Esteghlal Publications, Tehran, 2nd edition, 1409 AH.
26. Al-Sawa'iq Al-Muharraqah, Ibn Hajar, Technical Printing Company, Cairo, 2nd edition, 1385 AH.
27. Al-Ain, Al-Farahidi, edited by: Mahdi Al-Makhzoumi, Dar Al-Hijra Foundation, Iran, 2nd edition, 1409 AH.
28. Faraid Al-Usul, Sheikh Al-Ansari, edited by: Committee for Investigating the Legacy of Sheikh Al-A'zam, Baqiri Press, Qom, 1st edition, 1419 AH.
29. Jurisprudence of the Qur'an, Al-Qutb Al-Rawandi, edited by: Ahmed Al-Husseini, Al-Marashi Al-Najafi Library, 2nd edition, 1405 AH.
30. Al-Fawaid Al-Madani, Al-Astarabadi, edited by: Rahmatullah Al-Araki, Islamic Publishing Foundation, Qom, 1st edition, 1424 AH.
31. Rules of Rulings, by Allama Al-Hilli, edited and published by: Islamic Publishing Foundation, Qom, 1st edition, 1413 AH.
32. Laws of Principles, Al-Muhaqqiq Al-Qummi, lithograph edition.
33. Al-Kafi, Al-Kulayni, edited by: Ali Akbar Al-Ghafari, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, Tehran, 1st edition.
34. Revealing the Cover of the Mysteries of Sharia Law, Jafar Kashif Al-Cover, Mahdavi Publications, Isfahan, lithograph edition.
35. Revealing the Veil, Al-Fadil Al-Hindi, Al-Marashi Library Publications, Qom, 1st edition, 1405 AH.
36. Al-Kifaya fi Ilm al-Riwan, Al-Khatib Al-Baghdadi, edited by: Ahmed Omar Hashem, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1st edition, 1405 AH.
37. Kanz Al-Irfan, Al-Miqdad Al-Siuri, edited by: Sheikh Muhammad Baqir, Al-Radavi Library, Tehran, 1st edition, 1383 AH.

حجية روايات اهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحرابة

ا.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq



38. Lisan al-Arab, Ibn Manzur, edited by: Yusuf al-Baq'a'i, Al-Alami Foundation, Beirut, 1st edition, 1426 AH.
39. Al-Lam'a Al-Dimashqiyyah, The First Martyr, Quds Press, Qom, 1st edition, 1411 AH.
40. Al-Mabsut, Al-Tusi, edited by: Muhammad Baqir Al-Bahbudi, Al-Murtazawi Library for the Revival of Jaafari Antiquities, Mashhad.
41. Bahrain Complex, Al-Tarihi, edited by: Ahmed Al-Husseini, Al-Murtadawi Library for the Revival of Jaafari Antiquities, Mashhad.
42. Majma' al-Zawa'id, Al-Haythami, edited and published by: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1st edition, 1408 AH.
43. Al-Faidah and Al-Burhan Complex, Al-Ardebili, edited by: Agha Mujtaba Al-Iraqi, Islamic Publishing Foundation Press, Qom, 1st edition, 1411 AH.
44. Various Shiites, Allama Al-Hilli, Islamic Publishing Foundation, Qom, 1st edition, 1413 AH.
45. Masalik al-Afham, The Second Martyr, edited by: Islamic Knowledge Foundation, Basdar Islam Press, Qom, 1st edition, 1416 AH.
46. Mustadrak al-Wasa'il, Mirza al-Nouri, edited by: Al-Bayt Foundation for the Revival of Heritage, Beirut, 2nd edition, 1408 AH.
47. Musnad Ahmed, Ahmed bin Hanbal, Dar Sader, Beirut, 1st edition.
48. Misbah Al-Fuqih, Reports by Al-Sayyid Al-Khoei, Muhammad Ali Al-Tawhidi, Scientific Press, Qom, 1st edition.
49. Landmarks of Religion and the Sanctuary of the Mujtahids, edited and published by: Islamic Publishing Foundation, Qom, 1st edition.
50. Mafatih al-Shara'i', Al-Fayd al-Kashani, edited by: Muhammad al-Raja'i, Khayyam Press, Qom, 1st edition, 1401 AH.

حجية روايات اهل البيت (عليهم السلام) التفسيرية وتطبيقاتها الفقهية في آية الحراية

ا.م.د. علي احمد ناصر/ كلية العلوم الاسلامية- جامعة وارث الانبياء

Ali.ah@uowa.edu.iq



51. Al-Muqinah, Al-Mufid, edited and published by: Islamic Publishing Foundation, Qom, 2nd edition, 1410 AH.
52. Manahil Al-Irfan, Al-Zarqani, Dar Al-Hadith, Cairo.
53. Al-Muhadhdhab, Ibn Al-Barraj, edited by: Sayyid Al-Shuhada Scientific Foundation, Islamic Publishing Press, Qom, 1st edition, 1406 AH.
54. Muhaddhib Al-Ahkam, Al-Sabzwari, Kawthar Press, Qom, 4th edition, 1425 AH.
55. Al-Muhadhdhab Al-Bari', Ibn Fahd Al-Hilli, edited by: Mujtaba Al-Iraqi, Islamic Publishing Foundation, Qom, 1411 AH.
56. Al-Mizan fi Interpretation of the Qur'an, Muhammad Hussein Al-Tabatabai, Al-Alami Publications Foundation, Beirut, 1st edition, 1413 AH.
57. Results of Thoughts, Al-Galpayani, Dar Al-Qur'an Al-Karim, Qom

الكلمات المفتاحية: تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣ / ١٠ / ٥

الزواج، المقاصد، التبعية، الأصلية، الشرعية

تاريخ القبول: ٢٠٢٣ / ١١ / ٥

DOI: <https://doi.org/10.57026/mjhr.v3i2.69>

تاريخ النشر: ٢٠٢٤ / ٤ / ١

ملخص البحث:

السبيل الأول لتكوين الأسرة هو نظام الزواج الذي يعد في حكم القرآن ليس وسيلة لحفظ النوع الإنساني فقط، بل هو فوق ذلك وسيلة للاطمئنان النفسي والهدوء القلبي والسكن الوجداني، ولما كان الأمر كذلك اهتم الإسلام بالأسرة وأحاطها برعايته وعنايته، ورسم لها السبل التي تؤهلها للقيام بمهامها في بناء مجتمع قوي يسوده الصلاح والعدل، وتنتشر فيه روح المودة والمحبة والألفة، وترفرف عليه أعلام السعادة والهناء. ومن عناية الإسلام بالأسرة حثه على تكوينها ودعوته إلى أن يعيش الناس في ظلها، إذ هي الصورة الطبيعية للحياة المستقيمة التي تلبى رغبات الإنسان وتفي بحاجاته، وهي الوضع الفطري الذي ارتضاه الله لحياة الناس منذ فجر الخليقة واختاره لهم.

The legal purposes of marriage A study of the most important original
and consequential purposes of marriage

Ismael Verano

Faculty of Arts and Human Sciences, Mohammed V University in
Rabat, Kingdom of Morocco

Received: 5 /10/2023

Keywords:

Accepted:5/11/2023

Marriage, purposes, dependency,
originality, legality

Published:1/4/2024

Abstract

Islamic Sharia is a comprehensive system for all matters of life and human behavior, and its provisions are valid for all people in every time and place. The reason for this is that the spirit of Islamic Sharia is to advance and perfect the interests of the servants, and repel evils from them and reduce them in their religion and world. Hence, revealing the purposes of Sharia in the institution of the family. It is a necessary and urgent matter, the need for which is increasing in light of the enormous challenges that all Muslim societies are experiencing.

The first way to form a family is the marriage system, which, according to the Qur'an, is not only a means of preserving the human race, but rather, above that, it is a means of psychological reassurance, heart tranquility, and emotional tranquility. Since this was the case, Islam paid attention to the family, surrounded it with its care and care, and laid out for it the ways that qualify it to carry out its tasks in life. Building a strong society in which righteousness and justice prevail, in which the spirit of affection, love and familiarity spreads, and in which flags of happiness and contentment fly. □

مقدمة البحث

إن الشريعة الإسلامية نظام شامل لجميع شؤون الحياة وسلوك الإنسان، وأحكامها صالحة لجميع البشر في كل زمان ومكان، وسبب ذلك أن روح الشريعة الإسلامية هي جلب مصالح العباد وتمكيلها، ودفع المفساد عنهم وتقليلها في دينهم ودنياهم، ومن هنا فإن الكشف عن مقاصد الشريعة في مؤسسة الأسرة أمر ضروري وملح، تزداد الحاجة إليه في ظل التحديات الهائلة التي تعيشها المجتمعات المسلمة قاطبة.

والسبيل الأول لتكوين الأسرة هو نظام الزواج الذي يعد في حكم القرآن ليس وسيلة لحفظ النوع الإنساني فقط، بل هو فوق ذلك وسيلة للاطمئنان النفسي والهدوء القلبي والسكن الوجداني، ولما كان الأمر كذلك اهتم الإسلام بالأسرة وأحاطها برعايته وعنايته، ورسم لها السبل التي تؤهلها للقيام بمهامها في بناء مجتمع قوي يسوده الصلاح والعدل، وتنتشر فيه روح المودة والمحبة والألفة، وترتفع عليه أعلام السعادة والهناء.

ومن عناية الإسلام بالأسرة حثه على تكوينها ودعوته إلى أن يعيش الناس في ظلها، إذ هي الصورة الطبيعية للحياة المستقيمة التي تلبى رغبات الإنسان وتفي بحاجاته، وهي الوضع الفطري الذي ارتضاه الله لحياة الناس منذ فجر الخليقة واختاره لهم، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في حياة الأنبياء والرسل، فقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾^(١).

وحيثما يربط الله تعالى الزواج بغريزة الجنس لم يكن ليقصد مجرد قضاء الشهوة، بل قصد أن يكون على النحو الذي يحقق تلك المقاصد العظيمة المتمثلة في تكوين الأسرة عماد المجتمع، وتربية الأبناء وفق قواعد الشرع الحكيم، فلذلك تجده سبحانه جعل للزواج أركاناً وشروطاً لا يتحقق بدونها، كما جعل له مقاصد وأهدافاً وغايات إذا روعيت حقق آثاره في المجتمع في شتى مناحي الحياة، وإذا أهملت تلك المقاصد أو أخل بها لم يتحقق المعنى المقصود من الزواج، وتعطلت الحياة واضطربت، وظهرت المشكلات الزوجية والاجتماعية، وتزداد هذه المشكلات على حسب ما يهمل من تلك المقومات والمقاصد، ولا يمكن علاجها والعودة بالحياة إلى ما يرجى لها من طهر وود وصفاء، إلا بالحفاظ على تلك المقاصد والعناية بها ورعايتها حق رعايتها.

إشكالية الدراسة

بات واضحا في الآونة الأخيرة أن الأسرة من حيث وظائفها وبنائها وأدوارها في حالة من عدم الاستقرار والتوازن، لذا ظهر العديد من المشكلات داخل نطاقها وخارجه، كما ظهرت العديد من الدراسات والبحوث لرصد التغيرات السريعة التي أصابت الأسرة بشكل مباشر وفعال في بنائها، وتحولها من الأسرة الممتدة إلى النواة من ناحية، والتغيرات التي أصابت الأدوار والروابط العائلية، ومعايير الاختيار من جهة أخرى.

وتواجه الأسرة المغربية في عصرنا الحاضر الكثير من الضغوطات والمشكلات التي تؤثر بها وتتأثر من نتائجها، حيث تؤدي إلى إشاعة التوتر في علاقات أفرادها وضعف روابطهم واتجاهاتهم، وغالبا ما يؤدي هذا التوتر إلى عطل فاعلية الأسرة، وتخرجها عن خطها السوي في تحقيق أهدافها إلى ما يؤول بها إلى التفكك والانحلال.

وهذا ما دفعني إلى محاولة الوقوف على المقاصد الشرعية للزواج، إذ بمعرفتها يجعل الزواج في مصاف العبادات بل من أهمها، وذلك لما وضع الشارع له من مقاصد يجب أن يحققها، ولما يترتب عليه من آثار اجتماعية، وفوائد روحية لا تتحقق إلا من خلاله، وآثاره هذه تمتد مع الإنسان في حياته وبعد مماته، وتلك ميزة لا توجد في تشريع إلا الإسلام، ودراسة مقاصد الزواج اليوم تترتب عليها تصحيح لمفاهيم خاطئة عند بعض الناس في زمن تراجع فيه دور الأسرة أمام مد متنوع من المؤثرات الخارجية التي لا قبيل للأسرة مهما كان لها من سلطة على أبنائها أن تواجهها منفردة، وتحقيقا لذلك ستسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على مقاصد الزواج والغاية من تشريعه، مع دراسة مصطلحية لمفهومي المقاصد والزواج.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة سيسلك فيها مسلك الاقتصار، وإلا فإن موضوعا مهما كهذا لا توفيه بضع ورقات حقه، بل يحتاج بحثا مفصلا ومطولا عله يفى بالغرض.

أهداف الدراسة

← الفهم العميق لمؤسسة الزواج من خلال تحليل مفهومها ومقاصدها.

↪ الوقوف على المقاصد الشرعية من الزواج، والتفريق بين الأصلية والتبعية منها.
↪ تصحيح بعض المفاهيم المغلوطة حول الزواج والمقصد من تشريعه.

المبحث الأول: مفهوم مقاصد الزواج

حتى يتسنى لنا الإحاطة بمقاصد الزواج والوقوف على معانيها، نحتاج إلى بيان مفهوم مفريديها (مقاصد، الزواج) لغة واصطلاحاً، ثم التطرق بعد ذلك إلى المقاصد الأصلية والتبعية من تشريع الزواج.

المقاصد لغة:

جمع مقصد، وهو مصدر ميمي مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً، والقصد في اللغة يعني الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء.
ومن معانيه كذلك:

- استقامة الطريق، كما في قوله تعالى: [وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ] (٢).
- العدل والتوسط وعدم الإفراط، مثل قوله تعالى: [وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ] (٣)، وقوله ﷺ: «الْقَصْدُ الْقَصْدُ تَبْلَغُوا» (٤). أي الزُّمُوا الطَّرِيقَ الْوَسْطَ الْمُعْتَدِلَ (٥).
- الأُمُّ: يقال: قصده يقصده قصداً؛ أي سار تجاهه ونحا نحوه (٦).

فكل هذه المعاني اللغوية مناسبة للمعنى الاصطلاحي؛ إذ المقاصد الشرعية عدل كلها، وسهولة سمحة، تسلك بالعبد سبيل الاستقامة والتوسط والاعتدال، إلا أن أصل القصد لغة هو العزم والتوجه نحو الشيء، وهذا الأخير هو الذي يتناسب مع المعنى الاصطلاحي للمقاصد.
المقاصد اصطلاحاً:

مما لا شك فيه أن منهج الشريعة الإسلامية منهج محكم مبني على أسس وقواعد متينة، وما ذاك إلا لأنه يستمد قوته من مصدره الرباني المتعالي عن الزمان والمكان.
وقد اقتضت حكمة الله عز وجل ألا تخلو شرائعه من حكم وأسرار تراعي مصالح العباد دينا ودنيا، وهذه الحكم والأسرار هي مقاصد شريعته التي أمر بحفظها، وبقدر معرفة المرء وإمامه بها يزداد

إيماناً مع إيمانه، ويسهل عليه الامتثال لأوامر الله تعالى، لأنه علم أن المستفيد من ذلك إنما هو العبد الخاضع لمولاه.

إن مصطلح مقاصد الشريعة مصطلح مستعمل ورائج عند العلماء قديماً وحديثاً، ولكن يتجلى لنا من خلال تقريبات جل المعاصرين اتفاقهم على أن العلماء الأوائل لم يعتنوا بوضع تعريف محدد جامع مانع للمقاصد، على الرغم من استعمالهم لهذا المصطلح في العديد من المباحث الأصولية، ومرادهم به المعنى اللغوي المتمثل في الغاية التي يسار إليها.

واستناداً إلى غياب هذا التعريف عند القدماء، فقد أولى الباحثون المعاصرون العناية الخاصة بضبط مدلول هذا المصطلح من خلال صياغة تعريف محدد، وعلى الرغم من تنوع عباراتهم وألفاظهم، فإنها في الجملة متقاربة ومتشابهة في العديد من الوجوه، وسأكتفي في هذا المقام بذكر اثنين منها: فعرفها ابن عاشور قائلاً: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، وتدخل في ذلك أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، وكذلك ما يكون من معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها^(٧)، وهذا التعريف كما هو ملاحظ يتعلق بالمقاصد العامة دون الخاصة، وعرّفها الفاسي بقوله: " المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"^(٨).

إن مقاصد الشريعة الإسلامية هي جملة ما أراده الشارع الحكيم من مصالح تترتب على الأحكام الشرعية. وعلم المقاصد هو ذلك العلم الذي يهتم بالغايات التي لاحظها الشارع الحكيم في تشريعه، ومقاصد الزواج إذن هي جملة ما أراده الشارع من مصالح تترتب على الزواج. ولن نأتي هنا على ذكر مباحث علم المقاصد، إذ ليس الغرض من هذه الدراسة بسطها وتفصيل القول فيها، بل الأهم من ذلك معرفة ماهية الزواج و مقاصده في الشريعة الإسلامية، ومن أراد هذه المباحث فليراجها في مؤلفات المتأخرين من العلماء.

مفهوم الزواج:

شاءت إرادة الخالق الحكيم أن تخلق الميل لاتصال الذكر بالأنثى، وجعلته غريزة فيهما حتى يبقى النوع إلى ما شاء الله، وكان يمكن أن يبقى النوع الإنساني باتصال الرجل بالمرأة كما يتصل أي ذكر بأنثاه من الأنواع الأخرى المغايرة للإنسان، ولكن لما كان الله عز وجل قد أراد برحمته وإنعامه تكريم بني الإنسان وتفضيلهم على كثير ممن خلق، فقد شرع لهم الزواج لتحقيق بقاء نوعهم على الوجه الأكمل، وبين سبحانه في شريعته الخاتمة حدود الزواج ووضح أحكامه وكل ما يتصل به.^(٩)

إن الأسرة مع ما لها من أهمية لا تتعلق بقضاء متعة في نفس المتزوجين، وإنما هي رسالة ووظيفة لا تستقل عن وظيفة الوجود الإنساني برمته، وهذا المراد لا يتحقق من بناء الأسرة إلا إذا تحقق الوعي السليم بمقاصدها عند المقبلين على الزواج، مما تتأكد معه الحاجة إلى تصحيح النظرة إلى هذه المؤسسة بدءاً من رجوع النظر في مفهوم الزواج ووظيفته، والوقوف عند فلسفته ومقاصده، فالأسرة ثمرة التقاء بين ذكر وأنثى بعقد شرعي ينتج عنه ذرية وعقب، وهذه الثمرة حين يتوخى منها تحقيق المقاصد الكبرى للوجود لا بد أن تكون مشبعة بهذا الوعي، حتى قبل أن يتم الارتباط بين الزوجين، وقبل أن يلتئم جمعهما تحت سقف واحد، لذلك وجب التنبيه إلى وظيفة الزواج المتعلقة ببناء النفس الإنسانية السوية على أساس من التراحم والمودة، وما يدور في فكهما من ضرورات الانسجام والثقة والتفاهم، وهذا ما سنحاول كشفه فيما يأتي من الأسطر.^(١٠)

الزواج لغة:

زوج: الزاء والواو والجيم أصل يدل على مقارنة شيء لشيء، من ذلك الزوج زوج المرأة، والمرأة زوج بعلمها، وهو الفصيح، فأما قوله جل وعز في ذكر النبات: [مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ]^(١١)، فيقال أراد به اللون، كأنه قال: من كل لون بهيج، وهذا لا يبعد أن يكون من الذي ذكرناه؛ لأنه يُرْوَجُ غيره مما يقاربه^(١٢). ويقال: لفلان زوجان من الحمام، أي: ذكر وأنثى، قال سبحانه: [فَأَسْأَلُكَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ إِنْتَيْنِ]^(١٣)، ويجمع الزوج: أزواجاً.^(١٤) وَرَوْجُ الْمَرْأَةِ: بعلمها، وَرَوْجُ الرَّجُلِ: امرأته، قال الله تعالى: [أَسْكُنْ أَنْتَ وَرَوْجُكَ الْجَنَّةَ]^(١٥) ويقال أيضاً: هي زوجته، قال يونس: تقول العرب:

زَوَّجَتْهُ امْرَأَةً، وَتَزَوَّجَتْ امْرَأَةً، وليس من كلام العرب تَزَوَّجْتُ بامرأة. قال: وقول الله تعالى: [وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ]^(١٦)، أي قرناهم بهنَّ، من قوله عزوجل: [أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ]^(١٧)، أي وقرناءهم، وقال الفراء: تزوجت بامرأة، لغة في أزد شنوءة^(١٨)، وامرأة مزواج كثيرة التزوج والتزواج والمزاوجة والازدواج بمعنى، والزوج: خلاف الفرد، يقال زوج أو فرد، كما يقال: شفَع أو وتر، وكل واحدٍ منهما أيضاً يسمَّى زوجاً، يقال: هما زوجان للاثنين وهما زوج، كما يقال هما سيان وهما سواء^(١٩)، والأصل في الزوج الصنف والنوع من كل شيء، وكل شيئين مقترنين، شكلين كانا أو نقيضين، فهما زوجان؛ وكل واحد منهما زو. وجمع الزوج أزواج وزَوْجَةٌ، قال الله تعالى: [يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ]^(٢٠).^(٢١)

فالزواج هو ارتباط الشيء بالآخر، أي: اقترانهما سوياً بعد أن كانا منفصلين، وقد قال الله سبحانه وتعالى: [وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ]^(٢٢)؛ أي قرنت بأجسادها عند الحشر، وقد أصبح المعنى الدارج والمتعارف عليه لفظ الزواج هو العقد الشرعي.

أ. اصطلاحاً:

نحب أن نشير هنا أن بعض الباحثين يسمي هذا التعريف تعريفاً شرعياً، وهذا غير سديد إلا إذا أريد به عرف أهل الشرع، وهو معنى الاصطلاح، فإنه لم يثبت أن الشارع نقله من معناه اللغوي إلى معنى آخر، وإنما تكلم به الشارع الحكيم على وفق اللغة، وعلى هذا فالأولى أن يقال: تعريفه في اصطلاح الفقهاء، أو تعريفه في عرف أهل الشرع.^(٢٣)

تعددت ألفاظ فقهاء المذاهب في تعريف الزواج، إلا أن جميعها يدور حول مفهوم واحد لا اختلاف فيه^(٢٤)، والتفاوت بينهم حاصل في القيود والألفاظ لا غير، أما المحدثون منهم فقد خالفوا القدامى من حيث الالتفات إلى ما يتضمنه الزواج من معان كالمودة والرحمة والإحسان وما إلى ذلك.

واليك أبردُ هذه التعريفات:

تعريف القدامى:

↪ الحنفية: عقد يفيد ملك المتعة بالأنثى قصداً. أي: حل استمتاع الرجل من امرأة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي. (٢٥)

↪ المالكية: عقد على مجرد متعة التلذذ بآدمية غير موجب قيمتها ببينة قبله، غير عالم عاقده حرمتها، إن حرّمها الكتاب على المشهور، أو الإجماع على الآخر. (٢٦)

↪ الشافعية: عقد يتضمن إباحة وطء بلفظ انكاح أو تزويج أو ترجمته. (٢٧)

↪ الحنابلة: عقد يعتبر فيه لفظ: إنكاح أو تزويج أو ترجمته. (٢٨)

إن المتأمل في تعريفات القدامى يجدها متقاربة المعنى وتدور حول مؤدى واحد وهو أن الزواج: عقد امتلاك المتعة على الوجه المشروع، وأن الغرض منه في عرف الناس والشرع هو جعل هذه المتعة حلالاً، ولا شك أن ذلك من أغراضه، ولكن ليست هي كل أغراضه ولا أسماها في نظر الشارع الإسلامي، بل إن غرضه الأسمى هو التناسل وحفظ النوع الإنساني وأن يجد كل من العاقدين في صاحبه الأنس الروحي، بحيث تكون الراحة والسكن السمة الغالبة على متاع الحياة وشدائدها، قال تعالى: [وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ]. (٢٩)

إن الزواج ليس التقاء لمزيد من الإنتاج الحيواني، إن الأسرة في الإسلام امتداد للحياة والفضيلة معاً ... امتداد للإيمان والعمران على سواء، ليست الغاية إيجاد أجيال تحسن الأكل والشرب والمتاع، إنما الغاية إيجاد أجيال تحقق رسالة الوجود، ويتعاون الأبوان فيها على تربية ذرية سليمة الفكر والقلب، شريفة السلوك والغاية. (٣٠)

والوظيفة الاجتماعية للبيت المسلم تتطلب مؤهلات معينة، فإذا عز وجودها فلا معنى لعقد الزواج، وهذه المؤهلات مفروضة على الرجل وعلى المرأة معا، فمن شعر بالعجز عنها فلا حق له في الزواج. (٣١)

← تعريف المعاصرين:

← عبد الوهاب خلاف: "عقد يفيد حل استمتاع كل واحد من الزوجين بالآخر على الوجه المشروع، ويجعل لكل منهما حقوقا مثل صاحبه وواجبات عليه." (٣٢)

← محمد أبو زهرة: "عقد يفيد حل العشرة بين الرجل والمرأة وتعاونهما، ويحدد ما لكليهما من حقوق وما عليه من واجبات." (٣٣)

← وهبة الزحيلي: "عقد وضعه الشارع ليفيد ملك استمتاع الرجل بالمرأة، وحل استمتاع المرأة بالرجل." (٣٤)

← الدسوقي: "عقد ينشئ بين الرجل والمرأة حقوقا شرعية تقوم على المودة والرحمة والمعروف والإحسان." (٣٥)

← الغرياني: "عقد بين الرجل والمرأة يبيح استمتاع كل منهما بالآخر، ويبين ما لكل منهما من حقوق وما عليه من واجبات، ويقصد به حفظ النوع الإنساني." (٣٦)

نلاحظ أن جل هذه التعريفات قد اهتمت بالآثار المترتبة على عقد الزواج، وهي تقصد إلى إظهار هذه الآثار بقيمتها العظيمة ومعانيها الحضارية، فكان أهم ما تضمنته:

- ١) الزواج عقد تحل به العشرة الزوجية.
- ٢) الزواج يؤسس إلى شراكة تقوم على التعاون.
- ٣) المظلة العامة للأزواج هي المعروف والمودة والرحمة.
- ٤) يثبت الزواج لكل طرف على الآخر حقوقا ويوجب عليه واجبات.

ومع إدراك البواعث النبيلة لدى العلماء المحدثين في رسم صورة ناصعة للإسلام الحنيف بما يحويه من قيم ومقاصد عظيمة، إلا أن تعريفهم للزواج لم يكن تعريفا حديا، وإنما هو تعريف بالرسم؛ لذا لا تصلح مقارنته بتعريفات القدامى.

ولابد من التأكيد على أن التفات القدامى إلى الجانب المادي في عقد الزواج لا مطعن فيه، فالمقصود الأصلي للزواج هو العفة، والعلاقة المادية بين الرجل والمرأة موجودة عند كافة الأمم بلا استثناء، وهذا العالم الذي صار يموج بالزبيلة وانحراف العلاقة بين الرجل والمرأة عن الصواب إلى الضلال والتيه لا يجعلنا نحن المسلمون نخجل ونحن نتحدث عن علاقة مقدسة بين الرجل والمرأة تقوم على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. وعليه، فإن تعريف القدامى قد التفت إلى حقيقة الزواج دون آثاره باعتباره تعريفا حديا، وهذا لا ينفي ما يترتب على عقد الزواج من حكم وآثار عظيمة، وما يحتويه من قيم حضارية سامية.

وبما أن له هذه المكانة العظيمة، انصب اهتمام العلماء على دراسة مقاصده والغاية التي شرع من أجلها، فمتى وجد الزواج تحققت هذه المقاصد غالبا، ومتى انتفى غابت وتعطلت، ومقاصد الزواج كما هو معلوم ليست على درجة واحدة في مراد الشارع، بل منها الأصلي والتبعية، فالمقاصد الأصلية هي الغايات الأولى والعليا من تشريع الزواج، وأما التبعية فثانوية ومكملة للمقاصد الأصلية. (٣٧)

وفيما يلي بيان لهذه المقاصد:

المبحث الثاني: مقاصد الزواج الأصلية

المراد بالمقاصد الأصلية للزواج: هي المقاصد الشرعية التي قصدها الشارع أساسا وأصالة، ووضع الزواج لتحقيقها ابتداء، ونجدها تعود إلى مقصدين أساسيين: حفظ النوع الإنساني (النسل)، وحفظ النسب. (٣٨)

(١) مقصد حفظ النسل:

لا خلاف بين الفقهاء في أن المقصد الأصلي للنكاح بل جماع مقاصده هو المحافظة على النسل إيجابا وإبقاء، إذ خلقت الشهوة لتكون قوة دافعة في كلا الطرفين، وسبباً طبيعياً فطرياً لتحمل أعباء المسؤوليات وتكوين العلاقات.

قال الغزالي: "النكاح وفيه فوائد... الفائدة الأولى: الولد وهو الأصل، وله وضع النكاح، والمقصود إبقاء النسل وألا يخلو العالم من جنس الإنس، وإنما خلقت الشهوة باعثة مستحثة، كالموكل بالفحل في إخراج البذر وبالأُنثى في التمكين من الحرث، تلتفا بهما في السياقة إلى اقتناص الولد بسبب الوقاع".^(٣٩)

وقال الشاطبي: "النكاح مشروع للتناسل على القصد الأول"^(٤٠)

وقد خلق سبحانه غريزة الأمومة والأبوة دافعا لإنجاب الولد، وتحمل أعباء كل ما يتعلق بها من الحمل والولادة والرضاعة والحضانة والنفقة والتنشئة بكل معانيها، دينياً وفكرياً وجسماً وعقلياً وروحياً، لذا فإن حفظ النسل لا ينحصر في هذا المقصد فحسب، وإنما يضم المقاصد الخمسة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال ليضمن بذلك حماية الجنس البشري في مؤسسة الأسرة.^(٤١)

وخدمة لهذا المقصد اقتضت حكمة الله تعالى أن يكون التناسل بين البشر مغيرا في الوسيلة والهدف لما يكون عليه الحيوان، واختار لحفظ النوع البشري التناسل عن طريق الزواج الشرعي، كما أن الحكمة من الزواج الشرعي بقاء النوع الإنساني على أكمل وجوه البقاء، لأن موجب الزواج الشرعي الاختصاص، وإلا كان الشيوع والاشترك الذي يؤدي إلى التقاتل وفناء النوع الإنساني، وهذا غير مقصود شرعا، لأن النسل الذي يوجد عن طريق النكاح الشرعي هو النسل الصالح المصلح لغيره^(٤٢)، على أن تكثير النسل غير مقصود لذاته ولكن المقصود صلاحه واستقامته وتربيته ونشأته.^(٤٣)

ويتحقق هذا المقصد بمراعاة بعدين أساسيين:

البعد الأول: الحفاظ على النسل باختيار نموذج (الزواج التقليدي) والحث عليه، بوصفه علاقة صحية بين الرجل والمرأة لما فيه من ضمانات شرعية وقانونية ومعنوية توفر الجو الأسري السليم لتنشئة إنسان الخلافة.^(٤٤)

البعد الثاني: ترسيخ قواعد يقوم عليها الاختيار الصحيح بين الزوجين؛ لأن هذه المؤسسة تبنى على التقوى ومراعاة حدود الله من كلا الطرفين.

ولقد بين رسول الله ﷺ معالم الاختيار وكشف عن أهم الأسباب التي تدعو إلى الارتباط بين الرجل والمرأة، إلا أنه ﷺ كان مدركاً للفروق بين الجنسين فجعل عملية التفريق بينهما ترتبط بحسب دورهما الوظيفي في الأسرة.^(٤٥)

فعند اختيار الرجل يجب مراعاة الجوانب التي تختص بمهمته الوظيفية تجاه أسرته، وأهمها حسن القوامة والرعاية مادياً ومعنوياً، وهذا ما وضحه ﷺ لمن استشارته^(٤٦) في رجلين تقدما لخطبتها، فقال: «أما أبو الجهم فلا يضع عصاه عن عاتقه^(٤٧)، وأما معاوية فصعلوك لا مال له... ولكن أنكحي أسامة ابن زيد» الحديث.^(٤٨) لما يحمل من صفات تسعد المرأة والأسرة.

وعندما يأتي على وصف المرأة الصالحة القادرة على القيام بأعباء مؤسسة الأسرة، يؤكد دورها الوظيفي في تنشئة الأولاد وحضانتهم فيقول ﷺ: «تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك»^(٤٩) وقال ﷺ: «تزوجوا الودود الولود فإني مكثر بكم»^(٥٠).^(٥١)

وهنا يتبين لنا أهمية الحث على التوالد لما فيه من حفظ للنوع، ووسيلة طبيعية لتطويع دعائم التنمية البشرية وبناء إنسان الخلافة للأمة.^(٥٢)

٢) مقصد حفظ النسب:

الحفاظ على النسب الشرعي مقصد أساسي من مقاصد الإسلام الكبرى وأحد الأصول الكلية التي جاءت بها الشرائع السماوية، وهي الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسب والمال، فالإسلام

دين الطهر والعفاف والبراءة والصون، لذا كان الأنبياء والرسل عليهم السلام أشرف وأطهر الناس نسبا وحسبا.

وسواء في مبنى الإيمان أو الاعتقاد، أم في العبادة وما يتبعها من عقود الزواج، فالإيمان الخالص الذي لا يشوبه رجس الشرك وفساد العقيدة قائم على الطهر، والعبادة من صلاة وصيام وزكاة وحج قائمة على الطهر والنقاء والبعد عن المعكرات، لأن الطهر صفاء لا تكدير فيه ومحقق للخشوع والانضباط، وكل ما يلوث الطهر والعفة صداً يعلق في القلب والنفس ويبعد المؤمن عن سلامة النفس والفكر والطمأنينة، بل لا يلتقي الرجس والانغماس في الفواحش مع جلاء العقيدة ورسوخها، وصحة العبادة ونقائها، وسلامة السلوك ودوامه.^(٥٣)

لكل هذه المعاني العميقة في تكوين العقيدة واستقرار العبادة واستقامة الأخلاق والسلوكيات فرض الإسلام الخالد وجوب الوسائل النظيفة من عقد زواج دائم سماه ميثاقا غليظا، وحماية لصرح الزواج في بناء الأسرة الطاهرة والنسب الشريف حرم الإسلام الزنا والقذف والسب والفحش، وشرع الحد (العقوبة المقدره شرعا) على الاتهام الباطل بما يمس العرض ليمنع سوء اختلاط الأنساب، وبقاء النوع الإنساني النظيف.^(٥٤)

والمراد بحفظ النسب حفظ نسب الأبناء من الجهالة والاختلاط بأن ينسبوا لمن كانوا سببا شرعيا في ولادتهم وهم الآباء، والفرق بين حفظ النسل وحفظ النسب أن الأول معناه: حفظ النسل من الانقطاع، بينما الثاني: حفظ النسل من الانتساب إلى غير أصله الشرعي، والنسل الذي نكرنا بأنه مقصد أصلي هو النسل المضبوط بمعرفة النسب الصحيح، وإلحاق الفروع بأصولها الحقيقية، ومنع كل ما يخل بحق الإنسان بمعرفة النسب الصحيح.^(٥٥) قال تعالى: [أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ] ^(٥٦).^(٥٧)

هذه التشريعات وغيرها جاءت لحفظ النوع الإنساني من جهة حفظ نسبه، وهي تؤكد مدى حرص الشارع على نسبة الولد لأبيه الحقيقي لما لذلك من أثر في تقوية روح الانتماء الاجتماعي للفرد، وتقويته نفسيا بشعوره بالثقة والاعتزاز.^(٥٨)

قال ابن عاشور: "... والشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبلي الباعث عن الذب عنه والقيام عليه بما فيه بقاءه وصلاحه وكمال جسده وعقله بالتربية والإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية".^(٥٩)

المبحث الثالث: مقاصد الزواج التبعية

بالإضافة إلى المقاصد الأصلية التي شرعها الإسلام للحفاظ على أحكام الأسرة، راعى الشارع مقاصد تبعية ثانوية مكملة لها تساعد على استمرارها والحفاظ عليها، حيث تحدث الفقهاء قديما على المقاصد التبعية لأحكام الأسرة في ثنايا الكتب، غير أنها لم تفرد بالدراسة في كتاب مستقل، ونظرا لأهمية هذا الموضوع فقد حظي باهتمام كبير من طرف العلماء المحدثين، فمنهم من تناولها في ثنايا كتب المقاصد بصفة عامة، ومنهم من تنبه إلى إفرادها بدراسات مستقلة.

(١) مقصد الإفضاء:

أنكر الله تعالى على من يريد طلاق زوجته أن يسترجع شيئا من المهر الذي قدمه، قال تعالى: [وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدِيَهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بِهْتُنَّ وَإِنَّمَا مَبِينٌ (٢٠) وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا (٢١)]^(٦٠)، وقد استخدم القرآن لفظ "الإفضاء" لأنه يعبر عن قمة التمازج بين الزوجين، مع ما يحصل من ذلك التمازج من سعادة معنوية وحسية، يقول ابن عاشور: "والإفضاء هو الوصول مشتق من الفضاء لأن في الوصول قطع الفضاء بين المتواصلين"،^(٦١) يقول محمد البشير الإبراهيمي في وصف ما ينبغي أن تكون عليه العلاقة الزوجية: "إنه عقد بين قلبين ووصل بين نفسين ومزج بين روحين وفي الأخير تقريب بين جسمين".^(٦٢) والإفضاء بين الزوجين له صور منها:

أ. الإفضاء الجنسي:

فمن مقاصد الزواج تحقيق الإشباع الجنسي بين الزوجين، وقد أشار القرآن إلى هذا المقصد في جملة من الآيات، منها قوله تعالى: [إِنسَاءُكُمْ حَرْبٌ^(٦٣) نَكْمُ فَاثُوا حَرْبَكُمْ أَي شَيْئُهُمْ وَقَدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَهُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (223)]^(٦٤). وقال تعالى: [أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ إِذْ رَفَثَ إِي نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَلَوْنَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا أَصْيَامَ إِي أَيْلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَكْفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ]^(٦٥). فالإسلام يقر إشباع هذه الشهوة، ولكن في إطار شرعي نظيف يتمثل في جو من الرقي والمسؤولية واحترام الآخر (وهو الزواج)، وقد شبهه الله تعالى العلاقة بين الزوجين باللباس في قوله: [هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ]^(٦٦)، ومن دلالات هذه الآية: أن الإنسان كما لا يستطيع الاستغناء عن اللباس لا يستطيع كل طرف من الزوجين الاستغناء عن الآخر، وكما أن وظيفة اللباس تتمثل في الستر والحماية والتزيين، فكذا العلاقة الزوجية، فالزواج يستر الإنسان، ويشبع حاجاته في إطار نظيف ظاهر، ويحفظه من أن يقع في مستنقع الرذيلة، وبالزواج يتحمل الإنسان المسؤولية، فتصبح تصرفاته وأفعاله مغلقة بالشعور بالمسؤولية مما يضي على سلوكه شيئاً من الوقار والجمال.^(٦٧)

لقد تحولت العلاقة الزوجية في ظل تعاليم الوحي إلى نوع من أنواع العبادة تتحقق في ظلها معاني الإحسان والاستغناء بالحلال الطيب، كما وصفها رسول الله ﷺ: «وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ قالوا: بلى، قال فكذاك إذا وضعها في الحلال كان له فيها أجر»^(٦٨)، وفي هذا رفع لمستوى العلاقة من الحيوانية إلى الإنسانية، إذ يتوجه المؤمن إلى الله بالدعاء قبل الممارسة^(٦٩)، ويلتزم بالغسل بعدها، وقد جعلها الله من خصوصيات الإنسان لا ينبغي لأحد الاطلاع على أسراره، وكل هذا بخلاف ما تعرضه الحضارة الغربية من كشف للعورات، بل من ممارسة العملية أو مقدماتها علناً على الملأ دون استحياء من خلال وسائل الإعلام لتعيدها ممارسة في مستواها الحيواني،^(٧٠) يقول محمد الغزالي: "إن الاضطراب الجنسي مدمر للمجتمعات وجالب لغضب الله،

مقاصد الزواج الشرعية - دراسة لأهم مقاصد الزواج الأصلية والتبعية

إسماعيل فيرانو/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب

IsmailFirano@gmail.com



والواقع أن الشباب الذين يمزنون على ربي غرائزهم من الحرام، لا يحسنون العيش في جو الأسرة ولا يأفون ما فيه من رضا وقناعة ... إن تعودهم البغاء ترك في نفوسهم عاهات خلقية مستديمة، وذلك سر تشدد الدين في محاربة الزنا، والحضارة الحديثة مضادة للدين في هذا المنطق، إنها جعلت المرأة كلاً مباحاً للأعين والأيدي، وصار كثير من الشبان يمتنع من الزواج لأن ما ينشده من لذات على مرمى نظره، وقد تصدع بناء الأسرة تبعاً لذلك.^(٧١)

في حين اعتبر الإسلام الزواج آلية لتنظيم إشباع الغرائز، وبما أن الغريزة الجنسية من أهم العوامل الذاتية لارتباط الجنسين، فقد جاءت المنظومة القرآنية لترتبط بين إشباع الغريزة والعديد من القيم والوظائف الاجتماعية ببناء وحدة تضمن حقوق كل الأطراف، وهكذا أصبح الزواج هو الإطار الوحيد المشروع لتحقيق مفهوم الممارسة الجنسية المسؤولة التي تناسب الدور الخلقي للإنسان.

وبهذا النوع من العلاقة بين الزوجين يتحقق (الإحسان)^(٧٢)، والحصانة معناها الحماية بما توفره للزوجين من وقاية داخلية نفسية وأخلاقية تتمثل في تأمين جملة من الاحتياجات الغريزية والعاطفية والنفسية، والمادية والاجتماعية لكليهما، فتبنى الثقة بين الزوجين ويتحقق مقصد السكن الذي يؤدي إلى استقرار الأسرة ثم المجتمع.^(٧٣)

ب. الإفضاء النفسي:

والمقصود به: ما يحصل ببناء الأسرة من راحة نفسية بالموّدة والألفة والسكن والأمن، وقد أفادت آيات وأحاديث كثيرة أن هذا الضرب من الإفضاء هو أحد المقاصد الأساسية للشريعة في شأن الأسرة، ومن ذلك قوله تعالى: [هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا]^(٧٤)، وقوله تعالى: [هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ]^(٧٥)، وقوله ﷺ: «حبب إلي من الدنيا؛ النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة»^(٧٦)، والمقصود بحب النساء في الحديث: ما يوجد في الزوجة من ألفة وسعادة وهناء، وكل ذلك مندرج ضمن الإفضاء النفسي.

ويستتبع الإفضاء النفسي ما ينجم من عاطفة الأمومة والأبوة التي تكفلت الأسرة إشباعها، قال ابن عاشور: "ولم تزل الشرائع تُعنى بضبط أصل نظام تكوين العائلة الذي هو اقتران الذكر بالأنثى المعبر عنه بالزواج أو النكاح، فإنه أصل تكوين النسل وتفريع القرابة بفروعها وأصولها، واستتبع ذلك ضبط نظام الصهر، فلم يلبث أن كان لذلك الأثر الجليل في تكوين نظام العشيرة فالقبيلة فالأمة، فمن نظام النكاح تتكون الأمومة والأبوة والبنوة، ومن هذا تتكون الأخوة وما دونها من صور العصبية، ومن امتزاج رابطة النكاح برابطة النسب والعصابة تحدث رابطة الصهر، وجاءت شريعة الإسلام مهيمنة على شرائع الحق فكانت الأحكام التي شرعتها للعائلة أعدل الأحكام وأوثقها وأجلها.

ولا جرم أن الأصل الأصيل في تشريع أمر العائلة هو إحكام آصرة النكاح، ثم إحكام آصرة القرابة، ثم إحكام آصرة الصهر، ثم إحكام كيفية انحلال ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر الثلاث." (٧٧)

فالإسلام نظام أسرة، البيت في اعتباره مثابة وسكناً، وفي ظله تلتقي النفوس على المودة والرحمة والتعاطف والستر والتجمل والحصانة والطهر، وفي كنفه تنبت الطفولة (٧٨) وتدرج الحداثة، ومنه تمتد وشائج الرحمة وأواصر التكافل. (٧٩)

وهكذا توظف المنظومة المفاهيمية القرآنية مثل: اللباس والمودة والرحمة والمعروف والفضل في إطار مقاصدي كلي يضم جزئيات عديدة، ليتحقق من خلاله السكن النفسي.

فيكون إذن الإفضاء النفسي مقصدا أساسيا من مقاصد التشريعات الأسرية، وهو ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار عند الاجتهاد في شؤونها. (٨٠)

ولتحقيق مقصد السكن، حرم الإسلام الزواج بين القرابات الوثيقة من الفروع والأصول، قال تعالى:

﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا (٢٢) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضْعَةِ وَأُمَّهُتِ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ يَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ

الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً^(٨١)، فحيثما انتفت حكمة التقريب لوجودها الفعلي، انتفت حكمة الزواج وقضي بتحريمه.

وفي الإطار نفسه دعم الإسلام الترابط الاجتماعي وحد من عوامل الصراع والتفكك، فحرم أي علاقة تؤدي إلى الصراع، ومنها تحريم الزواج بالمحارم والمحرمات، وتحريم الرجل أن يخطب على خطبة أخيه المسلم وهو يعلم مسبقاً^(٨٢)، وكذلك تحريم الخيانة الزوجية من الطرفين.^(٨٣)

ذلك لأن الأسرة هي الخلية الأولى من خلايا المجتمع، فمستقبله من نهضة وارتكاس يتوقف إلى حد كبير على ما تكون عليه الأسرة في حال الرقي والتدني، فالأسرة في المفهوم الإسلامي ليست شأنًا شخصيًا يهم أفرادها فحسب، وإنما هي شأن اجتماعي، فينبغي أن تبنى الأحكام الشرعية المنظمة لها على ما يؤدي إلى مقاصدها في المجتمع، بالإضافة إلى ما يؤدي إلى مقاصدها في ذاتها، ومعلوم أن الأمة المسلمة التي اختارها الله تعالى لتكون خير أمة أخرجت للناس لن تتحقق إلا ببناء المجتمعات والشعوب الإسلامية، وبناء هذه الأخيرة متوقف على إيجاد وبناء الأسرة المسلمة الصالحة، فتكون النتيجة أن الأسرة المسلمة مطلب له أهمية كبرى ومقصد شرعي دلت عليه القواطع والظواهر والقرائن المختلفة، وهو طريق وجود الأمة ووحدتها وتقدمها وقوتها، ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب.^(٨٤)

هذه جملة من المقاصد التي يتغياها الشارع في بناء الأسرة، والواجب يقتضي أن تفعل هذه المقاصد عند الاجتهاد الفقهي المتعلق ببعض أنواع الزواج الحالية، مثل: زواج المسير والزواج بنية الطلاق والزواج العرفي... وغيرها، يقول الشاطبي: "للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، مثال ذلك: النكاح فإنه مشروع للتناسل على المقصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد، وما أشبه ذلك، فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح، فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر، ومسلك

استقرئ من ذلك المنصوص، وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل... وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق، من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلّة والسكن والموافقة كما إذا نكحها ليحلها لمن طلقها ثلاثاً فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلّة التي جعلها الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط، إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل، وهو أشد في ظهور محافظة الشارع على دوام المواصلّة، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك". (٨٥)

خاتمة:

نظام الأسرة في الإسلام له مقاصد وغايات تتمثل في حفظ النوع في إطار إنساني يحفظ كرامة الإنسان ويحقق حاجاته الغريزية والنفسية، في ظل المسؤولية المشتركة التي تشكل وسيلة نهوض، ورافعة حضارية، ومؤسسة الزواج لها بعد اجتماعي ورسالي ينعكس أثره على المجتمع، ويفتح آفاقاً لعلاقات إنسانية مشتركة، ويشكل وسيلة دعوية عملية لبيان أثر الالتزام بما جاء به الشارع على سلوك أفراد الأسرة.

وقد حاولت هذه الورقات لفت الأنظار إلى مقاصد الزواج، بما يقيم البناء الأسري على قواعد متينة تستجيب للمعايير الشرعية، وبما يجنب الأسرة مخاطر التفكك والتشتت، ويجعلها رافعة للنهضة وعاملاً لبناء الأمة من جديد، ومن هذه الزاوية تمت معالجة موضوع مقاصد الزواج، على أساس أنه مسؤولية عمرانية، لا يمكن أن يقتصر فيه على الجانب الشهواني فقط وإغفال المقصد الأسمى من تشريعه، خصوصاً في زماننا.

ولهذا يحتاج الدارسون اليوم إلى إنجاز فقه عمراني جديد يصوغ الأحكام على منوال التصور الشمولي والمقاصد العامة للشريعة، ولا بد أن يحوز البحث في قضايا الأسرة السبق في هذا الإنجاز، لما تشكله من دعامة للأمة وأساس للعمران، فمجال الأسرة يحتاج مزيد استقراء وسبر

لاستخراج الهدايا القرآنية فتننتشل الأسر من المشكلات التي تتخبط فيها، وتجنب الأمة حالة الانتكاسة التي آلت إليها.

هوامش البحث

- (١) سورة الرعد، الآية: [38].
- (٢) سورة النحل، الآية، [09].
- (٣) سورة لقمان، الآية، [19].
- (٤) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، رقم: (٦٤٦٣).
- (٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، عليه تعليقات الشيخ ابن باز، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، [٢٩٨/١١].
- (٦) انظر في هذه المعاني: كتاب العين، للفراهيدي، [٥٤/٥ - ٥٥]، تهذيب اللغة، للأزهري، [٢٧٤/٨ - ٢٧٦]، معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، [95/٥ - ٩٦]، مادة: [قصد].
- (٧) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004م، [٢١/٢].
- (٨) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط: 5، 1993م [ص: ٠٧].
- (٩) عقد الزواج؛ أركانه وشروط صحته في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، د. ن. [3].
- (١٠) البناء الأسري وأهلية الزوجين: مقارنة شرعية مقاصدية، مونية الطراز، ضمن كتاب: الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، تحرير: جميل عكاشة، منذر عرفات زيتون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، دار الفتح، ط: 1، 2015م، [225 - 226]، (بتصرف يسير).
- (١١) سورة ق، الآية: [7].
- (١٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، [35/3]، مادة: [زوج].
- (١٣) سورة المؤمنون، الآية: [27].

مقاصد الزواج الشرعية - دراسة لأهم مقاصد الزواج الأصلية والتبعية

إسماعيل فيرانو/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب

IsmailFirano@gmail.com



- (١٤) العين، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، [166/6]، مادة: [زوج].
- (١٥) سورة البقرة، الآية: [35].
- (١٦) سورة الدخان، الآية: [54].
- (١٧) سورة الصافات، الآية: [22].
- (١٨) قال الخليل: أزد شنوءة، فعولة، ممدودة: أصح الأزد فرعا وأصلا...، وشنيء يشنأ شنأة وشنانا، أي أبغض. ورجل شناعة وشنانية، بوزن فعال وفعالية: أي: مبغض سيء الخلق. العين، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، [287/6]. والأزد مثل فلس حي من اليمن يقال أزد شنوءة وأزد عمان وأزد السراة، والأزد لغة في الأسد. وهم من بني أزد بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان، من القحطانية، وهو جد جاهلي يمانى قديم، ومن سلالته قبائل غسان، وخزاعة...والأنصار كلهم: الأوس والخزرج. الأعلام، للزركلي، [290/1].
- (١٩) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، أبو نصر، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 4، [320/1]، مادة: [زوج].
- (٢٠) سورة الأحزاب، الآية: [28].
- (٢١) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، دار صادر، بيروت، ط: 3، 1414هـ، [293/2]، مادة: [زوج].
- (٢٢) سورة التكويد، الآية: [7].
- (٢٣) عقد الزواج؛ أركانه وشروط صحته في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، د. ن، [24].
- (٢٤) سيأتي بيانه قريبا.
- (٢٥) كنز الدقائق، النسفي، أبو البركات، [251]. فتح القدير، ابن الهمام، [186/3]. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، [85/3]. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، علاء الدين الحصكفي، [177].
- (٢٦) المختصر الفقهي، ابن عرفة، [187/3]. وقال الدردير: عقد لحل تمتع بأثنى غير محرم ومجوسية وأمة كتابية بصيغة. انظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير له، [332/2]. ومواهب الجليل شرح مختصر خليل، الحطاب، [403/3]. وشرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني، الزرقاني، [287/3]. ومنح الجليل شرح مختصر خليل، عليش، [254/3]. والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، النفراوي، [3/2].

(٢٧) معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني، [200/4]، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع له، [399/2]. وأسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، [98/3]. واتحاف الأريب بشرح الغاية والتقريب، الشبراوي، [297].
(٢٨) شرح المنتهى (منتهى الإرادات)، لابن النجار، [6/9]. كشف القناع عن الإقناع، [137/11]، والروض المربع بشرح زاد المستنقع، [75/3]. كلاهما لمنصور بن يونس البهوتي الحنبلي.

(٢٩) سورة الروم، الآية: [21].
(٣٠) قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، محمد الغزالي، دار الشروق، ط: 9، 2008م، [102 - 103].

(٣١) المرجع السابق، [127].
(٣٢) أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، عبد الوهاب خلاف، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط: 2، 1938م، [13].

(٣٣) الأحوال الشخصية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: 3، 1957م، [17].
(٣٤) الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط: 4، [6513/9].
(٣٥) من قضايا الأسرة في التشريع الإسلامي، د. محمد الدسوقي، دار الثقافة والنشر، الدوحة، ط: 1، 1986م، [15].

(٣٦) مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق عبد الرحمن الغرياني، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002م، [491/2].

(٣٧) المقاصد الأصلية: هي المقاصد التي قصدها الشارع أصلا وابتداء وأساسا، أي قصدها بالقصد الأول الابتدائي وهي المقاصد الأولى والغايات العليا للأحكام. والمقاصد التبعية أو التابعة: هي المقاصد والحكم التي قصدها الشارع تبعا وتكملة وتنميما للمقاصد الأصلية؛ فهي مشروعة بالقصد الثاني التابع للقصد الأصلي، وبقصد التكميل والتنميم.
من ضوابط التفريق بين المقاصد الأصلية والتبعية:

١. المقاصد الأصلية مكمّلة ومتبوعة، والمقاصد التبعية مكمّلة وتابعة.
٢. المقاصد الأصلية واجبة، وليس فيها حظوظ المكلف، بخلاف المقاصد التبعية فهي مباحة بالجزء، وفيها ما لا يحصى من الحظوظ والمنافع التي يهواها الإنسان

٣. مراعاة المقاصد الأصلية أقرب إلى إخلاص العمل، وصيرورته عبادة، بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد تشوبها شائبة الجري وراء الشبهات، التي تؤدي إلى مخالفة مراد الشارع.

٤. المقاصد الأصلية تختلف عن المقاصد التبعية من حيث تأكيد الطلب، فالمقاصد التبعية لم يؤكد فيها الطلب، لأن الناس مجبولون على نيل حظوظهم، إلا إذا تعلق به حق الغير، وأما في المقاصد الأصلية فالطلب مؤكد لأنه لو لم يؤكد لتساهل الناس بها، ولأدى ذلك إلى ضياع المصالح العامة.

وقد أفاض الشاطبي رحمه الله في شرح وتحليل هذه المقاصد مرجعا ذلك كله إلى الإخلاص في النية، مبينا أن الفرق الأساس بينهما يكمن في أن القسم الأول يقتضيه محض العبودية، والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد. من هنا نجد الدين الحنيف يرنو بتشريعاته إلى الصلاح والخير والعدل، فكان لا بد وهو يقصد تدعيم أركان الأسرة أن يجعل لها أهدافا ومقاصد تصب كلها في تكوين المجتمع تكوينا متماسك الأركان، وهذه المقاصد والأهداف منها ما هو أصلي ومنها ما هو تبعي. راجع: الموافقات للشاطبي، [2 / 300]، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد اليوبي، [382] وما بعدها، علم المقاصد الشرعية، نور الدين بن مختار الخادمي، [155] وما بعدها، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، [125].

(٣٨) عبر الفقهاء عن هذا المقصد بحفظ النسل أو النسب أو البضع، وهي ألفاظ متداخلة ومتقاربة، لكنها ليست متطابقة تماما، فمن ذكر النسل قصد به الأولاد والذرية، ومن ذكر النسب قصد الأصول التي ينحدر منها نسب الإنسان كالأب والجد، ومن ذكر البضع قصد مكان الحرث وإيجاد النسل، وقد تنبه إلى هذا الأمر الطاهر ابن عاشور رحمه الله حيث قال: "إن أريد به حفظ النسل فظاهر عده من الضروري ... وأما إن أريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل إلى أصله، وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة، وحرم الزنا وفرض له الحد، فقد يقال: إن عده من الضروريات غير واضح، إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيدا هو ابن عمرو وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم، ولكن في هذه الحالة مضرة عظيمة، وهي أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبلي الباعث عن الذب عنه، والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه وكمال جسده وعقله بالتربية والإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية، وهي مضرة لا تبلغ مبلغ الضرورة لأن في قيام الأمهات بالأطفال كفاية ما لتحصيل المقصود من النسل، وهو يزيل من الفرع الإحساس بالمبرة والصلة والمعونة والحفظ عند العجز، فيكون حفظ النسب بهذا المعنى بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجي،

ولكنه لما كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقب كثيرة سيئة يضطرب لها أمر نظام الأمة، وتخرم بها دعامة العائلة اعتبر علماؤنا حفظ النسب في الضروري "... للاستزادة راجع: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، [3 / 239] وما بعدها.

(٣٩) إحياء علوم الدين، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار المعرفة، بيروت، [24 / 2]. وقال ابن عاشور: "فالميل إلى النساء مركز في الطبع، وضعه الله تعالى لحكمة بقاء النوع بداعي طلب التناسل إذ المرأة هي موضع التناسل، فجعل ميل الرجل إليها في الطبع حتى لا يحتاج بقاء النوع إلى تكلف ربما تعقبه سامة". التحرير والتنوير له، [3 / 181].

(٤٠) الموافقات للشاطبي، [3 / 139].

(٤١) الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، زينب طه العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ط: 1، 2013م، [116]، (بتصرف).

(٤٢) يقول ابن الهمام: سبب شرعيته (أي الزواج) تعلق البقاء المقدر في العلم الأزلي على الوجه الأكمل، وإلا فيمكن بقاء النوع بالوطاء على غير الوجه المشروع لكنه مستلزم للتظامم والسفك وضياع الأنساب بخلافه على الوجه المشروع. فتح القدير شرح الهداية، [3 / 187].

(٤٣) راجع: أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، عبد الوهاب خلاف، [13 - 14].

(٤٤) ويتنافى هذا البعد؛ مع التبتل والرغبة عن الزواج، فعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: «رد رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا»، أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل والإخصاء، رقم: (5073)، ومسلم، كتاب النكاح، رقم: (1402)، قال ابن حجر: "والحكمة من منعهم من الاختصاص إرادة تكثير النسل ... وإلا لو أذن في ذلك لأوشك تواردهم عليه فينقطع النسل". فتح الباري: [9 / 118].

(٤٥) الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، زينب طه العلواني، [116]، (بتصرف).

(٤٦) وهي فاطمة بنت قيس.

(٤٧) يعني: أنه يضرب النساء.

(٤٨) أخرجه مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، رقم: (1480)، والنسائي في الكبرى، كتاب النكاح، باب إذا استشارت المرأة رجلا فيمن يخطبها هل يخبرها بما يعلم؟ رقم: (5332)، من حديث فاطمة بنت قيس.

(٤٩) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، رقم: (5090)، ومسلم، كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح ذات الدين، رقم: (1466).

(٥٠) رواه أبو داود، كتاب النكاح، باب في تزويج الأبيكار، رقم: (2050)، والحاكم في المستدرک، کتاب النکاح، رقم: (2685)، وصححه ووافقه الذهبي، عن معقل بن يسار قال: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إني أصبت امرأة ذات حسب وجمال وإنها لا تلد فأفتزوجها؟ قال: لا؛ ثم أتاه الثانية فنهأه، ثم أتاه الثالثة فقال: «تزوجوا...» الحديث.. وروى ابن حبان عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يأمر بالباء وينهى عن التبطل نهيا شديدا، ويقول: تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة» وفي رواية معقل بن يسار «فإني مكاثر بكم»، رقم: (1977)، وصححه ابن حجر، راجع فتح الباري له، [9 / 111].

(٥١) الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، زينب طه العلواني، [116 - 117].

(٥٢) المرجع السابق، [117]. ويتنافى الحث على التوالد وتكثيره مع الإجهاض لأنه اعتداء على حق الإنسان في الحياة، قال تعالى: [وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيرًا] [الإسراء: 31]، وقال: [يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايَعْنَكَ عَلَيَّ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِفْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ] [المتحنة: 12]، قال ابن كثير: "هذا يشمل قتله بعد وجرده كما كان أهل الجاهلية يقتلون أولادهم خشية الإملاق، ويعم قتله وهو جنين كما يفعله بعض الجهلة من النساء تطرح نفسها لنلا تحبل إما لغرض فاسد أو ما شابه" تفسير القرآن العظيم، [8 / 100].

(٥٣) أحكام الأولاد الناتجين عن الزنا، وهبة الزحيلي، الدورة العشرون للمجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة في مكة المكرمة في الفترة من: من: 19 - 23 محرم 1432هـ، [5].

(٥٤) المرجع السابق، [5 - 6].

(٥٥) من ذلك: تحريم الزنا كما سبق والتبني قال ﷺ «من ادعى إلى غير أبيه، وهو يعلم فالجنة عليه حرام»، أخرجه البخاري، كتاب الفرائض، باب من ادعى إلى غير أبيه، رقم: (6766)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم، رقم: (63)، من حديث سعد بن أبي وقاص، وأبي بكرة رضي الله عنهما. فالولد لا حق لأحد أن يعطيه نسبه إلا والده الحقيقي، ولا حق للأب أن ينكره أو ينفيه، إلا إذا أقام البينة على دعواه ولا حق للولد أن يختار من النسب ما يشاء أو ينكر نسبه الشرعي، ومن وسائل تحقيق هذا المقصد كذلك: تشريع العدة وأحكامها، فالمطلقة والحامل والمتوفى عنها زوجها تعتد كما هو ثابت في القرآن الكريم، والعلة الظاهرة في ذلك كما نص عليها أهل العلم هي براءة الرحم، ومن الوسائل كذلك، تشريع اللعان؛

- قطعا لدابر النزاع والشقاق عندما يتطرق الشك إلى النسب، وفي هذا حفظ البيوت والأنساب، وإكرام الرجال أن تهان حرمانهم أو تنتهك أعراضهم.
- (٥٦) سورة الأحزاب، الآية: [05].
- (٥٧) المقاصد الأصلية والتبعية لأحكام الأسرة وأثر رعايتها في الاجتهاد الفقهي (استنجاز الأرحام نموذجا)، راضية قصباية، مجلة الإحياء، العدد: 20، 2017م، [301].
- (٥٨) مقاصد الشريعة في أحكام الأسرة - توجيهها لأحكام الأسرة المسلمة في الغرب -، أ.د عبد المجيد النجار، المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، [10].
- (٥٩) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، [3 / 240].
- (٦٠) سورة النساء، الآية: [21 - 20].
- (٦١) التحرير والتنوير، ابن عاشور، [4 / 290].
- (٦٢) عيون البصائر، محمد البشير الإبراهيمي، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، [327].

(٦٣) قال الراغب: الحرث: إلقاء البذر في الأرض وتهيؤها للزرع، ويسمى المحروث حرثاً، قال تعالى: [أَنْ أَعْدُوا عَلَيَّ حَرْثَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَرْمِينَ]، [القلم: 22] وكذلك تصور منه العمارة التي تحصل عنه في قوله تعالى: [مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ مَاءً وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ] [الشورى: 20]. المفردات في غريب القرآن، [226]. فقد شُبهت الدنيا في الآية السابقة بأنها حرث للناس وهم حرث فيها، كما بينت الآية كيفية الحرث، فأشارت إلى أن النساء هن حرث للرجال، بمعنى أنهن الزرع الذي به يدوم بقاء الجنس البشري، كما أن في الأرض زرعاً يحيا به الإنسان.

ومن هنا يصح تشبيه المرأة بالأرض الطيبة التي يُرغب في زراعتها، ويُرجى منها خير الثمار وأفضلها، فكما يتعين على المزارع حرث الأرض وسقيها بما يتناسب وطبيعتها، فلا يزيد في السقي ولا ينقص، لكي يحصل على ما يبغى، ويوفر لها ما تحتاج إليه من ضوء الشمس والهواء، فإن المرأة كذلك، إذ ينبغي للرجل أن يراعي نفسيته في كل الأحوال، خاصة عند محاولة إشباع رغباته الجنسية، بحيث يراعي رغباتها أيضا، كما كان يفعل رسول الله ﷺ مع زوجاته، وهذا ما يظهر في طريقة عرض القرآن لمفهوم الحرث الذي يوضح طبيعة العلاقة الجنسية بين الزوجين، بما في ذلك مراعاة الطرفين لمشاعر بعضهما بعضاً، خاصة في فترة الحيض، قال تعالى: [فَاعْتَرَلُوا نِسَاءَ فِي أَلْمِحِضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ] [البقرة: 222]، وبتدبر أقوال النبي ﷺ وأفعاله مع أزواجه في مثل هذه اللحظات نرى أنه كان يتوخى أحسن الأوقات، ثم ربطه هذه اللحظات بإطار إيماني راق، فتتحول عملية قضاء الوطر أو اللذة إلى عملية بنائية عمرانية، تقوي العلاقة بين الزوجين، وتحقق مقصد السكن النفسي والعاطفي، ثم

تأتي ثمارها في إنجاب الذرية الطيبة، فيحفظ النوع الإنساني، بل وتتواصل هذه العلاقة حتى ترتبط بالآخرة. الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، زينب طه العلواني، [93 - 94].

(٦٤) سورة البقرة، الآية: [223].

(٦٥) سورة البقرة، الآية: [187].

(٦٦) سورة البقرة، الآية: [187].

(٦٧) مقاصد الأسرة وأسس بنائها في الرؤية الإسلامية، ماهر حسين حصوة، ضمن كتاب: الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، تحرير: جميل عكاشة، منذر عرفات زيتون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، دار الفتح، ط: 1، 2015م، [183 - 184].

(٦٨) أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم: (1006).

(٦٩) أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، رقم: (3271)، ومسلم، كتاب النكاح، باب ما يستحب أن يقوله عند الجماع، رقم: (1434).

(٧٠) الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، زينب طه العلواني، [91].

(٧١) حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ط: 4، 2005م، [127].

(٧٢) خلق الله تعالى في كل من الذكر والأنثى دواعي الميل واللذة والشهوة، لتحقيق المقصد الأسمى من الخليقة وهو حفظ النوع البشري، ولو تركت الغرائز تنطلق دون ضابط ولا قيد لانخرم المقصد من الزواج وهو حفظ النسل وحفظ النسب الذي بهما قوام العائلة والمجتمع، لذا شرع الله الزواج من أجل إعفاف النفس وإحصانها.

(٧٣) الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، زينب طه العلواني، [91 - 92].

(٧٤) سورة الأعراف، الآية: [189].

(٧٥) سورة البقرة، الآية: [187].

- (٧٦) أخرجه النسائي في الكبرى، كتاب عشرة النساء، باب حب النساء، رقم: (8836)، وأحمد في المسند، مسند المكثرين من الصحابة، رقم: (12292)، من حديث أنس بن مالك. والحديث قواه الذهبي في الميزان، [177 / 2]، وحسنه الحافظ في التلخيص الحبير، [155 / 5].
- (٧٧) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، [421 / 3].
- (٧٨) إن حفظ النوع البشري لا يتحقق ببقاء نسله وحفظ نسبه فحسب بل يحتاج أيضا إلى تعهده بالرعاية الصحية والنفسية والتربوية، كي يكون نسلا قويا قادرا على المقاومة من أجل البقاء ماديا ومعنويا. وقد جاءت أحكام الشريعة خادمة لهذا المقصد، من أهمها:
١. أحكام النفقة والرعاية الصحية للأبناء، فقد أوجبت الشريعة على الآباء النفقة على أبنائهم.
 ٢. الحث على الاهتمام بتربية الأبناء على الأخلاق الحميدة وبناء العقيدة السليمة ليقوموا بأعباء الاستخلاف على أكمل وجه.
- (٧٩) مقاصد الأسرة وأسس بنائها في الرؤية الإسلامية، ماهر حسين حصوة، [186 - 185].
- (٨٠) المقاصد الأصلية والتبعية لأحكام الأسرة وأثر رعايتها في الاجتهاد الفقهي (استنجار الأرحام نموذجا)، راضية قصباية، [303].
- (٨١) سورة النساء، الآية: [23 - 22].
- (٨٢) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه، رقم: (2140)، ومسلم، كتاب النكاح، باب تحريم خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك، رقم: (1413)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
- (٨٣) الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، زينب طه العلواني، [95 - 94].
- (٨٤) المقاصد الأصلية والتبعية لأحكام الأسرة وأثر رعايتها في الاجتهاد الفقهي (استنجار الأرحام نموذجا)، راضية قصباية، [304].
- (٨٥) الموافقات للشاطبي، [140 - 139 / 3].

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ط: 1984م.
٢. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط: 2، 1999م.
٣. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية: ١٩٩٩/٥١٤٢٠م.
٤. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق - بيروت، ط: 1، 1412هـ.
٥. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، بن بردزبه البخاري الجعفي، تح: جماعة من العلماء، الطبعة السلطانية، 1311هـ.
٦. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، أبو داود، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 2009م.
٧. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق وتخريج: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 2001م.
٨. صحيح ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البُستي، تح: محمد علي سونمز، خالص آي دمير، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 2012م.

٩. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الطباعة العامرة، تركيا، 1334هـ.
١٠. المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1990م.
١١. مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 2001م.
١٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، عليه تعليقات الشيخ ابن باز، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩هـ.
١٣. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1989م.
١٤. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قيمان الذهبي، تح: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط: 1، 1963م.
١٥. تهذيب اللغة، الأزهرى، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروى، أبو منصور. تح: محمد عوض مرعب. دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط: 1، ٢٠٠١م.
١٦. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة: ١٩٨٧/١٤٠٧م.
١٧. كتاب العين، الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

١٨. لسان العرب، ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
١٩. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين. تح: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
٢٠. اتحاف الأريب بشرح الغاية والتقريب، الشبراوي بن أبي المعاطي المصري الحسني، دار الريادة للنشر والتوزيع، مصر، ط: 1.
٢١. أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، عبد الوهاب خلاف، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط: 2، 1938م.
٢٢. أحكام الأولاد الناتجين عن الزنا، وهبة الزحيلي، الدورة العشرون للمجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة في مكة المكرمة في الفترة من: 19 - 23 محرم 1432هـ.
٢٣. الأحوال الشخصية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: 3، 1957م،
٢٤. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي، دار المكتب الإسلامي.
٢٥. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار الفكر، بيروت.
٢٦. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زيد الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، دار الكتاب الإسلامي، ط: 2.
٢٧. حاشية الصاوي على الشرح الصغير، لأحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي، أبو العباس، دار المعارف.
٢٨. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، محمد بن علي بن محمد الحنفي المعروف بعلاء الدين الحصكفي، تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط: 1.
٢٩. الروض المربع بشرح زاد المستنقع، تح: خالد بن علي المشيقي، عبد العزيز بن عدنان العيدان، أنس بن عادل اليتامي، دار ركائز، الكويت.

٣٠. شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البنانى، لعبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري، تح: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:

1.

٣١. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط: 4.

٣٢. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين، النفراوي الأزهرى المالكي، دار الفكر.

٣٣. كشاف القناع عن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، ط: 1.

٣٤. كنز الدقائق، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، أبو البركات، تح: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، ط: 1.

٣٥. المختصر الفقهي، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله، تح: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور، ط: 1.

٣٦. مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق عبد الرحمن الغرياني، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002م.

٣٧. معونة أولي النهى شرح المنتهى (منتهى الإرادات)، محمد بن أحمد بن عبد العزيز، الفتوح الحنبلي، الشهير بابن النجار، تح: عبد الملك بن عبد الله دهيش، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ط: 5.

٣٨. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، دار الكتب العلمية، ط: 1.

٣٩. منح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد بن أحمد بن محمد عlish، أبو عبد الله المالكي، دار الفكر، بيروت.

٤٠. مواهب الجليل شرح مختصر خليل، لشمس الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، أبو عبد الله، المعروف بالحطاب الرعيني المالكي، دار الفكر، ط: 3.
٤١. علم المقاصد الشرعية، نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، ط: 1، 2001م.
٤٢. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد اليوبي، دار الهجرة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1998م.
٤٣. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط: 5، 1993م.
٤٤. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004م.
٤٥. الموافقات، الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار بن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
٤٦. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط: 1، 2001م.
٤٧. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط: 5، 2002م.
٤٨. البناء الأسري وأهلية الزوجين: مقارنة شرعية مقاصدية، مونية الطراز، ضمن كتاب: الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، تحرير: جميل عكاشة، منذر عرفات زيتون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، دار الفتح، ط: 1، 2015م.
٤٩. مقاصد الأسرة وأسس بنائها في الرؤية الإسلامية، ماهر حسين حصوة، ضمن كتاب: الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، تحرير: جميل عكاشة، منذر عرفات زيتون،

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، دار
الفتح، ط: 1، 2015م.

٥٠. المقاصد الأصلية والتبعية لأحكام الأسرة وأثر رعايتها في الاجتهاد الفقهي (استنجاز
الأرحام نموذجاً)، راضية قصباية، مجلة الإحياء، العدد: 20، 2017م.

٥١. مقاصد الشريعة في أحكام الأسرة - توجيهها لأحكام الأسرة المسلمة في الغرب -، أ.د.
عبد المجيد النجار، المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث.

٥٢. إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار المعرفة، بيروت.

٥٣. الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، زينب طه
العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 1، 2013م.

٥٤. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، مطبعة نهضة
مصر، القاهرة، ط: 4، 2005م.

٥٥. عيون البصائر، محمد البشير الإبراهيمي، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر.

٥٦. قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، محمد الغزالي، دار الشروق، ط: 9، 2008م.

٥٧. من قضايا الأسرة في التشريع الإسلامي، د. محمد الدسوقي، دار الثقافة والنشر، الدوحة،
ط: 1، 1986م.

Sources and references:

The Holy Quran

1. Liberation and Enlightenment, Muhammad Al-Taher bin Ashour, Tunisian Publishing House, Tunisia, 1984 AD.
2. Interpretation of the Great Qur'an, Abu Al-Fida, Ismail bin Omar bin Katheer Al-Dimashqi, edited by: Sami bin Muhammad Salama, Dar Taiba, 2nd edition, 1999 AD.

3. Interpretation of the Great Qur'an, Ibn Kathir, Abu Al-Fida Ismail bin Omar bin Kathir Al-Qurashi Al-Basri and then Al-Dimashqi, edited by: Sami bin Muhammad Salama, Dar Taibah, second edition: 1420 AH / 1999 AD.

1. Vocabulary fi Gharib al-Qur'an, Abu al-Qasim, Al-Hussein bin Muhammad known as Al-Raghib Al-Isfahani, edited by: Safwan Adnan Al-Daoudi, Dar Al-Qalam, Dar Al-Shamiya, Damascus - Beirut, 1st edition, 1412 AH.

2. Al-Jami' Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtassar min Al-Afir Al-Musnad Al-Musnad Al-Sahih Al-Bukhari Al-Ja'fi, ed.: A Group of Scholars, Royal Edition, 1311 AH.

3. Sunan Abi Dawud, Suleiman bin Al-Ash'ath Al-Azdi Al-Sijistani, Abu Dawud, edited by: Shuaib Al-Arnaout, Muhammad Kamel Qarabulli, Dar Al-Resala Al-Alamiah, 1st edition, 2009 AD.

4. Al-Sunan Al-Kubra, Abu Abd al-Rahman Ahmad bin Shuaib al-Nasa'i, edited and graduated by: Hassan Abd al-Moneim Shalabi, Al-Risala Foundation, Beirut, 1st edition, 2001 AD.

5. Sahih Ibn Hibban: The authentic musnad based on divisions and types without any interruptions in its chain of transmission and no evidence of a defect in its transmitters, Abu Hatim Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad al-Tamimi al-Busti, edited by: Muhammad Ali Sonmez, Khalis i Demir, Dar Ibn Hazm, Beirut, ed. : 1, 2012 AD.

6. Sahih Muslim, Abu Al-Hussein Muslim bin Al-Hajjaj bin Muslim Al-Qushayri Al-Naysaburi, Al-Amira Printing House, Turkey, 1334 AH.
7. Al-Mustadrak on the Two Sahihs, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah Al-Hakim Al-Naysaburi, edited by: Mustafa Abdul Qadir Atta, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st edition, 1990 AD.
8. Musnad of Imam Ahmad ibn Hanbal, Imam Ahmad ibn Hatbal, edited by: Shuaib Al-Arnaut, Adel Murshid, and others, supervised by: Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, Al-Resala Foundation, 1st edition, 2001 AD.
9. Fath al-Bari, Sharh Sahih al-Bukhari, Ibn Hajar, Abu al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani al-Shafi'i, edited by: Muhammad Fouad Abd al-Baqi, with comments by Sheikh Ibn Baz, Dar al-Ma'rifa, Beirut 1379 AH.
10. Al-Talkhis Al-Habir fi Takhrej Al-Rafi'i Al-Kabir's Hadiths, Abu Al-Fadl Ahmed bin Ali bin Muhammad bin Ahmed bin Hajar Al-Asqalani, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1989 AD.
11. The Scale of Moderation in Criticism of Men, Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Othman bin Qaymaz al-Dhahabi, edited by: Ali Muhammad al-Bajjawi, Dar al-Ma'rifa, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1963 AD.

12. Tahdheeb al-Lughah, Al-Azhari, Muhammad bin Ahmed bin Al-Azhari Al-Harawi, Abu Mansour. Edited by: Muhammad Awad Merheb. Arab Heritage Revival House, Beirut, 1st edition, 2001 AD.
13. Al-Sihah Taj Al-Lughah wal-Sihah Al-Arabiya, Al-Jawhari, Abu Nasr Ismail bin Hammad Al-Farabi, edited by: Ahmed Abdel Ghafour Attar, Dar Al-Ilm Lil-Millain, Beirut, fourth edition: 1407 AH/1987 AD.
14. Kitab Al-Ayn, Al-Farahidi, Abu Abdul Rahman Al-Khalil bin Ahmed bin Amr bin Tamim Al-Farahidi Al-Basri, ed.: Mahdi Al-Makhzoumi, Ibrahim Al-Samarrai, Al-Hilal House and Library.
15. Lisan al-Arab, Ibn Manzur, Abu al-Fadl Muhammad bin Makram bin Ali, Jamal al-Din Ibn Manzur al-Ansari al-Ruwaifi'i al-Ifriqi, Dar Sader, Beirut, third edition, 1414 AH.
16. Dictionary of Language Standards, Ibn Faris, Ahmed bin Faris bin Zakaria Al-Qazwini Al-Razi, Abu Al-Hussein. Edited by: Abdul Salam Muhammad Haroun. Dar Al-Fikr. 1399 AH/1979 AD.
17. Ithaf al-Areeb bi Sharh al-Ghaya wa al-Taqreeb, Al-Shabrawi bin Abi Al-Maati Al-Masri Al-Hasani, Dar Al-Riyada for Publishing and Distribution, Egypt, 1st edition.
18. Personal Status Provisions in Islamic Sharia, Abd al-Wahhab Khlaf, Dar al-Kutub al-Misriyah, Cairo, 2nd ed., 1938 AD.

19. Rulings on children resulting from adultery, by Heba Al-Zuhaili, the twentieth session of the Islamic Jurisprudence Council held in Mecca Al-Mukarramah in the period from: 23 – 19 Muharram 1432 AH.
20. Personal Status, Muhammad Abu Zahra, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Cairo, 3rd edition, 1957 AD,
21. Asna al-Matalib fi Sharh Rawd al-Talib, Zakaria bin Muhammad bin Zakaria al-Ansari, Zain al-Din Abu Yahya al-Suniki, Dar al-Maktab al-Islami.
22. Persuasion in the Solution of Abu Shuja'a's Words, Dar Al-Fikr, Beirut.
23. Al-Bahr Al-Ra'iq Sharh Kanz Al-Daqaqiq, Zaid Al-Din bin Ibrahim bin Muhammad, known as Ibn Najim Al-Masry, Dar Al-Kitab Al-Islami, ed.: 2.
24. Al-Sawi's footnote to Al-Sharh Al-Saghir, by Ahmed bin Muhammad Al-Khalouti, famous as Al-Sawi Al-Maliki, Abu Al-Abbas, Dar Al-Ma'arif.
25. Al-Durr Al-Mukhtar Sharh Tanweer Al-Absar wal-Jami' Al-Bahar, Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Hanafi, known as Alaa Al-Din Al-Hasakfi, ed.: Abdel Moneim Khalil Ibrahim, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition.

26. Al-Rawd al-Murabba', explained by Zad al-Mustaqni', ed.:
Khalid bin Ali al-Mushayqih, Abdul Aziz bin Adnan al-Eidan, Anas
bin Adel al-Yatami, Dar Raka'iz, Kuwait.
27. Al-Zarqani's commentary on Mukhtasar Khalil and Hashiyat al-
Banani, by Abd al-Baqi bin Yusuf bin Ahmad al-Zarqani al-Masry,
ed.: Abd al-Salam Muhammad Amin, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah,
Beirut - Lebanon, ed.: 1.
28. Islamic jurisprudence and its evidence, Wahba Al-Zuhayli, Dar
Al-Fikr, Damascus, ed.: 4.
29. Al-Fawakih Al-Dawani on the message of Ibn Abi Zaid Al-
Qayrawani, by Ahmed bin Ghanem bin Salem Ibn Muhanna, Shihab
Al-Din, Al-Nafrawi Al-Azhari Al-Maliki, Dar Al-Fikr.
30. Kashshaf al-Qinaa' about Persuasion, Mansour bin Yunus al-
Bahuti al-Hanbali, Ministry of Justice in the Kingdom of Saudi
Arabia, 1st edition.
31. Treasure of Minutes, Abdullah bin Ahmed bin Mahmoud Hafez al-
Din al-Nasafi, Abu al-Barakat, ed.: Sa'id Bakdash, Dar al-Bashaer
al-Islamiyya, Dar al-Siraj, 1st edition.
32. Al-Mukhtasar Al-Fiqhi, Muhammad bin Muhammad Ibn Arafa Al-
Wargami Al-Tunisi Al-Maliki, Abu Abdullah, edited by: Hafez Abdul
Rahman Muhammad Khair, Khalaf Ahmad Al-Khabtoor Foundation,
ed.: 1.

33. The Code of Maliki Jurisprudence and its Evidence, Al-Sadiq Abdul Rahman Al-Gharyani, Al-Rayyan Printing, Publishing and Distribution Foundation, Beirut, 2002 AD.

34. Ma'onah Oli al-Nuha Sharh al-Muntaha (Muntaha al-Iradāt), Muhammad ibn Ahmad ibn Abd al-Aziz, al-Futuhī al-Hanbali, known as Ibn al-Najjar, ed.: Abd al-Malik ibn Abd Allah Dahish, al-Asadi Library, Mecca al-Mukarramah, ed.: 5.

الكلمات المفتاحية: تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣/١٢/٢٠

فهم – نسبية الفهم – هرمنوطيقا- الفلسفة

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١/٢٠

DOI: <https://doi.org/10.57026/mjhr.v3i2.70>

تاريخ النشر: ٢٠٢٤/٤/١

ملخص البحث:

البحث سرد الآراء الواردة في ذيل موضوع نسبية الفهم، وهو موضوع تم بحثه في علم الهرمنوطيقا وأخذ مجراه في كثير من العلوم الأدبية والدينية... وقد يبدو انه حديثاً إلا أن بعض علماء الإسلام بحثوا جوانب منه في مدوناتهم... ونحن هنا بعد عرض تمهيدات للموضوع تحكي تجذر بعض مواضيع علوم الهرمنوطيقا في مدونات علماء الإسلام، بحثنا رأي اثنين من دعاة الهرمنوطيقا الفلسفية في نسبية الفهم، كما تعرّضنا إلى رأي الشهيد الصدر. ولأجل بيان رأينا في الموضوع قسمنا النصوص الدينية إلى عدة أقسام، وأشرنا إلى أن النسبية لا تنال النص (الذي يقابل الظاهر) بشيء، وهكذا النصوص التي تكون ثابتة غير متغيرة الفهم منذ قرون، ثم أوردنا النصوص التي يمكن أن تنالها الهرمنوطيقا الفلسفية. وفي النهاية أوردنا الشواهد التي تبدو لي قرانن على قول علماء الإسلام بنسبية الفهم

نسبية الفهم بين علماء الإسلام ودعاة الهرمنوطيقا الفلسفية
أ.م.د. تحسين عبد الرحمن البدرى / كلية العلوم الإسلامية، جامعة وارث الانبياء
Tahsin.Ab@uowa.edu.iq



**The relativity of understanding between Islamic scholars and
advocates of philosophical hermeneutics**

**Assistant Professor Doctor: Tahssin Abd Alrahman Laftah Ali
College of Islamic Sciences – University of Warith al–Anbiya**

Received: 20 /12/2023

Keywords:

Accepted:20/1/2024

understanding, relativity of

Published:1/4/2024

understanding, and hermeneutics.

Abstract

The research deals with the opinions on the concept of the relativity of understanding, a subject that has been discussed in the field of hermeneutics and has found its way into many literary and religious disciplines. Although it appears to be a recent concept, some Islamic scholars have addressed aspects of it in their writings. After presenting introductory remarks on the subject, we traced the roots of some hermeneutical topics in the writings of Islamic scholars. We examined the views of two advocates of philosophical hermeneutics and the relativity of understanding and also considered the opinion of Al–Sadr. To express our view on the subject, we divided the religious texts into several sections, indicating that relativity does not affect texts that can be understood in a fixed and unchanging manner. We then presented the texts that can be subjected to philosophical hermeneutics. Finally, we provided evidence that appears to support the assertion of Islamic scholars regarding the relativity of understanding.

مقدمة البحث

تناول الفلاسفة والمتكلمون في العصور الأخيرة ظاهرة الفهم من عدّة جوانب، مثل ماهية الفهم، وكون المستهدف بعملية الفهم هو معرفة قصد المؤلف أم شيء آخر؟ وما هي العوامل المؤثرة في عملية الفهم سلباً وإيجاباً؟ وهل الفروض والتصوّرات السابقة مؤثرة في الفهم أم لا؟ وكثير من البحوث الأخرى.

من ضمن البحوث ذات الصلة بعلم الهرمنوطيقا هو بحث نسبية الفهم، أي كونه غير مطلق، ولا ثابت بل يتغير لعدّة عوامل وخاضع لتفسير المفسّر. وهو ممّا يترتّب عل مقولة أصحاب وأتباع نظرية الهرمنوطيقا الفلسفية.

وبرغم أنّ الهرمنوطيقا مفردة مستوردة ولم يكن لدى المسلمين علم مستقل يندرج تحته هذا العنوان إلا أنّ كثيراً من محتوياته - ولو بنحو جزئي أو بدائي - ممّا تناولته أفكار وأقلام علمائنا منذ أمد غير قصير. فقد تناولوا موضوع الفهم من عدّة جوانب أيضاً، وعلى طول تاريخ علومهم الدينية.

ما نريد التعلّص له هنا هو تحديد المراد من الفهم ثم نسبته وكذلك رأي أتباع الهرمنوطيقا الفلسفية في هذا المضمار، ثمّ نسرد - إجمالاً - البحوث التي وردت عن علماء الإسلام في هذا المجال، لكي تكون هناك مقارنة، ولو جزئية بين ما ورد عن علماء الإسلام وبخاصة الأصوليين وبين ما انتهى إليه متكلمو الغرب وفلاسفتهم وكذا من هذا حذوهم من الإسلاميين.

لم يكن الأصوليون الوحيدين الذين تناولوا الموضوع وبحثوه بل نجد غير الأصوليين فعل هذا أيضاً، من قبيل المفسرين، لكن جلت المصادر التي استخدمناها في تحديد رأي علماء الإسلام هي المصادر الإصولية وذلك لسببين:

الأول: أنّ العلم الذي ينسجم مع هذا الموضوع هو علم الأصول دون غيره.

الثاني: أنّ كثيراً من الأصوليين مفسرون وفقهاء ومتكلمون، فتدوين وجهات نظرهم يعدّ تدويناً لوجهات نظر تفسيرية وفقهية وكلامية أيضاً في أغلب الأحيان، برغم أنّنا نقلنا عن مصادر غير أصولية كذلك.

وقد اعتمد البحث على أربعة نقاط أو مباحث.

المبحث الاول: الفهم

الفهم لغة

يقول الخليل: فهمت الشيء: "عرفته وعقلته، وفهمت فلاناً وأفهمته: عرفت"^(١). واعتبر ابن دريد معنى الفهم معروفاً، أي واضحاً.^(٢)

الفهم اصطلاحاً

الفهم (understanding) بالانجليزية أو (verstehen) بالألمانية^(٣) عملية يمارسها الذهن، يصل من خلالها إلى معلومات يراد الوصول إليها من خلال قراءة نص أو مشاهدة لوحة أو ما شابه ذلك.

علماً أننا نريد تناول الفهم الذي يتبلور لدى الانسان من خلال قراءة نص (Text) لا أي شيء آخر، مثل لوحة رسم، كما أننا لا نقصد كل نص بل النص الديني، فلم نلاحظ في هذا البحث مطلق النصوص التاريخية.

كما لا نقصد من الفهم هنا المعرفة (Epistemology) فإن الموضوع المطروح هناك هو المعرفة وضوابطها، وهي مرحلة تلحق الفهم، فهي تحصل بعد ما يتحصل لدينا فهم تجاه شيء ما. وعليه من الطبيعي أن تكون علاقة بينهما، وهي علاقة بحاجة إلى دراسة وتحقيق ليس محلها هذا البحث. والمهم أنهما أمران مختلفان قد يلخص أمرهما بالقول: المعرفة نتيجة الفهم، فما يفهمه الانسان من مشاهداته وتجاربه يسجل في ذهنه كمعرفة تضاف إلى باقي معارفه.

قد لا نجد تعريفاً دقيقاً للفهم بمعناه الاصطلاحي، لكن هناك كلمات وردت عن بعض الفلاسفة في مجال الهرمنوطيقا، قد لا تكون تعريفاً ولا يراد منها هذا لكنّها توضح رؤيتهم تجاه الموضوع. والملاحظ أنّ كلاً ممن تعرّض لتعريف الفهم سعى لرسم صورة عنه تتسجم مع توجّهاته الفلسفية والهرمنوطيقية. نورد هنا بعضاً من تلك التعاريف:

يذهب غادامير إلى أنّ الفهم عبارة عن امتزاج لآفاق الفكرية للمفسر والنص، ويعبر عن ذلك بـ

(Fusion of horizons).^(٤)

ويرى هرش أنّ الفهم نوع تخمين لا ينضبط بمناهج خاصة، حيث يقول: "إنّ فعل الفهم في البداية تخمين لطيف (أو مغلوط) ولا توجد مناهج لتكوين التخمينات، ولا قاعدة لتوليد البصائر. إذ تبدأ الفعالية المنهجية للتأويل حين تباشر باختبار ونقد تخميناتنا".^(٥) كما ورد توصيف الفهم بالتخمين على لسان بول ريكو أيضاً.^(٦)

على أنّ هناك علاقة بين التفسير والفهم يحكيها بول ريكو بالنحو الآتي: إذا فسرنا شيئاً لشخص فلأجل أن يفهم الشخص ذلك الشيء. وهو بدوره بإمكانه أن يفسر ذلك الشيء ليفهم شخصاً ثالثاً. وهذه هي علاقة التداخل بين التفسير والفهم.^(٧)

الفهم ظاهرة فيزيولوجية ونفسية

إنّ الفهم والإدراك ظاهرة طبيعية تصطبغ الإنسان منذ ولادته، وقد عكف علماء الفيزيولوجيا وكذلك علماء النفس على دراسة ماهية الفهم وكيفية حصوله وتنميته وبحوث أخرى ذات صلة. من الطبيعي أنّ الفهم بهذا الاعتبار يتم من خلال الذهن والجهاز العصبي، وقد تكون هناك تحولات كيميائية وفيزيائية تنجز في الجسم لكي تتم هذه العملية.

إنّ الدراسات التي أجريت على هذه الظاهرة بالنسبة إلى الأطفال غير قليلة، وهي في هذه المرحلة تحظى بأهمية كبيرة؛ باعتبارها تحدد مصير الإنسان في الكبر وقابليته للعيش مع باقي البشر وانعكاس تجاربه في بلورة فهمه لمجمل الأمور.

وهذا خلافاً لما ورد في بعض النصوص ولما كان المتقدمون يظنه من أنّ مركز الإدراك والفهم هو القلب أو أماكن أخرى.

الفهم في كلمات علماء المسلمين

باعتبار أنّ فهم النصوص ذات صلة مباشرة ومؤثرة جداً في تفسير النصوص الدينية وفي استنباط الأحكام الشرعية والعملية التي يمارسها المجتهد، سعى بعض الأصوليين لأن يتناول مسألة الفهم وي طرح موضوع أسباب سوء فهم المفسر أو المجتهد للحيلولة دون وقوعه في مشكلة سوء الفهم أو الخطأ في الاستنباط.

هذا مع أن المفسرين من علماء الإسلام ذات صلة مباشرة بعملية التفسير والفهم أيضاً، وهم في احتكاك شديد بهذه القضية إلا أن دراسة آرائهم في هذا المجال بحاجة إلى مجال أكبر من هذا المقال، فنعرض عن التطرق لرؤاهم جميعاً ونقف عند كلمات بعضهم.

تعريفهم الفهم

عرّف البعض الفهم بأنه هيئة للنفس بها يتحقق معاني ما تحس.

وعرفها آخر بجودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب والآراء.^(٨)

التعريف الأول يشير إلى البعد النفسي للفهم، بينما التعريف الثاني يشير إلى البعد الاكتسابي للفهم. فإن الفهم يحظى ببعد نفسي؛ باعتباره حالة نفسية، كما يحظى ببعد اكتسابي؛ باعتبار أن هناك عوامل خارجية تكسب الإنسان الفهم وتساعد عليه، مثل بعض العلوم.

آليات تساعد على الفهم

يذكر بعض الأصوليين وغيرهم من العلماء أن هناك بعض الأمور بمثابة آليات تساعد على الفهم، مثل تعلم بعض العلوم لفهم علوم أخرى، كتعلم النحو حيث يساعد في فهم الروايات الفقهية، ولذلك اشترطوا في المجتهد حمله لعدة علوم مثل النحو والبلاغة... وفي كلمات بعض من علماء الإسلام عبارات تفيد أن هناك آليات تعين الانسان وبخاصة المجتهد أو طالب العلم في سبيل تيسير الفهم، فمثلاً يرى الشهيد الثاني تعلم بعض العلوم كاللغة العربية بالنسبة إلى طالب العلوم الدينية آلة من آلات الفهم.^(٩)

أقسام الفهم

هناك قسمان من الفهم تناوله الأصوليون في بحثهم:

الأول: الفهم الذي يعني التعقل والإدراك، سواء كان في مجال لغوي أو غير لغوي.

الثاني، الفهم الذي يرتبط بفهم اللغة.

وجلّ بحوث الهرمنوطيقا تنصبّ على القسم الثاني لا الأول. وكثير من بحوث الفهم التي تناولها الأصوليون هي من النوع الأول، فقد قسّم من حيث اتصافه بالجزم وعدم اتصافه إلى قسمين:

الفهم التصوّري والفهم التصديقي، والأوّل هو الخالي عن الجزم بالصحة، والثاني هو المقترن بالجزم بالصحة.^(١٠)

وفي ما يخصّ القسم الأوّل أيضاً، فقد تناولوا موضوع الفهم كشرط في التكليف والاجتهاد، فقد ورد عن الفقهاء بأنّ الفهم من شروط التكليف، وهو يعني العقل والقابلية على الإدراك، لا الفهم في مجال اللغة والنصوص.^(١١)

كما اشترط البعض استقامة الفهم أو سلامته في المجتهد بالنسبة إلى الاجتهاد.^(١٢) ويريدون منه التعلّل أيضاً.

مما ورد عن الأصوليين هو تقسيمهم للفهم إلى عرفي وغير عرفي، ورتّبوا على هذا التقسيم أحكاماً، مثل أنّ المقياس لتحديد مراد المتكلم هو الفهم العرفي، وأنّ الفهم العرفي هو المقياس للتكليف، كما يعتبر الأصوليون الفهم العرفي قرينة حالية ومقياساً لتحديد مراد المتكلم.^(١٣) من القضايا المطروحة لدى علماء الإسلام كذلك أنّ الفهم العرفي هو المقياس في التكليف وليس الفهم الفلسفي أو العلمي الدقيق، ففي مثل طهارة ماء الكر يقال بكفاية ذهاب لون النجاسة أو طعمها أو رائحتها.^(١٤) وهذا تحديد عرفي وليس علمياً، والفهم العلمي للمسألة قد يحكم بوجود ذرات صغيرة من النجاسة حتّى مع ذهاب لونها أو طعمها أو رائحتها.

ويراد من الفهم في هذه الموارد جميعها التعلّل، لا ما يخصّ فهم النصوص، برغم أنّ بعضها لا يتنافى مع القول بأنّ المراد منها فهم النصوص، كأن يقال بأنّ الفهم مقياس لتحديد مراد المتكلم. أمّا الموارد التي تناول فيها الأصوليون موضوع فهم النصوص، فهي مثل قولهم بأنّ القرآن تناله الأفهام العادية أي العرفية.^(١٥) ما يعني عدم حجية ومقياسية الأفهام غير العرفية أي الفلسفية الدقيقة التي يتحلّى بها العلماء.

أسباب سوء الفهم

ذكر الرازي الأمور الآتية أسباباً لسوء الفهم:

١ - الإجمال.

٢ - احتمال الانتقال، أي انتقال اللفظ من معنى إلى آخر.

٣ - الاضمار والمجاز .

٤ - احتمال وجود قرينة. (١٦)

ومن الواضح هنا أنّ الرازي نظر إلى الفهم الذي تعود أسبابه إلى اللغة، ولم يتعرّض إلى أسباب الفهم خارجاً عن نطاق اللغة. وهذا من مواضيع الهرمنوطيقا التقليدية ما قبل الفلسفية.

تأثر الفهم بمثل المزاج والمستوى العلمي والفروض المسبقة

تأثر الفهم بالمزاج والمستوى العلمي مما أثرنا تأكيده من قبل علماء الإسلام. (١٧) ونفس هذا المعنى ورد عن غادامير في تأثر الفهم بالفروض المسبقة التي يحملها الشخص الذي يسعى لفهم النص.

البحث الثاني: الهرمنوطيقا الفلسفية ونسبية الفهم

علاقة الفهم بالفلسفة

باعتبار أنّ الفلسفة تدخلت في كل العلوم وسعت لفلسفتها على جميع مستوياتها، فهي تناولت موضوع الفهم ودرسته، ونظرت إليه لا من الناحية النفسية أو الفيزيولوجية بل نظرت إليه نظرة فوقانية وسعت لفهمه وتفهمه، وكانت نتيجة ذلك البحوث ذات الصلة التي نجدها في مدونات علم الهرمنوطيقا. والبحوث التي وردت في هذا المجال كثيراً ما تكون ذات طابع فلسفي وبخاصة تلك التي أعقبت هايدغر وغادامير، ولذلك اصطلح على بحوثهما الهرمنوطيقا الفلسفية، برغم أنّ بعض البحوث التي سبقتهم وكذا التي لحقتهم لم تخل عن هكذا طابع.

تعريف الهرمنوطيقا الفلسفية

مع غضّ النظر عن تاريخ هذا العلم وبداياته فإنّ الدارج في تعريف الهرمنوطيقا هو كونه علم تأويل النصوص. ومع غضّ البصر عن دقة التعريف وجامعيته فإنّ تأويل النص وتفسيره يعدّ من أهمّ الوظائف التي يتناولها هذا العلم.

أمّا الهرمنوطيقا الفلسفية فهو اصطلاح يطلق _ في النصوص ذات الصلة _ فيما إذا كان النص الذي يراد تأويله وتفسيره لا يختص بالنص الديني بل أعم منه. وهو اصطلاح ظهر في القرون المتأخرة بالخصوص أوائل القرن العشرين بواسطة غادامير، لكن باعتبار أن هرمنوطيقية غادامير

متأثرة ومبنية على هرمونتيقية هايدغر فلأخير دور تأسيسي أيضاً في هذا الاصطلاح. ومهما كان شأنهما فلا شك في كونهما من رواد هذا النمط من الهرمونتيقا.

برغم أنّ اصطلاح الهرمونتيقا الفلسفية أطلقه لأول مرة غادامير كعنوان لبحوثه في مجال الهرمونتيقا؛ باعتبارها ذات صبغة فلسفية _ علماً أنه اصطلاح موهم لكون الهرمونتيقا التي سبقته تفتقد الطابع الفلسفي _ إلا أنّ الواقع ليس كذلك فإنّ كثيراً من بحوث الهرمونتيقا التي تولدت بعد شلايرماخر ذات صبغة فلسفية، والحقيقة أنّ الطابع الفلسفي لا ينحصر بهرمونتيقا هايدغر وغادامير وأتباعهما.^(١٨)

تعرّض كل من الفيلسوفين إلى موضوع الفهم، مع اختلاف في نظرة كل منهما إليه، حيث إنّ هايدغر تعرّض للفهم كأحد الصفات التي تعرّف الوجود الانساني _ والذي أسماه دازين _ وتناوله غادامير كأمر مستقل عن موضوع التعرّف على أصل وماهية الوجود الانساني. وعلى أي حال، فإنّهما يران نسبية الفهم من خصائص هذه الواقعية التي يُسعى في توصيفها، وهما لا يؤسسان لنسبيته بل يحكيان حادثة واقعة.^(١٩)

عرّف هايدغر الهرمونتيقا في اطار فلسفته الوجودية، ولم يحصر علم الهرمونتيقا بالتفسير بل وعدّ فهم الانسان لكل ما يحوم حوله من خصائص الانسان كوجود، فأخرج علم الهرمونتيقا عن تفسير النصوص ليشمل تفسير الوجود وتوصيفه. أمّا غادامير فقد استلهم من التحليل الفلسفي لماهية الفهم وكوّن مذهبه في موضوع الفهم على هذا الأساس.^(٢٠)

المراد من نسبية الفهم

نسبية الفهم يعني كون الفهم الذي بلغه المفسّر في زمن ومكان ما ليس أمراً ثابتاً في جميع الأزمان ولدى جميع البشر، بل هو أمر عائم، يختلف باختلاف الزمان ومستوى فهم المفسّر، ويخضع لعدّة عوامل تجعله أمراً سيّالاً ليس مطلقاً أو محدوداً.

وبعبارة أخرى: إنّ الفهم البشري في حالة مستمرة من التغيّر، والأمر لا يختص بأمر معين بل يشمل كلّ ما يمكن أن يفهم، ومن ذلك الفهم الديني.

والذي ينتج عن هذا هو أنّ التفاسير الواردة على النصوص تفاسير متعددة غير منحصرة بتفسير خاص، لذلك نرى غادامير يرى التفسير عملية إنتاجية (productive) بسبب كونه توافقاً بين المفسر والنص وامتزاجاً لآفاق المفسر مع النص. وعليه لا رجحان لتفسير على آخر، كما أنّه لا نهاية للتفاسير ولا أفضلية لتفسير على آخر.^(٢١)

إنّ فلسفة غادامير هي التي أسست لفكرة نسبية الفهم؛ وذلك نتيجة طبيعية لرؤيته في أنّ الفهم عبارة عن امتزاج وصهر لآفاق المؤول أو المفسر وتجربته الراهنة مع آفاق النص (Fusion of horizons) وآفاق المفسر تتغير باستمرار، من جيل إلى آخر، ومن عصر إلى آخر.^(٢٢) فهو لا يرى المعنى حقيقة موجودة في الماضي بل هو ممّا يصنعه الافق الراهن للمؤول.^(٢٣)

الفهم من وجهة نظر غادامير يضمّ خصائص من قبيل: التأثر بالتاريخ والحالة التقليدية والأحكام المسبقة الذهنية للمفهم، وجدل قائم على السؤال والجواب. ويذهب إلى القول: السعي للتخلص من التصورات الذاتية في ما يخص التفسير لا أنّه غير ممكن فحسب بل أمر لا معنى له وغير معقول. والتفسير يعني _ بالدقة _ إدخال تصورات الذات في اللعبة، لكي ينطق النص لنا.^(٢٤) كما أنّه يرى المؤلف بمثابة مفسر لا رجحان له على باقي المفسرين، ولا دور لنواياه في عملية الفهم.^(٢٥)

وقد ذهب إلى هذا مجد أركون ونصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش من المسلمين.^(٢٦)

وبنحو مقتضب يمكن القول بأنّ نظرية غادامير تعتمد أو تستلزم الأمور التالية:

- ١ - تأثر الفهم بالأحكام المسبقة والتصوّرات المرتكزة لدى المفسر.
- ٢ - لزوم مضي زمن على الحادث والنص لكي يمكن إدراكه إدراكاً واقعياً وعينياً، وعند تزامن عصر المفسر مع عصر الحادث والنص أو مضي الزمن القليل على تاريخ الحادث يمتنع على المفسر أن يطرح تفسيراً عينياً واقعياً له؛ لأجل الأحاسيس والعواطف الخاصة والمتزامنة مع الحادث. فالفاصل الزمني يسمح للمعنى أن يظهر ويتجلى للمفسر بنحو كامل.
- ٣ - يحصل الفهم من خلال امتزاج آفاق المفسر والنص، أي يحصل امتزاج بين آفاق جديدة وآفاق تاريخية، والنتيجة هي بلورة آفاق أخرى متعددة ومختلفة باختلاف آفاق المفسرين.

٤ - الفهم واقعة (event) والكثير من عوامل تبلوره خارجة عن إرادتنا واختيارنا، فلا يمكننا أن نفسر كما يحلو لنا بل كما يفرضه الواقع.

٥ - لا وجود لفهم مطلق، بل هو يعيش حالة سيالة عائمة تتبدل وتتغير دائماً.^(٢٧)
لكن هذه النظرية تعرضت لانتقادات غير قليلة من قبل فلاسفة الغرب وكذا متأخري علماء الإسلام.^(٢٨)

المبحث الثالث: نسبية الفهم لدى أتباع الهرمنوطيقا الفلسفية من المسلمين

نعرض هنا أدلة اثنتين من أتباع الهرمنوطيقا الفلسفية من الإسلاميين، وهما عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، حيث استدلت أصحاب فكرة نسبية الفهم بعدة أدلة، نورد أهمها:

الدليل الأول: كون الشريعة صامته

يرى أتباع هذا المذهب أن الشريعة صامته، والعلماء هم الذين يستنطقونها، والقراءات الواردة عن النصوص الدينية هي نتيجة لهذا الصمت ونتيجة للتفسير المختلف.^(٢٩)
ويبرر سروش دليله هذا بقوله: بما أن الشخص لا يسمع الوحي إلا من خلال الأحكام المسبقة، فالدين صامت.^(٣٠)

وكأن أتباع هذا النمط من الهرمنوطيقا يرون النصوص الدينية عبارة عن خطابات صامته لا تنطق ما لم يسأل منها، والأسئلة تتجدد كل برهة وتطراً عليها ما يغير الرؤى والتصورات السابقة، وذلك بسبب الحوار الذي يتشكل من سؤال المفسر وجواب النص. وبتعبير آخر: لا وجود مستقلاً للدين دون المعارف البشرية.^(٣١)

ويبدو منهم كذلك أنهم ينظرون إلى الدين كنظرة البشرية عموماً إلى الطبيعة في أن البشر تختلف نظرتهم إليها باختلاف التقدم العلمي، وكلما زاد التقدم وتطور الإدراك البشري كلما تغيرت النظرة.^(٣٢)

وفي ما يخص اتفاق العلماء أحياناً على تفسير نص ما يرى مجتهد شبستري أن ذلك الاتفاق لا لأن النص المذكور لا يقبل تفسيراً آخر بل لاتحاد نظرة العلماء إلى النص.^(٣٣)

لأجل ذلك فهم يعتقدون بعدم قداسة فهم الدين والمعارف التي تنشأ عن هذا الفهم رغم قداسة الدين ذاته. (٣٤)

يمكن رفض هذا الدليل بالأمر الآتية:

١ - لدينا ثلاثة أنواع من النصوص (المتون)، أحدها: النص، والثاني: الظاهر، والثالث: المبهم. الأخيران يتحملان التأويلات والتفاسير المختلفة، أمّا الأول فلا يتحمل إلا تفسيراً واحداً، وهو في النهاية لا يكون صامتاً، بل ناطقاً بمعناه ولا يحتاج إلى تفسير. هذا مضافاً إلى وجود نصوص دينية برغم كونها ليست نصاً إلا أن علماء الاسلام اتفقوا على معناها والمراد منها منذ القرون الأولى للإسلام. كما هو الحال في تفسير كثير من آيات القرآن.

٢ - هناك أدلة على ناطقية الشريعة أو عدم صمتها كما يسميها هؤلاء:

أولاً: من الواضح عقلاً أنّ الشارع أنزل الشريعة لهداية البشرية، وهذا يستلزم وضوح خطاباتها وإمكانية فهمها دون حاجة إلى تعمد إجمالها، فإنّ الحكمة تقتضي الوضوح والشفافية. ولا يستهدف الشارع أو واضع هذه الشريعة إشغال الأتباع بأمر هي غير مقصودة له ولا يريداه.

ثانياً: هناك أدلة من القرآن تحكي أنّه واضح وميسر الفهم، وأنّ هدف الإنزال هو البيان والإيضاح للناس وعدم ترك الناس في متاهات الفهم، وذلك مثل الآيات الآتية:

(تلك آيات الكتاب المبين) (٣٥) و (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) (٣٦) و (لقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) (٣٧).

ثالثاً: هناك روايات أرجعت صحّة وسقم الروايات إلى القرآن وأنّ المقياس في ذلك تطابقها معه أو عدم تطابقها، مثل:

ألف - يقول أحد الأئمة عليهم السلام: "فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه". (٣٨)

باء - يقول الإمام علي عليه السلام: "وكتاب الله بين أظهركم ناطق لا يعيا لسانه". (٣٩)

جيم - يقول الإمام علي عليه السلام: "إنّ الله بعث رسولاً هادياً بكتاب ناطق وأمر قائم". (٤٠)

دال - يقول الإمام الباقر عليه السلام: "فمن زعم أنّ كتاب الله مُبهم فقد هلك وأهلك". (٤١)

وكما نلاحظ أناط الإمام صحّة الخبر بتطابقه مع القرآن، ومع هذا لا يمكن للقرآن أن يكون صامتاً مبهماً لا يمكن الوصول إلى فهمه وإلا سوف لا يكون مقياساً لصحة الرواية؟ هذا بالنسبة إلى الحديث الأول، أما الحديث الثاني والثالث فيصرخان بناطوية القرآن، والحديث الرابع ينفي الإبهام عنه أصلاً.

الدليل الثاني: تآثر المفسر بالفروض المرتكزة والأفكار المسبقة لديه

يرى أتباع هذا المذهب أنّ المفسر يتأثر دائماً بالفروض المرتكزة في ذهنه والأحكام المسبقة لديه. وهذا شأن مطلق المفسرين لأي نص كان حتّى لو كان دينياً.

يرى الدكتور سروش أنّ النصوص الدينية غير مستثناة من قاعدة تفسير النص، وأنّ تفسير المفسر يخضع لما يحمل من فروض وأحكام مسبقة، ولأجل ذلك نجد المعرفة والعلوم الدينية عرضة للتحوّل الدائم، وبما أنّ الشخص لا يسمع الوحي إلّا من خلال الأحكام المسبقة فالدين صامت. (٤٢)

ويذهب محمد مجتهد شبستري إلى أنّ المعنى في الواقع أوسع من المعنى الذي قصده المؤلف؛ لاختلاف الآفاق التاريخية للأشخاص، فكلّ شخص يحمل تجاربه الخاصة به سواء عن ذاته أو عن العالم، وهي تختلف عن تجارب الآخرين... وهذا ممّا يساعد بدوره على تباين المعاني التي ينتزعا الأفراد من النص الواحد. (٤٣)

برغم أنّا نقّر بتأثر المفسر بالفروض المرتكزة والأفكار المسبقة إلّا أنّ هذا ليس مطلقاً، ويلاحظ عليه بملاحظتين:

الأولى: ينبغي التفريق بين ما هو نص وبين ما هو ظاهر ومبهم. فالنص ممّا لا يقبل التفسير، وهو واضح المعنى، وفي النهاية لا يتأثر بأي أفكار مسبقة عند التفسير؛ لأنّه لا يستدعي التفسير أصلاً.

أما الظاهر والمبهم، فقد يتأثر بما يدعى بالأفكار المسبقة، وهذا يعني خرمّاً لكلية الدليل الثاني. (٤٤)

الثانية: هناك موضوعات لا تحتاج إلى أفكار مسبقة لأجل أن تفسر، كما أنه ليس كل الفروض والأفكار المسبقة يمكنها أن تؤثر بالتفسير، فإن هناك أفكاراً غير ذات صلة بالموضوع، فلا يتأثر التفسير بها في النهاية، إلا أن تكون من باب التفسير بالرأي والهوى، والمفروض استثناءه من التفسير المنطقي والموضوعي الذي هو موضع بحثنا هنا.^(٤٥)

الدليل الثالث: التحول في الفهم

إنّ الفهم عموماً _ ومنه الفهم الديني _ في حال تحول مستمر.^(٤٦)
استدلّ على هذه الرؤية (التحول في الفهم) بما ورد من آراء فقهية وأصولية وتحولها على طول التاريخ.^(٤٧)

برغم أنّي أرى صحّة هذه الرؤية جزئياً إلا أنها ردت بأنّ عموميتها موضع شك، ولا دليل على هذا التحول. وطريق إثبات مثل هذه القضية هو الاستقراء التام، وهو ممّا لم يقدّم به أحد، مع أنّ لدينا الكثير من الآراء المجمع عليها وغير المتغيرة على طول تاريخ التفاسير الدينية، مثل وجوب الصلاة اليومية والخمس والصيام وكثير غيرها.^(٤٨)

الدليل الرابع: ترابط العلوم

إنّ العلوم مترابطة، والفهم الديني لا يتكوّن بدون النسبة إلى الرؤية الكونية السابقة والمستقلة دينياً، ولا يوجد أي فهم ديني يبقى على موضعه السابق إذا تحوّلت الرؤية الكونية.^(٤٩) وباعتبار تغيير الرؤية الكونية فالفهم الديني يتغير تبعاً له. كما لا بدّ من وجود انسجام بينهما؛ باعتبار أنّ خالقهما واحد.^(٥٠)

ويشير سروش في هذا المجال إلى مثال عن تغيير فهم المسلم للظواهر الكونية، وهو: أنّ المسلم في القرن الخامس كان يرى الشمس كوكباً كبيراً جداً، وله تصوّر بسيط عنه قياساً لما عليه حالياً، حيث عرف عنه أنّه كوكب تعلق حرارته على ٣٠ مليون درجة، وهو بمثابة فرن ذري للأرض.^(٥١)

رَدَّ هذا الدليل برفض الترابط المذكور، وإذا وجد فهو في موارد محدودة، ولا يوجد استقراء تام يثبت كلية هذه القضية.^(٥٢) ولا ينبغي وجود تغيير مع وجود الانسجام، لذلك نجد الثبات في كثير من الأفهام.

وقد أقر سروش نفسه بهذا الموضوع، حيث قال: على فرض أنّ جميع مبادئ علم الطبيعة وعلم الانسان وعلم الوجود من الدرجة الأولى للانسان، قد تبدّلت في يوم من الأيام، وأبدلت بمبادئ جديدة، فيمكن أيضاً أن تبقى أقسام من المعرفة الدينية ثابتة، وهذا ليس بدليل. إنّ الأجهزة الفكرية المختلفة _ مع كون المباني والمبادئ مختلفة _ تستطيع دائماً أن تأتي ببعض النتائج المتشابهة، وأنّ الوصول إلى نتيجة خاصة ليس دائماً بحيث ينحصر دائماً الطريق بفرد... لذا يجب الحذر من هذا الظن الواهي، أنّه عندما يكون هناك تحوّل شامل لا يمكن أن تبقى ثابته في المعرفة الدينية. فثبات المعرفة الدينية يستند أحياناً إلى ثبات المعارف الخارجية، ويستند أحياناً إلى تغييرها، وعلى أي حال فهو يستند إلى الخارج.^(٥٣)

المبحث الرابع: شواهد على نسبية الفهم من وجهة نظر اسلامية

رأي الشهيد الصدر في الفهم

باعتبار أن الموضوع حديث فلم نجد عبارات واضحة عن علماء الإسلام تخص موضوع نسبية الفهم، وكبار العلماء غالباً يكتبون في الفقه والأصول، ولا يكتبون في موضوعات كلامية حديثة إلاّ القليل منهم. رغم هذا قد نجد بعض العبارات الواردة عن العلماء لا يستفاد منها نسبية الفهم بنحو مباشر لكن فيها استلزامات أو تصريحات من قبلهم تحكي عن ذات الرؤى التي كان يحملها مثل غدامير في الأصول الفلسفية التي اعتمدها في التأويل والتفسير، كمثال على ذلك كلمات الشهيد الصدر في مجال التفسير الموضوعي للقرآن، حيث يقول:

"... فيركّز المفسر _ في منهج التفسير الموضوعي _ نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول الموضوع من مشاكل وما قدّمه الفكر الإنساني من حلول وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط

فراغ ثم يأخذ النص القرآني... ويبدأ معه حواراً... فالمفسر يسأل والقرآن يجيب، وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح^(٥٤).
فالشهيد يشير بعبارته: "ويستوعب ما أثارته... إلى المبادئ التي وردت عن غدامير التي من ضمنها امتزاج الآفاق، أي امتزاج الأفكار التاريخية مع أفق المفسر الحالي، وكذلك تأثر المفسر بالفروض المسبقة التي قد توجد تطورات الفكر الانساني وما قدمه من رؤى فكرية.
ويشير كذلك إلى مبدأ الحوار الذي يشكله المفسر مع النص، الموضوع الذي ورد عن غدامير، وذلك في قوله: ثم يأخذ النص القرآني... ويبدأ معه حواراً... فالمفسر يسأل والقرآن يجيب...
ويبدو من هذا تطابق مع رأي غدامير، لا في جميع المبادئ طبعاً بل في الأمرين المذكورين على أقل تقدير. أما في المجالات الأخرى، مثل عدم محورية مراد المؤلف واكتشاف رأيه، فهو مما يخالفه الشهيد الصدر، ولم يفسح المجال لمنح النص أي معنى يراه المفسر، حيث يقول: "وقد يسمى هذا المنهج بالمنهج التوحيدي؛ باعتبار أنه يوحد بين التجربة البشرية والقرآن الكريم. لا بمعنى أنه يحتمل التجربة البشرية على القرآن بل بمعنى أنه يوحد بينهما في سياق واحد لكي يستخرج نتيجة هذا السياق المفهوم القرآني الذي يمكن أن يحدد موقف الإسلام تجاه هذه التجربة أو المقولة الفكرية"^(٥٥).

وعليه، لا يمكن ببساطة استكشاف رأيهم فيه، والذي يبدو لي أن علماء الإسلام يقولون بنسبية الفهم كذلك وإن لم يصرّحوا بهذا الأمر. لكن مع اختلاف بينهم وبين مثل غدامير وأتباع الهرمنوطيقا الفلسفية، وهو أن نسبية الفهم لديهم ليست مطلقة وشاملة لجميع النصوص، وبتعبير آخر: ليست على نحو الموجبة الكلية بل على نحو الموجبة الجزئية، فإن كثيراً من النصوص قد لا تخضع لنسبية الفهم لكن في الوقت ذاته هناك موارد كثيرة تخضع لقضية نسبية الفهم، وهناك الكثير من الشواهد يمكن سردها كدليل على هذا. أو أنها تشجع على القول بالنسبية على أقل تقدير.

نسردها هنا جملة منها لا على سبيل الحصر. واستخدمنا تعبير الشاهد؛ لكون بعضها قد لا يبلغ مستوى الدليل بل تبقى قرينة على المطلوب فحسب.

الأول: النصوص

هناك بعض النصوص تؤكد نسبية الفهم، مثل الروايات الواردة في وجود ظهر وبطن للقرآن، كالرواية التالية: "ما في القرآن إلا ولها ظهر وبطن".^(٥٦)

وعن الرضا، عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام أنّ رجلاً سأل أبا عبد الله: ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدراسة إلا غضاضة؟ فقال: "لأن الله لم ينزله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غرض إلى يوم القيامة".^(٥٧)

فإذا كان لكل زمان ولكل البشر لا بدّ وأن يأخذ بنظر الاعتبار التحولات الموضوعية والشؤون الاجتماعية والتنوع في المجتمعات وخلفياتها الثقافية والفكرية على طول القرون والعصور.

الثاني: التغير في الآراء التفسيرية والفقهية على طول الزمان

من الواضح أنّ كثيراً من الآراء في مجال تفسير القرآن والأحاديث ذات الصلة بالفقه، قد تغيّرت من قبيل: حرمة التصاوير والتماثيل في السابق، وعدم حرمتها في الوقت الحاضر، أو وجوب النحر في البئر عند التنجس وعدم وجوبه حالياً. وقد يعود هذا التغير إلى ما برره غدامير من أنّ الفهم عبارة عن انصهار لآفاق المفسّر والنص، أي مجموعة التفسير التي وردت على النص على طول التاريخ. ومن المحتمل كذلك أنّ هذا يعود إلى ما يعرف بالفروض المسبقة، فإنّ التحريم التاريخي للتصاوير ناشيء عن عبادتها آنذاك، وحليتها في الوقت الحاضر ناشيء عن الفروض المسبقة حالياً، وهي أنّه لا يوجد من يعبد التصاوير في الوقت الحاضر. أو أنّ شحة المياه وازدياد النفوس والتوجّه العالمي نحو الاقتصاد بالماء والإعلام الذي يناله هذا الموضوع بمثابة المؤثر الزمني الذي أثر على الفقهاء لتغيير وجهة نظرهم تجاه البئر عند التنجس.

الثالث: القول بصحة التأويل

إنّ المدارس الإسلامية القائلة بصحة التأويل غير قليلة، والقدر المتيقن هنا هو المدرسة الشيعية والصوفية، فهي تفرض وجود معانٍ للنصوص القرآنية، قد لا يدركها كل مفسّر، وقد يعود صحة القول بالتأويل إلى ما تفد أذهان المفسرين من الآفاق والأسئلة الجديدة.

الرابع: الاختلاف في التفاسير حسب التوجّهات الفكرية

من الواضح أنه يمكن تصنيف التفاسير إلى عدّة أصناف، من قبيل التفاسير العرفانية والتفاسير الفقهية والتفاسير الفلسفية، فلو أننا لاحظنا هذه التفاسير وجدناها تسعى لتفسير نص واحد، وهو القرآن الكريم، إلا أنّها تختلف فيما بينها، والاختلاف يعود إلى نظر مفسري وأتباع التوجّهات المختلفة، أي أنّ نظرتهم للنص الواحد تختلف، والزوايا المنظور من خلالها مختلفة، ولذلك نجدها كثيرا ما غير متضادة ولا متناقضة.

الخامس: الحروف المقطّعة في القرآن

يذهب علماء الشيعة إلى أنّ الحروف المقطّعة لا يفهمها كلّ إنسان، وأنّ فهمها الحقيقي بيد المعصومين من أهل البيت.^(٥٨) ما يعني اختلاف الأفهام وعدم تساويها. وأنّ الفهم الذي يطرحه المفسر ليس مطلقاً بل خاصاً وناظراً إلى زاوية أو زوايا محددة.

السادس: نزول القرآن تدريجياً ومقترباً بحوادث خاصة

وكما هو المعروف عن المسلمين أنّ القرآن نزل بنحو تدريجي وفق متطلبات حوادث حصلت عهد الرسول استدعت البيان الإلهي، ولم تكن الآيات قد نزلت بمنأى عن حوادث حصلت آنذاك. وفي ذلك دلالة على ضرورة فهم الآية بلحاظ الحادث الذي نزلت لأجله. فإنّ نزولها في حادث معين تعني لزوم تفسيرها بملاحظة الشأن الذي نزلت لأجله وبالقياس إلى الحادث الذي نزلت فيه، وملاحظة الملابسات والأمر التي تحوم حوله، لا بنحو مطلق.

السابع: النصوص الدينية غير خاصة بزمان

إنّ عدم اختصاص النصوص المذكورة بزمان خاص تستدعي تفسيرها وفق متغيرات الزمان؛ وذلك باعتبار التحوّل الذي يطرأ على الأزمان وأفهام البشرية، فإنّ فهمها يكون عائماً ومتغيّراً بتغيّر الزمان. ولو قلنا بثبات فهمنا لها دائماً، تعرّضت للانهايار بمجرد طرق التحوّلات التي تحصل لكلّ عصر، فإنّ الثبات في المعارف يعني قابليتها للانكسار والموت، بمجرد ادراك البشر خطأها، وقولنا بحركيتها يعني قابليتها للحياة رغم التطوّرات التي تطرأ على مجمل الحياة البشرية.

الثامن: نسبية الفهم طريق لمواكبة الدين المتطلّبات العصرية

من الواضح أنّ لكلّ عصر متطلّباته، ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ الإسلام يلتي كلّ عصر متطلّباته، فإنّ لذلك طرقاً غير قليلة، ولا يبعد أن تكون نسبية الفهم، وهي قضية طبيعية فيزيولوجية كما هي ظاهرة فلسفية. فهي إحدى الطرق التي أودعها الله عند البشر لحلّ هذه المشكلة، فإنّ أموراً من قبيل الضرورة والأحكام الثانوية والسلطانية، تعدّ طرقاً موضوعة شرعاً لحلّ هذه المشكلة، كما أنّ نسبية الفهم طريق مودع لدى الانسان بنحو فيزيولوجي. بمعنى أنّ فهمه للنص قبل قرنين يختلف عن فهمه له في الوقت الحاضر.

التاسع: تطوّر العلوم والمعارف الانسانية

كما نلاحظ فإنّ البشرية تزداد علماً كلّ يوم، ومن المسلمّ به أنّ ازدياد العلوم يؤثر على فهمها لكلّ الأمور من ضمنها النصوص، إلهية كانت أو بشرية.

إنّ التفاسير العلمية للقرآن لم تكن قبل ألف سنة، لكنّها موجودة حالياً، ومما يعتدّ بها، وقد نشأت هذه التفاسير التي لم نسبق بها وأضفت معان جديدة على فهمنا للقرآن، إثر التحوّل والثورة العلمية الحاصلة لدى البشرية.

بالطبع لا نقول بأنّ تطوّر العلوم يؤثر بنحو مطلق على المعارف والفهم الديني للنصوص، بل ذلك خاص بالمعارف ذات الصلة بما هو خارج عن نصوص الدين، أي أنّ فهمها يتوقّف ولو جزئياً على فهم أمور خارجية وكونية، فالقضية صادقة بنحو الجزئية الموجبة لا الكلية الموجبة، وبذلك ينتفي النقاش^(٥٩) الدائر بين الدكتور سروش والشيخ صادق لاريجاني في هذا المجال.

العاشر: القابليات المختلفة للأذهان البشرية

من الواضح أنّ البشرية ليست في مستوى واحد من قدرة الإدراك، وهذه القوّة متفاوتة من شخص إلى آخر. وعليه من الطبيعي أن تختلف أفهام البشرية للنصوص بهذا الاعتبار.

وفي هذا المجال قسم الأصوليون الفهم تارة إلى عرفي وغير عرفي، ورتّبوا على هذا التقسيم أحكاماً مثل: ترتّب التكليف على الفهم العرفي، وكون القرآن ممّا تناله الأفهام العرفية. وهذا بدوره يكشف عن تعدّد الأفهام، ولا يعني خطأ بعضها وصحة بعضها الآخر، فوجود فهم عرفي في قبال

الفهم الفلسفي الدقيق لا يعني خطأ الفهم العرفي، ولو كان خطأ لما جعل مقياساً لكثير من الأمور، التي منها التكليف.

الحادي عشر: وضع ضوابط لفهم وتفسير القرآن والحديث

إنّ وضع ضوابط لتفسير القرآن والحديث، والتي تكفّلت بها علوم القرآن وأصول الفقه والدراية وغيرها، تستهدف صون التفسير من الانحراف نحو التفسير بالرأي يكشف عن تفاوت الأفهام ونسبيتها، ولو كانت الأفهام بمستوى واحد، ولا تواجه مشكلة في هذا لما احتجنا إلى ضوابط.

الثاني عشر: تأثر الفهم بالأفكار المسبقة

يذكر أنّ تأثير الأفكار المسبقة في القرارات التي يتخذها الانسان أمر مسلم، وقد دلّت عليه آيات وروايات، فمن الآيات قصة موسى مع الخضر، حيث يسأل موسى الخضر عن سبب غرق السفينة وقتل الطفل. وهذا السؤال ناشئ عن فرضية مسبقة كان موسى يحملها، وهي أن القتل قبيح، وأنّ إغراق سفينة الأبرياء عمل قبيح.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ الأفكار والفرضيات تتغير أحياناً، ما ينشأ عنه تغير في الأفهام والأحكام والتفاسير التي يطلقها البشر.

وعليه، فإنّ التأثر بالأفكار والفرضيات المسبقة أمر لا مفرّ منه، لكن الملاحظ هنا هو أنّ الأفكار المسبقة قد تكون إيجابية وقد لا تكون إيجابية، كما أنّها قد تكون صحيحة وقد لا تكون صحيحة، ولذلك كان على الانسان أن يميّز بين الصحيح والسقيم، وأن يسعى لأن ينادى بما سقم منها.

والملاحظ كذلك أنّه ليس كلّ ما يوجد يكون بحاجة إلى أفكار وفرضيات مسبقة، فكثير من الأمور قد لا تحتاج إلى فرضيات مسبقة، لبداهتها، مثل بعض القضايا المسلمة كقانون العلية.

الثالث عشر: الطبيعة الجدلية والظنية للقضايا الدينية التي تعكسها النصوص

إنّ القضايا الدينية المبيّنة من خلال النصوص لا تعكس وقائع يمكن إثباتها بحسابات ومناهج رياضية تسوق بنا نحو اليقين، بل هي ظنية وتبقى ظنية، ولا يمكن البلوغ بها نحو اليقين. ومن نتائج هذا أنّها تبقى عرضة للتغير في مجال فهمها وإدراكها. لأجل هذا نرى نصوصاً مثل الآية

١٠٢ من سورة البقرة يقول العلامة الطباطبائي في تفسيرها أنها تحمل ١٢٦٣٠٠٠ احتمالاً تفسيرياً^(١٠). وهذا يعود إلى طبيعتها الجدلية التي لا يمكن الوصول بنتيجة يقينية فيها.

خاتمة واستنتاج

يمكن أن نورد الأمور الآتية كنتائج لبحثنا:

- ١ - لا يوجد كلام صريح لعلماء الإسلام فيما يخص نسبية الفهم؛ وذلك لكون الموضوع مستحدثاً بالنسبة إلى الحوزة، وقليل من المتأخرين تناولوا هذا الموضوع.
- ٢ - إنَّ نسبية الفهم يعني إبقاء بعض النصوص عرضة لتغير التفسير على طول الزمان، بناء على تحولات العصر والبشر و... ولا يمكن اعتماد تفسير كأصل ثابت دون تغيير رغم مرور الزمان.
- ٣ - أرى أن علماء الإسلام يذهب إلى نسبية الفهم بنحو جزئي غير كلي، وهناك شواهد على هذا أوردناها.
- ٤ - القول بنسبية الفهم عند علماء الإسلام خاص بالمبهم والمجمل من الكلام ولا يعم جميع النصوص الدينية. مثل تلك المتفق على معناها ولم يختلف فيه منذ أكثر من ألف عام، سواء كانت نصاً في مضمونها أو غير نص.

هوامش البحث

- (١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، ج ٣، ص ١٤٢٢.
- (٢) ابن دريد، محمد بن الحسن، ترتيب جمهرة اللغة، ج ٣، ص ٧٥.
- (٣) بول، ريكو، نظرية التأويل، ص ١١٧.
- (٤) معتصم، السيد أحمد، الهرمنوطيقا في الواقع الإسلامي، ص ٥٤.
- (٥) المصداقية في التأويل، ص ٢٠٣، ينقله عن نظرية التأويل، ص ١٢٤.
- (٦) ريكو، بول، نظرية التأويل، ص ١٢١.
- (٧) ريكو، بول، نظرية التأويل، ص ١١٨.

- (٨) الحائري، محمد حسين، الفصول الغروية، ص ١.
- (٩) الشهيد الثاني، منية المرید، ص ٣٨٦.
- (١٠) انظر: القزويني، علي، تعليقة على المعالم، ج ١، ص ٣٤٦ و ٣٤٧ و ج ٢، ص ٥٨ و ٥٣٨.
- (١١) انظر: جمال الدين، نجل الشهيد الثاني، معالم الدين، ص ٣٦، الحائري، محمد حسين، الفصول الغروية، ص ٤٤.
- (١٢) الوحيد البهبهاني، محمد باقر، الفوائد الحائري، ص ٣٣٧.
- (١٣) الحكيم، السيد محمد سعيد، المحكم في أصول الفقه، ج ١، ص ٥٠٤.
- (١٤) انظر: النجفي، أبو محمد رضا، وقاية الأذهان، ص ١٧٨، الموسوي البجنوردي، حسن منتهى الأصول، ج ٢، ص ٦٠٨، الفياض، محمد اسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ١٨٨.
- (١٥) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج ٥، ص ٢٠.
- (١٦) الرازي، فخر الدين، المحصول، ج ١، ص ٣٥١ - ٣٥٢.
- (١٧) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج ٤، ص ١٢٨.
- (١٨) انظر: مسعودي، جهانكير، هرموتيك ونوانديشي ديني، ص ٣٩ - ٤١. (بالفارسية)
- (١٩) انظر: مسعودي، جهانكير، هرموتيك ونوانديشي ديني، ص ٣٥ - ١٧٦.
- (٢٠) انظر: واعظي، أحمد، درآمدي بر هرموتيك، ص ١٠٠ - ١١٨. (بالفارسية)
- (٢١) انظر: سعدي روشن، محمد باقر، تحليل زبان قرآن، ص ١٠٣ - ١٠٤، نقلاً عن Truth and method, p298.
- (٢٢) انظر: معتصم، السيد أحمد، الهرمنوطيقا في الواقع الإسلامي، ص ٥٤.
- (٢٣) معتصم، السيد أحمد، الهرمنوطيقا في الواقع الإسلامي، ص ٧٣، سعدي روشن، محمد باقر، تحليل زبان قرآن، ص ١٠٢، نقلاً عن Truth and method, pp306-360.

(٢٤) انظر: سعدي روشن، محمد باقر، تحليل زبان قرآن، ص ١٠٠ - ١٠١، نقلاً عن: Truth
and method pp298-306, 378-440.

(٢٥) انظر: سعدي روشن، محمد باقر، تحليل زبان قرآن، ص ١٠٣، نقلاً عن: Truth and
method p193.

(٢٦) معتمصم، السيد أحمد، الهرمنوطيقا في الواقع الإسلامي، ص ١٠٠.

(٢٧) انظر: واعظي، أحمد، درآمدى بر هرمنوتيك، ص ٢٢٨ - ٢٦٩، مسعودي، جهانكير،
هرمنوتيك ونوانديشي ديني، ص ٦٥ - ١٥٦.

(٢٨) انظر: مسعودي، جهانكير، هرمنوتيك، ص ١٧٧-٢١٥، كلبايكاني، علي رباني، هرمنوتيك
ومنطق فهم دين، ص ١٣٨ - ١٤٧. (بالفارسية)

(٢٩) سروش، عبد الكريم، قبض ووسط شريعت، ص ٢٧٠ و ٥٠٦، تفسير متين متن، ص ٣.
(بالفارسية)

(٣٠) سروش، عبد الكريم، تفسير متين متن، ص ٣. (بالفارسية)

(٣١) سروش، عبد الكريم، قبض ووسط شريعت، ٥٠٦. (بالفارسية)

(٣٢) صادقي، هادي، درآمدى بر كلام جديد، ٨٥. (بالفارسية)

(٣٣) مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنت، ص ١٥. (بالفارسية)

(٣٤) سروش، عبد الكريم، تفسير متين متن، ص ٣.

(٣٥) سورة يوسف: ١.

(٣٦) سورة النحل: ٨٩.

(٣٧) سورة القمر: ١٧ و ٢٢ و ٣٢.

(٣٨) الطوسي، أبو جعفر، الاستبصار، ج ١، ص ١٩٠.

(٣٩) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٨، ص ٢٧٣.

(٤٠) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٩، ص ٢٩٥.

- (٤١) البرقي، أبو جعفر، المحاسن، ج ١، ص ٢٧٠.
- (٤٢) انظر: سروش، عبد الكريم، تفسير متين متن، ص ٣.
- (٤٣) مجتهد شبستري، محمد، قضايا اسلامية معاصرة، الاجتهاد الكلامي، ص ٦٨.
- (٤٤) كرد فيروجايي، اسد الله، نقد نظريه نسبيت فهم متون ديني، مقال نشر في دورية (رواق انديشه) العدد ٣٩، سنة ١٣٨٣ هـ.ش.
- (٤٥) قردان فرامكي، محمد حسن، كلام فلسفي، ص ٣٥٥، مسعودي، جهانكير، هرمونتيك و نوانديشي ديني، ص ١٩٣ - ١٩٦.
- (٤٦) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تتوريك شريعت، ص ٩٢ - ٩٣.
- (٤٧) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تتوريك شريعت، ص ١٠٨.
- (٤٨) لاريجاني، الشيخ صادق، المعرفة الدينية، ص ٣٥ - ٣٩.
- (٤٩) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تتوريك شريعت، ص ١٠٨ و ١٢٦ - ١٢٧.
- (٥٠) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تتوريك شريعت، ص ١٨٥ - ١٨٦.
- (٥١) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تتوريك شريعت، ص ٢٨٠ - ٢٨١.
- (٥٢) لاريجاني، صادق، المعرفة الدينية، ص ٤٧ - ٥٣ و ١١٥ - ١١٩.
- (٥٣) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تتوريك شريعت، ص ٢٩١.
- (٥٤) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، المحاضرة الأولى، ص ١٩.
- (٥٥) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، المحاضرة الثانية، ص ٢٨.
- (٥٦) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٩٧ - ٩٨، ح ٦٤.
- (٥٧) الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ٩٣، ح ٣٢.
- (٥٨) البدرى، عادل، مختصر البيان، ج ٣، ص ٤٢١.
- (٥٩) انظر: لاريجاني، الشيخ صادق، المعرفة الدينية، ص ٢٣ - ٢٥.
- (٦٠) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج ١، ص ٢٣٤.

المصادر

١. آرمسترونغ، بول ب، القراءات المتصارعة التنوع والمصادقية في التأويل، ترجمة وتقديم: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٩م.
٢. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٣. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، ترتيب جمهرة اللغة، ترتيب وتصحيح: عادل عبد الرحمن البديري، طبع مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ط١، ١٤٧٨ق.
٤. البديري، عادل، مختصر البيان في غريب القرآن، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الزمان، مشهد المقدسة، ط١، ١٤٢١ق.
٥. البجنوردي، محمد حسن، منتهى الأصول، مكتبة بصيرتي، قم، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
٦. البرقي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الحسيني، الفصول الغروية، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٣٧٠ش.
٧. الحائري، محمد حسين، الفصول الغروية، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٤٠٤ق.
٨. الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، المحكم في أصول الفقه، مؤسسة المنار، قم ط٢، ١٤١٨ق، ١٩٩٧م.
٩. الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٢ق، ١٩٩٢م.
١٠. رباني كلبايكاني، علي، هرمنوتيك ومنطق فهم دين، انتشارات مركز مديريت حوزه علميه، جاب اول، زمستان ١٣٨٣ش.

١١. ريكو، بول، نظرية تأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، ط٢، ٢٠٠٦، نشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
١٢. سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تثوريك شريعت، انتشارات فرهنكي صراط، تهران، ١٣٧٣ش.
١٣. سعدي روشن، محمد باقر، تحليل زبان قرآن، نشر: بزوهشكاه فرهنك و انديشه اسلامي، تهران ١٣٨٣ش.
١٤. السيد أحمد، معتصم، الهرمنوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهادي بيروت، ط١، ١٤٣٠ق، ٢٠٠٩م.
١٥. الشهيد الثاني (العالمي)، زين الدين بن نور الدين، منية المريد، تحقيق: رضا المختاري، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٠٩ق.
١٦. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.
١٧. الطوسي، أبو جعفر، الاستبصار، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراساني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٣٦٣ش.
١٨. العالمي، جمال الدين (ابن الشهيد الثاني) معالم الدين وملاذ المجتهدين، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤٠٦ق.
١٩. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزمي، الدكتور إبراهيم السامرائي، تصحيح: الاستاذ أسعد الطيب، انتشارات أسوة التابعة لمنظمة الأوقاف والأموال الخيرية في ايران، قم، ط١، ١٤١٤ق.
٢٠. الفياض، محمد اسحاق، محاضرات في أصول الفقه، انتشارات الإمام موسى الصدر، قم، بدون رقم الطبعة وتاريخها. أفست عن مطبعة النجف، النجف الأشرف، ١٣٨٥ هـ.

٢١. قردان فرامكي، محمد حسن، كلام فلسفي، تحليل عقلاني از آموزه هاي ديني، ناشر: وثوق، قم، نوبت جاب: أول، ١٣٨٣ ش.
٢٢. لاريجاني، صادق، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ترجمة: د. الشيخ محمد شقير، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢٩ق، ٢٠٠٨م.
٢٣. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣ق، ١٩٨٣م.
٢٤. مسعودي، جهانكير، هرمنوتيك و نوانديشي ديني، تبين اصول هرمنوتيك كادامر وتطبيق آن بر مباني معرفتي نوانديشان مسلمان ايراني، ناشر: بزوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامي، معاونت بزوهشي دفتر تبليغات اسلامي حوزه علمية قم، جاب أول، ١٣٨٦ ش.
٢٥. مجتهد شبستري، محمد، هرمنوتيك كتاب وسنت، سازمان جاب وانتشارات وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي، نوبت جاب دوم ١٣٧٥.
٢٦. الموسوي القزويني، علي، تعليقة على المعالم، تحقيق: السيد علي العلوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
٢٧. هادي صادقي، درآمدي بر كلام جديد، نشر كتاب طه، قم، نوبت اول، ١٣٨٢ ش.
٢٨. واعظي، أحمد درآمدي بر هرمنوتيك، نشر: بزوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، قم.
٢٩. الوحيد الذهبهاني، محمد باقر، الفوائد الحائرية، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم ط٢، ١٤٢٤ق.
٣٠. هادي صادقي، درآمدي بر كلام جديد، نشر: كتاب طه و نشر معارف، قم، ١٣٨٢ ش.
٣١. النجفي، أبو محمد رضا، وقاية الأذهان، محمد رضا بن محمد حسين بن محمد باقر النجفي الأصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤١٣هـ.
- المقالات:

٣٢. سروش، عبد الكريم، تفسير متين متن، دورية كيان، العدد ٣٨.
٣٣. فيروزجايي، أسد الله، نقد نظريه نسبيت فهم متون ديني، مقال نشر في العدد ٣٩ من
دورية (رواق انديشه) عام ١٣٨٣ش.
٣٤. مجتهد شبستري، محمد، الاجتهاد الكلامي، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ١٤،
ص ٦٨.

Sources

1. Armstrong, Paul B., **Conflicting Readings, Diversity and Credibility in Interpretation**, translated and presented by: Falah Rahim, United New Book House, 1st edition, 2009 AD.
2. Ibn Abi Al-Hadid, **Explanation of Nahj Al-Balagha**, edited by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabi, Issa Al-Babi Al-Halabi and Partners.
3. Ibn Duraid, Abu Bakr Muhammad bin Al-Hasan Al-Azdi, compilation of **Jamharat Al-Lughah**, arranged and corrected by: Adel Abdel-Rahman Al-Badri, printed by the Islamic Research Academy, Mashhad, 1st edition, 1478 BC.
4. Al-Badri, Adel, **Mukhtasar al-Bayan fi Gharib al-Qur'an**, edited and published by: Sahib al-Zaman Foundation, Mashhad al-Maqdisa, 1st edition, 1421 BC.
5. Al-Bajanurdi, Muhammad Hassan, **Muntaha Al-Usul, Basirati Library**, Qom, without the edition number and date.

6. Al-Barqi, Abu Jaafar Ahmad bin Muhammad bin Khalid, Al-Mahasin, Correction and Commentary: Al-Sayyid Jalal al-Din al-Husseini, Al-Fusul al-Gharwiyya, Dar Ihya' al-Ulum al-Islamiyya, Qom, 1370 AH.
7. Al-Hairi, Muhammad Hussein, Al-Fusul Al-Gharwiyya, Dar Ihya' Al-Ulum Al-Islamiyya, Qom, 1404 BC.
8. Al-Hakim, Muhammad Saeed Al-Tabatabai, Al-Muhkam fi Usul Al-Fiqh, Al-Manar Foundation, Qom 2nd edition, 1418 BC, 1997 AD.
9. Al-Razi, Fakhr al-Din, Al-Mahsool fi Iilm al-Usul, study and investigation: Dr. Taha Jaber Fayyad Al-Alwani, Al-Resala Foundation, Beirut, 2nd edition, 1412 BC, 1992 AD.
10. Rabbani Gulpayani, Ali, Hermeneutics and the Logic of Understanding Religion, Publications of the Midrit Seminary Seminary Center, Jab Awal, Zamistan 1383 AH.
11. Rico, Paul, The Theory of Discourse Interpretation and Surplus of Meaning, translated by: Saeed Al-Ghanimi, 2nd edition, 2006, published by: Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco.
12. Soroush, Abd al-Karim, Qaḥb wa sāt Ta'urik Shariat, Farhangi Sirat Publications, Tehran, 1373 AH.
13. Saeedi Roshan, Muhammad Baqir, Analysis of the Zabban of the Qur'an, published by: Bozohshakah Farhang and Andisheh Islami, Tehran 1383 AH.

14. Al-Sayyid Ahmed, Moatasem, Hermeneutics in the Islamic Reality between the Facts of the Text and the Relativity of Knowledge, Dar Al-Hadi, Beirut, 1st edition, 1430 BC, 2009 AD.
15. The Second Martyr (Al-Amili), Zain al-Din bin Nour al-Din, Minyat al-Murid, edited by: Reda al-Mukhtari, Islamic Information Office, 1st edition, 1409 BC.
16. Al-Tabatabai, Muhammad Hussein, Al-Mizan in the Interpretation of the Qur'an, Publications of the Teachers University of the Seminary in Qom.
17. Al-Tusi, Abu Jaafar, Al-Istibsar, edited and commented by: Al-Sayyid Hassan Al-Musawi Al-Khorasani, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, Tehran, 4th edition, 1363 AH.
18. Al-Amili, Jamal al-Din (son of the second martyr), Landmarks of Religion and Malath al-Mujtahids, published by: The Islamic Publishing Foundation of the Qom Teachers' Group, 1406 BC.
19. Al-Farahidi, Al-Khalil bin Ahmad, Arranging the Book of Al-Ayn, edited by: Dr. Mahdi Al-Makhzami, Dr. Ibrahim Al-Samarrai, corrected by: Mr. Asaad Al-Tayeb, Aswa Publications of the Endowments and Charitable Affairs Organization in Iran, Qom, 1st edition 1414 BC.
20. Al-Fayyad, Muhammad Ishaq, Lectures on the Principles of Jurisprudence, Publications of Imam Musa al-Sadr, Qom, without the

نسبية الفهم بين علماء الإسلام ودعاة الهرمنوطيقا الفلسفية
أ.م.د. تحسين عبد الرحمن البدرى / كلية العلوم الإسلامية، جامعة وارث الانبياء
Tahsin.Ab@uowa.edu.iq



edition number and date. Released from Najaf Press, Al-Najaf Al-Ashraf, 1385 AH.

21. Qadran Framliki, Muhammad Hassan, Philosophical Discourse, Rational Analysis Az Amoza Hai Religious, Publisher: Trustworthy, Qom, Nobat Jab: First, 1383 AH.

22. Larijani, Sadiq, Religious knowledge in the theory of Dr. Soroush, translated by: Dr. Sheikh Muhammad Shuqair, Dar Al-Hadi, Beirut, 1st edition, 1429 BC, 2008 AD.

23. Al-Majlisi, Muhammad Baqir, Bihar Al-Anwar, Al-Wafa Foundation, Beirut, 2nd edition, 1403 BC, 1983 AD.

24. Masoudi, Jahangir, Hermeneutics and Nawaandishi Religious, Explaining the Fundamentals of Hermeneutics Kadamer and Applying to the Buildings of My Knowledge Nawaandishan Musliman Irani, Publisher: Bzohshkah Ulum and Farhank Islami, Assistant to Bzohshi Islamic Notice Book, Seminary, Qom, First Edition, 1386 AH.

25. Mujtahid Shabestari, Muhammad, Hermenotic Kitab Wasant, Sazman Jab wa Insharat, Zarat Farhanak and Ershad Islami, Nobat Jab Dom 1375.

26. Al-Musawi Al-Qazwini, Ali, Commentary on Landmarks, edited by: Al-Sayyid Ali Al-Alawi Al-Qazwini, Islamic Publishing Foundation affiliated with the Qom Teachers' Group.

27. Hadi Sadiqi, Dramadi Ber Kalam Jadid, published by Taha Book, Qom, first shift, 1382 AH.

28. Vaezi, Ahmad Daramdi Bar Hermanotic, published by: Bzohshakah Farhank and Andisheh Islami, Qom.

29. Al-Wahid Al-Bahbahani, Muhammad Baqir, Al-Fawa'id Al-Ha'iriyya, edited and published by: Islamic Thought Academy, Qom, 2nd edition, 1424 BC.

30. Hadi Sadiqi, Dramadi Ber Kalam Jadid, published by: Kitab Taha and Publishing Ma'arif, Qom, 1382 AH.

31. Al-Najafi, Abu Muhammad Reda, The Protection of Minds, Muhammad Reda bin Muhammad Hussein bin Muhammad Baqir Al-Najafi Al-Isfahani, edited and published by: The Ahl al-Bayt Foundation (peace be upon them) for the Revival of Heritage, Qom, 1st edition, 1413 AH.

Articles:

33. Soroush, Abdul Karim, Tafsir Mateen Matn, Kayan Periodical, No. 38.

34. Firouzjayi, Asadullah, Criticism of Nesbit's Theory of Understanding Religious Texts, an article published in Issue 39 of the periodical (Rawaq Andisheh) in 1383 A.H.

35. Mujtahid Shabestari, Muhammad, Theological Ijtihad, Contemporary Islamic Issues Journal, No. 14, p. 68.

فتاوى التّجنّيس بين الشّيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس
الباحث حسين بشير بويجيرة / جامعة الزيتونة- تونس
Bachir2018h@gmail.com



الكلمات المفتاحية: تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣ / ١٢ / ٢٠

فتاوى التّجنّيس، حكم، طاهر بن عاشور، ابن باديس.

تاريخ القبول: ٢٠٢٤ / ١ / ٢٠

DOI: <https://doi.org/10.57026/mjhr.v3i2.71>

تاريخ النشر: ٢٠٢٤ / ٤ / ١

ملخص البحث:

أحدثت التّقلبات العديدة التي يشهدها العالم العربيّ على عدّة مستويات، سواء اقتصادية أو اجتماعية أو علمية وغيرها إلى هجرة كثير من الأدمغة والأفراد لدول غربيّة، فيضطرون لكسب جنسية البلد المقيم فيه ضمانا لحقوقهم وواجباتهم. ولذا، نروم في هذا المقال المقتضب إلى بيان مفهوم مصطلح التّجنّيس، مع تتبّع حكم كلّ من الشّيخ "الطاهر بن عاشور" وتلميذه العلامة "عبد الحميد بن باديس".

فتاوى التّجنّيس بين الشّيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بويجيرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



Naturalization Fatwas between sheikh "Taher bin Ashour" and ."Abdel Hamid bin Badis"

Dr. "Hussein Bashir Bouijra" / University Zitouna – Tunisia

Received: 20 /12/2023

Keywords:

Accepted: 20/1/2024

Naturalization fatwas, the ruling, "Taher bin Ashour", "Abdel Hamid bin Badis.

Published: 1/4/2024

Abstract

The many fluctuations that the Arab world is witnessing on several levels, Whether economic, social, scientific, or other, have led to the migration of many brains and individuals to western countries, and they are forced to acquire the citizenship of the country in which they reside in order to guarantee their rights and duties.

Therefore, in this brief article, we aim to explain the fatwas of jurists on naturalization, while following the ruling of sheikh "Taher bin Ashour" and his student, the scholar "Abdel Hamid bin Badis."

مقدمة البحث

تستقطب الدول الغربية آلاف المهاجرين خصوصا من الدول العربية، وصلت إلى حدّ التّجنّس بجنسية البلد الغربيّ المقام فيه، ويمكن ردّ أسباب هذه الظّاهرة إلى سبب رئيس، وهو البحث عن العيش الكريم وبيئة تُلبي طموحات الشّباب والباحثين؛ ومن جهة أخرى يقع هؤلاء في صراع كبير بين مُعتقداتهم الدّينية، والأديان المُختلفة في هذه الدول الغربية؛ إلى جانب اختلاف آراء الفقهاء حول الحُكم الشّرعي لهذه الظّاهرة، التي عكفوا على مُعالجتها وفق الضوابط الشّرعية. وانطلاقا من الإشكال الرّئيس تبلورت فكرة الموضوع للبحث عن جهود الفقهاء، أمثال "عبد الحميد بن باديس" و"الطّاهر بن عاشور" وغيرهم، وما استدلّوا به من القرآن والسُنّة للحسم في هذه المسألة التي ظهرت فترة الاحتلال حين فُرض التّجنّس على العرب، وزاد انتشارها في عصرنا.

فتاوى التّجنّيس بين الشّيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بوجيرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



ولذا، حرصنا في هذا المقال المُقتضب للإجابة عن مجموعة من التّساؤلات، أهمّها:

- من هو الإمام "عبد الحميد بن باديس" و"الطاهر بن عاشور"؟.

- ما الدّواعي التي دفعت الإمامين للإفتاء في هذه القضية؟.

- وما الحُكم الشّرعي للهجرة لبلاد غير المسلمين والإقامة بها، والتّجنّس بجنسيتها؟.

- وما الأدلّة التي استندوا عليها لإصدار أحكامهم الفقهيّة؟.

وقد تطلّب البحث خطّة عرضنا ضمنها شرحا وتفصيلا المقصود بمصطلح التّجنّيس، ثمّ عرضنا

رأي كلّ من الإمامين الجليلين

"ابن باديس" و"ابن عاشور" وأدلّتهم في الحُكم على مسألة التّجنّس بجنسية الغرب.

ولإعداد هذه الدّراسة اعتمدنا على المنهج الوصفي لتحديد مفهوم التّجنّس، والمنهج الاستقرائي

لنتتبع آراء وأقوال العلماء وأدلّتهم حول القضية.

المبحث الأوّل - سيرة الإمام "الطاهر بن عاشور":

المطلب الأوّل - نشأته وحياته العائليّة:

١ - نسبه:

هو محمّد بن محمّد الشاذلي بن عبد القادر بن محمّد بن عاشور، وأمّه فاطمة بنت الشّيخ الوزير

محمّد العزيز بن محمّد الحبيب بن محمّد الطيّب بن محمّد بوعتور.^(١) وتكشف أسرة الإمام عن مشاربها

العريقة، فقد قبضت نفسها لخدمة العلم بحثا وتحقيقا ودراصة، إذ يعود نسبه إلى الأسرة العاشورية

التي نشأت وترعرعت في الأندلس أيام الحُكم الإسلامي، وبعد سقوطه واضطهاد النصارى

للمسلمين، انتقلت إلى بلاد المغرب خوفا على حياتها ودينها، ذلك أنّ آل بيت "ابن عاشور" أصلهم

من الأندلس، خرج منها جدهم فارا بدينه إلى سلا في المغرب، ومنها انتقل إلى تونس واستقر.^(٢)

٢ - مولده ونشأته:

وُلد محمّد الطاهر في المرسي، من الضواحي الشماليّة للعاصمة التّونسية، وكانت ولادته

سنة ١٨٧٩م بقصر جده "محمّد

العزير بوعتور^(٣): "فنشأ في رحاب العلم والجاه، وتعلم القرآن في سن السادسة، وحفظه على المقرئ الشيخ محمد الخياري في مسجد سيدي أبي حديد المجاور لبيتهم، ثم حفظ المتون العلمية، كمتن الأبرومية في النحو و"ابن عاشر" في الفقه المالكي، وتلقى قواعد العربية على يد الشيخ أحمد بن بدر الكافي اعتماداً على شرح "خالد الأزهرى" على الأبرومية^(٤). وبهذا صقل الإمام الجليل معارفه وأتم فكره ومواهبه، فتنوعت علومه بتنوع مشاربه وماغذ.

المطلب الثاني - تعليمه، وجهوده الفكرية:

١ - شيوخه:

كان للشيوخ في العهد الإسلامي أثر بالغ في تكوين معلم مفكر، قادر على استيعاب علوم العربية والنهوض بها خدمة للذين الجليل، وهنا نقف وقفة إجلال لأولئك الشيوخ الكرام الذين تتلمذ على يدهم الإمام ابن عاشور، وكان لهم أثر بالغ في تكوينه تكويناً علمياً صحيحاً. ومن الشيوخ الذين تركوا بصمة في حياته نذكر أستاذه "سالم أبو حاجب"، الذي يقول عنه صديقه الشيخ "محمد الخضر حسين": "شب الأستاذ على نكاه فائق وألمعية، فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين أهل العلم، ولما كان بيني وبينه من الصداقة النادرة المثال، كنّا نحضر دروس بعض الأساتذة جنبا إلى جنب، مثل درس الأستاذ الشيخ سالم أبو حاجب لشرح القسطلاني على البخاري، وكنت أرى شدة حرصه على العلم ودقة نظره متجليتين في لحظاته وبُحوثه"^(٥). كما قرأ على الشيخ أحمد جمال الدين "القطر في النحو، والدردير في الفقه المالكي"^(٦).

هذه كوكبة لامعة من الشيوخ الكرام الذين نهل منهم الإمام العلم، وكان لهم الفضل البارز في تنشئة إمام جليل تنوعت معارفه وتعددت تخصصاته.

٢ - أشهر تلاميذه:

تتلمذ على يد الإمام الفاضل الطاهر بن عاشور ثلثة من التلاميذ الذين نهلوا من علمه، وتجرعوا معارفه وصقلوا علمهم على يده؛ فتخرج على يده علماء كبار أجلاء كثر، من أشهرهم: "محمد الحبيب بن خوجة"، العلامة "عبد الحميد بن باديس"^(٧).

٣ - وفاته:

فتاوى التجنيس بين الشيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بوجيرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



بعد حياة حافلة بالجدّ والنشاط، خاض الشيخ "ابن عاشور" خلالها غمار الحياة حلّوها ومرّها، وبثّ أفكاره وآراءه من خلال الوسائل المتنوّعة في التّأليف والمُحاضرات والتّدريس والرحلات، حتّى وافته المنية يوم الثالث عشر رجب عام ١٣٩٣هـ الموافق للثاني عشر من أغسطس عام ١٩٧٣م، ودُفن في مقبرة الجلاز تاركا آثارا نفيسة ومؤلفات قيّمة في مُختلف العلوم الإسلاميّة والأدبيّة.^(٨)

٤- آثاره الفكرية:

ترك الإمام آثارا وإنتاجا متنوّعا في مُختلف العلوم الشّرعية، كالتفسير والسيرة والسنة وأصول الفقه ومقاصد الشريعة والفتوى ومسائل العبادات والعقيدة وعلم الكلام وفي علوم اللغة العربية والبلاغة والأدب، وما صدر له من شُروح وتحقيقات في ذلك،^(٩) ومن بين مؤلفاته نذكر:

- تفسير التّحرير والتّنوير. مقاصد الشريعة الإسلامية.

- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة.

- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ.

- موجز البلاغة.

ومن آثاره المخطوطة:

- تحقيق وتعليق على الكتاب المنسوب إلى أبي محرز خلف الأحمر (مقدمة في النحو). آراء اجتهادية. قضايا وأحكام شرعية.

هذه مؤلفات الطاهر بن عاشور التي استطعنا جمعها والتي تدل على غزارة علمه.

المبحث الثاني - سيرة العلامة "عبد الحميد بن باديس":

المطلب الأوّل - نشأته وحياته العائلية:

١- نسبه:

هو عبد الحميد بن محمّد المصطفى بن مكّي بن باديس، كان والده من أعيان مدينة قسنطينة، وعضوا بالمجلس الجزائري الأعلى، والمجلس الغمالي، ونائبا لمنطقة قسنطينة. أمّا أمّه

فهي السيدة زهيرة ابنة علي بن جلول من أسرة عبد الجليل، المشهورة بالعلم والجاه والثراء العريض. (١٠)

ويرتفع نسبه إلى المعز بن باديس بن منصور بن بُلْكَيْن بن زيري بن مناد، وهذا الأخير يُكنى بأبي الفتوح، ويُلقب بسيف الدولة، وقبيلته صنهاجة من بطون البرانس، وهي من أوفر قبائل البربر كما يقول "ابن خلدون". (١١) ومن جدود "عبد الحميد" المشهورين الذين كان يفتخر بهم: "المعز بن باديس" (ت ٤٥٤ هـ) الذي كان يُحارب الإسماعيلية الباطنية، وبدع الشيعة في إفريقية، (١٢) قال عنه "الذهبي" في السيرة: "وكان ملكا مهيبا، سريًا شجاعا، عالي الهمة، مُحَبِّبا للعلم، كثير البذل، مدحته الشعراء. وكان مذهب الإمام أبي حنيفة قد كثر بإفريقية، فحمل أهل بلاده على مذهب مالك حسما لمادة الخلاف". (١٣)

ومن أسلاف "ابن باديس" المتأخرين، فُضاة قسنطينة المشهورين

مثل "أبي العباس بن باديس" و"مكي بن باديس". (١٤) ويؤكد زميله في الجهاد الشيخ "البشير الإبراهيمي" الدور الكبير للعائلة الباديسية في الإصلاح والتنوير، إذ يقول: "الشيخ عبد الحميد بن باديس من أعلم علماء الشمال الإفريقي ولا أعالي، وباني النهضة العلمية والأدبية والاجتماعية والسياسية في الجزائر،... وبيت بن باديس في قسنطينة بيت عريق بالسؤدد والعلم، ينتهي أدبه في سلسلة كعمود الصبح إلى المعز بن باديس، مؤسس الدولة الصنهاجية الأولى التي خلفت الأغلبية على مملكة القيروان، ومدّت ظلها على شرق الجزائر حينما من الدهر". (١٥)

٢ - مولده ونشأته:

ولد الشيخ "عبد الحميد بن باديس" ليلة الجمعة، الرابع من شهر ديسمبر، (١٣٠٨ هـ - ١٨٨٩ م) في قسنطينة، (١٦) من أسرة معروفة بالعلم والجاه والثراء، وكان الولد البكر لوالديه.

نشأ "ابن باديس" في صباه وشبابه، كما ينشأ عادة أبناء الأسر الشريفة، فاستنشق قيم وتراث أمته وأجداده وأسرته منذ صباه، فتلقى تعليمه الأول على يد والده الذي علّمه مبادئ القراءة والكتابة في البيت رافضا إلحاقه بالمدارس الفرنسية؛ (١٧) كما لقنته أمّه المبادئ الأساسية في البيت، فعلمته أن يُحِبُّ أترابه، ويخشى الكبار ويخضع لله. (١٨)

فتاوى التجنيس بين الشيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بوجيرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



ثم أسلمه والده إلى الشيخ محمد المداسي "لحفظ القرآن الكريم، ثم اختار طريق العلم فرباه العالم الورع التقي حمدان الونيسي" على العلم والفضل والأدب، وأوصاه بالابتعاد عن الوظيفة، وقراءة العلم للعلم لا للريغف. (١٩) وكان هدفه أن يجعله عالما في الدين وعلومه، ويكون خير خلف لصالح أسرته وأجداده، وحتى يبقى مجد الأسرة وعلمها متوارثا.

وقد خاطبه مرة لافتا انتباهه إلى الأمل الكبير الذي يعقده عليه مستقبلا، قائلا له: "يا عبد الحميد، أنا أكفيك أمر الدنيا، أنفق عليك وأقوم بكلّ أمورك، ما طلبت شيئا إلا ليبيت طلبك كلمح البصر، فاكفني أمر الآخرة عن الولد الصالح الذي ألقى به وجه الله". (٢٠) تزوج الإمام سنة ١٩٠٤م، وأنجب ولدا أسماه "إسماعيل" الذي حفظ القرآن وحضر العلم، وقد توفي وهو صغير، ولم يكن له ولد غيره، وبعد وفاة ابنه ارتحل إلى جامع الزيتونة في تونس سنة ١٩٠٨م لطلب العلم. (٢١) وقد كان للتأثير الأسري والاجتماعي أثر بالغ في تكوين شخصية عالما الفذ.

المطلب الثاني - تعليمه، وجهوده الفكرية:

١ - شيوخه:

تتلذذ الإمام على يد صفوة من علماء الجزائر وتونس والمدينة المنورة ومصر، وكان لهم الفضل في تكوينه الأدبي واللغوي، منهم الشيخ محمد المداسي "الذي حفظ القرآن على يديه في قسنطينة، وكان في الخامسة من عمره، (٢٢) ونظرا لنبوغه الفكري وشغفه بالعلم والمعرفة اعتنى به الشيخ محمد حمدان الونيسي. وينكر العلامة فضل شيوخه بقوله: "وأذكر رجلين كان لهم الأثر البالغ في تربيتي وحياتي العلمية، وهما من مشايخي الذين تجاوزوا بي حدّ التعليم المعهود من أمثالهم لأمثالي إلى التربية والتثقيف والأخذ باليد إلى الغايات المثلى في الحياة أحد الرجلين الشيخ حمدان لونييسي القسنطيني" تزيل المدينة المنورة ودفنوها، وثانيهم الشيخ محمد النخلي" المدرس بجامع الزيتونة المعمور رحمهما الله تعالى". (٢٣) ثم يفصل فضل هذين الأستاذين في توجيهه من الناحية العلمية والعملية، مما كان له تأثير معهود في حياته، فيقول: "وإني لأذكر لأول مرة حمدان لونييسي وصية أوصاني بها وعهدا عهد به إليّ، وأذكر ذلك العهد في نفسي ومستقبلي وحياتي وتاريخي كله، فأجدني مدينا لهذا الرجل بمئة لا يقوم بها الشكر، فقد أوصاني

فتاوى التّجنييس بين الشّيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بوجيرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



وشدّد عليّ ألاّ أقرب الوظيفة ولا أرضاها ما حييت، ولا أتخذ علمي مطية لها كما يفعل أمثالي في ذلك الوقت".^(٢٤)

وبعد التحاقه بجامع الزيتونة، درس التفسير على يد الشّيخ" محمد النّخلي القيرواني"(ت ١٩٢٤م) ^(٢٥)، فأثّر فيه تأثيرا علميا كبيرا، كما درس في مرحلة التطّوع وما بعده على يد العلامة" ابن عاشور" والشّيخ" محمد الخضر حسين"(ت ١٩٥٨م) والشّيخ"صالح النيفر"(ت ١٩٣٨م)، إلى أن تخرّج من الزيتونة سنة ١٩١٢م بشهادة التطّوع.^(٢٦) وفي السنة نفسها ذهب إلى الحجّ، والتقى في المدينة المنورة بشيخه"المهاجر حمدان الونيسي"،^(٢٧) والشّيخ"الإبراهيمي"، وتدارسوا وضعية الجزائر وضرورة إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة ١٩٣١م. وزار لبنان ومصر وسوريا في طريق عودته، وأجازه الشّيخ"بخيت" من كبار علماء الأزهر بشهادته العالمية من الأزهر الشريف سنة (١٩١١-١٩١٢م).

٢- أشهر تلاميذه:

مكث"ابن باديس"في التّعليم مدة ثمان وعشرين سنة، حتّى أصبح طلابه يُعدّون بالمئات، ويقوم بالتّدريس معه نجباء المتخرّجين. ومن بين تلامذته الشّيخ"أحمد حماني"قال: "وهم كثير جدّا، مات بعضهم واستشهد آخرون، وما زال بعضهم في الحياة".^(٢٨) ونذكر منهم"مبارك الميلي"الذي تلقى العلم عن الشّيخ"عبد الحميد بن باديس"، كما أتمّ دراسته العليا في تونس وأخذ العلم عن كثير من مشايخ الإمام"ابن باديس".

٣- وفاته:

واصل"ابن باديس"مسيرته الإصلاحية والدعوية بلا كلل ولا ملل، إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى مساء الثلاثاء الموافق للثامن من ربيع الأول عام ١٣٥٩هـ، يُوافق يوم السادس عشر من شهر أفريل سنة ١٩٤٠م، ودُفن بحجّي الشهداء قرب مقبرة قسنطينة.^(٢٩) وكان تاريخ وفاته شغلة مضيئة لمسيرته العلمية والدعوية الإصلاحية، التي حافظت على مقومات الهوية الجزائرية إبان الاحتلال الفرنسي، ليستحضرها الجزائريون للاقتداء والعبرة.

فتاوى التّجنّيس بين الشّيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بوجيرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



قال الشّيخ العربي التبسي -أحد أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين- في رثائه للشّيخ "ابن باديس": "لقد كان عبد الحميد بن باديس في جهاده وأعماله هو الجزائر كلّها، فلتجتهد الجزائر بعد وفاته أن تكون هي الشّيخ عبد الحميد بن باديس".^(٣٠)

٤ - آثاره الفكرية:

نذر "ابن باديس" نفسه وعلمه لأمته، فاختار أن يكون مربيا مصلحا، لقوله: "شغلنا بتأليف الرجال عن تأليف الكتب".^(٣١) فطبيعته الحركية ومنهجه في التربية والإصلاح حال دون تفرغه للكتابة والتأليف، ورغم ذلك أتم تفسير كتاب الله وشرح حديث رسول الله -ﷺ-.

وترثه الفكري عبارة عن محاضرات وخطب وتقارير ومقالات صحفية، وملخصات لنشاطه العلمي، وقد بلغ تراثه المدون ستة أجزاء، وآثار أخرى نشرها بعض تلامذته عبارة عن دروس ألقاها على تلامذته في الجامع الأخضر.^(٣٢)

وقد ترك الإمام الراحل تراثا نذكر منه:

- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، رجال السلف ونسأؤه، تراجم وأعلام، أصول الفقه من الآيات وأحاديث الأحكام، التربية بالقرآن والسنة، إلى جانب مئات المقالات التي نُشرت في مجلات مصنفة وصحف الجمعية، وقد نشر قسما كبيراً منها "عمار الطالباني" في كتابه "ابن باديس - حياته وآثاره".

المبحث الثالث - قضية التّجنّيس: المفهوم والحكم الفقهي:

مفهوم التّجنّيس:

أ. لغة:

التجنس لغة من الجنس، أي: الضرب من كلّ شيء، قال "ابن فارس": "الجنس، هو الضرب من كلّ شيء"،^(٣٣) وفي لسان العرب: "الجنس أعمّ من النوع، ومنه المجانسة والتّجنّيس، ويقال: هذا يُجانس هذا؛ أي: يُشاكله"^(٣٤). "وعليه فإنّ كلّ طائفة من النّاس يتشاكلون في أمر ما فهم جنس فيه

كجنس العرب، وجنس العجم، وجنس المؤمنين، وجنس المشركين، وجنس العلماء

فتاوى التّجنّيس بين الشّيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بويجيرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



وعلى هذا المعنى مضى علماء اللغة.^(٣٥)

ب. اصطلاحاً:

التّجنّس هو اكتساب الجنسية، ومما ورد في تعريفه: "هو كسب جنسية الدولة كسباً لاحقاً للميلاد، بناء على الطّلب المقترن بتوفّر شروط معيّنة، والذي تتمتع الدولة إزاءه بسلطة التقدير؛ فالتّجنّس منحة تُلتبس، وللدولة في شأنه حرية التقدير، بحيث يكون لها حقّ إجابة الطّلب أو رفضه".^(٣٦) إذ أنّ التّجنّس ليس حقّاً مكتسباً، لأنّ الفرد لا يحصل عليه تلقائياً مثل الجنسية الأصلية، وليس لازماً على الدولة إعطاؤه إياه إلا بعد طلب منه. وورد في تعريف آخر أنّه: "منح الجنسية لشخص أجنبي، بناء على طلبه وموافقته السلطة، بعد توفر الشروط القانونية المطلوبة فيه، وانقطاع صلته بجماعة دولته الأصلية، وتبنيّه الولاء نحو الدولة التي تمنحه جنسيتها".^(٣٧)

حكم التّجنّيس عند العلّامة "عبد الحميد بن باديس":

أثناء إصدار فرنسا لقانون الإدماج الفرنسي، سلكت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين برئاسة "ابن باديس" إلى إصدار فتوى دينية شرعية بتكفير كلّ متجنّس يتخلى عن أحكام الشريعة الإسلامية، وبالتالي يحرم من الصّلاة عليه عند وفاته، وعدم دفنه في مقابر المسلمين، كما أنّه لا يتزوج من النّساء الجزائريات غير المتجنّسات.

وقد قاوم دُعاة التّجنّيس والإدماج قائلاً: "إننا نرى الأمة الجزائرية موجودة ومتكوّنة، وهي ليست فرنسا، ولا تريد أن تصبح فرنسا ولو جنّسوها، لأنّها بعيدة كلّ البعد عنها بلغتها وعاداتها وأحوالها وديانها وحدودها".^(٣٨)

وقد حاربت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التّجنّيس، ونازلت أنصاره حتّى أخرستهم نهائياً، ثمّ أصدر رئيسها "ابن باديس" يوم ١٠ أوت ١٩٣٧م الفتوى التي أبطلت مخطط الإدارة الفرنسية، ينص فيها على أنّ التّجنّيس بالجنسية الفرنسية ينجم عنه التّخلي عن الشريعة الإسلامية، وأنّه مرتد، إضافة إلى أنّ كلّ من حكم عليه من طرف قاض إسلامي، واستأنف أمام القاضي الفرنسي

هو كذلك مرتد ومارق عن الدّين، وكذا الذي ترك وصية في غير أصول الإسلام؛ ومن تزوج بإمرأة غير مسلمة ويصبح أبناؤه غير مسلمين، وهو يدرك ذلك، فهو كذلك مرتد. (٣٩)

وقد جاء الحكم بردة المتجنس في فتاوى ابن باديس، وهما اثنتان: إحداهما تتعلّق بابن المتجنّس، إذ سُئل ابن باديس "عن جواز دفن أبناء المتجنسين بالجنسية الفرنسية في مقابر المسلمين؛ فكان جواب العلامة أنّه إذا كان مكلفاً، ولم يُعلم منه إنكار ما صنع أبوه والبراءة منه، فهو مثل أبيه لا يُصلى عليه ولا يُدفن في مقابر المسلمين، وإن كان صغيراً فهو مسلم على فطرة الإسلام، يُدفن معنا ونصلي عليه". (٤٠)، والثانية فتوى الجمعية التي حررها ابن باديس، وعرضت على لجنة الإفتاء، فأقرتها ووافقت على ما فيه، متضمنة أربعة مسائل، (٤١) منها: حكم الله في التّجنس والتّوبة منه. وقد أفتى العلامة بالردة في جميع من اختارها راضياً، ومما جاء في نصّه قوله: "التّجنّس بجنسية غير إسلامية يقتضي رفض أحكام الشريعة، ومن رفض حكماً واحداً من أحكام الإسلام، عدّ مرتداً عن الإسلام بالإجماع، فالمتجنّس مرتد بالإجماع". (٤٢) لأنّه يقوم على حرمة رفض الشريعة، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾. (٤٣) وموازاة لذلك، وضع ابن باديس "شرطاً لتوبة المتجنّس، إذ يقول: "فإقلاعه لا يتحقق عندنا في ظاهر حاله—وهو الذي تجري عليه الأحكام بحسبه—إلا إذا فارق البلاد التي يأخذه فيها ذلك القانون إلى بلاد تجري عليه فيها الشريعة الإسلامية". (٤٤) وهذا يعني أنّ مسألة التّجنس ترتبط ارتباطاً أولياً بمسألة الإقامة في تلك البلاد، وما ينتج عنها من الخروج عن الدّين.

ومما استدل به من السنّة على حرمة التّجنس، من جهة أنّه موالاة للكافرين وانتماء لملتهم ورضا عنهم، لقوله—ﷺ—: "ومن ادعى إلى غير أبيه، أو انتمى إلى غير مواليه، فعليه لعنة الله والملائكة والنّاس أجمعين، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً". (٤٥) ففيه تحريم انتساب الإنسان لغير أبيه، أو تولّيه لغير مواليه.

حكم التّجنيس عند الإمام "الطاهر بن عاشور":

تطوّرت قضية التّجنيس في تونس إبان الاحتلال، مما تسبّب في نُشوب حوادث بين السّاكنة والعدوّ، لأنّ الشّعب اعتبر كلّ من يتجنّس مارقا كافرا، وليس له الحقّ في أن يُدفن في المقابر الإسلامية، فبدأت فرنسا تفكّر في شتى الحيل للإبقاء على التّجنيس مفتوحا على مصراعيه، فالتجأت إلى الفقه الإسلامي. وكان المجلس الشّرعي وقتئذ تحت رئاسة الشّيخين: "محمد الطاهر بن عاشور" شيخ الإسلام المالكي، و"محمد بن يوسف" شيخ الإسلام الحنفي. ونظرا لخطورة الموقف، فإنّ الشّيخ "ابن عاشور" وجّه نصّ السّؤال إلى الوزير الأكبر الهادي الأخوة (ت ١٣٦٠هـ) الذي كفر فيه المتجنّس ضمنا، وحمل أعضاء المجلس على تحديد مصير المتجنّس: هل تُقبل توبته أم لا؟^(٤٦)

وجاء نصّ السّؤال كالآتي: "إذا اعتنق شخص جنسية يختلف تشريعها عن أحكام الشّريعة الإسلامية، ثمّ حضر لدى القاضي الشّرعي ونطق بالشّهادتين وأعلن أنّه مسلم، وأنّه لا يرتضي غير الإسلام ديناً، هل يحقّ له طوال حياته أن يتمتع بالحقوق والواجبات نفسها التي يتمتع بها المسلمون؟ وهل يحقّ له بعد وفاته أن يُصلّى عليه صلاة الجنّزة، وأن يُدفن في مقبرة إسلامية؟"^(٤٧)

وقد أجاب المجلس الشّرعي الحنفي على المسألة بأنّه يحقّ له طوال حياته أن يتمتع بالحقوق نفسها التي يتمتع بها المسلمون، وبعد وفاته يحقّ له أن يصلّى عليه صلاة الجنّزة وأن يُدفن في مقبرة إسلامية.

وأما أعضاء الدائرة الملكية، فإنّهم لم يُجيبوا بالتّأكيد

نفسه، ذلك أنّهم قد أضافوا إلى الشّهادتين شرطا آخر، فأعلنوا أنّه يتعيّن على المتجنّس عند حضوره لدى القاضي لا النطق بالشّهادتين فقط، بل أيضا التصريح في الوقت نفسه أن يتخلّى عن الجنسية التي اعتنقها، ويتحقّق هذه الشّروط يحقّ له أن يُدفن في مقبرة إسلامية.

وزاد أعضاء المجلس الشّرعي المالكية- الشّيخ جعيط- على ذلك، قوله: "ينبغي أن تتمثّل توبة المتجنّس في الإقلاع عن الامتيازات التي تحصّل عليها بموجب جنسيته الجديدة"^(٤٨).

وبهذين النّقلين يتبيّن أنّ من تجنّس وانضمت إليه قرائن الكفر، فإنّه مرتدّ وتترتب عليه أحكام الكفر والردة.

ويظهر دهاء الشّيخ "ابن عاشور" عند إبقائه على ذلك التّعليق الذي يلزم كامل أعضاء المجلس، لأنّ ما جرى به العمل في كتابة التّقارير، أنّ التّعليق الذي يوضع بالهامش ثمّ يمضي الجماعة أسفل التّقرير، يؤكّد على قبولهم لذلك وتأييدهم له، وبذلك تبنى الشّيخ الإمام موقف الشّيخ "جعيط" دون أن يُبدي رأيه صراحة، مستعملاً الذّهاء مع المحتلّ. وهذا ما حمل المُقيم العام على رفض الفتوى المالكية. وقد ابتلي الشّيخ وأثمهم وصمد وصابر بسبب فتوى التّجنيس. (٤٩)

خاتمة البحث:

يشارك كلّ من الإمام "الطاهر بن عاشور" وتلميذه "عبد الحميد بن باديس" حول تحريم اكتساب جنسية بلد غير عربي، دفعا للضرر.

كشفت محنة التّجنيس دسائس المحتل ضد الهوية العربية والدين الإسلامي، والتي مازالت تنفث سمومها لحدّ الساعة؛ وقد تصدّى علماؤنا الأجلّاء لكيد الحاقدين، بمنهجهم الإصلاحية التّجديدي بأسس مستمدة من القرآن والسنة.

ومن التّوصيات التي نختم بها مقالنا:

دعوة طلبة العلم الشّرعي إلى دراسة الفتاوى التي أفتى بها علماؤنا، لكشف الرّؤية الشّرعية المتعلّقة بأساليبهم في أجوبتهم الفقهيّة، فالاجتهاد المعاصر رهين الاستفادة من علماؤنا-رحمهم الله تعالى- وحججهم المتينة والأصيلة التي تركز على القرآن والسنة.

هوامش البحث

- (١) بن خوجة محمّد الحبيب، شيخ الإسلام الأكبر محمّد الطاهر بن عاشور، ص: ١٤٧.
- (٢) بري حواس، المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير، ص: ١٩.
- (٣) الغالي بلباسم، شيخ الجامع الأعظم محمّد الطاهر بن عاشور-حياته وآثاره-، ص: ٣٧.

فتاوى التّجنييس بين الشّيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بوجيرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



- (٤) الطباع إياد خالد، محمد الطاهر بن عاشور، علامة الفقه وأصوله والتفسير علومه، ص: ٢٥-٢٦.
- (٥) ينظر: بري حواس، المقاييس البلاغية، ص: ٢٢.
- (٦) ينظر: محفوظ محمد، تراجم المؤلفين التونسيين، ج ٢، ص: ٥٠.
- (٧) ابن عاشور محمد الفاضل، تراجم الأعلام، ص: ١٠.
- (٨) ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: ٢٨.
- (٩) ابن عاشور محمد الطاهر، شرح المقدمة الأدبية، ص: ١٧، ١٨، ١٩.
- (١٠) ينظر: عمارة رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس، باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر الحديثة، ص: ١٣.
- (١١) ينظر: ابن خلدون عبد الرحمن، كتاب العبر، مج: ٦، ص: ١٧٩.
- (١٢) ينظر: الطالب عمار، ابن باديس حياته وآثاره، ج: ١، ص: ٧٢.
- (١٣) الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج: ١٨، ص: ١٤٠.
- (١٤) ينظر: الطالب عمار، ابن باديس حياته وآثاره، ص: 73.
- (١٥) ابن باديس عبد الحميد، تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص: ٧.
- (١٦) بوصفصاف عبد الكريم، رواد النهضة والتجديد في الجزائر، ص: ١٨.
- (١٧) زروقة عبد الرشيد، جهاد ابن باديس ضد الاحتلال الفرنسي، ص: ٧٦.
- (١٨) ديريليك أندي، عبد الحميد بن باديس، تر: مازن صلاح مطبقاني، ص: ١٤٤.
- (١٩) رمضان محمد صالح، نشأة ابن باديس، مجلة افريقيا الشمالية، ع: ٤، السنة الأولى، ص: ٤٣.
- (٢٠) العسلي بسام، عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية، ص: ٩٥.
- (٢١) ابن باديس عبد الحميد، تفسير ابن باديس، ص: ٦.

- (٢٢) بوصفصاف عبد الكريم، الفكر العربي الحديث والمعاصر، ج ١، ص: ٢١٥.
- (٢٣) ابن باديس، جريدة البصائر، ع: ١٦، السنة الأولى، ص: ٠٢.
- (٢٤) رمضان محمد صالح، نشأة ابن باديس، ص: ٤٣.
- (٢٥) البصائر، ع: ١٦، السنة الأولى، ص: ٠٢.
- (٢٦) بوصفصاف عبد الكريم، الفكر العربي، ص: ٢٢١، ٢٢٠.
- (٢٧) فيلاي عبد العزيز وآخرون، رحلات الإمام، ص: ٨٢، ٨٣.
- (٢٨) حماني أحمد، صراع بين السنة والبدعة، ج: ٢، ص: ٢٦٢-٢٦٣.
- (٢٩) ينظر: الطالب عمار، ابن باديس حياته وآثاره، ج: ٣، ص: ٩٤، ٩٥.
- (٣٠) ينظر: عمامرة تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس، باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر الحديثة، ص: ٤١.
- (٣١) فلوسي مسعود بن موسى، الإمام عبد الحميد بن باديس - لمحات من حياته وأعماله، ص: ٥٠.
- (٣٢) فلوسي مسعود بن موسى، ص: ٥١.
- (٣٣) ابن فارس أحمد، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، ص: ٤٨٦.
- (٣٤) ابن منظور، لسان العرب، ج: ٣، ص: ٢١٥.
- (٣٥) الفيروزآبادي محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ص: ٢٠٣.
- (٣٦) فهمي محمد كمال، أصول القانون الدولي الخاص، ص: ١٧٦.
- (٣٧) الداودي غالب علي، القانون الدولي الخاص، ص: ٤٠.
- (٣٨) الطالب عمار، آثار ابن باديس، مج: ٢، ج: ١، ص: ٣٠٩.
- (٣٩) قتان جمال، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، ص: ١١٠.
- (٤٠) التبسي العربي، فتوى جمعية العلماء في التجنيس الكلي والجزئي، البصائر، السنة الثالثة، ع: ٩٥، ص: ١.

(٤١) ابن باديس، فتوى جمعية العلماء في التّجنّس الكلي والجزئي، البصائر، السنة الثالثة،
ع: ٩٥، ص: ٢.

(٤٢) السمرقندي علاء الدين، تحفة الفقهاء، ج: ٧، ص: ١٣٤.

(٤٣) سورة النساء، الآية: ٦٥.

(٤٤) يسري محمد إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلاً وتطبيقاً، ج: ٢، ص: ١٠٩٤ -
١٠٩٥.

(٤٥) ابن باديس، أقر الخصم وارتفع النزاع داعية التّجنّس يعترف بالخيبة، مج: ٦، ج: ٩،
ص: ٦٣٣.

(٤٦) ينظر: ابن عاشور محمد الطاهر، فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص: ٤٢٦.

(٤٧) شمام حمود، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور - الفقيه، المفتي، المفسر، مجلة الهداية، ع: ٦،
السنة: ٢٠، ص: ٢٤.

(٤٨) ينظر: فتاوى الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص: ١٧٦، ١٧٧.

(٤٩) ينظر: فتاوى الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص: ٣٨٥.

المصادر والمراجع:

١. - ابن باديس عبد الحميد، تفسير بن باديس في مجالس التّذكير من كلام الحكيم الخبير، دار
الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، ٢٠٠٣ م.

٢. - ابن باديس عبد الحميد، جريدة البصائر، ع: ١٦، السنة الأولى، الجزائر، ١٩٣٦ م.

٣. - ابن باديس، فتوى جمعية العلماء في التّجنّس الكلي والجزئي، البصائر، السنة الثالثة،
ع: ٩٥.

٤. - ابن باديس، أقر الخصم وارتفع النزاع داعية التّجنّس يعترف بالخيبة، الشهاب، قسنطينة،
جمادى الأولى، مج: ٦، ج: ٩، ١٩٣٠ م.

٥. - بوصفصاف عبد الكريم، رواد النهضة والتّجديد في الجزائر، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠٧ م.

فتاوى التّجَنيس بين الشّيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بوجبرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



٦. -بوصفصاف عبد الكريم، الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار مدد، قسنطينة- الجزائر، ج:١، ٢٠٠٩م.
٧. -بري حواس، المقييس البلاغية في تفسير التّحرير والتّوير لمحمد بن عاشور، المؤسسة العربية، عمان، ط١، ٢٠٠٢م.
٨. -الداودي غالب علي، القانون الدولي الخاص، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠١١م.
٩. -ديرليك أندري، عبد الحميد بن باديس، تر:مازن صلاح مطبقاني، عالم الأفكار، الجزائر، ٢٠١٣م.
١٠. -زروقة عبد الرشيد، جهاد ابن باديس ضد الاحتلال الفرنسي، دار الشهاب، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
١١. -حماني أحمد، صراع بين السنّة والبدعة، ج:٢، دار البعث، قسنطينة، الجزائر.
١٢. -الطالبي عمار، ابن باديس حياته وآثاره، شركة دار الأمة، الجزائر، ج١، ٣، ٢٠١٤م.
١٣. -الطالبي عمار، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية، مج:٢، ج:١، ط٣، ١٩٩٧م.
١٤. -الطباع إياد خالد، محمد الطاهر بن عاشور، علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، دار القلم، دمشق، ط١، ٢٠٠٥م.
١٥. -يسري محمد إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلا وتطبيقا، دار اليسر، القاهرة، ج:٢، ط١، ٢٠١٣م.
١٦. -محفوظ محمد، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج:٢، ط١، ١٩٨٤م.
١٧. -ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ج:٣، ط:٣، ١٤١٤هـ.
١٨. -السمرقندي علاء الدين، تحفة الفقهاء، جامعة دمشق، ج:٧، ط١، ١٣٧٩هـ.

فتاوى التّجَنّيس بين الشّيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بوجبرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



١٩. - ابن عاشور محمّد الطّاهر، مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١م.
٢٠. - ابن عاشور محمّد الطّاهر، شرح المقدمة الأدبية، تح: ياسر بن حامد المطيري، دار المنهاج، السعودية، ط١.
٢١. - ابن عاشور محمّد الطّاهر، فتاوى الشّيخ الإمام محمّد الطّاهر بن عاشور، تح: محمّد بن إبراهيم بوزغيبية، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث- دبي، ط١، ٢٠٠٤م.
٢٢. - ابن عاشور محمّد الفاضل، تراجم الأعلام، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، ١٩٧٠م.
٢٣. - عامرة رابح تركي، الشّيخ عبد الحميد بن باديس، باعث النهضة الإسلاميّة العربيّة في الجزائر الحديثة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط٢، ٢٠٠٩م.
٢٤. - العسلي بسام، عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثّورة الجزائريّة، دار الرائد، الجزائر، ٢٠١٠م.
٢٥. - ابن فارس أحمد، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.
٢٦. - فهمي محمّد كمال، أصول القانون الدولي الخاص، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، مصر، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٧. - فلوسي مسعود بن موسى، الإمام عبد الحميد بن باديس- لمحات من حياته وأعماله، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٨. - فيلالي عبد العزيز وآخرون، رحلات الإمام، دار الهدى، قسنطينة- الجزائر، ٢٠١٩م.
٢٩. - الفيروزآبادي محمّد بن يعقوب، القاموس المحيط، تح: محمّد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ٢٠٠٥م.
٣٠. - قنان جمال، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، منشورات وزارة المجاهدين، ٢٠٠٩م.

٣١- رمضان محمد صالح، نشأة ابن باديس، مجلة افريقيا الشمالية، ع:٤، السنة الأولى، الجزائر، ١٩٤٩م.

٣٢- شمام حمود، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور-الفقيه، المفتي، المفسر، مجلة الهداية، ع:٦، السنة:٢٠. .

٣٣- التنبسي العربي، فتوى جمعية العلماء في التجنس الكلي والجزئي، البصائر، السنة الثالثة، ع:٩٥.

٣٤- بن خوجة محمد الحبيب، شيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، الدار العربية للكتاب، تونس، ٢٠٠٨م.

٣٥- ابن خلدون عبد الرحمن، كتاب العبر، دار الكتب العلمية، بيروت، مج:٦، ط١، ١٩٩٢م.

٣٦- الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج:١٨، ط١، ٢٠٠١م.

٣٧- الغالي بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور-حياته وآثاره-، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

Sources and references:

The Holy Quran.

1. -Bin Khoja Muhammad Al-Habib, The greatest sheikh of islam, Muhammad Al-tahir bin ashour, arab book house, tunisia, 2008AD.
2. -Berri Hawass, Rhetorical standards in the interpretation of tahrir and enlightenment by Muhammad bin ashour, arab foundation, Oman, 1st edition, 2002AD.
3. -Al-Ghali Belkacem, Sheikh of the Great Mosque Muhammad Al-tahir bin ashour-his life and effects-, Dar Ibn hazm, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1996AD.

فتاوى التّجنييس بين الشّيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بويجيرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



4. -Al-Tabaa iyad Khaled, Muhammad Al-tahir bin ashour, The sign of jurisprudence, principles interpretation and its sciences, Dar Al-Qalam, Damascus, 1st edition, 2005AD.
5. -Mahfouz Muhammad, Biographies of tunisian authors, House of the islamic west, Beirut, Lebanon, 1st edition, pt .2,1984AD.
6. -Ibn Ashour Muhammad Al-Fadil, Biographies notables, tunisian publishing house, tunisia,n.d, 1970AD.
7. -Ibn Ashour Muhammad Al- tahir, Explanation of the literary introduction, edited by:Yasser Bin Hamed Al-Mutairi, Dar Al-Minhaj, Saudi Arabia,1st edition, n.d.
8. -Amamra Rabah turki, Sheikh Abdelhamid Ben Badis, The impetus for the Arab islamic renaissance in modern Algeria, National Endowment for printing Arts, Algeria, 2ndedition, 2009AD.
9. -Ibn Khaldun Abdul Rahman,The book of lessons, House of scientific books, Beirut, Lebanon, 1st edition, Volumes.6,1992AD.
- 10.-Talbi Ammar, Ibn Badis-His life and works-,Dar Al-Umma Company, Algeria, pt.1, 3, 2014AD.
- 11.-Al-Dhahabi Shams Al-Din, Biographies of noble figures, Al-Ressala foundation, Beirut, edition11, pt.18, 2001AD.
- 12.-Iben Badis Abdelhamid, Interpritation of Ibn Badis in the reminder sessions from the words of the wise and the expert, House of scientific books, Beirut, Lebanon, 2nd edition, 2003AD.
- 13.-Bousafsaf Abdel Karim, Pioneers of renaissance and renewal in Algeria, Dar Al-Huda, Algeria, 2007AD.
- 14.-Zarrouka Abdel Rashid, Jihad Ibn Badis against the french occupation, Dar Al-Shehab, Beirut, 1st edition, 1999AD.
- 15.-Derelik Andery, Abdelhamid Iben Badis, translation :Mazen Salah Mutabaqani, The World of ideas, Algeria, 2013AD.
- 16.-Ramadan Muhammad Saleh, The upbringing of Iben Badis, North Africa Magazine, Number :4, Year :1st, Algeria, 1949AD.

فتاوى التّجنييس بين الشّيخ الطاهر بن عاشور وابن باديس

الباحث حسين بشير بوجيرة / جامعة الزيتونة- تونس

Bachir2018h@gmail.com



- 17.-Al-Asali Bassam, Abdelhamid Iben Badis and building the base of the Algerian revolution, Dar Al-Raed, Algeria, 2010AD.
- 18.-Bousafsaf Abdel Karim, Modern and Contemporary Arab thought, Dar Madad, Constantine- Algeria, pt.1, 2009AD.
- 19.-Iben Badis Abdelhamid, Al-Basair newspaper, Number:16, Year:1st, Algeria, 1936AD.
- 20.-Filali Abdelaziz et others, Imam's journeys, Dar Al-Huda, Constantine- Algeria, 2019AD.
- 21.-Hamani Ahmed, Astruggle between Sunnah And heresy, pt.2, House of Baath, Constantine- Algeria.
- 22.-Flossy Masoud bin Musa, Imam Abdul Hamid Ben Badis Glimpses of his life and Works, Dar CorDoba for Publishing and Distribution, Algeria, 1st edition, 2006AD.
- 23.-Ibn Faris Ahmed, Dictionary of language Measures, edited by:Abdul Salam Haroun, Dar Al-Fikr, 1979AD.
- 24.-Ibn Manzur, Lisan al-arab dictionary, Dar Sader, Beirut, Lebanon, Third edition, pt.3, 1414AH.
- 25.-Al-Fayrouzabadi Muhammad bin Yaqoub, Ocean dictionary, edited by: Muhammad Naeem Al-Arqsusi, Al-Resala Foundation, Beirut, Lebanon, pt.2, 2005AD.
- 26.-Fahmy Muhammad Kamal, Principles of private international law, University Culture Foundation, Alexandria, Egypt, 1st edition, 2006AD.
- 27.-Al-Daoudi Ghalib Ali, Principles of private international law, House of Culture for publishing and Distribution, Amman, Jordan, 2011AD.
- 28.-Talbi Ammar, Antiquities of Ibn Badis, Algerian Company, 3rd edition, 1997AD, Volume2, pt1.
- 29.-Qanan Jamal, Issues and studies in the modern and contemporary history of Algeria, Publications of the Ministry of Mujahideen, 2009AD.

30. -Al-Arabi Al-Tebssi, Fatwa of the Association of Scholars regarding full and partial naturalization, Al-Basaer, Number:95, Year:3rd.
31. -Al-Samarqandi Aladdin, Masterpiece of jurists, Damascus university, 1st edition, pt7, 1379AH.
32. -Yousry Muhammad Ibrahim, Jurisprudence of calamities for Muslim minorities, rooted and applied, Dar Al-Yusr, Cairo, 1st edition, pt2, 2004AD.
33. -Ibn Badis, The opponent agreed and the dispute rose, calling for naturalization to admit disappointment, Al Shehab, Constantine-Algeria, First Jomada, Volume6, pt9, 1930AD.
34. -Shamam Hammoud, Sheikh Muhammad Al-Tahir bin Ashour, the jurist and mufti and interpreter, Al-Hidaya Journal, Number:6, Year:20th.
35. -Ibn Ashour Muhammad Al- tahir, Fatwas of Imam Muhammad al-Tahir bin Ashour, edited by: Muhammad bin Ibrahim Bouzghiba, Juma Al Majid Center for Culture and Heritage, Dubai, 1st edition, 2004AD.

الكلمات المفتاحية:

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣ / ٧ / ٢٥

الاستشراق – المدرسة الألمانية – رودي باريت – السيرة النبوية.
DOI: <https://doi.org/10.57026/mjhr.v3i2.72>

تاريخ القبول: ٢٠٢٣ / ٨ / ٢٥

تاريخ النشر: ٢٠٢٤ / ٤ / ١

ملخص البحث:

لاشك أن المدرسة الاستشراقية الألمانية كغيرها من المدارس الغربية قد وقعت ببعض الهفوات المقصودة أو غير مقصودة تماشياً مع ما كان يطرحه الفكر الاستشراقي من أنماط معرفية متشكلة عبر الزمن ، فكما كانت هناك دراسات ذات طابع علمي ومنهجي وموضوعي كان هناك في الطرف الثاني دراسات استشراقية ابتعدت عن ذلك المنهج وراحت تقتبس ذات الصورة التي تناقلها مفكرو القرون الأوربية الوسطى التي اتسمت بالعدوانية والسلبية في الغالب تجاه الإسلام ورسوله ، ولعل بعض الأعمال جمعت بين الأثنين ففيها ما هو علمي ومنهجي ومنها ما هو سلبي وذو طابع عدائي كالذي يضع السم بالعسل ، ولا يعني هذا انكار الجهود التي بذلها الاستشراق والمدرسة الألمانية تحديداً في التأليف لكنها تبقى مثل تلك الأعمال إضافات للمكتبة العربية الإسلامية تستحق الوقوف عندها وتقييمها وفق المناهج النقدية التي ينادي بها الاستشراق نفسه ، لذا كان خيارنا المدرسة الاستشراقية الألمانية والمتمثل بالمستشرق رودي باريت وكتابه محمد والقرآن ليكون موضوع الدراسة حول ما يثيره الاستشراق من علاقة النبي (ﷺ) بالنساء من اشكاليات ، ولمعرفة مدى تأثر الاستشراق الألماني بغيرها من المدارس الاستشراقية الغربية وهل المدرسة الألمانية ذات طابع علمي وموضوعي في كل ما تنقله عن حياة الرسول (ﷺ) كما يشاع عنها وهو ما ستحاول الدراسة معرفته .

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً
م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com



**Orientalist visions in the relationship of the Prophet Muhammad
(PBUH) to women –German school Rudi Paret and his book
Muhammad and the Qur'an as a model**

Dr. Nazar Naji Mohammed / Head Directorate of Education in Basrah

Received: 25 /7/2023

Keywords:

Accepted:25/8/2023

Orientalism – German School – Rudi
Paret – Biography of the Prophet.

Published:1/4/2024

Abstract

There is no doubt that the German Orientalist school, like other Western schools, has made some intentional or unintended lapses in line with what the Orientalist thought was proposing of knowledge patterns formed over time. The curriculum and began to quote the same image that was transmitted by the thinkers of the Middle European centuries, which was characterized by aggression and negative mostly towards Islam and his Messenger. Orientalism and the German school in particular gave it to authorship, but such works remain additions to the Arab-Islamic library worthy of standing and evaluating them according to the critical curricula advocated by Orientalism itself, so our choice was the German Orientalist school represented by the orientalist Rudy and his book Muhammad and the Qur'an to be the subject of study about what Orientalism provokes from The relationship of the Prophet with women is problematic, and to know the extent to which Orientalism was affected by I am not aware of other Western orientalist schools, and is the German school of a scientific and objective nature in everything it transmits about the life of the Messenger as it is rumored about, and this is what the study will try to find out.

أولاً : الاستشراق والمدرسة الألمانية

الاستشراق هو ترجمة للمصطلح الانكليزي Orientalism ، وهو يتعلق بالشرق كما تم وصفه ، وتعريفه، وتخليه ، وإنتاجه من قبل أوروبا و الغرب ، ويشير إلى الخطاب الذي انتجه الغرب عن الشرق ، والذي يضم مجموعة واسعة من النصوص الأدبية ، والاجتماعية ، والعلمية ، والتاريخية ، واللغوية ، والفلسفية ، والسياسية ، والانثروبولوجية ، والطبوغرافية التي تراكت عبر السنين عن الشرق (١).

وعلى الرغم من أن المصطلح في مدلوله الأساسي أو المتداول يشير إلى الاهتمام العلمي أو الأكاديمي الغربي بالثقافات الشرقية ، بما في ذلك الشرقيين الأقصى و الأدنى بما يتضمنه ذلك الاهتمام من دراسة وتحقيق وترجمة (٢) ، فهو قد يشمل كذلك شمال أفريقيا وشرق أوروبا سواء كانت دوماً إسلامية أو غير إسلامية ، لذا هناك من ينبذ ذلك المصطلح _أي مصطلح الاستشراق - ويعدّه غير دقيق ؛ لأن الأمر لا يتعلق بتاريخ الإسلام في الشرق فحسب بل في كل البلدان التي يشهد فيها تواجد الإسلام والمسلمين ، أي يأخذ المصطلح بعداً دينياً وليس جغرافياً (٣) ، ويطلق على الشخص المهتم بالحضارة الشرقية لقب (مستشرق) عندما تتوفر لديه مجموعة من المعلومات أو جزء منها على الأقل حول الشرق (٤) ، ان الاستشراق والمستشرق كمصطلحين كانا منذ الولادة مترابطين وهو ما قد يكتشفه أي باحث في مجال الدراسات الاستشراقية من خلال تعريف مصطلح الاستشراق وبدايات ظهور المصطلحين في الأوساط المعرفية الغربية (٥) ، ولعل المراحل التي مر بها الاستشراق جعلت كتاب الشرق والغرب يختلفون في ايجاد تعريف وافي وشافي لحركة الاستشراق (٦) ، ونحن إذا قمنا باستعراض كل المفاهيم التي دونت حول مصطلح الاستشراق فإننا لن ننهي أبداً ؛ لأن التطور المستمر للظاهرة الاستشراقية يكشف عن جوانب دفيئة من قبل ، أو كانت ناقصة ليست وافية بالغرض ، والمجال الذي يعالج فيه تلك الظاهرة ، ومن أجل هذا فإن إعطاء تعريف وافي وشافي لعلم الاستشراق هو ضرب من المحال ، وكل تعريف نجهد أنفسنا لإعطائه لا يكون شاملاً جامعاً مانعاً لذلك المصطلح (٧) ، لذا لا يتسع المجال في هذا البحث للتوسع عن هذا المصطلح بشكل موسع ، وعن بدايات ظهوره في القواميس

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودى باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً

م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com

العربية والغربية ، والأطوار والمراحل التي مر بها الاستشراق ، ودوافعه المتعددة ، واتجاهاته ، ونزعاته لذا نحيل القارئ للمصادر المتخصصة في هذا المجال ^(٨).

يرجع اتصال ألمانيا بالشرق إلى الحملة الصليبية الثانية (١١٤٧ - ١١٤٩م) وعودة حاجها من الأراضي المقدسة في الشرق ، ووصفهم لها ونقلهم عنها شيئاً من حضارتها ، وقيام الرهبان بالترجمة عن العربية في الأندلس وفيهم عدد من الألمان ^(٩)، انصرف اهتمام الألمان إلى دراسة اللغات الشرقية بعد أن بدأت هذه الدراسات تنال اهتمام العلماء في فرنسا وانجلترا وهولندا ، ولما شعرت ألمانيا بأهمية الدراسات الشرقية أنشأت في جامعاتها معاهد اللغات الشرقية ^(١٠)، فقد كان الانشغال بالعربية في ألمانيا في أثناء القرن السابع عشر الميلادي أقل إلى حد بعيد منه في هولندا أو إيطاليا أو فرنسا أو انكلترا ، وكان علماء اللاهوت بوجه خاص يُعنون قليلاً بهذه اللغة بشكل ثانوي ، غير أنهم كانوا يفتقرون إلى وسائل تعليم العربية وتعلمها افتقاراً كبيراً ، ومن يرغب بتعلم شيء ما في هذا المجال يجب عليه أن يرحل إلى خارج ألمانيا ^(١١).

وهناك من يرى أن الألمان لم يكن لهم مستعمرات في البلاد العربية لذا كان الاستشراق بعيداً عن الخضوع للطابع الاستعماري ، ولم يرتبط الاستشراق الألماني بمؤسسات دينية تبشيرية كما هو الحال بالمدرسة الإيطالية ، وكان بعيداً عن الطابع التبشيري لذلك هي ذات توجه علمي في دراستها للشرق والتراث الإسلامي ، ولعل بداية الاستشراق الألماني لم تخضع للدافع الاستعماري ، لكن في المراحل الأخيرة خضع للسياسة ، بخاصه مع تطور علاقاتها مع الشرق ، وكان للألمان جمعيات تنصيرية يقومون بدعم حركة التنصير مادياً ومعنوياً ، وأحد تلك المؤتمرات المهمة عن التنصير هو ما يعرف بـ (المؤتمر الاستعماري) الذي عقد في ألمانيا ، وجاء فيه وجوب التصدي لانتشار الإسلام ، وكان الكثير من المستشرقين الألمان قد تتلمذوا على يد مستشرقين فرنسيين وهذا ما أسهم في بروز الأثر الديني في الخطاب الاستشراقي الألماني ^(١٢)، فالمستشرقون الألمان كانوا يملكون رغبات استعمارية معلنة عن الشرق ، لكنها لم تكن فاعلة إلا بعد الوحدة الألمانية عام (١٨٧٠م) ، اتجهوا صوب إفريقيا لانتزاع بعض الأقاليم ، ثم صوب آسيا العثمانية ، لإقامة علاقات استراتيجية في مواجهة البريطانيين والفرنسيين والروس على حدٍ سواء ، حتى عُذِّر قرار

الجهاد الذي دعا إليه السلطان العثماني ضد الفرنسيين صناعة ألمانية على حد تعبير أحد المستشرقين ، وقد زار الإمبراطور الألماني الدولة العثمانية مرتين (١٨٩٩ ، ١٩١١م) ، ونشأت بين الطرفين مشاريع مهمة (١٣) ، وكان لخسارة ألمانيا الحرب العالمية الأولى وخسارة عدد كبير من المستشرقين الألمان في تلك الحرب وخسارة المستعمرات الألمانية في أفريقيا مما دفع المدرسة الألمانية إلى تبنيها دراسات بعيدة عن الغرض الاستعماري تماما (١٤) ، على الرغم من ان المستشرقين الألمان لم يكونوا مستقلين استقلالاً ذاتياً ، وأمرهم يشبه أمر اقرانهم من الأوربيين ، وذلك لأن الاستشراق مسألة عالمية تهم أوروبا بأسرها ، لذا كان من التعسف حيال الموضوع أن يظن المرء أن بإمكانه أن يعالج جهود الألمان على انها مطلقة أو أن يفصلها عن ارتباطها بالاوشاج والأربطة الأوربية والعالمية ، فكثيراً ما يكون للمستشرق الفرد بزملائه الأجانب علاقات أوثق من علاقته بالمستشرقين من أهل بلده ، وهذا ما يعود بالتأثير على المنهجية الألمانية في التعامل مع الشرق (١٥) ، على الرغم من البداية المتأخرة جداً للاستشراق إذا ما قورنت ببدايته في بعض البلاد الأوربية الأخرى ، لكن ما كان مشتركاً بين الاستشراق الألماني والانكليزي والفرنسي والهولندي وغيره من مدارس الاستشراق الأخرى هو السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية (١٦) .

ففي مطلع القرن الثامن عشر الميلادي تعلم الألمان اللغات الشرقية في فرنسا وهولندا ، ولما رجعوا إلى ألمانيا علموها في جامعاتهم ، وفي عام (١٨٨٧م) (انشأت مدرسة اللغات الشرقية) في برلين وجمعت مخطوطات عربية وإسلامية في مكتباتها (١٧) ، وحصلت على الدعم والتشجيع اللازمين في المجتمعات التي ينتمون إليها ، فكان لكل قسم للدراسات الشرقية أو معهد للدراسات الشرقية بأي جامعة من الجامعات يمتلك مكتبة كبيرة أو صغيرة خاصة بالقسم أو المعهد وتتسع بالمصنفات الشرقية على الدوام وتقوم بشراء المؤلفات التي تصدر عن المستشرقين (١٨) .

وفي القرن التاسع عشر تم إنشاء جمعيات تعنى بالشرق منها (الجمعية الشرقية الألمانية) عام (١٨٤٥ م) في هاله ، والتي تعمل منذ (١٢٠ سنة) على تجميع المستشرقين الألمان من مختلف الدراسات وتعد كل عامين أو ثلاثة مؤتمراً ألمانياً داخلياً خاص بالمستشرقين ، وأصبح

لهذه الجمعية أفرع في عدد من الدول العربية لتدعيم الصلة بين الاستشراق والبلدان العربية فكان لها معهد في بيروت منذ عام (١٩٦١م) ويهدف إلى اعطاء فرصة للمستشرقين الالمان متابعة دراساتهم وبحوثهم في فترة اقامة في ربوع الشرق والتي قد تستمر لسنوات ، واخذت الجمعية الشرقية الألمانية على عاتقها دراسة تراث العرب والإسلام والشرق دراسة علمية وجاهده على نشر ذخائره^(١٩)، وهذه الجمعية هي على غرار الجمعية (الآسيوية الفرنسية والآسيوية البريطانية)، والجمعية الشرقية الألمانية للدراسات الإسلامية هي التي اصدرت مجلة عالم الإسلام (١٩١٣م) ، وقد صدر العديد من المجلات التي تعنى بالشرق منها (المجلة الشرقية الألمانية (١٨٤٧م) ، وتصدرها الجمعية الشرقية الألمانية ، وقد بلغت أعدادها (١١٤) عدداً وقيل (١١٥) عدداً ، وهناك المجلة الآشورية (١٨٨٧م) ، ومجلة الدراسات البيزنطية (١٨٩٢م) ، ومجلة الإسلام (Der Islam) عام (١٩٢٠م) في هامبورغ، ومجلة عالم الإسلام تصدر منذ عام (١٩١٤م) ثم اصبحت سلسلة جديدة بترقيم جديد ابتداء من عام (١٩٥١م) ، ومجلة (إسلاميكا) ظهر منها سبع مجلدات بين عام (١٩٢٤ - ١٩٣٩م) ، وهناك جريدة المدونات الاستشراقية التي بدء صدورها منذ عام (١٨٩٨م) حتى عام (١٩٤٤م) وهدفها مناقشة الكتب المتصلة بالاستشراق ونقدها وغيرها من المجلات والمكتبات والمطابع التي كان لها دور في تطور حركة الاستشراق الألماني^(٢٠).

ثانياً : المستشرق رودى باريت وكتابه محمد والقرآن

رودى پاريه (پارت ، باريت) : Rudi Paret (١٩٠١ - ١٩٨٣م) مستشرق الماني، ولد في Wittendorf) بنواحي (Freudenstadt) في الغابة السوداء جنوبي المانيا ، من أسرة يكثر فيها القساوسة المسيحيون، دخل جامعة توبنجن وتتلذذ في الدراسات العربية، وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة ١٩٢٤م، ثم على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة في سنة ١٩٢٦م، وفي إثر ذلك عُين مدرساً مساعداً في قسم الدراسات الشرقية في جامعة توبنجن، ثم شغل كرسي علوم الإسلام والساميات في جامعة بون، وانخرط في خدمة الجيش سنة ١٩٤١م

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودى باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً

م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com

،وعمل في جيش رومل في ليبيا ،وقد وقع في الأسر في سنة ١٩٤٢م وظل في الأسر حتى سنة ١٩٤٦م ،وفي سنة ١٩٥١م عين استاذاً للساميات والاسلاميات في جامعة توبنجن حتى أحيل للتقاعد في عام ١٩٦٨م ، وتوفي في عام ١٩٨٣م بسبب مرض قد الم به ، أما نتاجه العلمي، فالعمل الاساس الذي ارتبط به اسم رودى يارت هو ترجمة القرآن إلى اللغة الألمانية في مجلد، والتعليق على الترجمة في مجلد ثانٍ وهو شرح فيلولوجي لنصوص القرآن الكريم (وهي دراسة تبحث عن أصل الكلمات واشتقاقاتها)،وكانت ترجمته للقرآن بحسب الترتيب العثماني المتعارف عليه بين المسلمين منذ (٣٠ هجرية تقريباً) وحتى يومنا هذا ،والتزم الدقة في الترجمة وإن جاءت أحياناً على حساب الأناقة في العبارات الألمانية وفي فهمه للنص ،وابتعد عن إيغالات المفسرين ذوي النزعات الخاصة ،وتعلق في النص كما هو في أبسط مفهوم له ،وحيث كانت الترجمة غير واضحة كان يضع بين قوسين معقوفتين كلمات إضافية ابتغاء الإيضاح ،وفي المجلد الثاني وضع تعليقات على المواضيع المشكلة في فهم الآيات في كل سورة ،وذكر خلاصة الابحاث التي جرت حول المشكلة خصوصاً ابحاث المستشرقين ، فصار هذا المجلد أداة ثمينة لإرشاد من يندشون المزيد من البحث في هذه الابحاث القرآنية وقد عمل عليه بين عامي (١٩٦٣ - ١٩٦٦م)، وكتب رسائل صغيرة عن القرآن منها رسالة بعنوان (محمد والقرآن) (Mohammed und der Koran) بالألمانية وهو عرض واضح قصد به جمهور الناس غير المسلمين لتفهمهم حقيقة رسالة النبي (صلى الله عليه واله وسلم)، وكان الطبعة الأولى منه عام ١٩٥٧م ،وظهرت طبعة ثانية عام ١٩٦٦م ، وكان رودى باريت قوي التعاطف مع الإسلام ولهذا بذل مجهوداً كبيراً في تعريف الأوروبيين بحقيقة الإسلام وبرسالة الرسول وذلك من خلال اللقاء المحاضرات العامة والأحاديث في الاذاعة ومنها كانت علاقات المودة بينه وبين المسلمين في ألمانيا وخارجها وخصوصاً في إيران حيث قامت الحوزة العلمية في قم بطبع ترجمته للقرآن طبعة جديدة بالأوفست وقامت السفارات الإيرانية في أوربا بإهداء نسخ منها إلى كبار الزائرين الأوروبيين ، ورسالة (الإسلام والتراث الثقافي اليوناني) سنة (١٩٥٠م) وفيها فحص أصول البحث في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية سواء في ألمانيا وخارجها حتى عام ١٩٥٠م (٢١) .

اسند لرودي باريت كتابة عدد من المقالات في موسوعة الإسلام ك مقال (أمي ، - أمة - بني قينقاع - داود) (٢٢) ،وله كتاب بعنوان الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (The Study of Arabic & Islam at German Universities) مترجم عام (١٩٦٧ م) في القاهرة ، واعيد ترجمته إلى اللغة العربية عام (٢٠١١ م) في طبعة جديدة ومنقحة من قبل مصطفى ماهر ، وله من الأعمال الرواية الشعبية المصرية (سيف بن ذي يزن) ، ودراسة في قصص الهوى والأدب العربي القديم ، ودراسة في أدب المغازي ، وفي الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط، ومن مؤلفاته عالم الإسلام والعصر الحاضر (١٩٦١ م) وهو سلسلة من المحاضرات . (٢٣)

ثالثاً : الصورة النمطية عن علاقة النبي بالنساء في كتاب رودى باريت محمد والقرآن

لم تكن الصورة المتشكلة عن نبينا (ﷺ) قد تكونت على دفعة واحدة ، بل كانت عبر مراحل تاريخية متعددة وكل مرحلة تضيف تصوراتها حتى صارت تلك الصورة المتشكلة على ما هي عليه الان من تصورات الغربيين ، ولا بد ان نتحدث عن العصور الأوروبية الوسطى التي كانت فيها بدايات تشكل الصورة الغربية عن النبي (ﷺ) وعلاقته بالنساء وكيف انتقلت تلك الصورة النمطية حتى بقي تأثيرها حتى وقتنا الحاضر .

كان موقف الغرب المسيحي في العصر الوسيط من الإسلام هو موقف الدفع والمشاحنة فحسب ، فعلى الرغم من ان العلماء ورجال اللاهوت المسيح كانوا يتصلون بالمصادر الأولى في تعرفهم على الإسلام وكانوا يتصلون بها على نطاق كبير ، ولكن كل محاولة لتقييم هذه المصادر على نحو موضوعي نوعاً ما كانت ترتطم بحكم مسبق يتمثل في أن هذا الدين المعادي للمسيحية كما يعتقدون لا يمكن أن يكون فيه خير وهكذا كان الناس لا يحبذون تصديق إلا تلك المعلومات التي تتفق مع هذا الرأي المتخذ من قبل ، وكانوا يتقبلون كل الأخبار التي تلوح لهم مسيئة إلى النبي العربي وإلى دين الإسلام (٢٤) ، وقد انقسمت المعلومات عن علاقة النبي (ﷺ) بالنساء خلال العصور الأوروبية الوسطى بقسمين اثنين هما المرحلة المكية إذ كان الحديث يتركز حول زواجه من الأرملة الثرية السيدة خديجة (ﷺ) كما يحلو للكتاب الغربيين وصفها ، إذ جعلته تلك

الكتابات شخصية متواضعة لا ترقى إلى منزله صاحبة النفوذ والجاه _أي السيدة خديجة (عليها السلام) _ وجعلته يستثمر ذلك الزواج لتوسيع نفوذه ومركزه الاجتماعي ،اما القسم الثاني فيتعلق بوجوده في المدينة فقد كان اهتمام الكثير من كتاب العصور الوسطى الأوروبية بالحياة الجنسية للنبي (ﷺ) وهو موضوع رئيسي فالكثير من كتاب العصور الوسطى الأوروبية تعطي الانطباع من الوهلة الأولى أن الشيء الأهم في حياة النبي (ﷺ) هي الدوافع الجنسية ، وتذهب تلك الآراء بأنه كان مهووساً جنسياً ،فيبين ذلك التأكيد على هذه القضية بأن هناك أساساً للاعتقاد أن مسيحي العصور الوسطى الأوروبية المتشددين والمقيدين بصورة غير اعتيادية في القضايا الجنسية يمكن أن يعطوا أنفسهم سياقاً لفظياً خراً إلى حد ما بلعنه وذمه ، ويذهب الجدل ضد أسلوب حياة محمد الجنسية خطوة أبعد من ذلك بالقول أن النبوة المزعومة تخدم بصورة رئيسة الرغبات الجنسية غير الطبيعية لمحمد واتباعه (٢٥) ، أو انه شهواني أو انه بلغة مسيحي تلك العصور (فحاش مسن) (٢٦).

وبقيت تلك الصورة النمطية عن علاقة النبي (ﷺ) بالنساء حتى الوقت الحالي وهو ما ذكره رودي باريت في كتابه (محمد والقرآن) بقوله : " دأب الغربيون منذ القديم وعبر مئات السنين وإلى الزمن الحاضر على النعي على النبي محمد أنه في حين اكتفى في مكة بزوجة واحدة قبل الهجرة ، أقبل بعد الهجرة على تعديد الزوجات حتى بلغ مجموعهن ثلاث عشرة امرأة. " (٢٧) ، ولعله ما ذكره رودي باريت بعدها عن سبب ذلك التعدد في المدينة المنورة ورده على كلام المستشرقين حول أسباب ذلك التعدد في المدينة فنذكر ذلك بالقول : " لا يستطيع أن يأخذ على النبي محمد أنه عدد زوجاته بالمدينة ، فقد كانت عادات عربية ،ولا يمكن محاسبته على مقياس يخالف مقياس الآخرين ، فقد عاش النبي ... في مجتمع كان تعدد الزوجات فيه أمراً عادياً جداً " (٢٨) ، ولعل ما يذكره المستشرق رودي باريت هنا يدل على الرأي الايجابي والحيادي ، ولكنه في جوانب ثانيه سنجده سلبياً في الغالب وهو ما سيظهر في كلامه حول علاقة النبي (ﷺ) بالنساء ،وستعرض لتلك المآخذ بعد بيان العهد المكي وزواجه من السيدة خديجة (عليها السلام) .

ويذكر المستشرق رودي باريت عن مأخذ المستشرقين في العصور الحديثة حول علاقة النبي (ﷺ) بالنساء فيقول: " إن المآخذ عليه تتركز في اثنتين ، الأولى: أنه عمد للزواج من زينب زوجة متبناه زيد بن حارثة ، والتي يبدو أنه طلقها عندما علم أن النبي يريد لها . والثانية أنه تجاوز في عدد زوجاته ما يحق للمسلم أن يتزوج به من النساء ، معطياً بذلك نفسه امتيازات خاصة ، سوغها له أيضاً القرآن (سورة ٣٣ : ٥٠ وما بعدها) " (٢٩) ، وسيأتي الحديث عن تلك الاشكاليات التي يطرحها المستشرقون وسيقدمها المستشرق رودي باريت نفسها مع ابداء رأيه في تلك الآراء وسيوضح مدى حياديته ما ذكره وهل تأثر بالصورة النمطية التي كان يبديها كتاب العصور الوسطى الأوروبية .

تحدث المستشرق رودي باريت عن زواج النبي (ﷺ) من السيدة خديجة (ﷺ) فقال : " وعندما بلغ سن الشباب عمل لدى السيدة خديجة وهي أرملة ثرية كانت لها مصالح تجارية ، ويقال انها كانت تكبره بعشرين عاماً ، وفي سن الخامسة والعشرين تزوج منها فصار هو نفسه تاجراً غنياً ... ولأن خديجة أكبر سناً من زوجها بكثير وذات خبرة وتجربة في الحياة فقد أمنت لبعليها خلال حقبة الزواج الطويلة حياة زوجيه هانئة وسعيدة " (٣٠) ، ويذكر في مكان آخر عن اسباب تعدد الزوجات واقتصاره على واحدة في العهد المكي وهي السيدة خديجة (ﷺ) فيقول : " إذا كان قد اقتصر على زوجة واحدة مع خديجة فلأن وضع خديجة كان خاصاً وكانت هي السائدة في المنزل من الناحية الاقتصادية ، وهذا فضلاً عن المنزلة الخاصة التي كانت خديجة تتمتع بها لديه ، وبعد وفاتها ما عاد النبي مضطراً للاقتصار على زوجة واحدة لأن كل النساء اللواتي كن في دائرته ما كانت بينهن واحدة يمكن مقارنتها بخديجة ولو من بعيد ، ثم بعد أن ثبت قدمية بالمدينة صار تعدد الزوجات أمراً متوقفاً وعادياً ، بل والأكثر من ذلك يمكن القول إنه بسبب موقعة ومقامه كان عدم التعدد هو المشكلة وليس العكس " (٣١) .

لعل الصورة التي يرسمها المستشرق رودي باريت هي شبيهة بصورة القرون الوسطى الأوروبية بان النبي (ﷺ) عندما تزوج من السيدة خديجة (ﷺ) كان لا يتسامى إلى منزلتها الاجتماعية وراثتها المادي ، إذ وفر له ذلك النكاح كل متطلبات الوصول للمنزلة الاجتماعية التي تؤهله لكي

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً

م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com

يكون من رجالات قريش ذوي النفوذ والجاه ، إذ جعلها المستشرق رودي باريت هي السائدة في المنزل من الناحية الاقتصادية كما يعبر هو عن ذلك ، ولعل مثل تلك الرؤية كانت شائعة في الغرب وهو ما عبرت عنه احدى المستشرقات إذ ذكرت أن الزواج من أرملة ثرية و أكبر سناً من الزوج هو موضع تهكم عند الغرب ، وكان من المفهوم ضمناً في الغرب أن محمداً وافق على الزواج من خديجة لتلك الأسباب التي تستدعي السخرية حسب مفهومهم (٣٢) ، ولعل حالة الفقر التي يراها المستشرقون عند النبي (ﷺ) هي بعيدة عن الواقع فمثلاً بينت بعض الروايات ان النبي (ﷺ) عند زواجه من السيدة خديجة (عَلَيْهَا السَّلَامُ) كان قد اصدقها عشرين بكرة (٣٣) ، والعشرين بكرة في مجتمع صحراوي كمجتمع مكة تعني انه ليس بالصورة التي يتصورها المستشرقون فحالات الفقر التي تنسجها الروايات لا تنسجم مع واقع نصوص اخرى ، وهو بهذا يبتعد عن ما ذكره من منهجية وعلمية في قراءة النصوص التاريخية التي تداخلت فيها عوامل عديدة في تدوينها فهو القائل : " نحن - [أي المستشرقون] - بطبيعة الحال لا نأخذ كل شيء ترويه المصادر على عواهنه دون أن نعمل فيه النظر ، بل نقيم وزناً فحسب لما يثبت أمام النقد التاريخي ، أو يبدو كأنه يثبت أمامه ، ونحن في هذا نطبق على الإسلام وتاريخه وعلى المؤلفات العربية التي نشغل بها المعيار النقدي نفسه الذي نطبقه على تاريخ الفكر عندنا وعلى المصادر المدونة لعالمنا نحن " (٣٤) ، فهو يتصل عن المنهج العلمي الذي ذكر على النصوص التاريخية وأخذ تلك النصوص على عواهنها .

اما عن مكانه النبي (ﷺ) الاجتماعية في المجتمع المكي فلعله غاب عن المستشرق رودي باريت انه حفيد عبد المطلب سيد قريش الذي ساد وأقرت له قريش بالشرف والفضل والسيادة (٣٥) ، أي ان المنزلة الاجتماعية التي كان عليها النبي (ﷺ) لم تكن بمنزلة دون منزلة السيدة خديجة (عَلَيْهَا السَّلَامُ) كما يعتقد المستشرق رودي باريت ، كما أن العرب قبل البعثة كانت تُعيب من يقدم على الزواج من الثيب الثرية فقد يتهم بالوهن والطمع في مال المرأة (٣٦) ، فلم نجد ذلك الاتهام قد وجه للنبي (ﷺ) على اعتبار زواجه من ارملة ثرية وهو قليل المال كما تحاول

المصادر وصفه، ولم نجد أنه قد عُيِب بزواجه منها على اعتبار أنها ثيب لا بكر ؟ ، مع التحفظ على تلك المرويات التي تذكر زواجها من اعرابيين غير معروفين والخلاف فيهما كبير (٣٧).

اما عن كونها كبيرة في السن وقد تجاوزت الأربعين حين الزواج فهذا محل خلاف في المصادر (٣٨)، وقد ذكر المستشرق مونتغمري وات في حديثه عن عمر السيدة خديجة (ﷺ) وقت الزواج من النبي (ﷺ) فذكر ان عمرها كان مبالغاً فيه (٣٩)، ويمكن تحديد عمر السيدة خديجة (ﷺ) وقت الزواج من خلال تاريخ وفاتها فقيل : " بلغت خديجة خمساً وستين سنة ويقال خمسين سنة وهو أصح " (٤٠) ، وإذا ما اعتمدنا على القول الأخير وهو أن وفاتها كانت بعمر الخمسين سنة ، فإن وفاتها كانت في السنة العاشرة من البعثة قبل الهجرة بثلاث سنين (٤١) ، و أن زواج النبي (ﷺ) منها كان قبل بعثته بخمس عشرة سنة (٤٢) ، وبذلك يكون عمرها عند الزواج خمس وعشرين سنة، وعند بعثة النبي (ﷺ) اربعين سنة ، وقضائها عشر سنين بعد البعثة النبوية فيكون عمرها خمسين سنة عند وفاتها وهو الأصح على حد قول البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) (٤٣) ، لذا فهي كانت بعمر قريب من عمر النبي (ﷺ) خلاف ما يشاع في المصادر .

اما عدم التعدد في مكة فهو لأنه وجد في السيدة خديجة (ﷺ) ذلك التوافق الفكري ، والديني ، والنفسي ، و الأخلاقي فوقع عليها الاختيار من دون غيرها من نساء قريش (٤٤) ، فكانت نعمة الزوجة الوفية المواسية لزوجها ، لذلك تركت أثراً في حياة زوجها ، لذا كان وفياً معها طيلة فترة زواجها ، فكيف لا يكون وفياً لها وقد آمنت به إذ كفر الناس ، وصدقت به إذ كذب الناس ، واسته في مالها إذ حرمة الناس ، ورزق منها الولد إذ حُرْم أولاد النساء (٤٥) ، وبقي وفياً لها حتى وفاتها ولو قدر لها أن تحيي على قدر حياة الرسول (ﷺ) () ما تزوج سواها ، ولو أراد الزواج بغيرها لفلح في مجتمع كان فيه التعدد أمراً شائعاً كما ذكر المستشرق رودى باريت نفسه . وقد أفصح المستشرق رودى باريت عن رأيه في مكان آخر ، فيقول عن الانتقال من العهد المكي إلى العهد المدني وفق الامكانيات المتاحة لرجل الدولة ان النبي (ﷺ) قد اتجهت طبيعته الحقيقية للتحقق ، فتغير من الزوجة الواحدة خديجة بنت خويلد إلى الرجل الذي يتزوج عدة زوجات بعد الهجرة (٤٦) ، وهذا يدل على الصورة النمطية القروسطية لا تزال مترسخة في ذهنية

المستشرق رودي باريت ، على الرغم من انه قد ذكر ان أمر التعدد كان أمر عادياً جداً في مجتمع كان يسود فيه التعدد .

وما أثاره عن الاشكالية الأولى التي غالباً ما يثيرها المستشرقون وهي زواجه (ﷺ) من زوجة متبناه زيد بن حارثة ، فيقول : " زواج النبي من زينب بنت جحش ليس من السهولة فهمه كما يبدو للوهلة الأولى ، وتقول الرواية إن النبي رأى زينب زوجة متبناه فأعجبته ، وعلم بذلك زوجها فأراد أن يطلقها لكي يتزوجها النبي فأبى النبي ذلك ، وانتهى الأمر بالفعل بأن طلق زيد امرأته وتزوجها النبي ، بيد أنه مما يحسب للنبي في هذا السياق أن زينباً ما كانت تريد الزواج من زيد ، وأنها أرغمت على ذلك ، واستعصت على زوجها بعد أن رآها النبي ، وأن زيدا أراد طلاقها وأبى النبي ذلك وأمر بإمساكها ، وفي السورة رقم ٣٣ : ٣٧ ترد القصة كلها ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ " (٤٧).

يبدو ان المستشرق رودي باريت اراد تقديم زواج النبي (ﷺ) من زينب بنت جحش بالصورة التي يريد تقديمها أو ما قد فهمه من تلك النصوص واختار منها ما يؤيد مبتغاه ، فاختر الجزء الذي يقول برؤية النبي (ﷺ) لزينب بنت جحش زوجة متبناه فأعجبته ، والروايات في تلك القصة كثيرة بعضها جاء بلا سند ولا يمكن الاطمئنان للروايات الغير مسندة ، وبعضها مرسل ولا يحتج بمثل تلك الروايات المرسله لأنها لم تصل عن طريق من عاصر لتلك الأحداث أو من سمع منهم من التابعين زيادة على ذلك التناقض الوارد في مضامينها خاصة ما يتعلق برؤية زينب بنت جحش (٤٨)، فالروايات تتحدث وكان النبي (ﷺ) لم يشاهد زينب بنت جحش مسبقاً فهي ابنة عمته (٤٩)، وهو من زوجها زيد بن حارثة (٥٠)، فعلى هذا يكون قد شاهدها مرات عديدة فلا أساس لصحة المرويات أو الرواية التي تتحدث عن رؤيتها ووقوعها في قلب النبي (ﷺ) بعد تلك الرؤية .

اما القول انها كانت رافضة لزوجها من زيد وانها ارغمت على الزواج منه ، فالسؤال الذي من الممكن ان يثار هو: من الذي يمكن ان يجبرها على الزواج ؟، فإذا كانت رافضة لذلك الزواج فكل مسببات الطلاق ستكون متوفرة ، وهذا سينتهي ذلك الزواج بصورة سريعة ، وحتى روايات رفضها لزوجها من زيد التي نقلته لنا المصادر كانت مختلفة ومتعارضة فيما بينها (٥١).

وحاولت بعض الروايات الربط بين رؤية النبي (ﷺ) وطلاق زينب بنت جحش من زيد أو ان زيد امتنع منها ، أو لم يستطع إليها سبيلا ، على الرغم من ان النص القرآني الوارد في قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا ﴾ (٥٢) يدل على ان زيد قد قضى وطره منها والوطر هو كل حاجة كان لصاحبها فيها همه فهي وطره (٥٣) ، والخلافات بين الزوجين من الممكن ان تنشأ بعد فترة من الزواج بسبب عدم الانسجام بين الطرفين ، وعدم التوافق مؤكداً سيكون الطلاق النهاية الحتمية لكل عقد نكاح ، وقد بينت بعض النصوص على الرغم من اختلافها وتعارضها لكنها تدل وجود عدم توافق قد حدث بين الطرفين (٥٤) ، وليس كما تحاول الروايات وصفها بانها بسبب رؤية النبي (ﷺ) لها أو لأنها وقعت في قلبه ، فليس من خلقه مثلك تلك التصرفات ، فهو الذي وصفه الباري عز وجل بانه صاحب الخلق العظيم (٥٥).

ويضيف بعدها المستشرق رودي باريت بقوله " وفي آخر الآية [ومقصده الآية ٣٧ من سورة الأحزاب] يجري تسويغ زواج النبي من زينب زوجة متبناه ، أنه لكي لا يتخرج المؤمنون في المستقبل من الزواج بزوجات الذين يتبنونهم ، وهذا التعليل المذكور لا يبدو مقنعاً رغم ما يذكره M. Watt من حجج على قوته" (٥٦).

يذهب المستشرق رودي باريت كغيره من المستشرقين بان القرآن الكريم ما هو إلا نتاج فكر النبي (ﷺ) ، فالتسويغ الذي يعتقده هو كلام الباري عز وجل وهو حكم تشريعي جاء بعد طلاق زينب بنت جحش من زيد بن حارثة لانتزاع تلك المفاهيم الجاهلية من الجذور ، فقد كان ينظر إلى الأبن المتبنى بحكم الابن الصريح ، فلم يكن من السهل ابطال تلك المعتقدات دون تطبيق من قبل النبي وبوحي من السماء وهو ما تؤكد الآية الكريمة ، اما عدم اقتناع رودي باريت بذلك الحكم التشريعي فهو ظالماً غير مؤمن بالقرآن الكريم ككتاب سماوي فلا قيمة لقناعته من عدمها ،

ولنذكر هنا بعض ما ذكرها المستشرق مونتغمري وات حول ذلك إذ يذكر : " الانتقاد الوحيد الذي وجهه معاصرو محمد من المسلمين إليه هو زواجه من زينب بنت جحش ... فهم لم يصدمو من الجانب الشهواني الذي ينم عليه هذا المسلك ، كما يصدم أهل أوروبا اليوم ، بل كانوا يعارضون الزواج لأنه في نظرهم زنى وكانت هذه النظرة تعتمد على القرآن^(٥٧) ، كما كانت تستوحي المبدأ القديم القائل بأن الولد الريبب (المتبنى) كالابن الحقيقي ، ولا نستطيع أن نكون واثقين من كل ما سبب هذا الاستهجان ، غير ان تفسير آيات القرآن المذكورة هو انه لا يجب اعتبار الولد المتبنى كالولد الحقيقي ،ولهذا كان يستحسن التخلي التام عن النظريات القديمة ، وينم القرآن عن أن محمد في أول الأمر كان لا يريد الزواج من زينب لأنه كان يخشى استهجان الرأي العام ، ثم رأى أن هذا الزواج واجب يفرضه الله عليه فقد دلل زواجه من زينب للمؤمنين أنه لا مانع الزواج من زوجة الولد المتبنى المطلقة ، وكان النقد الموجة لمحمد بهذا الصدد يعتمد على النظريات الجاهلية التي لا يعترف بها الإسلام ، وكان من أهداف محمد في عقد هذا الزواج أن يقضي على سيطرة هذا الوهم القديم على سلوك الناس " ^(٥٨) ، فهذا الذي ذكره المستشرق مونتغمري وات من حجج ترد على كل مزاعم المستشرق رودي باريت ، لذا عاد وذكر بعدها ان الآية ٤ من سورة الأحزاب قد أكدت على التفريق بين القرابة الدموية وعلاقة التبنى ، ويرد في الآية ٢٣ من سورة النساء تحريم الزواج من زوجة الأبن الصريح لا المتبنى ^(٥٩) .

وعاد بعدها بالقول : " لكن هذه القاعدة أو هذا الحكم ما كاد يحتاج لسريانه إلى أن يفعله النبي أولاً .وعلى أي حال ففي القسم الأول من الآية(سورة)٣٣ (الأحزاب : الآية ٣٧) حديث عن أمر مختلف تماماً ، فقد أسر النبي في نفسه رغبة أن يطلق زيد زينب لكي يتزوجها ، لكنه ضغط على نفسه ولم يبيح برغبته ، خشية أن يأخذ ذلك عليه المسلمون ، وهكذا فهم المفسرون الأوائل هذا النص " ^(٦٠) .

ان زواجه من زينب بنت جحش جاء لينهي كل الاسئلة التي قد تثار بقول المشككين في قوله فإذا كان هذا الأمر مستحسن فلماذا لا يقوم به ، لذا جاء زواجه من زينب بنت جحش لقلع تلك

الأعراف البالية من جذورها^(٦١) ، وما ذكر ان النبي (ﷺ) أسر رغبته في ان يطلق زيد بن حارثة زوجته ليتزوجها هو ، فقد بين المستشرق مونتغمري وات ضعف ذلك الرأي استناداً إلى القرآن الكريم ، وما اخفاه هو انه علم بنها ستكون من أزواجه ، وذلك الرأي هو ما ورد عن الإمام علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام)^(٦٢) ، وقال القرطبي عن قول الإمام علي بن الحسين (عليه السلام) بقوله : " وهذا القول أحسن ما قيل في تأويل هذه الآية وهو الذي عليه أهل التحقيق من المفسرين والعلماء والراسخين " ^(٦٣) ، وهذا القول من أهل البيت والذي يؤيده اغلب أهل التحقيق والمفسرين والعلماء يكذب ما يدعيه المستشرق رودي باريت من انه اخفى رغبته بطلاقها ، ويذكر المستشرق مونتغمري وات : " لو أراد محمد مجرد الزواج من زينب لجعل هذا الزواج خالصة أو ميزة خاصة به ، لما كان قد سن بهذه المناسبة قانوناً عاماً " ^(٦٤) ، للمسلمين ، لكن رودي باريت لا يؤيد إلا الروايات التي تنسجم مع ما ترسخ في مخيلته عبر الزمن من نظرة سلبية تجاه الرسول وتؤيد توجهاته البحثية .

وذكر بعدها المستشرق رودي باريت " وقد لاحظ الزاهد الورع الحسن البصري (ت ٧٢٨ م) أن هذه الآية ليست ايجابية تجاه النبي ولوكان النبي قد كتم شيئاً من القرآن كما اتهمه البعض لكتم هذه الآية ، وليس غريباً أن لا يذكر ابن اسحاق شيئاً عن قصة زينب ، أما ابن هشام فيوردها عرضاً " ^(٦٥) .

ولنقف على ما ذكره الحسن البصري وكيف اختار منها المستشرق ما يوافق ميوله السلبية تجاه النبي (ﷺ) إذ يقول الحسن البصري " ما أنزلت عليه آية كانت أشد عليه منها قوله : وتخفي في نفسك ما الله مبديه ولو كان نبي الله (ﷺ) كاتماً شيئاً من الوحي لكتمها وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه قال : خشي نبي الله (ﷺ) مقالة الناس " ^(٦٦) ، فما ذكره الحسن مخالف تماماً لما يذكره المستشرق رودي باريت سابقاً بان ما اخفاه النبي (ﷺ) في رغبته أن يطلق زيد زوجته زينب ، بل ما اخفاه كان بسبب خشيته من كلام الناس وهذا الذي لم يذكره المستشرق رودي باريت ، وما ذكر من انها ليست ايجابية فهي ليست بذنب حتى يمكن القول انها لم تكن ايجابية

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً

م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com

بل كانت الخشية من مقالة الناس هي ما دفعته لكتمان أن زينب ستكون أحد أزواجه ، وكما بيناه سابقاً من خلال أحاديث أهل البيت ، ومن خلال ما ذكره المستشرق مونتغمري وات .
اما لماذا لم يذكر ابن اسحاق شيئاً عن القصة فكما هو معلوم ان سيرة ابن اسحاق (ت ١٥١ هـ / ٧٦١م) لم تصلنا كاملة بل هي مصححة ومهذبة ومعدلة من قبل ابن هشام (ت ٢١٨ هـ / ٨١٣م) فقد ذكر ما قام به ابن هشام في مقدمة السيرة النبوية بقوله : " [أنى] تارك بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب ، مما ليس لرسول الله ﷺ فيه ذكر ، ولا نزل فيه من القرآن شيء ، وليس سبباً لشيء من هذا الكتاب ، ولا تفسيراً له ، ولا شاهداً عليه ، لما ذكرت من الاختصار ، وأشعاراً ذكرها لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها ، وأشياء بعضها يشنع الحديث به ، وبعض يسوء بعض الناس ذكره ، وبعض لم يقر لنا البكائي بروايته " (٦٧) ، وهذا يدل على حجم التهذيب الذي عمل عليه ابن هشام ، وممارسته لسلطته المعرفية على السيرة النبوية التي دونها ابن إسحاق فأصبحت عرضة لتأثير الرغبات والميول والأهواء في حذف ما يراه ابن هشام مناسباً فمن يدرى لعل تلك القصة هي من الأحاديث التي يشنع الحديث بها أو لم يقر له البكائي بروايتها .

وإذا ما انتقلنا إلى النقطة الثانية من المآخذ التي تركز فيها كلام المستشرقين كما يراها المستشرق رودي باريت وهي تجاوز النبي (ﷺ) في عدد زوجاته ما يحق للمسلم أن يتزوج به من النساء ، فقد أبتدأ كلامه بسؤال وهو : " أما التساؤل عن ان النبي محمداً وفي مسائل النكاح بالذات أعطى نفسه امتيازات خاصة افترق بها عن المسلمين الآخرين فهذه قضية ما وجدت جواباً لها حتى اليوم . فحتى العام ٦٢٥م اقتصر على أربع زوجات ، وهو الحد الأقصى الذي يحق للمسلم بحسب السورة رقم (٤ : ٣) ، وفي العام ٦٢٦م تزوج زوجة خامسة (لكنها توفيت بعد العقد مباشرة ، ولذا لا تحتسب بين زوجات النبي) ، وفي عام ٦٢٧م تزوج خامسة وسادسة ، وفي العام ٦٢٨م سابعة وثامنة ، وتاسعة في العام ٦٢٩ م ، ونجد في السورة رقم (٣٣ : ٥٠) وما بعدها ، تسويغاً أو تشريعاً لذلك ، ففي الآيات متعدد لأشكال المباحات من النساء والجواري اللواتي

يحلل للنبي : زوجاته الحاليات واللواتي حصل عليهن بالحرب ، وبنات عمه اللواتي هاجرن معه ، وأخيراً المرأة التي تهب نفسها للنبي ، ويقبل النبي أن يتزوجها " (٦٨).

مؤكد ان تعدد زوجات النبي (ﷺ) لأسباب متعددة منها ما هو تشريعي ، ومنها ما هو إنساني ، وسياسي ، واجتماعي ، وقد أكد المستشرق رودي باريت نفسه ذلك عندما قال : " في حالات عديدة فإنه كان من أهداف زواج النبي رعاية أولئك النسوة اللواتي فقدن أزواجهن في بدر وأحد ، كما أنه كان بين زوجات النبي من تزوجهن لأسباب سياسية " (٦٩) ، والتعدد الذي اعطاه ميزة عن غيره من المسلمين كان بتشريع سماوي وهو ما جاء في الآية ٥٠ من سورة الأحزاب وهي تؤكد على انها ميزة خاصة بالنبي (ﷺ) فتخصيصه بتحليل تلك الأزواج له دون غيره كما في الآية ٥٠ من سورة الأحزاب دلالة على انها ميزة خاصة به ، وعلى الرغم من ان هذا التعدد الذي ميزه عن غيره من المسلمين لم يكن يثير هناك أي اتهام من معاصريه له بسبب هذه الزوجات المتعددة (٧٠) ، ولو كان ما يقوم به يثير الريبة أو الشك في صدق رسالته لتكلم فيه معاصروه لذلك السبب ، فتعدد زوجاته كان لأسباب متعددة وقد احل الله له ذلك .

وقال بعدها المستشرق رودي باريت مبدي رأيه في ذلك التعدد : " لا يمكن قول شيء يتعلق بالمضمون ، فبسبب الموقع المتميز للنبي في الجماعة ، أحس بأنه من حقه ، رغم بعض التحفظات (الآية ٥٠) أن تجاوز عدد الأربع نسوة في النكاح " (٧١).

لعل هذا الرأي من المستشرق رودي باريت هو ما فهمه من أسباب ذلك التعدد ، لكن لو فرضنا صحة هذا الرأي قد يطرح سؤال يعارض هذا القول وهو: لماذا لم ير خلفاء النبي (ﷺ) تلك الموقعة المتميزة كونهم خلفاءه من بعده فيعددوا ما يبيغون من زوجات واقتصر تعددهم على ما للمسلمين من أزواج ، لذا رأي المستشرق رودي باريت مجانب للحقيقة ، إذ تعدد زوجات النبي (ﷺ) كان بتشريع سماوي ولم يعدد أي من أصحابه والمسلمين أكثر مما حدده النص القرآني من حد لتعدد الزوجات .

ثم ذكر المستشرق باريت بعدها بالقول : " وهناك ملاحظة تستحق الذكر ،وهي أن النبي أيضاً كانت له حدود ، فبعد ما تزوجه من نساء ما عاد من حقه أن يتزوج إلا من اللواتي يعرض أنفسهن عليه ،وبالتالي فقد حدد له القرآن حداً ما عاد بوسعه تجاوزه (سورة رقم ٣٣ : ٥٢) ومن المتوقع أن تكون هذه الآية قد نزلت بعد الزواج الأخير للنبي في شهر مارس / آذار عام ٦٢٩ م ، وكان النبي وقتها قد بلغ الستين من العمر ،ونفهم من الآية أنه كان ما يزال في ذلك العمر منفتحاً على جمال النساء ،وربما فكر بفراق هذه أو تلك من نسائه الكبيرات في السن واستبدال أخريات أحدث سنّاً بهن ، لكن القرآن منعه من ذلك " (٧٢).

أكد القرآن الكريم في الآية(٥٢) من سورة الأحزاب ان النبي (ﷺ) منع من الزواج بعد حادثة تخيير نساءه ،ولأن تلك الحادثة حادثة التخيير التي وردت في نفس السورة (الآيتان : ٢٨ - ٢٩) التي اختلف في سبب هجران النبي (ﷺ) لهن وهجرهن مدة من الزمن (٧٣) ، وهذا المنع هو تشريع سماوي ، اما انه كان ما يزال منفتح على الجمال كما يذكر المستشرق واستنادا إلى الآية ٥٢ من سورة الأحزاب ،فالآية تؤكد انه منع لأسباب تشريعية ، كما ان الله عز وجل حذرهن من ان الله قادر على استبدالهن بنساء خيراً منهن وهو ما ورد في قوله تعالى : ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ (٧٤) ، أي ان تشريع الزيادة من النساء أو المفارقة لما خصه الله به عدد من النساء مرتبط بالتشريع السماوي .

ويرى المستشرق رودي باريت بقوله حول(الآية ٥٢) من سورة الأحزاب بقوله" والصراحة التي يجري فيها الحديث عن هذا الأمر في نص مقدس تثير الإعجاب والارتياح في الوقت نفسه ،وهي بذلك تحول دون النقد إذا استشرى أو صار حاداً " (٧٥) ، ولعل هذه الآية وغيرها من الآيات أكبر دليل صدق مصدرية القرآن الكريم بانه من السماء خلاف ما يراه المستشرقون ، ولو كان خلاف ذلك لكان كتم تلك الآيات وحاشا لرسول الله ذلك ،ولعلها أثارت اعجاب المستشرق لاعتقاده انه وجد فيها مبتغاه ، لعدم اعترافه ان القرآن الكريم هو تشريع سماوي ، لذلك لم يكن هناك أي

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودى باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجا

م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرة تربوية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com

انتقاد من معاصريه لذلك التعدد والزيادة في عدد الزوجات ، ولم ينظر إليه على انه تبع النساء
الحسنات كما يحاول للمستشرق توصيفه .

الخاتمة

لا شك ان المدرسة الاستشراقية الألمانية كغيرها من المدارس الاستشراقية الغربية قد تأثرت
بالصورة المتشكلة عبر العصور عن النبي (ﷺ) ولم تستطع التخلص من تلك الرؤية التي
نسجتها مخيلات الرهبان والقسيسين عبر تلك الأزمان ، على الرغم من ان المدرسة الاستشراقية
الألمانية كانت دوافعها علمية بالدرجة الأساس في العصور الحديثة خاصة لكنها بقيت حبيسة
تلك الصورة المتشكلة في المخيال الغربي ولا يمكن تعميم ذلك الأمر على كل الأعمال الاستشراقية
الألمانية فبعضها كان على قدر كبير من الموضوعية ، والبعض الآخر اتسمت بالسلبية تجاه
الإسلام ، ولا يمكن انكار تلك الجهود العلمية للاستشراق التي اضافت للمكتبة العربية الإسلامية
دراسات تستحق الوقوف عليها وتقييمها للإفادة منها ، وما يخص كتاب رودى باريت محمد والقرآن
فكما كانت هناك جوانب ايجابية وموضوعية في ذلك العمل فقد وقع في هفوات وهنات مقصودة
ولعل بعضها الآخر كان بصورة غير مقصودة ، فكما أحسن في بعض الجوانب قد اخطأ في أخرى
وهو عمل قصد منه رودى باريت تقديمه لجمهور الناس غير المسلمين لذا كانت تلك الصورة
تتوافق مع تلك الصورة المتشكلة زمنيا في المخيلة الغربية وتأثرها بالدراسات الاستشراقية الأخرى
لما يربط تلك المدرسة الألمانية بالمدارس الاستشراقية الأخرى من وشائج معرفية ، وتأثيرات
تظهر هنا وهناك على الكتابات الألمانية في القرآن الكريم والسيرة النبوية وهذا العمل من رودى
باريت خير دليل على ذلك .

هوامش البحث

(1) Cuddon , J. A. , Dictionary of Literary terms & Literary theory ,(
Revised by : C. E. Preston , ed.5, Published by the Penguin Croup ,
London , 1999) , P. 618 .

- (٢) الرويلي والبازعي ، ميجان وسعد ، دليل الناقد الأدبي ، ط٣ (الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ٢٠٠٢م) ، ص ٣٣ .
- (٣) فوك ، يوهان ، الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين ، ترجمة: سعيد حسن بحيري ومحسن الدمرداش ، ط١ (القاهرة ، زهرة الشرق ، ٢٠٠٦م) ، ص ٢١٣ .
- (٤) زماني ، محمد حسن ، الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين ، ترجمة : محمد نور الدين عبد المنعم ، ط١ (القاهرة ، المركز القومي للترجمة ، ٢٠١٠م) ، ص ٤٢ - ٤٥ .
- (٥) ينظر تعريف المصطلح في القواميس الغربية : ناجي ، عبد الجبار ، الاستشراق في التاريخ ، ط١ (بيروت ، المركز الأكاديمي للأبحاث ، ٢٠١٣م) ، ص ٦٣ - ٧٤ ؛ وبدايات ظهور ذلك المصطلح : ص ١١٤ - ١١٨ .
- (٦) ينظر : سمايلوفتش ، أحمد ، فلسفة الاستشراق و أثرها في الأدب العربي المعاصر ، (القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٩٨م) ، ص ٢١ - ٣٢ . وينظر الاطوار والمراحل التي مر بها الاستشراق ص ٧٠ - ٨٦ ؛ السايح ، أحمد عبد الرحيم ، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي ، ط١ (القاهرة ، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩٦م) ، ص ٩ - ١٨ . وينظر المراحل التي مر بها الاستشراق ص ١٩ - ٤٠ ؛ ناجي ، الاستشراق في التاريخ ، ص ٦٤ - ٧٤ .
- (٧) الحاج ، ساسي سالم ، نقد الخطاب الاستشراقي ، ط١ (بنغازي ، دار المدار الإسلامي ، ٢٠٠٢م) ، ج ١ / ص ١٧ .
- (٨) سمايلوفتش ، فلسفة الاستشراق ، ص ٢١ - ٢١٩ ؛ السايح ، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي ، ص ٩ - ٤٠ ؛ ناجي ، الاستشراق في التاريخ ، ص ٦٤ - ٧٤ .
- (٩) العقيلي ، نجيب ، المستشرقون ، ط٤ (القاهرة ، دار المعارف ، د.ت.) ، ج ٢ / ص ٣٤٠ .
- (١٠) النبهان ، محمد فاروق ، الاستشراق تعريفه ومدارسه وآثاره ، (الرباط ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) ، ٢٠١٢م) ، ص ٣٠ .
- (١١) فوك ، الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين ، ص ١٨٤ .
- (١٢) الزيايدي ، محمد فتح الله ، الاستشراق أهدافه ووسائله ، ط١ (طرابلس ، دار قتيبة ، ١٩٩٨م) ، ص ٧٤ - ٧٦ .
- (١٣) السيد ، رضوان ، المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر ، ط٢ (بيروت ، دار المدار الإسلامي ، ٢٠١٦م) ، ص ١١ - ١٢ ، ٣٥ .
- (١٤) بارت ، رودي ، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ، ترجمة: مصطفى ماهر ، (القاهرة ، المركز القومي للترجمة ، ٢٠١١م) ، ص ٨٥ .
- (١٥) بارت ، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ، ص ٣٧ - ٣٨ .
- (١٦) الزيايدي ، الاستشراق أهدافه ووسائله ، ص ٧٧ - ٨١ .
- (١٧) العقيلي ، المستشرقون ، ج ٢ / ص ٣٤١ .
- (١٨) بارت ، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ، ص ١٢٢ .

- (١٩) العقيقي، المستشرقون، ج٢ / ص ٣٤٩؛ بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص ١٢٢ - ١٢٣ .
- (٢٠) للمزيد من التفاصيل ينظر: العقيقي، المستشرقون، ج٢ / ص ٣٤٩ - ٣٥٢؛ بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ١٢٣ - ١٢٤ .
- (٢١) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ط٣ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٣م)، ص ٦٢ - ٦٣؛ بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص ٩٣ - ٩٥ . ولم يترجم له نجيب العقيقي أو يحيى مراد في كتابيهما .
- (٢٢) مادة (أمة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، دن.، ١٩٣٣م)، مج ٢ / ص ٦٣٠ - ٦٤٥، وينظر: مادة (بنو قينقاع)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: مروان حسن حبشي، (ط١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج٢٧ / ص ٨٤٨٢ - ٨٤٨٥ .

And See : (Dawud) , The Encyclopaedia of Islam ,(2nd. ed ., Leiden , E. J. Brill , 1991), V.II , P. 182 . and see : (Kaynuka) , The Encyclopaedia of Islam ,(2nd. ed ., Leiden , E. J. Brill , 1997) , V.IV , P. 824 .

- (٢٣) للمزيد من التفاصيل ينظر: بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص ٩٣ - ٩٤ .
- (٢٤) بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص ١٥ .
- (25) Noth, A , (Muhammad) , The Encyclopaedia of Islam , 2 nd. ed . , V.VII/ P. 379 – 381.

- (٢٦) وات، مونتغمري، محمد في المدينة، ترجمة: سبعان بركات، (بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.)، ص ٥٠١ .
- (٢٧) باريت، رودي، محمد والقرآن، ترجمة: رضوان السيد، ط١ (دبي، مؤسسة شرق غرب، ٢٠٠٩م)، ص ٢٥٤ . (واسم المستشرق (باريت) حسب ما موجود في الكتاب) .
- (٢٨) باريت، محمد والقرآن، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .
- (٢٩) باريت، محمد والقرآن، ص ٢٥٤ (والسورة المقصودة هي سورة الأحزاب) .
- (٣٠) باريت، محمد والقرآن، ص ٥٤ - ٥٥ .
- (٣١) باريت، محمد والقرآن، ص ٢٥٥ .
- (٣٢) أرمسترونغ، كارين، سيرة النبي محمد، ترجمة: فاطمة محمد ومحمد عناني، ط٢ (القاهرة، دار سطور، ١٩٩٨م)، ص ١٢٥ .
- (٣٣) ابن اسحاق، محمد بن يسار المطلبي (ت ١٥١هـ)، السير والمغازي، تح: محمد حميد الله، (د.م.، معهد الدراسات و الأبحاث، د.ت.)، ص ٦٠؛ ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت ٢١٨هـ)، السيرة النبوية، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط١)

- القاهرة ، مطبعة المدني، ١٩٦٣ م) ، ج ١/ ص ١٢٢ ؛ الطبري ، ابو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ) ، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الرسل والملوك) (تاريخ الطبري)، تح : نخبة من العلماء ، ط٤ (بيروت ، مؤسسة الاعلمي، ١٩٨٣م) ، ج ٢/ ص ٣٥ . والبكرة : هي أنثى الابل ، وقيل هي أنثى الابل التي ولدت بطناً واحداً . ينظر : ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ) ، لسان العرب ، (قم ، ادب الحوزة ، ١٩٨٥م) ، ج ٤/ ص ٧٩ .
- (٣٤) بارت ، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ، ص ١٥ - ١٦ .
- (٣٥) اليعقوبي ، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (كان حيا في ٢٩٢هـ) ، تاريخ اليعقوبي ، (بيروت ، دار صادر ، د.ت.) ، ج ١/ ص ٢٤٦ .
- (٣٦) علي ، جواد ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، ط ٢ (بغداد ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، ١٩٩٣م) ، ج ٤/ ص ٦٣٥ .
- (٣٧) للمزيد من التفاصيل حول اسماءهما والخلاف حولهما ينظر : الدهيس ، نزار ناجي محمد ، زواج النبي (ص) دراسة تاريخية، ط ١ (كربلاء ، دار الرسول الأعظم ، ٢٠٢٠م) ، ص ٧٨ - ٧٩ .
- (٣٨) قيل أن عمرها ثمان وعشرين سنة . ينظر : ابن سعد ، محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت ٢٣٠هـ) ، الطبقات الكبرى ، (بيروت ، دار صادر ، د.ت.) ، ج ٨/ ص ١٧ ؛ البلاذري ، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ) ، أنساب الاشراف ، تح : محمد حميد الله ، (مصر ، دار المعارف ، ١٩٥٩م) ، ج ١/ ص ٩٨ . وقيل عمرها اربعين سنة . ينظر : ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج ١/ ص ١٣٢ ؛ ابن حبيب ، محمد بن حبيب البغدادي (ت ٢٤٥هـ) ، المحبر ، (بيروت ، دار الاوقاف الجديدة ، د.ت.) ، ص ٧٩ ؛ البلاذري ، أنساب الاشراف ، ج ١/ ص ٩٨ . وقيل خمسون وقيل غير ذلك . ينظر : المقرئ ، أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد (ت ٨٤٥هـ) ، إمتاع الاسماع بما للنبي (ص) من الأحوال و الأموال والحفدة والمتاع ، تح : محمد عبد الحميد النميسي ، ط ١ (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٩م) ، ج ٦/ ص ٢٧ - ٢٨ .
- (٣٩) وات ، مونتغمري ، محمد في مكة ، ترجمة : عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى ، (القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٢م) ، ص ٩٩ .
- (٤٠) البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسن (ت ٤٥٨هـ) ، دلائل النبوة ، تح : عبد المعطي قلنجي ، ط ١ (بيروت ، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م) ، ج ٢/ ص ٧١ ؛ ابن كثير ، أبو الفداء اسماعيل دمشقي (ت ٧٧٤هـ) ، البداية والنهاية ، تح: علي شيري، ط ١ (بيروت ، دار احياء التراث العربي، ١٩٨٨م) ، ج ٢/ ص ٣٥٩ .
- (٤١) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج ٨/ ص ١٨ ؛ البخاري ، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦هـ) ، صحيح البخاري ، (القاهرة ، دار الفكر ، ١٩٨١م) ، ج ٤/ ص ٢٥٢ .
- (٤٢) البيهقي ، دلائل النبوة ، ج ٢/ ٧٢ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ٢/ ص ٧٣ .
- (٤٣) الدهيس ، زواج النبي (ص) ، ص ٥٢ .

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً

م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com

- (٤٤) الدهيس، زواج النبي (ص)، ص ٩٢ .
- (٤٥) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني (ت ٦٣٠ هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.)، ج ٥/ص ٤٣٨ - ٤٣٩ .
- (٤٦) باريت، محمد والقرآن، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .
- (٤٧) باريت، محمد والقرآن، ص ٢٥٧ .
- (٤٨) للمزيد من التفاصيل ينظر: الدهيس، زواج النبي (ص)، ص ٩٩ - ١٠٣ .
- (٤٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨/ص ١٠١ .
- (٥٠) ينظر على سبيل المثال: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨/ص ١٠١، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥ م)، ج ٢٢/ص ١٦؛ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١ هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، (بيروت، دار أحياء التراث العربي، ١٩٨٥ م)، ج ١٤/ص ١٨٦ .
- (٥١) الدهيس، زواج النبي (ص)، ص ٩٥ - ٩٧ .
- (٥٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٧ .
- (٥٣) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥ هـ)، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط ٢ (إيران، دار الهجرة، ١٩٩٠ م)، ج ٧/ص ٤٤٦؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٥/ص ٢٨٥ .
- (٥٤) الدهيس، زواج النبي (ص)، ص ١٠٣ - ١٠٤ .
- (٥٥) جاء في قوله تعالى: (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) . سورة القلم، الآية: ٤ .
- (٥٦) محمد والقرآن، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .
- (٥٧) ويحيل إلى نص الآية القرآنية من سورة الأحزاب نفسها: (وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ) الآية: ٤ .
- (٥٨) وات، محمد في المدينة، ص ٥٠٢ - ٥٠٤ .
- (٥٩) محمد والقرآن، ص ٢٥٨ .
- (٦٠) محمد والقرآن، ص ٢٥٨ .
- (٦١) الدهيس، زواج النبي، ص ١١٠ .
- (٦٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٤/ص ١٩٠؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٤/ص ١٦٦ .
- (٦٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٤/ص ١٩٠ - ١٩١ .
- (٦٤) محمد في المدينة، ص ٥٠٣ (الهامش رقم ٣) .
- (٦٥) محمد والقرآن، ص ٢٥٨ .
- (٦٦) الطبري، جامع البيان، ج ٢٢/ص ١٨ .

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً

د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com

- (٦٧) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١/ ص ٢ (المقدمة).
- (٦٨) محمد والقرآن، ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .
- (٦٩) محمد والقرآن، ص ٢٥٥ .
- (٧٠) وات، محمد في المدينة، ص ٥٠٢ .
- (٧١) محمد والقرآن، ص ٢٥٦ .
- (٧٢) محمد والقرآن، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .
- (٧٣) للمزيد من التفاصيل حول تخيير نساء النبي (ﷺ) ينظر: الدهيس، زواج النبي (ص)، ص ١٨٩ - ٢٠٠ .
- (٧٤) سورة التحريم، الآية: ٥ .
- (٧٥) محمد والقرآن، ص ٢٥٧ .

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

أولاً: المصادر الأولية

- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني (ت ٦٣٠ هـ / ١٢٣٢ م).
- ١- أسد الغاية في معرفة الصحابة، (د. ط.، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.).
- ابن إسحاق، محمد بن يسار المطلبي (ت ١٥١ هـ / ٧٦٨ م).
- ٢- السير والمغازي، تح: محمد حميد الله، (د. ط.، د.م.، معهد الدراسات و الأبحاث، د.ت.).
- البخاري، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل (٢٥٦ هـ / ٨٦٩ م).
- ٣- صحيح البخاري، (د. ط.، القاهرة، دار الفكر، ١٩٨١ م).
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (٢٧٩ هـ / ٨٩٢ م).
- ٤- أنساب الأشراف، تح: محمد حميد الله، (د. ط.، مصر، دار المعارف، ١٩٥٩ م).
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسن (٤٥٨ هـ / ١٠٦٥ م).
- ٥- دلائل النبوة، تحقيق وتعليق: عبد المعطي قلججي، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ م).
- ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي (ت ٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م).
- ٦- المحبر، (د. ط.، بيروت، دار الاوقاف الجديدة، د.ت.).
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري (٢٣٠ هـ / ٩٤١ م).
- ٧- الطبقات الكبرى، (د. ط.، بيروت، دار صادر، د.ت.).
- الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م).

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً

م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com

- ٨- تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الرسل والملوك) (تاريخ الطبري)، تح: نخبة من العلماء ، (٤ط، بيروت، مؤسسة الاعلمي، ١٩٨٣م).
- ٩- جامع البيان عن تأويل أي القرآن، قدم له: خليل الميس، ضبط: صدقي جميل العطار (د. ط، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م).
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ / ٧٩١م).
- ١٠- كتاب العين، تح: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، (٢ط، إيران، دار الهجرة، ١٩٩٠م).
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (١٦٧١هـ / ٢٧٢م).
- ١١- الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني (د.ط، بيروت، دار أحياء التراث العربي، ١٩٨٥م).
- ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل الدمشقي (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م).
- ١٢- البداية والنهاية، تح: علي شيري، (١ط، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٩٨٨م).
- المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد (ت ٨٤٥هـ / ١٤٤١م).
- ١٣- امتاع الاسماع بما للنبي (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تح: محمد عبد الحميد النميسي، (١ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م).
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ / ١٣١١م).
- ١٤- لسان العرب، (د.ط، قم، ادب الحوزة، ١٩٨٥م).
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت ٢١٨هـ / ٨٣٣م).
- ١٥- السيرة النبوية، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، (١ط، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٦٣م).
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (كان حيا في ٢٩٢هـ / ٩٠٤م).
- ١٦- تاريخ اليعقوبي، (د.ط، بيروت، دار صادر، د.ت).

ثانياً: المراجع الثانوية

- أرمسترونغ، كارين.
- ١٧- سيرة النبي محمد، ترجمة: فاطمة محمد ومحمد عناني، (٢ط، القاهرة، دار سطور، ١٩٩٨م).
- بارت (باريت)، رودي.
- ١٨- الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، (د.ط، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م).
- ١٩- محمد والقرآن، ترجمة: رضوان السيد، (١ط، دبي، مؤسسة شرق غرب، ٢٠٠٩م).
- الحاج، ساسي سالم.

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً

م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com

- ٢٠- نقد الخطاب الاستشراقي، (ط١، بنغازي، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م).
- الدهيس، نزار ناجي محمد
- ٢١- زواج النبي (صلى الله عليه واله وسلم) دراسة تاريخية، (ط١، كربلاء، دار الرسول الأعظم، ٢٠٢٠م).
- الرويلي، ميجان وسعد البازعي.
- ٢٢- دليل الناقد الأدبي، (ط٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م).
- زماني، محمد حسن.
- ٢٣- الاستشراق و الدراسات الإسلامية لدى الغربيين، ترجمة: محمد نور الدين عبد المنعم، (ط١، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠م).
- الزيايدي، محمد فتح الله.
- ٢٤- الاستشراق أهدافه ووسائله، (ط١، طرابلس، دار قتيبة، ١٩٩٨م)
- السايح، أحمد عبد الرحيم.
- ٢٥- الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، (ط١، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٦م)
- سمائلوفتش، أحمد.
- ٢٦- فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (د.ط.، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٨م).
- السيد، رضوان.
- ٢٧- المستشرقون الألمان النشوء والتأثير و المصانير، (ط٢، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٦م).
- العقريقي، نجيب.
- ٢٨- المستشرقون، (ط٤، القاهرة، دار المعارف، د.ت.).
- علي، جواد
- ٢٩- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (ط٢، بغداد، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ١٩٩٣م).
- فوك، يوهان.
- ٣٠- الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين، ترجمة: سعيد حسن بحيري ومحسن الدمرداش، (ط١، القاهرة، زهرة الشرق، ٢٠٠٦م).
- ناجي، عبد الجبار.
- ٣١- الاستشراق في التاريخ، (ط١، بيروت، المركز الأكاديمي للأبحاث، ٢٠١٣م).
- النبهان، محمد فاروق.

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً

م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com

- ٣٢- الاستشراق تعريفه مدارس آثاره ، (د. طر. ، الرباط ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية و العلوم والثقافة (ايسيسكو) ، ٢٠١٢م) .
- وات ، مونتغمري .
 - ٣٣- محمد في المدينة ، ترجمة: سعيان بركات ، (د. طر. ، بيروت ، المكتبة العصرية ، د. ت.) .
 - ٣٤- محمد في مكة ، ترجمة : عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى ، (د. طر. ، القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب ، ٢٠٠٢م) .

ثالثاً : المراجع الأجنبية

- Cuddon , J. A. .
- 35- Dictionary of Literary terms & Literary theory , Revised by : C. E. Preston , ed.5, Published by the Penguin Group , London , 1999 .

رابعاً : الموسوعات ودوائر المعارف العربية والأجنبية

- بارت (باريت) ، رودي .
- ٣٦- مادة (أمة) ، دائرة المعارف الإسلامية ، (بلا اسم مترجم) ، (ط ١ ، القاهرة ، دن . ، ١٩٣٣م) ، ج ٢ ، ص ٦٣٠-٦٣٤ .
- ٣٧- مادة (أمي) ، دائرة المعارف الإسلامية ، (بلا اسم مترجم) ، (ط ١ ، القاهرة ، دن . ، ١٩٣٣م) ، ج ٢ ، ص ٦٤٣-٦٤٥ .
- ٣٨- مادة (بنو قينقاع) ، موجز دائرة المعارف الإسلامية ، ترجمة : مروان حسن حبشي ، (ط ١ ، الشارقة ، مركز الشارقة ، ١٩٩٨م) ، ج ٢٧ ، ص ٨٤٨٢-٨٤٨٥ .
- بدوي ، عبد الرحمن .
- ٣٩- موسوعة المستشرقين ، (ط ٣ ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٩٣م) .

- Paret , Rudi . .
- 40- (Dawud) , The Encyclopaedia of Islam , 2nd. ed ., Leiden , E. J. Brill , 1991, V.II , P. 182 .
- 41- (Kaynuka) , The Encyclopaedia of Islam , 2nd. ed ., Leiden , E. J. Brill , 1997 , V.IV ,P. 824 .
- Noth , A. .
- 42- (Muhammad) , The Encyclopaedia of Islam , 2nd. ed ., Leiden , E. J. Brill , 1993, V. VII , P.P. 377- 381 .

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً
م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرة تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com



Sources and references

The Holy Quran

First: Primary sources

- Ibn Al-Atheer, Izz Al-Din Abu Al-Hasan Ali bin Abi Al-Karam Muhammad Al-Shaibani (d. 630 AH / 1232 AD).
1- The Lion of the Jungle in the Knowledge of the Companions, (ed., Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, d.d.).
- Ibn Ishaq, Muhammad bin Yasar al-Muttalabi (d. 151 AH / 768 AD).
2- Sirs and Maghazis, edited by: Muhammad Hamidullah, (Dr. T., D. M., Institute of Studies and Research, D. T.).
- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail (256 AH / 869 AD).
3- Sahih Al-Bukhari, (ed., Cairo, Dar Al-Fikr, 1981 AD).
- Al-Baladhuri, Ahmed bin Yahya bin Jaber (279 AH / 892 AD).
4- Ansab al-Ashraf, edited by: Muhammad Hamidullah, (ed., Egypt, Dar al-Ma'aref, 1959 AD).

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً
م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com



- Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad bin Al-Hasan (458 AH / 1065 AD).
- 5- Evidence of Prophethood, edited and commented by: Abdul Muti Qalaji, (1st edition, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1985 AD).
- Ibn Habib, Muhammad bin Habib Al-Baghdadi (d. 245 AH / 859 AD).
- 6- Al-Muhabbar, (Dr. T., Beirut, New Endowments House, D. T.).
- Ibn Saad, Muhammad bin Saad bin Mani' Al-Zuhri (230 AH / 941 AD).
- 7- Al-Tabaqat Al-Kubra, (Dr. Ed., Beirut, Dar Sader, D.T.).
- Al-Tabari, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir (d. 310 AH / 922 AD).
- 8- The History of Nations and Kings (History of the Messengers and Kings) (History of Al-Tabari), ed.: Elite Scholars, (4th edition, Beirut, Al-Alami Foundation, 1983 AD).
- 9- Jami' al-Bayan on the Interpretation of the Verse of the Qur'an, presented by: Khalil al-Mays, edited by: Sidqi Jamil al-Attar (ed., Beirut, Dar al-Fikr, 1995 AD).
- Al-Farahidi, Abu Abdul Rahman Al-Khalil bin Ahmed (d. 175 AH / 791 AD).

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً
م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com



10- The Book of the Eye, ed.: Mahdi Al-Makhzoumi and Ibrahim Al-Samarrai, (2nd ed., Iran, Dar Al-Hijra, 1990 AD).

• Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed Al-Ansari Al-Qurtubi (671 AH / 1272 AD).

11- Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an, edited by: Ahmed Abdel-Aleem Al-Baradouni (ed., Beirut, Arab Heritage Revival House, 1985 AD).

• Ibn Kathir, Abu Al-Fida Ismail Al-Dimashqi (d. 774 AH / 1372 AD).

12- The Beginning and the End, ed.: Ali Shiri, (1st edition, Beirut, Arab Heritage Revival House, 1988 AD).

• Al-Maqrizi, Taqi al-Din Ahmad bin Ali bin Abdul Qadir bin Muhammad (d. 845 AH/1441 AD).

13- Enjoying listening to the Prophet's (PBUH) status, money, grandchildren, and possessions, edited by: Muhammad Abd al-Hamid al-Numaisi, (1st edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999 AD).

• Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad bin Makram (d. 711 AH/1311 AD).

14- Lisan al-Arab, (ed., Qom, Adab al-Hawza, 1985 AD).

• Ibn Hisham, Abu Muhammad Abd al-Malik ibn Hisham ibn Ayyub al-Himyari (d. 218 AH/833 AD).

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً
م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com



15- The Biography of the Prophet, ed.: Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid, (1st edition, Cairo, Al-Madani Press, 1963 AD).

• Al-Yaqoubi, Ahmed bin Abi Yaqoub bin Jaafar bin Wahb bin Wadh (he was alive in 292 AH / 904 AD).

16- History of Al-Yaqoubi, (ed., Beirut, Dar Sader, d.d.).
Second: Secondary references

• Armstrong, Karen.

17- Biography of the Prophet Muhammad, translated by: Fatima Muhammad and Muhammad Anani, (2nd ed., Cairo, Dar Sutour, 1998 AD).

• Bart (Barrett), Rudy.

18- Arab-Islamic Studies in German Universities, Translated by: Mustafa Maher, (Dr. Ed., Cairo, National Center for Translation, 2011 AD).

19- Muhammad and the Qur'an, translated by: Radwan Al-Sayyid, (1st edition, Dubai, East West Foundation, 2009 AD).

• Al-Hajj, Sassi Salem.

20- Criticism of Orientalist Discourse, (1st edition, Benghazi, Dar Al-Madar Al-Islami, 2002 AD).

• Al-Dahis, Nizar Naji Muhammad

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً
م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com



21- The Marriage of the Prophet (may God bless him and his family and grant them peace), a historical study, (1st edition, Karbala, Dar Al-Rasul Al-A`zam, 2020 AD).

• Al-Ruwaili, Megan and Saad Al-Bazai.

22- The Literary Critic's Guide, (3rd edition, Casablanca, Arab Cultural Center, 2002 AD).

• Zamani, Muhammad Hassan.

23- Orientalism and Islamic Studies among Westerners, translated by: Muhammad Nour al-Din Abdel Moneim, (1st edition, Cairo, National Center for Translation, 2010 AD).

• Al-Ziyadi, Muhammad Fathallah.

24- Orientalism, Its Objectives and Means, (1st edition, Tripoli, Dar Qutayba, 1998 AD)

• Al-Sayeh, Ahmed Abdel Rahim.

25- Orientalism in the Scales of Criticism of Islamic Thought, (1st edition, Cairo, Egyptian Lebanese House, 1996 AD)

• Smilovic, Ahmed.

26- The Philosophy of Orientalism and its Impact on Contemporary Arabic Literature, (ed., Cairo, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1998 AD).

• Mr. Radwan.

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً
م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com



- 27- German Orientalists, Evolution, Influence, and Destinies, (2nd edition, Beirut, Dar Al-Madar Al-Islami, 2016 AD).
- Al-Aqiqi, Najeeb.
- 28- The Orientalists, (4th edition, Cairo, Dar Al-Maaref, d.d.).
- Ali Jawad
- 29- Al-Mufasssal fi Tarikh al-Arab before Islam, (2nd ed., Baghdad, Baghdad University helped publish it, 1993 AD).
- Focke, Johan.
- 30- Arab Studies in Europe until the beginning of the twentieth century, translated by: Saeed Hassan Behairy and Mohsen Al-Demerdash, (1st edition, Cairo, Zahrat Al-Sharq, 2006 AD).
- Naji, Abdul Jabbar.
- 31- Orientalism in History, (1st edition, Beirut, Academic Research Center, 2013 AD).
- Al-Nabhan, Muhammad Farouk.
- 32- Orientalism: A Definition of the Study of Its Effects, (D. I., Rabat, publications of the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO), 2012 AD).
- Watt, Montgomery.
- 33- Muhammad in Medina, translated by: Saban Barakat, (ed., Beirut, Al-Maktabah Al-Asriyya, d.d.).

رؤى الاستشراق في علاقة النبي محمد (ﷺ) بالنساء
المدرسة الألمانية رودي باريت وكتابه محمد والقرآن أنموذجاً
م. د. نزار ناجي محمد الدهيس / مديرية تربية محافظة البصرة
nazar2674@gmail.com



34– Muhammad in Mecca, translated by: Abdul Rahman Al-Sheikh and Hussein Issa, (ed., Cairo, Egyptian Book Authority, 2002 AD).

الاستلزام الحوارى: (حوار الرسول ﷺ مع اليهود) انموذجا.
أ.م.د. سهيل محمد حسين / كلية الامام الكاظم- قسم الاعلام
ahmedahmed19900208@gmail.com



الكلمات المفتاحية: تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣ / ١٢ / ٢٥

الاقتضاء، الحوار، الافتراض، الاستلزام.

تاريخ القبول: ٢٠٢٤ / ١ / ٢٠

DOI: <https://doi.org/10.57026/mjhr.v3i2.73>

تاريخ النشر: ٢٠٢٤ / ٤ / ١

ملخص البحث:

تهدف الدراسة إلى إعادة قراءة التراث بتقنيات منهجية حديثة من أجل الوقوف على الأسس المعرفية التي بُني عليها السلف بغية تفعيل التراث في الدراسات اللغوية الحديثة. وسنسلط الضوء على الاستلزام الحوارى، ومبادئ التخاطب (الغرايسية) في الحوار النبوى بأن يكون البحث في أربعة مباحث: أولها الحوار الجدلي وثانيها التشريعي، وثالثها الاجتماعي، ورابعها المصيري، وختمَ البحث بجملة نتائج.

**Apostolic invocation: (dialogue of the Prophet (r) with the Jews)
model**

**Dr Suhail Muhammad Hussein / Imam Al-Kadhim College –
Department of Mass Communication**

Received: 25 /12/2023

Keywords:

Accepted:20/1/2024

need, dialogue, assumption

Published:1/4/2024

Abstract

The study aims at re-reading the heritage using modern methodological techniques in order to identify the knowledge bases on which the Salafists built the heritage in modern linguistic studies. We will highlight the calligraphy, and the principles of dialogue in the prophetic dialogue, that the research should be in four fields: the first is the dialectical dialogue, the second is the legislative one, the third is the social one, and the fourth is the fateful one. □

مقدمة البحث

الاستلزام الحواري: هو أحد أبرز المفاهيم في الدرس التداولي الغربي فهو تقديم تفسيراً لقدرة المتكلم على أن يعي أكثر مما تؤديه العبارات المستعملة أو قل أنه شيء يعينه المتكلم ويوجي به ويقترحه ولا يكون جزءً مما تعنيه الجملة بصورة حرفية.^(١) ، والاستلزام الحواريّ أحد مجالات التداولية المهمة التي أهتم بها (جرايس) بمحاضراته التي ألقاها في جامعة هارفرد ١٩٦٧م، منطلقاً من فكرة إن الناس في حواراتهم يقولون مايقصدون وقد يقصدون أكثر مما يقولون وقد يقصدون العكس مما يقولون، فأراد أن يقيم معبراً بين ما يحمله القول من صريح وما يحمله من معنى متضمن ، مما أدى إلى بلورة فكرة الاستلزام الحواريّ.^(٢) رأى "غرايس" أن كل عملية

تخاطبية، تضبطها قواعد يفترض على المتحدثين احترامها، لبلوغ الغاية من الخطاب وهي الإفادة والوضوح.

قواعد التخاطب المتفرعة عن مبدأ التعاون:

فرع غريس عن مبدأ التعاون مجموعة من القواعد التخاطبية، قسمها أربعة أقسام، وتحت كل واحدة منها، قواعد مخصوصة، تتمثل هذه القواعد في:

١ . قاعدة كمّ الخبر :تحتوي على قاعدتين هما:لتكن إفادتك المخاطب على قدر حاجته - لاتجعل إفادتك تتعدى القدر المطلوب.

٢ . قاعدة كيف الخبر :وقاعدتها هما:

أ. لا تقل ما تعلم كذبه ب - لا تقل ما ليست لك عليه بينة.

٣ . قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال وهي : ليناسب مقالك مقامك.

٤ . قواعد جهة الخبر وهي:

أ - لتحتزز من الالتباس.ب - لتحتزز من الإجمال .ج -لتتكلم بإيجاز. د - لترتب كلامك.(٣)

ولكن قد يحدث أن يخالف المتخاطبان حفظ هذه القواعد - ولو أنهما سيداومان على حفظ مبدأ التعاون - فإذا وقعت هذه المخالفة؛ فإن الإفادة في المخاطبة تنتقل من ظاهرها الصريح والحقيقي إلى وجه غير صريح وغير حقيقي ويظهر من هذا أن الاستلزام الحوارى يحدث حين يتم انتهاك قاعدة من قواعد مبدأ التعاون. وهكذا تكون قواعد المحادثة عند "غريس" مبادئ تعاون نجعل بها - أو نتنبأ أن نجعل بها - التواصل سهلاً، ويُعطي لهذه المبادئ استلزاماً عند المتكلم بصدده ما يقصده؛ وهذا الاستلزام نحتاجه لفهم السبب في تلفظ المتكلم بهذا القول أوذاك، أو لفهم الكيفية التي أنتج بها المتكلم قوله. وعلى الرغم أن مبدأ التعاون فتح باباً واسعاً في تطوير التداويات اللغوية، وتنويع الدراسات المتعلقة بموضوع التواصل الإنساني^(١).

وفي الختام ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (آل عمران:٨)

الفصل الأول: التفاعل الحوارى بين الرسول ﷺ واليهود (الحوار الجدالى) مقارنة تداولية للتضمين الحوارى.

افتتح الحوار المرسل اليهود بسؤال النبى ﷺ (ما الروح؟) ^(٢) فاجابهم الرسول ﷺ : بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء/٨٥).

أ . الافتراضات المسبقة: اليهود على علم مسبق بماهية الروح باطلاعهم على التوراة ، وسألوا ليثيروا الشبهات وليبينوا إنهم أعلم من الرسول ﷺ ، وبعض اليهود كان يخاف من نتيجة السؤال عن الروح من أن يأتي الجواب النبوي بمعلومات لاتزيد مكانة اليهود في المجتمع المدني إلا تدهوراً ، وإن تخوفهم لم يكن تخوف الباحث عن الحقيقة أو المتمسك بها وإنما هو تخوف الأناني الذي يبقى دائماً حائراً. وهم يدركون أن الروح من الأمور الغيبية التي لا يستطيع العقل المجرّد أن يبحث فيها دون الرجوع الى النص. فالافتراض المسبق يعبر عن قصدية انسانية أنتج لإجلها الملفوظ وهذه القصدية تستوجب إعادة نشأتها ليتم في ضوئها فهم المعنى الكلى. وللظفر بذلك يجب التسليم ب (أن معنى الملفوظ ليس هو القصد الدال على المتكلم بالذات بل هو المعنى الذي يستخرجه المخاطب من الملفوظ منطلقاً في ذلك من بنيته الدالة ومعتمداً على مجموع الكفايات التي يمتلكها المتكلم وحادساً قصده الدلالي) ^(٣)

ب . الاقتضاءات: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء/٨٥).

المقتضى: الروح مشترك لفظي ورد في القرآن الكريم للدلالة على ما به حياة الأجسام وإذا أضيف إلى الله تعالى فهو للملك والتشريف، وكما استخدم للدلالة على بعض الأمور الخفية (كالوحي) ، (وأمر النبوة) ، وأطلق أيضاً على بعض الملائكة وخاصة ملاك الوحي جبريل (عليه السلام)، واستخدم في الاحاديث النبوية للدلالة على روح الانسان أو الحيوان التي إذا ما زرعت في الجسد نفخت فيه الحياة، والاقتضاء يظهر الحيرة التي كان عليها اليهود والخوف الذي انتابهم ، وكذلك الجانب التسلطي الكامن في نفوسهم عن طريق التشكيك والايحاء ، والمقارنات الناقصة. وتشكل

كلمة (أوتَيْثُمُ) المقتضى الحجاجى وهى كلمة لها حمولتها الدلالية حاجج بها متلقيه دون غيرها من الكلمات ؛ لأن أصل العطاء من الله لا من غيره .

يشكل كل من ملفوظ النبي ﷺ واليهود علاقة حوارية، والأصل أن يجنح كليهما للتعاون قصد إيضاح المحاوره، وتقتضى فرضية(غرايس) أن يكون التعاون سبباً فى تماسك الكلام، وتكاد تكون كل القواعد مطبقة وفيما يلي توضيح لذلك .

أ . احترام قاعدة الكيفية (كن صادقاً):

أن لاتقدم معلومات خاطئة لا تستطيع أن تبرهن عليها وإذا ما ربطنا الحوار النبوي (الجدالي) مع اليهود بمعطيات جرايس نجد قد تم خرق هذه القاعدة عن طريق التعريض بقوله تعالى (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً) والمعنى المستلزم من الآية المباركة إقرار منه بجهل اليهود عن ماهية الروح الحقيقية ؛ عن طريق سؤالهم الرسول ﷺ. ولأنه دخل فى باب التعريض وقد يبلغ التعريض للمضمر ما لا يبلغه التصريح، ويعتبر أسلوب التعريض من أساليب التداولية لأن المرسل يمكن أستعماله ؛ لأنه أبلغ للفهم (والتعريض من الآليات الاستراتيجية التلميحية المستعملة عند العرب بكثرة فى خطاباتهم فقد أعتبر من علامات الكفاءة التداولية عند المرسل ودليلاً على النبوغ الخطابى يستعمل لغايات معينة ومقاصد متنوعة ومراعاة لما يتطلبه السياق)^(٤)

ب . الكمية: تشكل هذه القاعدة المستوى الوحيد فى مبدأ الملائمة، وتؤكد أن الكلام كان مناسباً لموضوع القضايا المطروحة أى نزوع الملفوظ إلى دلالات مباشرة وصريحة ، وفى هذا الحوار لانجد فى ملفوظ الرسول ﷺ قولاً سيق وبينه وبين القضية التى طرحها فجوة إذ أجاب بقول الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (الإسراء/٨٥).. ؛ ((لان المرسل إليه يفهم ما يضره فى خطابه تماماً مثلما يفهم ما يظهر فيه فإذا كانت كفاءة المرسل التداولية فى صناعة الخطاب فإنها تتجلى الكفاءة التداولية للمرسل إليه عند تأويل الخطاب للوصول إلى مقاصد المرسل وإدراك حججه فلو كان التخاطب يعتمد على الاستراتيجية المباشرة دون غيرها لكلف الناس أنفسهم عنناً من أجل تفسير الخطاب وتوخي الإطناب وإغفال ما تستدعيه عناصر السياق الاجتماعية من تنوع الخطاب فى بنيته)^(٥)

فبين لهم ما سألوا عنه ، ولا شك أن اليهود كانوا يودون أن يتلقوا من الرسول ﷺ جواباً محدداً يتمكنون بواسطته أن يكذبوه ويبينوا أنه ليس المقصود بالروح ، وهم يريدون بعملهم أن ينفذ الصحابة من حوله ﷺ وجعلهم يختصمون عليهم يجدون عبر خصوماتهم منفذاً يصلون بفضلهم إلى زرع الشك في نفوس المسلمين وجعلهم يتخلون عن التصديق المطلق بصاحب الرسالة .

ج . خرق قاعدة الكمية: جاء في ملفوظ الرسول ﷺ إطناب لزيادة التوضيح أو لتفصيل الكلام ، أو إدراج كمٍّ من الأخبار ، ويقول السكاكي: وهو أما إيضاح بعد إيهام ليرى المعنى في صورتين مختلفتين أو ليمكن في النفس فضل تمكن فإذا المعنى أُلقي على سبيل الإجمال والإيهام تشوقت النفس إلى العلم بالمجهول؛ فيحصل لها بسبب المعلوم لذةً، ويسبب حرمانها عن الباقي ألم..... أو لتفخيم الأمر وتعظيمه، ويتمثل الإطناب بقول الرسول ﷺ مستشهداً بالآية المباركة: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء/٨٥). وهو تذييل جار مجرى المثل يؤتى به بعد تمام الكلام بكلامٍ مستقل في المعنى الأول تحقيقاً لدلالة منطوق الأول أو مفهومه ليكون معه كالدليل ليظهر المعنى عند من لا يفهمه ويعمل عند من فهمه.^(٦)

وأفاد التذييل في هذا المقام الإنكار على اليهود : أي عدم تحكيم عقولهم فيما يعبدون ، وأفاد أيضاً التحذير من عدم الاعتزاز بالنفس. وهذا هو المنهج التربوي للرسول ﷺ الأكرم إذ بين ومن ثم حذر، ونذر. ويلاحظ أن الرسول ﷺ أطنب إذ أخبر؛ والغرض إيقاظ العقل فجمع صورتين مختلفتين ليكشف جهلهم وليمكن دعوته في النفوس عن طريق الجمع بين الشيء ونقيضه. وبتجاوزه لقاعدة الكمية تمكن من غرس الدعوة في نفوس أبناء قومه ، وسد كل سبل الإعراض ويستلزم لهذا الخرق أن الرسول ﷺ أحس من اليهود إعراض .

د . قاعدة الاسلوب (الطريقة):

١ . الاحتراز عن الالتباس أو تجنب الإيهام: ملفوظ الرسول ﷺ فيه جنوح واضح إلى أسلوب البسط والاسترسال الذي يتطلب الوضوح والانابة لغرض الإقناع.

٢ . الاحتراز من الإجمال : إن الإجمال يتنافى والقصد التداولي إذ يحتاج لنجاح التواصل إلى التفسير والتفصيل، ولذلك يجدر بالمحاور أن يتجنب الإجمال وهكذا كان حوار الرسول ﷺ مع

اليهود، إذ ورد كلامه مفصلاً خالياً من الاجمال لا غبار على ملفوظه ولا على حوارهِ، والملاحظ أن كلامه مفصل لا يتداخل القول الأول للآية مع الثاني، ولا يحتمل قول على قول فيلتبس على المتلقي؛ لأنه في صدد ايضاح الدعوة النبوية المحمدية وترسيخ معتقدات غير المعتقدات السائدة في وقته. وهذا ما جعله ينأى عن الاجمال.

٣. التكلم بإيجاز واختصار: هذه القضية متعلقة بقاعدة الكمية، أي كم الخبر فتجاوزها ﷺ إذ أُنْطَبَ بِتَكَرُّرِ لَفْظَةِ (الرُوحِ) ، وَالتَّذْيِيلِ الجارِ مجرى المثل (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً) والغرض للانكار والتحذير.

٤. ترتيب الكلام وتنظيمه: يلزم على المحاور ترتيب كلامه وتنظيمه وإحسان التصرف في سرد الاحداث وسوق الادلة وإلا كان كلامه خطأ لا طائل من ورائه، وكلام الرسول ﷺ مرتب متناسق لا خلل فيه، إذ بدأ باخبارهم بماهية الروح ثم عرج على قوله تعالى (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً) وهو تعقيب ناجح فكأنه يقول تسألون وتشككون في أمور علمكم بها محدود فكان كلامه على حسن ترتيب؛ لأن مراجعة النفس والتعقل في السؤال يصحح مسار التفكير؛ ذلك لأن المنهج الدعوي النبوي يمر بالتبيين والتوضيح ثم التحذير من الوقوع في الخطأ؛ لأن التحذير من شأنه أن يؤثر في القلوب فتحشع لذكر الله والالتزام بأوامر الله تعالى.

إذا ربطنا تلك المقدمات بقواعد جرایس فنلاحظ أنه قد تمّ انتهاك مبدأ الطريقة، فكان هناك تفصيلاً، وإطناً لفائدة.

المبحث الثاني: التفاعل الحوارى بين الرسول ﷺ واليهود (الحوار التشريعى) مقارنة تداولية للتضمين الحوارى.

افتتح الحوار بسؤال الرسول ﷺ عن حكم الزنا لاثنين من اليهود (أحدثا): (أتى رسول الله ﷺ بيهودى ويهودية قد أحدثا جميعاً فقال لهم ماتجدون في كتابكم؟ قالوا: إن أحبارنا أحدثوا تحميم الوجه والتجبية. قال عبد الله ابن سلام : ادعهم يا رسول الله بالتوراة فأتى بها موضع أحدهم يده على آية الرجم ، وجعل يقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له ابن سلام : ارفع يديك فإذا آية الرجم

تحت يده. فامر بها رسول الله ﷺ فرجما قال ابن عمر فرجما عند البلاط فرأيت اليهودي أجنأ عليها^(٧).

أ . الافتراض المسبق: اليهود على علم مسبق بحكم الزنا من (التوراة) أما الدوافع التي جعلت اليهود يحكمون رسول ﷺ في إصدار حكم على من زنا منهم بحثاً عن التيسير في الحكم فقالوا: إنه الرسول ﷺ نبي بعث بالتخفيف، فإن افتانا بفتيا دون الرجم قبلناها واحتجنا بها عند الله.^(٨) إذا ما من مضمون إلأ ويأتي من فوقه مضمون غيره، وإن يأتي من فوق هذا المضمون الثاني مضمون ثالث، وهكذا من غير إنقطاع.^(٩)

الافتراضات: إن إرسال جماعة من الأخبار للرسول ﷺ لعله يصدر حكماً أيسر مما هو موجود عندهم، أو لإدراكهم أنهم أهل ذمة، وإن واجبهم يفرض عليهم رفع القضايا المهمة إلى المسؤول الأول عن المدينة المنورة وهو النبي ﷺ أو لعلمهم أرادوا فتنة المسلمين وتشكيكهم في الجانب التشريعي الذي يطبقه الرسول ﷺ فهم يمنون النفس بتتبع الرسول ما هم عليه من تحريف. و (جَلَدٌ ، يجلد ، جلدًا ، فهو جالد والمفعول مجلود ، جلده بالسياط: أصاب جلده^(١٠). فكلمة (أجلدوهما) حاملة للمقتضى أي: هي المقتضى ، فحسب المعنى اللغوي الذي جاءت به تقتضي أن يجلد كل من الزاني والزانية ، وما على الباث إلأ أن يظهر هذا الحق بأدلة دامغة من كتاب الله الذي أنزله على موسى (ﷺ).

يشكل كل من ملفوظ النبي ﷺ واليهود علاقة حوارية، والأصل أن يجنح كليهما للتعاون قصد إيضاح المحاوره، وتقتضي فرضية(غرايس) أن يكون التعاون سبباً في تماسك الكلام، وتكاد تكون كل القواعد مطبقة وفيما يلي توضيح لذلك.

أ . احترام قاعدة الكيفية (كن صادقاً):

أن لاتقدم معلومات خاطئة لا تستطيع أن تبرهن عليا، وكانت محترمة بشكل واضح من قبل الرسول ﷺ وحواره مبسط يشعر الآخر وكأنه يجيب بالذي في صدورهم.

ب . الكمية: تشكل هذه القاعدة الخرق الوحيد في مبدأ الملائمة، وتؤكد أن الكلام كان مناسباً لموضوع القضايا المطروحة أي نزوع الملفوظ إلى دلالات مباشرة وصريحة ، وفي هذا الحوار

لأنجد في ملفوظ الرسول ﷺ قولاً سيق وبينه وبين القضية التي طرحها فجوة إذ أجاب بقول الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور/٢) فاليهود كانوا يودون أن يجيبهم الرسول ﷺ بشيء من التيسير في الحكم فهم يشترطون في الأخذ بما يحكم به أن يكون مسائراً لما هم عليه إلا ودونه من حيث الشدة واليهود كانوا على اطلاع بماهية الحكم الموجود في التوراة ويمكن للباحث ان يستنتج موقفين من الحوار: أولها: إنَّ الرسول ﷺ أراد أن يجعلهم يقرن ويسلمون بأن حكم الزاني موجود في التوراة المنزلة على موسى (ﷺ).

أما الآخر: فيفيد أن الرسول ﷺ قد علم ما أقدم عليه اليهود من تغيير وتحريف للحكم الإلهي وأراد أن يبين لهم أن شرع الله محفوظ وأن سلوكهم مفضوح ، وأنهم لن يستطيعوا أن يطفئوا نور الله ولن يفلحوا في تلاعبهم في الاحكام.

فبين لهم ما سألوا عنه ، ولا شك أن اليهود كانوا يودون أن يتلقوا من الرسول ﷺ جواباً محدداً يتمكنون بوساطته أن يكذبوه ويبينوا أنه ليس المقصود بالروح ، وهم يريدون بعملهم أن ينفذ الصحابة من حوله ﷺ وجعلهم يختصمون عليهم يجدون عبر خصوماتهم منفذاً يصلون بفضلهم إلى زرع الشك في نفوس المسلمين وجعلهم يتخلون عن التصديق المطلق بصاحب الرسالة.

ج . خرق قاعدة الكمية: جاء في ملفوظ الرسول ﷺ إطناب لزيادة التوضيح أو لتفصيل الكلام، أو إدراج كمٍّ من الأخبار ، ويقول السكاكي: وهو أما ايضاح بعد إيهام ليرى المعنى في صورتين مختلفتين أو ليمكن في النفس فضل تمكن فإذا المعنى ألقى على سبيل الإجمال والإبهام تشوقت النفس إلى العلم بالمجهول؛ فيحصل لها بسبب المعلوم لذة، ويسبب حرمانها عن الباقي ألم..... أو لتفخيم الأمر وتعظيمه، ويتمثل الإطناب بقول الرسول ﷺ مستشهداً بالآية المباركة: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور/٢). وهو تذييل جار مجرى المثل يؤتى به بعد تمام الكلام بكلام مستقل في المعنى الأول تحقيقاً لدلالة منطوق الأول أو مفهومه ليكون معه كالدليل ل يظهر المعنى عند من لا يفهمه ويعمل عند من فهمه. (١١)

وأفاد التذييل في هذا المقام الإنكار على اليهود : أي عدم تحكيم عقولهم فيما يحكمون ، وأفاد أيضاً التحذير من عدم الاعتزاز بالنفس. وهذا هو المنهج التربوي للرسول ﷺ الاكرم إذ بُيّن ومن ثم

خذر، ونذر. ويلاحظ أن الرسول ﷺ أظنّب إذ أخبر؛ والغرض إيقاظ العقل فجمع صورتين مختلفتين ليكشف جهلهم وليمكن دعوته في النفوس عن طريق الجمع بين الشيء ونقيضه. وبتجاوزه لقاعدة الكمية تمكن من غرس الدعوة في نفوس ابناء قومه، وسد كل سبل الإعراض ويستلزم لهذا الخرق أن الرسول ﷺ أحس من اليهود إعراض .

د . قاعدة الاسلوب (الطريقة):

١ . الاحتراز عن الالتباس أو تجنب الإيهام: ملفوظ الرسول ﷺ فيه جنوح واضح إلى أسلوب البسط والاسترسال الذي يتطلب الوضوح والانابة لغرض الإقناع.

٢ . الاحتراز من الاجمال : إن الاجمال يتنافى والقصد التداولي إذ يحتاج لنجاح التواصل إلى التفسير والتفصيل، ولذلك يجدر بالمحاور أن يتجنب الاجمال وهكذا كان حوار الرسول ﷺ مع اليهود، إذ ورد كلامه مفصلاً خالياً من الاجمال لا غبار على ملفوظه ولا على حواره، والملاحظ أن كلامه مفصل لا يتداخل القول الأول للآية مع الثاني، ولا يحتمل قول على قول فيلتبس على المتلقي؛ لأنه في صدد ايضاح الدعوة النبوية المحمدية وترسيخ معتقدات غير المعتقدات السائدة في وقته. وهذا ما جعله ينأى عن الاجمال.

٣ . التكلم بإيجاز واختصار: هذه القضية متعلقة بقاعدة الكمية، أي كم الخبر فتجاوزها ﷺ إذ أظنّب بتكرار لفظة (جلدة)، وزيادة من التي تفيد التبويض، والتذييل الجار مجرى المثل (مئةَ جَلْدَة)، والغرض للانكار والتحذير.

٤ . ترتيب الكلام وتنظيمه: يلزم على المحاور ترتيب كلامه وتنظيمه وإحسان التصرف في سرد الاحداث وسوق الادلة وإلا كان كلامه خطأ لا طائل من ورائه، وكلام الرسول ﷺ مرتب متناسق لاخلل فيه، إذ بدأ باخبارهم بماهية الحكم ثم عرج على قوله تعالى (مئةَ جَلْدَة) وهو تعقيب ناجح فكأنه يقول تسألون وتشككون في أمور علمكم بها محدود فكان كلامه على حسن ترتيب؛ لأن مراجعة النفس والتعقل في السؤال يصح مسار التفكير؛ ذلك لأن المنهج الدعوي النبوي يمر بالتبيين والتوضيح ثم التحذير من الوقوع في الخطأ؛ لأن التحذير من شأنه أن يؤثر في القلوب فتحشع لذكر الله والالتزام باوامر الله تعالى.

المبحث الثالث: التفاعل الحوارى بين الرسول ﷺ واليهود (الحوار الاجتماعى) مقارنة تداولية للتضمين الحوارى

أفتتح الحوار الاجتماعى بين اليهود ، والرسول ﷺ بسؤاله عن ثلاث لا يعلمهن إلا نبي؟ قال: ما أول أشرط الساعة؟ وما أول طعام يأكله أهل الجنة؟ ، ومن أي شيء ينزع الولد إلى أبيه؟ ومن أي شيء ينزع إلى أخواله؟ فقال: الرسول ﷺ ((أخبرني بهذا أنفأ جبريل قال: عبد الله ذاك عدو اليهود من الملائكة، فقال رسول الله ﷺ: أما أول أشرط الساعة فنار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب. وأما أول طعام يأكله أهل الجنة فزيادة كبد الحوت، وأما الشبه في الولد ، فإن الرجل إذا أغشى المرأة فسبقها ماؤه كان الشبه له وإذا سبق ماؤها كان الشبه لها)) قال : أشهدوا إنك رسول الله ، ثم قال: يا رسول الله أن اليهود قوم بهت أن علموا بإسلامي قبل أن تسألهم بهتوني عندك فجاءت اليهود ودخل عبد الله البيت ، فقال رسول الله ﷺ: أي رجل منكم عبد الله بن سلام قالوا: أعلمنا وابن أعلمنا ، وأخيرنا وابن أخيرنا، فقال رسول الله ﷺ أفرايتم أن أسلم عبد الله فقالوا: أعاذة الله من ذلك. فخرج عبد الله إليهم فقال: أشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله ﷺ ، فقالوا أشرنا وابن أشرنا ووقعوا فيه^(١٢)

الجهر بالدعاء على الرسول ﷺ:

نُقلَ عن عائشة إن اليهود دخلوا على رسول الله ﷺ فقالوا: السأمُ عليك. فلغنتهم. فقال : ما لك قلت أولم تسمع مال قالوا؟ قال: فلم تسمعي ما قلت. وعليكم. ^(١٣)

الافتراضات المسبقة: سعت أغلبية اليهود إلى أن تكون العلاقات متوترة بالمجتمع المدني واتبعت لتحقيق ذلك طرقاً متعددة رأينا جانباً فيها عند دراستنا للجدل العقدي وتسلطهم التشريعي، والآن جانباً من حوار يظهر السلوك الاجتماعى الذى مارسوه وأغلقوا به كل منفذ يمكن أن يؤدي إلى التعايش بين الأديان والجماعات لذلك كانوا يدعون الرسول ﷺ ويثيرون الاحقاد ويسعون إلى تأليب القبائل حتى تعمّ الفوضى ، أراد الرسول أن يبين للمسلمين طريقة اليهود في السلام وليلداهم إلى السلوك الواجب إتباعه معهم. يعتبر الافتراض المسبق بمثابة معلومة خفية أي تكون

مزودة بملائمة تواصلية أقل شأنًا من تلك التي تتمتع بها المعلومات البينة كما أنها تحتل مركز أدنى مرتبة داخل البنية التي يتألف منها محتوى القول. (١٤)

ب . الاقتضاءات: (إنَّ اليهود دخلوا على النبي ﷺ فقالوا: السَّأْمُ عليك . وعلَيْكم) (١٥).

عليك: اسم فعل أمر بمعنى الزم ، واستمسك وقد يستعمل بمعنى خذ ، ف (عليك) هي اللفظة صاحبة القوة القضائية المضمرة بمعنى إنها صاحبة الجذب الحجاجي والمركز الخطابي الذي يرمي ﷺ نظر المتلقي إليه. أي أن اليهودي قد دعا الرسول ﷺ والمسلمين بأن يصابوا بالسَّأْمَة في دينهم حتى يتناقضوا في نشره والدفاع وتطبيق أحكامه. أما رد الرسول ﷺ ب (وعلَيْكم) يلاحظ ثبوت الواو في جوابه ذلك أن ثبوتها يقضي التشريك فيصبح الجواب النبوي وكأنه مؤيد ومدعم لما صدر عن اليهود مع تعديله لينبهم إلى أن الموت سيكون أيضاً عليهم فكل من عليها فأن فالتغيير المعتمد على الظاهر يفيد أن الرسول ﷺ قال لليهود (وعلَيْكم) أيضاً الموت. (١٦)

يشكل كل من ملفوظ النبي ﷺ واليهود علاقة حوارية، والأصل أن يجنح كليهما للتعاون قصد إيضاح المحاوره، وتقتضي فرضية(غرايس) أن يكون التعاون سبباً في تماسك الكلام، وتكاد تكون كل القواعد مطبقة وفيما يلي توضيح لذلك.

أ . احترام قاعدة الكيفية (كن صادقاً):

كانت غير محترمة من قبل اليهود أي: دعوا على الرسول ﷺ . فأشركهم بدعائهم .

ب . الكمية: تشكل هذه القاعدة المستوى الوحيد في مبدأ الملائمة، وتؤكد أن الكلام كان الموت خلاف قاعدة التحية المعروفة. غير مناسباً لموضوع القضايا المطروحة أي نزوع الملفوظ إلى دلالات مباشرة وصرحة ، وفي هذا الحوار لانجد في ملفوظ الرسول ﷺ قولاً سيق وبينه وبين القضية التي طرحها فجوة إذ أجاب (وعلَيْكم) امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّئْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَىٰ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ (النساء/٨٦)

وما صدر من الرسول ﷺ مع اليهود يتفق مع ما أمره الله تعالى به (فردوها) ، فالرسول لم يحمل ما قاله اليهود على أنه (سبٌ وشتمٌ) ؛ لأن ما صدر عنهم أمر قدره الله تعالى وأعلم به نبيه وهو عقيدة إسلامية فالمؤمن لا يشك في الموت ويسلم بأن الله تعالى يقدر الاعمار فلا دعاء لصديق

يؤجلها، ولا أمانى عدو تقريبها. فما صدر عن اليهود هو سوء أدب لا يصل إلى السب الذي فيه ذمٌ وتعريض.

وأما أصحاب هذا القول ما ذهبوا إليه بأن حكم من سبَّ الرسول ﷺ صراحة (القتل) بدليل أنه كلف ﷺ مجموعة من الصحابة بقتل كعب بن الاشرف غيلة؛ لأنه يؤدي الله ورسوله. (١٧) فيين لهم ما سألوا عنه، ولا شك أن اليهود كانوا يودون أن يتلقوا من الرسول ﷺ جواباً محدداً يتمكنون بواسطته أن يستهزؤوا به، وهم يريدون بعملهم أن ينفذ الصحابة من حوله ﷺ وجعلهم يختصمون عليهم يجدون عبر خصوماتهم منقاداً يصلون بفضلهم إلى زرع الشك في نفوس المسلمين وجعلهم يتخلون عن التصديق المطلق بصاحب الرسالة.

ج . خرق قاعدة الكمية: جاء في ملفوظ الرسول ﷺ إطناب لزيادة التوضيح أو لتفصيل الكلام، وزيادة الواو هي زيادة معنوية أي (التشريك) اليهود ولتنبيههم إلى أن الموت سيكون أيضاً عليهم فكل من عليها فآن، وقال بعض الشراح تفيد الاستئناف) فالرسول ﷺ لم يصدق اليهود ولم يؤيدهم ولم يعدل قولهم وإنما قال لهم: (وعليكم) ما تستحقونه من الذم والهوان والعذاب، وبتجاوزه لقاعدة الكمية تمكن من غرس الدعوة في نفوس ابناء قومه، وسد كل سبل الإعراض ويستلزم لهذا الخرق أن الرسول ﷺ أحس من اليهود إعراض.

د . قاعدة الاسلوب (الطريقة):

١ . الاحتراز عن الالتباس أو تجنب الابهام: ملفوظ الرسول ﷺ فيه جنوح واضح إلى أسلوب البسط والاسترسال الذي يتطلب الوضوح والانابة لغرض الاقتناع.

٢ . الاحتراز من الاجمال: إن الاجمال يتنافى والقصد التداولي إذ يحتاج لنجاح التواصل ألى التفسير والتفصيل، ولذلك يجدر بالمحاور أن يتجنب الاجمال وهكذا كان حوار الرسول ﷺ مع اليهود، إذ ورد كلامه مفصلاً خالياً من الاجمال لا غبار على ملفوظه ولا على حوار، والملاحظ أن كلامه مفصل لا يتداخل القول الأول للآية مع الثاني، ولا يحتمل قول على قول فيلتبس على المتلقي؛ لأنه في صدد ايضاح الدعوة النبوية المحمدية وترسيخ معتقدات غير المعتقدات السائدة في وقته. وهذا ما جعله يناهى عن الاجمال.

٣. التكلم بإيجاز واختصار: هذه القضية متعلقة بقاعدة الكمية، أي كم الخبر فتجاوزها ﷺ إذ أظن بتكرار حرف (الواو) حرف ينمي عن جملة (الموت والسأم عليكم) ، والغرض للانكار والتحذير، والتوبيخ.

٤. ترتيب الكلام وتنظيمه: يلزم على المحاور ترتيب كلامه وتنظيمه وإحسان التصرف في سرد الاحداث وسوق الادلة وإلا كان كلامه خطأ لا طائل من ورائه، وكلام الرسول ﷺ مرتب متناسق لاخلل فيه، فجوابه ينمي عن مراجعة نفسه بما يؤول جوابه (وعليكم) فرداً التحية بأدب ثم حذر من الوقوع في المزالق فكان كلامه على حسن ترتيب؛ لأن مراجعة النفس والتعقل في السؤال يصح مسار التفكير؛ ذلك لأن المنهج الدعوي النبوي يمر بالتيبين والتوضيح ثم التحذير من الوقوع في الخطأ؛ لأن التحذير من شأنه أن يؤثر في القلوب فتخشع لذكر الله والالتزام باوامر الله تعالى.

المبحث الرابع: التفاعل الحوارى بين الرسول ﷺ واليهود (الحوار المصيرى) مقارنة تداولية للتضمنين الحوارى.

أفتتح الحوار النبوى محمد ﷺ بجمع اليهود فى المدارس بعد غزوة بدر وقال لهم: (يامعشر اليهود: إسلاموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشاً. قالوا يا محمد: لا يغرنك من نفسك إنك قتلت نفرأ من قريش كانوا أعمارأ لا يعرفون القتال، إنك لو قتلتنا لعرفت أننا نحن الناس وإنك لم تلق مثلنا فأنزل الله عز وجل: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ (آل عمران/١٢)، قال الرسول لليهود: (أسلموا تسلموا)^(١٨).

الافتراضات المسبقة:

أن الاحداث والغزوات التى دارت بين المسلمين واليهود تعود أساساً إلى غدر اليهود ونقضهم العهود وتشجيعهم المنافقين واستخدامهم ليكونوا بى اذق يحركونها متى شأوا أو كيفما أرادوا لهذا أصبح التعايش بين المسلمين واليهود مستحيلاً. لذا أدرك الرسول ﷺ مايسعى إليه اليهود كما أدرك أنهم لا يقيمون وزناً للوسائل السلمية. فالافتراض المسبق ذو طبيعة لسانية بمعنى يمكن إدراكه عن طريق العلامات اللغوية التى يتضمنها القول وهى معلومات لم يفصح عنها المتكلم بل

أوردها بطريقة آلية في القول الذي تضمنها بغض النظر عن الخصوصية وتضاف في الافتراضات بشكل معلومات وإن لم تكن مقررة، أي تلك التي لا تشكل موضوع الخطاب الواجب نقله، إلا إنها تنتج من صياغة القول التي تذكر فيه بغض النظر عن الخصوصية الأدائية في التعبير.^(١٩)

الاقتضاءات: (أسلموا تسلموا)^(٢٠).

سمع اليهود دعوة الرسول ﷺ إياهم للإسلام وللسلام وللحماية من عذاب الله في الآخرة ومن الآفات النفسية والحروب في الدنيا أجابوا بقولهم: قد بلغت يا أبا القاسم (أي أنك قد قمت بواجبك ودعوتنا واستمعنا مقولتك منذ زمنٍ فلا فائدة في التكرار فما نحن بمجيبين دعوتك . لكن الرسول ﷺ واصل التبليغ حسب الطريقة التي كان يتوخاها بتكرار دعوته ثلاث مرات (إسلموا تسلموا)، وعندما تأكد أن اليهود رفضوا الإسلام والسلام وتمسكوا بالعناد قال لهم: إعلموا إنَّما الأرض لله ولرسوله وإني أريد أن أجليكم من هذه الأرض فمن وجد منكم بماله شيئاً فليتبعه، وإلَّا ما علموا إنَّما الأرض لله ولرسوله. (أسلمَ : انقادَ دخل في دين الإسلام وأصبح مسلماً)^(٢١) فالفعل (أسلمَ) هو الحامل للمعنى القضائي الذي أورده ﷺ ليزيد من قوة حجاجه ومعناه أنقادوا لأمر الله تسلموا. فوظفها لكي يغير قناعة اليهود ذلك لأن الحجاج (يبرز في كيفية تسجيل اللغة الطبيعية لخاصة ما أو اقتراحها أو تضمنها أو إظهارها أو اقتضاءها)^(٢٢)

يشكل كل من ملفوظ النبي ﷺ واليهود علاقة حوارية، والأصل أن يجنح كليهما للتعاون قصد إيضاح المحاور، وتقتضي فرضية (غرايس) أن يكون التعاون سبباً في تماسك الكلام، وتكاد تكون كل القواعد مطبقة وفيما يلي توضيح لذلك.

أ . احترام قاعدة الكيفية (كن صادقاً):

أن لاتقدم معلومات خاطئة لا تستطيع أن تبرهن عليها، وكانت محترمة بشكل واضح من قبل الرسول ﷺ وحواره مبسط يعرض عليهم السَّلم ليسلموا يشعر الآخر وكأنه يجب بالذي في صدورهم.

ب . الكمية: تشكل هذه القاعدة المستوى الوحيد في مبدأ الملائمة، وتؤكد أن الكلام كان مناسباً لموضوع القضايا المطروحة أي نزوع الملفوظ إلى دلالات مباشرة وصريحة ، وفي هذا الحوار

لأنجد في ملفوظ الرسول ﷺ قولاً سيق وبينه وبين القضية التي طرحها فجوة إذ أجاب (إسلموا تسلموا) فبين لهم إن احترمو اليهود والمواثيق التي عقدت معهم (سَلِمُوا) وأهليهم وأموالهم لكن حقدهم الدفين وتسلطهم دفع بهم إلى خرق القواعد المبرمة.

ج . خرق قاعدة الكمية: جاء في ملفوظ الرسول ﷺ إطناب لزيادة التوضيح أو لتفصيل الكلام، وذلك بتكراره العبارة (ثلاث مرات) لغرض إلقاء الحجة عليهم ولتأكيد أفعالهم أن تكون مطابقة للميثاق الذي بينهم . نظراً لخرقهم المواثيق لذا أكدّ ووضح بعد إيهامهم لليهود.

د . قاعدة الاسلوب (الطريقة):

١ . الاحتراز عن الالتباس أو تجنب الإيهام: ملفوظ الرسول ﷺ فيه جنوح واضح إلى أسلوب البسط والاسترسال الذي يتطلب الوضوح والانابة لغرض الاقتناع.

٢ . الاحتراز من الاجمال : إن الاجمال يتنافى والقصد التداولي إذ يحتاج لنجاح التواصل إلى التفسير والتفصيل، ولذلك يجدر بالمحاور أن يتجنب الاجمال وهكذا كان حوار الرسول ﷺ مع اليهود، إذ ورد كلامه مفصلاً خالياً من الاجمال لا غبار على ملفوظه ولا على حوار، والملاحظ أن كلامه مفصل لا يتداخل ، ولا يحتمل قول على قول فيلتبس على المتلقي؛ لأنه في صدد ايضاح الدعوة النبوية المحمدية وترسيخ معتقدات غير المعتقدات السائدة في وقته. وهذا ما جعله يناهى عن الاجمال.

٣ . التكلم بإيجاز واختصار: هذه القضية متعلقة بقاعدة الكمية، أي كم الخبر فتجاوزها ﷺ والغرض للانكار والتحذير، والتوبيخ.

٤ . ترتيب الكلام وتنظيمه: يلزم على المحاور ترتيب كلامه وتنظيمه وإحسان التصرف في سرد الاحداث وسوق الادلة وإلا كان كلامه خطأ لا طائل من ورائه، وكلام الرسول ﷺ مرتب متناسق لا خلل فيه، فقولته ينمي عن مراجعة نفسه بما يؤول (إسلموا تسلموا) باحترامكم اليهود والمواثيق، ثم حذر من الوقوع في المزالق فكان كلامه على حسن ترتيب؛ لأن مراجعة النفس والتعقل في السؤال يصح مسار التفكير؛ ذلك لأن المنهج الدعوي النبوي يمر بالتبيين والتوضيح

الاستلزام الحوارى: (حوار الرسول ﷺ مع اليهود) نموذجاً

أ.م.د. سهيل محمد حسين / كلية الإمام الكاظم- قسم الإعلام

ahmedahmed19900208@gmail.com



ثم التحذير من الوقوع في الخطأ؛ لأن التحذير من شأنه أن يؤثر في القلوب فتخشع لذكر الله والالتزام بأوامر الله تعالى.

الخاتمة:

تسعى التداولية إلى دراسة المعنى التواصلى في الخطابات والحوارات؛ لأنه غير متواجد في اللفظة ذاتها بل يكمن بالسياق من أجل الوصول إلى المعنى كاملاً. وتوصل البحث إلى جملة من النتائج نجملها:

1. الاستلزام الحوارى نمط من التواصل الغير مباشر أو الضمنى في الحوار النبوى.
2. قواعد جرائس أساس في العملية التواصلية ، إذ ما تمّ خرق أحدها خرج من المعنى الحرفى إلى المستلزم ، وهذا ما لمسناه في الحوار النبوى.
3. السياق أداة بارزة في استجلاء مقاصد المتكلم.
4. التعددية في الحوار النبوى (المصيرى، الاجتماعى، التشريعى، الجدلى) دلالة قاطعة بمعجزة النبى الخاتم ﷺ.
5. وجود أكثر من فكرة للحوار الواحد فاللفظة الواحدة تعطي دلالات متعددة في الحوار النبوى.
6. يخرج الحوار النبوى الأساليب الانشائية من المعنى الأصلي إلى آخر حدده السياق: كالاستفهام،
7. الاسلوب الذي قيل داخل السياق هو الذي يحدد صدق القول من عدمه في المعنى المتواصل.

هوامش البحث

(١) ينظر: الاستلزام الحوارى في التداول اللسانى، العياشى أورد: ١٩ ، ونظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، صلاح إسماعيل، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠٠٥م: ٧٨.

(٢) ينظر: الأفعال في العربية المعاصرة دراسة دلالية ومعجم سياقى، علي محمود حجي الصراف: ٩٠. ، وأفاق جديدة في البحث اللغوى المعاصر: ٢٣.

(٣) ينظر: اللسان والميزان، طه عبد الرحمن: ٢٣٨ - ٢٣٩.

- (١) ينظر: م.ن: ٢٣٩ .
- (٢) خ٢: العلم/٤٧ قول الله تعالى وما أتيتم من العلم إلا قليلا.
- (٣) التداوليات علم استعمال اللغة، حافظ إسماعيل: ١٢٨ .
- (٤) أمانة بلعلي، الخطاب منشورات مخبر تحليل الخطاب، العدد الثالث، جامعة مولودمعمري، تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ص ٢٢٠
- (٥) ينظر: لكحل سعدية، الحجاج في خطابات النبي إبراهيم(ع) مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، (د.ت) ، ص٦٠ .
- (٦) نظر: البرهان للزركشي: ج ٣ ص ٨٢، والايضاح ١٩٦ .
- (٧) خ: ٨٦ حدود/ ٢٤-١ الرجم في البلاط.
- (٨) د.٣٢ حدود ٢٦ خ. ٤٤٥٠ .
- (٩) ينظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٨٨ م: ٢٣ .
- (١٠) ينظر: لسان العرب مادة (جلد).
- (١١) ينظر: الإيضاح: ١٩٦ .
- (١٢) خ٦ أحاديث الأنبياء، ٤ خلق آدم وذريته.
- (١٣) خ٥٦ الجهاد والسير/ ٩٨ خ٥ .
- (١٤) ينظر: المضمّر، كاترين كيريرات أركيوني، ترجمة ريتا فاخر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط١، ٢٠٠٨ ديسمبر، ٤٤-٤٥

(١٥) خ ٥٦ الجهاد والسير / ٩٨ ج ٥.

(١٦) ينظر: النووي: ١٤٤/١٣.

(١٧) ينظر: العيني: عمدة القارئ: ٨٢/٢٤.

(١٨) خ ١٨٩ الإكراه/٢ في بيع المكروه ونحوه في الحق وغيره.

(١٩) ينظر: المضمّر، كاترين كيريرات أركيوني، ترجمة ريتا فاخر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط١، ٢٠٠٨ م ديسمبر: ٤٨

(٢٠) خ ٨٩ الإكراه /٢ في بيع المكروه ونحوه في الحق وغيره.

(٢١) لسان العب مادة(سلم).

(٢٢) ينظر: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله بحث: ٩٠. الدكتور رضوان الرقبي، بحث بمجلة عالم الفكر، الكويت، العدد (٢)، المجلد ٤٠، أكتوبر، ديسمبر ٢٠١١ م.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

١. الاستلزام الحوارى فى التداول اللسانى، العياشى أدوارى، منشورات الاختلاف ، دار

الأمان، الرباط، ط١، ٢٠١١ م.

٢. آفاق جديدة فى البحث اللغوى المعاصر، محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية،

مصر، ٢٠٠٢ م.

٣. الافعال الانجازية فى العربية المعاصرة دراسة دلالية ومعجم سياقى، على محمود حجبى

الصراف، ط١، مكتبة الآداب، ٢٠١٠ م.

٤. الإيضاح في علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع مختصر تلخيص المفتاح)، الخطيب القزويني (ت ٧٣٩هـ) ، دار الجيل ، بيروت ، (د.ت). الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله بحث: ٩٠. الدكتور رضوان الرقبي، بحث بمجلة عالم الفكر، الكويت، العدد (٢)، المجلد ٤٠، أكتوبر ، ديسمبر ٢٠١١م.
٥. البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) ، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ، مكتبة دار التراث ، القاهرة، ط٣، ١٩٨٤م.
٦. التداوليا علم استعمال اللغة، حافظ إسماعيل، الأردنأريد، (د.ت)، ١٩٨٤م.
٧. الجامع الصحيح: وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، للإمام أبي عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري (ت ٢٥٦هـ)، تشرف بخدمته والعناية به محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوقة النجاة، المدينة المنورة، (د.ت).
٨. الحجاج في خطابات النبي إبراهيم(ع) لكحل سعديّة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير،
٩. الخطاب منشورات مخبر تحليل الخطاب آمنة بلعلي، ، العدد الثالث، جامعة مولودمعمري، تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، .
١٠. صحيح مسلم بشرح النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، تح: عبد الله أحمد أبو زينة، طبعة الشعب، القاهرة، (د.ت).
١١. عمدة القارئ ، العيني، (د.ت) ، بيروت.
١٢. لسان العرب لابن منظور، (ت ٧١١هـ) بيروت، ١٩٥٦م.
١٣. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
١٤. المضمّر، كاترين كيبريرات أركيوني، ترجمة ريتا فاخر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط١، ٢٠٠٨م .

١٥. نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، صلاح إسماعيل، الدار المصرية السعودية
للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠٠٥م: ٧٨.

Sources and references: The Holy Quran

1. Dialogical immanence in linguistic circulation, Al-Ayachi Adwari, Publications of Difference, Dar Al-Aman, Rabat, 1st edition, 2011 AD.
2. New Horizons in Contemporary Linguistic Research, Mahmoud Ahmed Nahla, University Knowledge House, Egypt, 2002 AD.
3. Performative verbs in contemporary Arabic, a semantic study and contextual dictionary, Ali Mahmoud Haji Al-Sarraf, 1st edition, Library of Arts, 2010 AD.
4. Clarification in the Sciences of Rhetoric (Al-Bayan, Al-Ma'ani, and Al-Badi' Mukhtasar Takhris Al-Muftah), Al-Khatib Al-Qazwini (d. 739 AH), Dar Al-Jeel, Beirut, (D.D.). Pragmatic argumentative reasoning and the mechanisms of its operation. Research: 90. Dr. Radwan Al-Raqbi, research in Alam Al-Fikr magazine. , Kuwait, Issue (2), Volume 40, October, December 2011 AD.
5. Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an, Badr al-Din Muhammad bin Abdullah al-Zarkashi (d. 794 AH), edited by: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Dar al-Turath Library, Cairo, 3rd edition, 1984 AD.
6. Pragmatics, the science of language use, Hafez Ismail, Jordan, Irbid, (D.D.), 1984 AD.
7. Al-Jami' Al-Sahih: It is Al-Jami' Al-Musnad Al-Sahih, a summary of the affairs of the Messenger of God, may God bless him and grant him peace, his Sunnahs and his days, by Imam Abu Abdullah bin Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Al-Mughirah Al-Jaafi Al-Bukhari (d. 256 AH). Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, Dar Tuqat Al-Najat, was honored to serve and care for him. Medina, (D.T.).

8. Al-Hajjaj in the Discourses of the Prophet Ibrahim (peace be upon him) by Kahl Saadia, a memorandum for obtaining a master's degree,
9. Al-Khattab, publications of the Discourse Analysis Laboratory, Amna Belali, third issue, Mouloud Maamri University, Tizi Ouzou, Dar Al-Amal for Printing, Publishing and Distribution, 2008.
10. Sahih Muslim, explained by al-Nawawi, Abu Zakaria Yahya bin Sharaf bin Mari al-Nawawi, ed.: Abdullah Ahmad Abu Zaina, Al-Sha'ab Edition, Cairo, (ed.).
11. Umdat Al-Qari, Al-Aini, (D.T.), Beirut.
12. Lisan al-Arab by Ibn Manzur, (d. 711 AH), Beirut, 1956 AD.
13. Al-Lisan and Al-Mizan or Al-Takthar Al-Aqli, Taha Abdel Rahman, Casablanca, Beirut, 1st edition, 1988 AD.
14. Al-Madhamar, Catherine Kirirat Arcioni, translated by Rita Fakher, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1st edition, 2008 AD.
15. The Theory of Meaning in the Philosophy of Paul Grice, Salah Ismail, Egyptian Saudi Printing, Publishing and Distribution House, Cairo, Egypt, 2005: 78.

الكلمات المفتاحية:

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤ / ٢ / ٢٥

مقاربات، الامام الحسين، النهضة الحسينية، الثورة الحسينية.

تاريخ القبول: ٢٠٢٤ / ٣ / ٢٥

DOI: <https://doi.org/10.57026/mjhr.v3i2.74>

تاريخ النشر: ٢٠٢٤ / ٤ / ١

ملخص البحث:

موضوع هذه الدراسة تسليط الضوء على الأصول والمباني العامة الكلامية والتاريخية في قراءة فلسفة الحركة الحسينية، وغاياتها المباشرة؛ وهو موضوع تعددت واختلفت فيه آراء الباحثين، الى مقاربات عدة، تصل الى ما يقارب اثنتي عشرة مقاربة او أكثر.

مقاربات القضية الحسينية تتنوع بين روى مختلفة جدا، بين رؤية تعتمد نفي مفهوم الثورة عنها، وانما هي نهضة للدفاع عن النفس، وبين رؤية تفسرها انها ثورة لغرض تغيير نظام الحكم السياسي، او مقاربة الثورة من اجل الشهادة السياسية، وبين مقاربة تحصرها ضمن التكليف الإلهي الخاص، الذي لا يصلح للاقتداء به، وغير ذلك من مقاربات مهمة أخرى.

اهمية هذه الدراسة عموما، تتضح في اهمية فهم الحركة الحسينية واهدافها، وذلك للتأثير الكبير الذي تركته على الفكر المذهبي والديني، و مجمل الاوضاع السياسية والدينية للمجتمع الإسلامي، وضرورة الوقوف عند بعض المقدمات المؤثرة في فهمها.

والنتيجة التي توصلنا لها، ان النهضة الحسينية لا بد تصنف ضمن المقولات النظرية لا البديهية، كما ان أسباب تعدد المقاربات فيها ترجع الى أسباب كثيرة منها النصوص المروية بين التاريخية منها والمتأخرة، وبعض المباني الكلامية، مثل قضية الايمان بالغيب وغيره. وهي (الأسباب) مما يتطلب ضرورة إعادة قراءتها قراءة نقدية وتاريخية.

المنهج في الدراسة هو المنهج التاريخي، مع تتبع أقدم النصوص التاريخية، والمشاركة بين المؤرخين، مع المنهج العقلي التحليلي، والمنهج النقدي.

مقاربات في تفسير النهضة الحسينية (دراسة في بعض الأصول والمباني الفكرية العامة لها)
م. د إبراهيم جاسم كاظم الموسوي/ كلية العلوم الإسلامية/ جامعة وارث الأنبياء
almussawiibrahim4@gmail.com



Approaches to interpreting the Husseinian renaissance (a study of some of its principles and general intellectual buildings)

**Dr. Ibrahim Jassim Kazem Al-Mousawi/ College of Islamic Sciences
– University of Warith al-Anbiya**

Received: 25 /2/2024

Keywords:

Accepted:25/3/2024

Approaches, Imam Hussain, Hussaini

Published:1/4/2024

Movement, Hussaini Revolution

Abstract

The subject of this study sheds light on the origins and general theoretical and historical frameworks in understanding the philosophy of the Hussaini movement and its direct objectives. This topic has seen a variety of opinions among researchers, leading to several approaches, numbering approximately twelve or more.

Approaches to the Hussaini issue vary greatly, ranging from perspectives that negate the concept of revolution altogether, portraying it instead as a defense of oneself, to interpretations viewing it as a revolution aimed at changing the political system, or as a martyrdom-oriented political revolution. Another approach confines it within a divine mandate that is not suitable for emulation, along with other important approaches.

The significance of this study lies in the importance of understanding the Hussaini movement and its objectives due to its significant impact on religious and ideological thought, as well as overall political and religious conditions within Islamic society. It is necessary to delve into some influential premises to comprehend it fully.

تمهيد البحث

تعد الدراسة التحليلية التاريخية النقدية للحركة الحسينية أداة فعالة في فهم هذه الحركة، حيث تفتح أبواباً معرفية كثيرة في العديد من المجالات، من تاريخية وعقدية و فقهية وسياسية وغيرها. الحركة الحسينية لم تكن مقتصرة على زمانها ومكانها، بل حدث وفق الرؤية الامامية تعدي الزمان والمكان، وتأثرت بها العديد من المعارف التي أثرت في حياة الأمة الشيعية خاصة، وذلك على جميع المستويات، بدءاً من المستوى العقدي كما في فترة ما بعد حادثة كربلاء، وما حدث من خلاف فكري في شرط الإمامة، مثل الخلاف بين المذهب الزيدي والمذهب الإمامي في وجوب الخروج بالسيف، وشروط الامامة، وكذلك الانشقاقات العقدية ضمن المنتميين لخط الإمامية، والتي يُشير لها أصحاب الفرق والمذاهب مثل كتاب (فرق الشيعة للنوبختي من اعلام القرن الثالث)، والتي نتجت ايضا عن بحث شرطية الإمامة بموضوع الخُروج بالسيف وعدمه. وعلى المستوى الشرعي والاختلافات في فهم موضوع الجهاد وشروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى المستوى السياسي والاجتماعي العام، فإن النهضة الحسينية كانت مصدر إشعاع فكري وسياسي للكثير من الانتفاضات والثورات وغير ذلك من الأبعاد.

النهضة الحسينية ليست بديهية الفهم والتحليل للعقل، كما يعتقد الكثيرون، وإنما مقولة نظرية مختلف في فهمها، حيث تصل الآراء في تفسيراتها وفلسفتها لما يقارب اثني عشر تفسيراً ومقاربة معرفية، تمتد على طول الزمن، وقد تم عرضها من قبل كبار علماء الإمامية فضلاً عن غيرهم؛ ولو كانت واضحة وبديهية كما يصطح عليه اهل المعرفة؛ لما حصل كل هذا الاختلاف في فهمها، كما ان حضورها في الثقافة الدينية والسياسية بشكل مستمر، والاختلاف فيها بين القراءة الفقهية والسياسية، و كما لا يخفى الاستغلال السياسي للحركة الحسينية على طول الزمن، من طرف بعض الأحزاب السياسية كوسيلة للوصول إلى السلطة من طريق تفسيراتها المتوافقة مع إيديولوجياتهم، واستغلال البعد العاطفي للأمة اتجاه الشهادة الحسينية. هذه الاسباب وغيرها، مما تؤكد على عمق وتعقيد هذه الحركة، وأهمية دراستها بصورة موضوعية وعلمية.

الفهمُ الدَّقِيقُ للحركة الحسينية يقتضي أعمالَ الذَّهنِ النقدي التاريخي والعقدِيّ والفقهِيّ الدَّقِيقِ من أجل الوصول الى الفهم الاقرب لواقعها. إعمالٌ يتجرَّدُ فيه الذَّهنُ عن التَّصوُّرِ العامِّيِّ أو السَّطحيِّ أو الاسقاطِ المعرفيِّ أو تفاسيرها طبق الموروثِ الفكريِّ والمتناقلِ عن طريقِ الخطابة والمنبرِ؛ لأنَّ المنبرِ في كثيرٍ من طرجه متأثرٌ ببعضِ النصوصِ المروية والعاطفية، و بعيدٌ عن الجانبِ التَّحقيقِيِّ فيها، كما يتأثر ببعضِ القراءاتِ السياسية، وهو امر طبيعي في حد ذاته؛ فالمنبر يخاطب الجمهور العامي لا المتخصصين من اهل البحث والتحقيق.

يتطلبُ فهمُ الحركة الحسينية، ضرورة قراءتها قراءة تاريخية وفق المصادر الموثَّقة، واستنطاق أحداثها وفق النصوص الواردة فيها، لجعلها كاشفة عن نفسها وشارحة لها؛ استنطاقٌ ينبغي فيه ملاحظة الحركة الحسينية بجميع أجزائها، بشكلٍ أحداثٍ مترتبة، لا إغفالٍ مرحلةٍ منها، أو إهمالٍ بعضِ نصوصها، أو بعثرتها، أو إخراجِ نصوصها عن سياقاتها الزمنية ونظمها، أو التاويلات الاستحسانية، أو التوظيفات السياسية، أو اعتماد بعض النصوص المشهورة فيها مما لم ترد لها أية اشارة في كتابات المؤرخين القدماء، والا فالخطأ غير مأمونٍ بل حتمي، وهو ما وقعت فيه عدةٌ من المقاربات كما سيتضح، وهو ما يتطلب كذلك تحديد المنهجية الصحيحة في دراسة الحركة الحسينية، وتحليلها وفهمها.

دراستي التحليلية للقضية الحسينية

اهتمامي الفكري في دراسة القضية الحسينية وفق المنهج النقدي، اهتمام ليس بالحديث الان، وانما ممتد من سنين طويلة، بفضل اهتمامي الفلسفي وتعمقي بضرورة فهم الحقائق الكامنة فيها، وقد برز في حياتي المنبرية. فكانت كل محاضراتي التي ألقيتها طيلة الفترة التي استمرت فيها خدمتي المنبر الحسيني، مركزةً على استكشاف وتحليل النصوص الحسينية بشكل فكري نقدي، في محاولة لفهم عميق لهذه النصوص المألوفة.

في يوم ما ومن باب المصادفة، وقع في يدي كتاب (الأطر الشرعية والقانونية لثورة الامام الحسين (ع)) للدكتور حكمت الرحمة، كتاب يبحث إشكاليات على جواز النهضة الحسينية بلحاظ البعد القانوني والشرعي، ولما تصفحت الكتاب، طلبت من المؤسسة الناشرة له، استعارة الكتاب

لقراءته، وبمجرد انتهائي من قراءته، وما وجدته من إجابات ضعيفة وغير مقنعة، وجدت نفسي مضطراً لإجراء مراجعة دقيقة فاحصة لفهم النهضة الحسينية، للخروج من هذه الاشكاليات، والثانية كتابة رد على الكتاب. ولكن مع تعمقي في القراءة والتحليل، وهو تعمق طالت مدته لما يقارب السنة الكاملة، اكتشفت معالم جديدة ووجود فلسفات ومقاربات عدة، لم يقف عندها أكثر الكتاب، وكل موضوع كنت أخرج منه، أجد نفسي ملزماً في مراجعة الموضوعات الأخرى المرتبطة به، وهو مما جعل شغفي ينحصر في استكمال القراءة والتفكير والتحليل، وترك كتابة الرد والنقد على الكتاب السابق رغم أني جمعت الكثير من مسودات النقد له.

هذه الدراسة وغيرها من دراسات أخرى سوف تنشر تباعاً، هي حصيلة تلك المراجعة الفكرية، وهي دراسات كتبتها منذ ما يقارب تسع سنوات وأكثر، ولكن لم تتح لي الفرصة لنشرها من قبل، ورغم أن تخصصي ليس الدراسات التاريخية، ولكن أحببت نشرها والمساهمة فيها في هذا المجال عسى أن تكون نافعة في هذا المضمار.

الهدف من الدراسة:

يتنوع الهدف بين الهدف الأساس العام، وهو تقييم ونقد بعض مقاربات الحركة الحسينية، وإعطاء مقارنة عقلانية تتوافق مع المنهجية التاريخية، وبين الهدف الخاص في هذه الدراسة بالخصوص، هو بيان بعض المقدمات المنهجية الأساسية في بناء المقاربات، وتحليلها ونقدها من أجل تقييم الأسس الفكرية التي استندت لها بعض مقاربات النهضة الحسينية. المنهج في الدراسة: المنهج التاريخي وفق النصوص الواردة في اغلب الكتب التاريخية المتقدمة، إضافة للمنهج التحليلي لبعض المباني الفكرية الكلامية، والمنهج النقدي.

مصطلح المقاربات

المقاربات مصطلح فلسفي يراد منه اعطاء وجهات نظر في فهم وتفسير الواقع، بدلا من ادعاء كل راي انه يمتلك الواقع، وقد وصل الى إدراك كنهه وحقيقته وماهيته. وهو ما تذهب اليه الرؤية القديمة في الفلسفة البحثية.

مفهوم المقاربة يستدعي ان بحثنا عن الواقع ينبغي ان يكون في دائرة الفهم لا إدراك الكنه والحقيقة؛ لان هذا الادراك الثاني بعيد المنال عن النفس والعقل.

إدراك الواقع يتجلى في عرض هذه المقاربات و وجهات النظر المختلفة والمتنوعة، وهي وجهات كأنها تقرب الواقع للقارئ من خلال عرض رؤية ما له، و بطبيعة الحال لا تعني كل واحدة منها أنها الحقيقة بتمامها وكمالها، وإنما حدودها المعرفية هي وجهات نظر يمكن أن تصيب ويمكن أن تخطئ، كما يمكن أن تكون إصابة كل واحدة منها ناقصة، ويمكن أن تكون تامة، كما بالإمكان أن يكون الواقع مدلولاً لها من زوايا عدة. وهو مصطلح حديث لم يطرح في الدراسات الفلسفية السابقة، وإنما أشتهر وتداول في زماننا المعاصر.

المصادر التاريخية الاولية للقضية الحسينية

النهضة الحسينية لم تكتب في زمانها وتدوّن احداثها، كما أنّ كتابتها لم تحدّث بوسائط مباشرة نقلت الواقعة نقلاً ثابتاً قطعياً، رغم أنّ موجبات هذا النقل كانت متحققة، لأنّ بعض الاشخاص ممن عاصر وشاهد تلك الواقعة كان موجوداً بعد الواقعة، مثل الامام علي ابن الحسين زين العابدين او بعض ممن بقي حياً بعد الواقعة بسبب جراحة، او عدم مشاركة في قتال، من امثال غيبة بن سمعان، مولى السيدة رباب زوجة الحسين (عليه السلام) وغيره، ويرجع سبب ذلك عدم الاهتمام بالتدوين في تلك الفترة الزمنية، وأن كان الشي القليل جداً قد نقل شفويًا عن هذه الشخصيات.^(١)

الكثير مما نُقل عن احداث كربلاء من مصادر موجودة، نقلت بوسائط عديدة من اثنين فأكثر، كما أنّ كلّ نقل فيها لا يتعد الخبر الواحد، فضلاً عن أن يصل للاخبار المستفيضة او المتواترة، إضافة لذلك أنّ الكتب التاريخية التي وردت فيها تلك الاحداث كتبت بعد واقعة الطف بما يقارب المئة سنة، و أهمّ ما كتب فيها كتابان تحت عنوان مقتل الحسين، لابي مخنف لوط بن يحيى^(٢) مؤرخ اختلف في ولادته ووفاته، بين القول (١١٠ - ١٧٠ هـ) وقيل (٥٧ - ١٥٧ هـ) والكتاب الاخر مقتل الحسين (ع) لهشام بن محمد المعروف بالكلبي (١١٠ - ٢٠٤ هـ)^(٣) وهي كتب مفقودة الان، وأنما الموجود منها ما نقل منها في كتب اخرى، مثل كتاب تاريخ الطبري لمؤلفه محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ. ق) وهو من أهمها.^(٤) وهذا مما يرسخ في الذهن حقيقة معرفية

من الضروري أن نلتفت لها، وهي أن المعرفة اليقينية والجزم بتفاصيل تلك الواقعة وتفاصيل أحداثها أمر غير ممكن.

نعم أن من مصادر مرويات النهضة الحسينية، المرويات الدينية الواردة في بعض كتاب الزيارات، ومن بينها كتاب (كامل الزيارات) لابن قولويه القمي (ت ٣٦٨ هـ. ق) وغيره، وهي كتب مرويات بعضها نُقل بطرق موثقة وفق منهجية علم الرجال و الحديث، فإنها حاكية كذلك لجملة من الاحداث، وبالإمكان الاعتماد عليها في فهم بعض الحقائق.

كذلك من المصادر التاريخية، كتاب (الطبقات الكبرى) لمحمد بن سعد الزهري (ت ٢٣٠ هـ. ق) وكتاب (انساب الاشراف) لأحمد بن يحيى البلاذري (ت ٢٧٩ هـ. ق) ومنها (تاريخ اليعقوبي) لأحمد بن جعفر اليعقوبي (ت ٢٩٢ هـ. ق) وكتاب (الفتوح) لأحمد بن اعثم الكوفي (ت ٣١٤ هـ. ق) وكتاب (مقاتل الطالبين) لابي الفرج الاصفهاني (ت ٣٦٠ هـ. ق) و كتاب (الإرشاد) للشيخ محمد بن نعمان المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ. ق) وغيرها من كتب متأخرة اقل منها اعتبارا، اعتمدت في نقلها على الكتب السابقة. (٥)

اما المصادر التي هي مجرد أسماء لكتب مفقودة، وردت إشارة لأسمائها في بعض الفهارس والكتابات، وليس لتلك المسميات وجود فعلي الان، كما في بعض أسماء المقاتل التي تنسب الى القرن الأول والثاني مثل مقتل ينسب الى الاصبغ بن نباتة (القرن الثاني) من صحابة امير المؤمنين (٦) او غيره، فأنها لا ينبغي أن تعدّ ضمن مصادر القضية الحسينية؛ لعدم وجودها الفعلي، وعدم معلومية ما نُقل فيها، كذلك الكتابات التي تنسب للفترة المتأخرة او المعاصرة، فإن هذه جُلّها مرويات من أصحاب المراثي، غير مسندة، وفيها قصص يُعبر عنها بلسان الحال، ورؤى واحلام تنقل للموعظة، كما يطغى عليها الجانب العاطفي، والوجداني، لا التثبت التاريخي.

من الضروري الفصل بين مرويات هذه الكتب عن مرويات الكتب المسندة السابقة، إذ لا قيمة للمرويات المتأخرة، إذا لم تكن مستندة ومستقاة من المصادر التاريخية الأولى، إذ كيف وصلت تلك الاحداث لمؤلفيها، دون استناد الى كتابات تاريخية سابقة ومعتبرة؛ وهو تساؤل منطقي. (٧)

من جميل ما قدمته مؤسسة الحديث في مدينة قم المقدسة، للشيخ محمد محمدي ري شهري (1946 _ ٢٠٢٢م) جمع كتاب (الصحيح من مقتل سيد الشهداء) كتاب يسلط الضوء على مصادر واقعة كربلاء واحداثها، والاشارة النقدية للكتب غير المعتمدة حسب التحقيق التاريخي، وما اشتملت عليه من مضامين فاقدة للسند التاريخي، وقد عدّ منها مجموعة من الكتب، منها كتاب مقتل ابي مخنف المطبوع حاليا في الاسواق، بسبب ضياع أصل الكتاب.، وعدم دقة النسخة الموجودة منه، وعدم تطابقها مع مرويات المقتل التي وردت في كتب التاريخ الأخرى.^(٨) و كتاب (نور العين في مشهد الحسين) المنسوب الى ابي إسحاق الاسفراييني (ت١٧٤ هـ ق) ^(٩) و كتاب (روضة الشهداء) لكمال الدين الحسين بن علي الواعظ الكاشفي (ت ٩١٠ هـ ق) وهو كتاب اعتمد الجانب القصصي والنثر الجميل في حكاية الاحداث دون التثبت التاريخي، بل وُصف من قبل كبار المحققين، بأنه كتاب حافل بالمواضيع المخالفة للكتب التاريخية.^(١٠) و كتاب (المنتخب في جمع المراثي والخطب) لفخر الدين محمد بن علي الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ ق) الى غير ذلك من كتب كثيرة أصبحت مصادر للكثير من المنقولات المنبرية.

المنهج التاريخي والتقطعية والاحتمال

تفسير النهضة الحسينية وتحديد فلسفتها وأهدافها الأساس، يعتمد في الشكل الأساس على النصوص والاحداث التاريخية، وفق ما نقل في كتب المؤرخين والمرويات المعتمدة، فهي ليست موضوعا عقديا حتى يكون للعقل دور مستقل في اكتشاف الحقيقة فيها، كما ليست موضوعا فقهيًا بعنوانها الاولي، وإنما موضوع تاريخي، يُدرس وفق المنقولات التاريخية. نعم ترتب على هذا الحدث وتفصيله بعض الاحكام الشرعية إذا ثبتت بالشكل المعتمد، وهو ترتب ثانوي.

المنهج التاريخي هو الطريقة التي يتم اتباعها لدراسة الاحداث التاريخية من اجل فهمها وتفسيرها، وفق المنهج العلمي، وهو ما يتوقف على مراحل، هي: جمع البيانات من المصادر التاريخية، التأكد من الموثوقية والصحة العلمية، تحليل البيانات بطريقة علمية ومنطقية. تقديم التفسيرات والنتائج.^(١١)

الاحداث التاريخية رغم ظن كثير من علماء المذاهب ممن بنوا تفاصيل المعرفة الدينية، على بعض الحوادث التاريخية وتفصيلها، كطريق اوحده للمعرفة الدينية، ورسخ البعض منهم بعض الاحداث الحساسة منه، في ذهنية العامة من الناس من اتباع المذاهب، لتقوية بعض الأيدولوجيات، ومنطق الصراعات والاحقاد بين أبناء المجتمع الواحد والدين الواحد، بحجة أنها هي الدين الحق وطريق مرضاة الله؛ فَأَنَّ هذه الأحداث بلحاظ تفاصيلها؛ من أكثر الأمور تعقيداً في الحصول على حقائق قطعية، لأنَّ البعد الزمني بين المفسر والمؤرخ والحادثة، وكثرة المنقولات و متعارضاتها، و ظنية طرقها، واختلافات تفاصيلها بين المؤرخين، وغياب كثير من الجوانب المرتبط بالحادثة، عن النقل التاريخي، يعطي أن القطعية في تفسير الحوادث التاريخية امر غير واقعي؛ لأنَّ معظم الاحداث التاريخية حتى ما كثر في اصولها النقل المستفيض، يحيطها الغموض و عدم الوضوح بشأن تفسيرها القطعي او فهم سياقاتها و ملابساتها الواقعية، فكيف بما تناقض النقل فيها، او كان نقلها معتمدا على منقولات من المراسيل في القرون المتأخرة.

نعم لا يخفى أن استخدام المنهجية العلمية والتحليل وجمع القرائن والمقارنة، وتقصي المصادر المعتمدة، يرفع من درجات الاحتمالية، أو يمكن الباحث من الوصول إلى نتائج موثوقة تتعلق بالمسائل التاريخية، ولكن في جميع الأحوال لا ترقى تفاصيلها الحساسة الى مرتبة القطعيات، أو تُعتمد تفاصيلها كأساس قطعي للمعارف الدينية، أو تكون في عداد ضروريات الدين أو المذهب.

التفريق بين القطعية والاحتمال، وبين المتفق عليه و المختلف فيه، وبين الثابت تاريخيا وبين المشهور على لسان العامة، في الاحداث التاريخية ضروري جدا، كما هو من وظائف البحث العلمي الموضوعي والمنهجي، ورسالة كبيرة يتحمل أعباءها المختصون في التاريخ، خصوصا في مجتمعاتنا ممن اعتمدت في جميع حياتها ومستقبلها ومعارفها على تلك الاحداث التاريخية، واصبحت حبيسة أحداثه.

مقاربات فلسفة النهضة الحسينية

تفسير الهدف الأساس الأول من القضية الحسينية، موضوع مختلف فيه بين الباحثين، تصل الآراء فيه الى ما يقارب من اثني عشر مقارنة، توزعت بين المتقدمين من العلماء والمتأخرين

والمعاصرين، ولا تنحصر بعلماء الامامية بل شملت علماء بقية المذاهب و باحثين مستقلين.
(١٢) و خلاصة بعض من هذه المقاربات الكلية الهامة، هي:

١. الثورة السياسية لأجل اسقاط الدولة الاموية، وتغيير الحكم السياسي وفق الرؤية الامامية، مع علم الامام الغيبي بشهادته، و بما تؤول اليه الاحداث في الكوفة وغيرها، فهي مقارنة تجمع العلم الغيبي بعدم تحقق هذا التغيير السياسي، و بخيانة البعض ممن كاتبوه، او عدم تمكن البعض الاخر منهم، ومع الثورة لأجل التغيير السياسي. (١٣)

٢. الثورة السياسية لأجل التغيير السياسي، مع نفي العلم الغيبي التفصيلي للإمام بما تؤول اليه الاحداث. وهو تفسير يعتمد الثورة وفق منطق البُعد الطبيعي من أسباب الثورة، كما ان أهداف حركة الامام تغيرت في اثناء مسيره بسبب تغير الاحداث، مما أدى هذا التغيير الى فشل التخطيط للنهضة، ثم اضطرار الامام لاختيار الشهادة في سبيل الله دفاعا عن نفسه واهل بيته. (١٤)

٣. الثورة لأجل الشهادة السياسية من اجل ايقاظ وعي الامة، فليس الهدف المباشر هو التغيير السياسي لنظام الحكم، اذ هو غير ممكن، وانما بث روح القوة والمسؤولية في الامة، و اخراجها من الغفلة وفقدان الارادة. وهي مقارنة اختارها جملة من علماء الامامية، منهم محمد باقر الصدر وكثير من طلاب مدرسته. (١٥) وكذلك جعفر السبحاني وفق بعض توضيحاته للثورة الحسينية. (١٦)

٤. الجمع بين الثورة لاجل الشهادة، وتحريك الامة على الثورة على حكم يزيد. فالامام وفق هذه المقاربة كان قاصدا وهادفا للموت في سبيل الله، والغاية منه تحقيق الثورات من بعده، هذه المقاربة قال بها جعفر السبحاني في عدة من كتبه، جامعا بينها وبين مقارنة الخروج من اجل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. (١٧)، وكذلك نسبها بعض الاعلام، الى مرتضى العسكري في بعض كتاباته. (١٨)

٥. الثورة لأجل زعزعة الدولة الاموية واسقاطها، وهو هدف تحقق للإمام بعد ثمانين عام حينما سقطت الدولة الاموية. (١٩)

٦. الثورة لنزع الشرعية عن حكومة يزيد بن معاوية وفصل الخلافة الدينية عن السلطة السياسية. وهي مقارنة منطلقة من رؤية اهل البيت المخالفة مع الثورات المسلحة ضد الحكومات السياسية الجائرة. (٢٠)
٧. الخروج لأجل طلب الموت و لقاء الله، وهو ما يعبر عنها بالشهادة العرفانية لا السياسية، فالإمام وفق هذه المقاربة ليس ذو اهداف سياسية، وإنما جور الزمان وانحراف الامة عن طريق الاستقامة، وابتعادها عن الخط الايماني الإلهي، هي من جعلته يختار طريق الموت للقاء الله. (٢١)
٨. الخروج لأجل الفداء، أي فداء المؤمنين في قبال خطاياهم، كما هو الامر في عملية صلب المسيح. وهي رؤية يميل لها بعض الكتاب من المسيحيين (الكاتب انطوني بارا) وبعض العوام من الشيعة في نظرتهم لمسألة الشفاعة وغفران الذنوب. (٢٢)
٩. الخروج على يزيد استجابة للتكليف الإلهي الغيبي الخاص. (٢٣) و تنقسم هذه المقاربة بدورها الى ثورة لأجل الشهادة، فالإمام الحسين مكلف بالشهادة من قبل الله تعالى، والأخرى أنّ الامام مكلف بالثورة لأجل الجهاد أي مأمور بالجهاد. (٢٤) مفهوم الثورة وفق هذه المقاربة ليس وصفا سياسيا عاما، لان الثورة وفق المنظار الشرعي العام لها شروط موضوعية خاصة لا تنطبق على الثورة الحسينية، ومن هنا كانت تكليفا الهيا خاصا لا يمكن الاقتداء به، وسبب خصوصيته النصوص الدينية.
١٠. الخروج من المدينة ومكة لأجل الحفاظ على النفس فقط. فالإمام استشهد من باب الدفاع عن النفس. وهي مقارنة تنفي توصف الثورة لحركة الامام الحسين، فلا الامام هادف للتغيير السياسي، ولا للشهادة، وإنما الامام رافض للبيعة فقط. (٢٥)
١١. التفريق بين الهدف الاولي الثابت، وهو رفض البيعة، والهدف الثانوي المؤقت، تشكيل الحكومة، وهو هدف تشكل في مكة عند مكاتبات اهل الكوفة، وانتهى هذا الهدف عند وصول خبر مقتل مسلم بن عقيل. ثم الامام اضطر للشهادة بسبب رفض عبيد الله بن زياد،

محدثات الانصراف وعدم القتال. تنسب هذه الرؤية للعلماء المتقدمين من الشيعة مثل الشيخ المفيد والسيد المرتضى، وقال بها الشيخ صالح نجف آبادي. (٢٦)

١٢. الثورة الإصلاحية للمجتمع، ثورة لأجل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، على الصعيد الاجتماعي والسياسي، وقول كلمة الحق في وجه السلطان الجائر. وهي مقاربة تمسك بها جملة من علماء المذاهب الأخرى، كالمعتزلة والزيدية والخوارج، وبعض علماء الامامية. (٢٧)

١٣. الثورة من اجل القيم الأخلاقية فقط مقاربة اعتمدها بوضوح الكاتب محمد شعاع فاخر في كتابه (الحكم والأخلاق في منطى الثورة الحسينية). نافيا جملة من المقاربات الأخرى. (٢٨)

تعداد هذه المقاربات، يعتمد منهج الملاحظة والاستقراء الناقص لما جاء توضيحه في تصوير أهداف نهضة عاشوراء، او بيان فلسفتها. في كلمات الاعلام، وحسب مطالعتنا المحدودة للمصادر. (٢٩) كما أنّ نسبة بعض هذه المقاربات لكلمات الاعلام، لا ينافي ذكرهم لغيرها خصوصا أنّ البحث في القضية الحسينية لم يطرح بالشكل التحليلي الدقيق المناسب لمكانتها الدينية واثارها، وإنما اعتمد عند جملة من الاعلام الجانب العاطفي و الخطابي، دون لحاظ الجانب التحليلي الدقيق والمعرفي، او لحاظ الاثار المترتبة على كل مقاربة وفلسفة لها. وهذا نوع من الخطأ الكبير، اذ تقديم عدة فلسفات متناقضة او متضاربة يعطي صورة مشوهة من الحركة الحسينية، خصوصا عندما يراد تقديم فكرها للعالم الاخر، فهو يتعامل مع القراءة المقدمة لها، والاثار المترتبة عليها، كما يطالب بضرورة الالتزام السلوكي بها عندما يراد تعريفها أن تكون الانموذج الامثل والقذوة الدينية. وهذا مما يحتم التناقص بين ارادة تحويل الحركة الحسينية الى حدث عالمي، يراد توجيه العالم له، وبين ضرورة تقديم فلسفة عقلانية وتاريخية دقيقة لها تتناسب مع حجمها، دون تناقض او ازدواجية.

كل مقاربة ليست هي مجرد فلسفة لحدث تاريخي بقدر ما هي رؤية دينية حاضرة، تقدّم كتفسير لمنظومة من المعارف، ومن هنا يترتب على المقاربات السابقة، فهم كثير من المسائل السياسية والعقدية والتاريخية الحاضرة في وجدان الامة وفكرها وثقافتها؛ إذ ليست قضية كربلاء مجردة ومنعزلة عن منظومة المعارف، فكل تفسير لها يتداخل مع شبكة من المعارف، لأنها ترتبط

بموضوع الامامة والسياسية والفقهاء، وعلم الكلام وغيره، ومن باب المثال والتوضيح، اختيار مقارنة أنّ الامام الحسين خرج للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو عالم بشهادته وفق الواقع الطبيعي السياسي في زمانه، ترتب على هذه الرؤية أثر فقهي مهم، وهو سقوط شرطية التأثير التغييرية في الامر بالمعروف، وعدم شرطية عدم الضرر، عند جملة من المذاهب الإسلامية ومنهم بعض علماء الامامية ممن اختار هذه المقاربة. (٣٠) كما أنّ القول بالتكليف الإلهي الخاص، ترتب عليها عدم صحة الاقتداء بالثورة الحسينية في عالمنا السياسي، وعدم صحة توظيفها في هذه المجالات، وهو موضوع واحد من بين الموضوعات الكثيرة، مؤثر جدا يتنافى مع اغلب الأيدولوجيات السياسية لبعض الأحزاب الدينية. (٣١) وهكذا المقاربات الأخرى.

كما يترتب على كل مقارنة، الإجابة على سؤال، عن مدى انتصار هذه الثورة وعدمها، و السؤال عن الاثار التي تركتها على الامة بعدها، و هل تحققت الأهداف المنظورة للإمام ولو على المدى البعيد او أنّها لم تتحقق، وإذا كان الجواب بتحققها، فهل كانت عبارة عن أهداف ثانوية فقط، أو أهداف بعضها غير منظورة للإمام تماما، وإذا قيل بتحققها يكون السؤال عن كيفية اثبات ذلك على ارض الواقع. وهي تساؤلات ينتظر منها ان تكون ذات بُعد موضوعي وليس خطابي عاطفي. موضوع انتصار الثورة من عدمها، وغيره من أسئلة، تختلف اجابته وفق ما يختاره الباحث من المقاربات السابقة، ولا يخفى أنّ بعضاً منها تنتج عدم انتصار هذه الثورة، بسبب عدم تحقق الأهداف والغايات المنظورة لها، ولو على المستوى البعيد، كما لو اخترنا من باب المثال مقارنة أنّ فلسفة النهضة الحسينية، عزل نظام الحكم الديني عن السياسي، ورفع الشرعية عن سلطة الخلافة، فإنّ هذا الهدف أن تحقق بعد شهادة الامام الحسين (عليه السلام) _ فرضا _ على مستوى زمني محدود، فأنته لم يتحقق على طول الواقع التاريخي بلحاظ واقع الخلافة و السلطة السياسية؛ لان الواقع يثبت ان نظام الخلافة الشرعية بقي مستمرا الى مئات السنين.

وهكذا الكلام في أكثر المقاربات. كذلك توصيف أنّ الحركة الحسينية ثورة كما هو المعنى الاصطلاحي للثورة في المفهوم السياسي، يعتمد على بعض هذه المقاربات، والا وفق بعضها الاخر، فان هذا الوصف لا موضوعية له تماما. (٣٢)

أسباب تعدد المقاربات واختلافاتها

السؤال عن لِمَيَّة هذا الاختلاف الكبير في تصوير فلسفة الحركة الحسينية؛ سؤال هام، اذ كيف واقعة لها هذا التأثير العظيم والحضور القوي في الامة منذ يوم وقوعها والى زماننا المعاصر، تخفى أهدافها حتى تصل مقاربات فهمها الى ما يقرب من اثني عشرة مقاربة!. من مقارنة ما ذُكر من استدلالات لتلك المقاربات، ولحاظ البعد التاريخي للواقعة، بالإمكان أن نستخلص وجود أسباب عدة.

الأول: اختلاف المباني الكلامية في فهم مسألة الامامة، وهو عامل أساس في اختلاف قراءتها بين علماء الامامية وعلماء المذاهب، بل الاختلاف موجود حتى بين علماء الامامية أنفسهم، بلحاظ بعض المسائل الكلامية. كما هو الراي المشهور بين متقدمي الامامية وبين المعاصرين منهم، اختلاف من أسبابه علم الامام الغيبي بما تؤول اليه الاحداث تفصيلا، فأن بعض المقاربات تُنكره، وبعضها تثبته كأصل موضوعي، كما هو الحال الان مع المقاربة الأولى والثانية. (٣٣)

الثاني: الاعتماد على الجانب الكلامي في تصوير الأهداف العامة للحركة الحسينية، واهمال النصوص التاريخية، بحجة انها نصوص ضعيفة او غير كاشفة عن الأهداف الكلامية العامة، وفق فرضية تعمد الامام لإخفاء جملة من اسرار نهضته مراعاة لمستوى فهم الناس. (٣٤)

الثالث: اعتماد بعض المرويات الحديثية الغيبية، كما في مرويات نزول جبرئيل على النبي الأعظم، حاملا معه التكليف الإلهي الخاص للإمام الحسين ولغيره من أئمة اهل البيت، اعتمادها هي المصدر المعرفي الأساس في فهم الحركة الحسينية. (٣٥)

الرابع: الانتقائية في الاعتماد على النصوص التاريخية. مع اغفال النصوص التاريخية الأخرى، وهو سبب واضح في عدة من المقاربات.

الخامس: النصوص التاريخية غير المعتبرة، ومنها المرويات التاريخية الواردة في كتب المتأخرين. شكّلت واحدة من اساسيات فهم وخطاب الحركة الحسينية، وهو ما سيتضح أكثر في دراسة ادلة كل واحدة من هذه المقاربات.

السادس: التوظيفات السياسية لواقعة كربلاء، لها دور في تعدد اختلاف وجهات النظر في فهم فلسفة كربلاء، وهو مما يمكن ملاحظته في مقارنة الشهادة السياسية.

السابع: تغليب الرؤية العاطفية والشعرية في فهم واقعة كربلاء على الجانب التاريخي والمعرفي والمنهجي.

الثامن: الخلط بين اهداف النهضة الحسينية وبين ما ترتب عليها بعد وقوعها من احداث وتفاعل في الامة. (٣٦) وغير ذلك من أسباب أخرى.

تحليل ونقد بعض المباني الكلامية

من المباني الكلامية المهمة والتي ينبغي الوقوف عندها في دراسة نهضة كربلاء وغيرها، موضوعي عصمة الامام، وعلم الامام الغيبي بتفاصيل ما يجري من احداث.

عصمة الامام الحسين (ع)

موضوع العصمة من الموضوعات الأساسية في الفكر الامامي، وله حضور فاعل وقوي في دراسة كل السيرة التاريخية للنبي وائمة اهل البيت، ومن هنا كل المقاربات التي قُدمت وفق المذهب الامامي تعتمد بشكل مباشر على هذا المبنى، وهو مبنى يتداخل مع المبنى الكلامي الاخر، وهو العلم بكل شي على حد الكشف التام، دون جهل او خفاء، أي أن حركة الامام كانت تنبع من علمه الكامل دون أي حسابات خاطئة، او غفلة او ظن، لأن الامام لا يمكن في حقه _ وفق مبنى العصمة _ الخطأ فضلا عن الوقوع في تعمده، وهو الثاني (التعمد) امر بذاته غير متصور من انسان حكيم وناضج فضلا عن ان يكون معصوما. أما المقاربات الأخرى من غير المذهب الامامي، انطلقت وفق متصورات أخرى لا توجد فيها هذه المباني الكلامية، وانما تفسيرات انطلقت وفق مبنى أن الامام الحسين كان عالما و عارفا بموقفه الشرعي.

ومن هنا دراسة هذه المقاربات وتقييمها، يقتضي الوقوف عند بعض هذه المباني الكلامية للإشارة الاجمالية الى مدى تأثيرها في فهم الخلاف في تفسير النهضة الحسينية.

موضوع العصمة للائمة من المواضيع الجدلية في علم الكلام بين المذهب الامامي وغيره. المذهب الامامي وفق الراي المشهور عنه تاريخيا، يُثبِتُ العصمة كصفة من صفات الامام واجبة الثبوت

له، بينما تُنكرها مذاهب العامة، وترى أن لا ضرورة لثبوتها، وهو موقف ينطلق ليس من باب الانتقاص من الشخصيات الدينية بما هي شخصيات مقربة من البيت النبوي، وإنما من باب عدم وجود الضرورة لها كصفة في حد ذاتها على مستوى البعد الفردي، وعدم الضرورة لها كشرط من شروط الامامة، وعدم تمامية الدليل وفق قناعاتهم في اثباتها. (٣٧)

عصمة الامام الحسين عليه السلام في المذهب الامامي، فرع القول بإمامته الإلهية، ومع تمام اثبات هذه الامامة بالمعنى الامامي تثبت العصمة أيضا عن طريق قاعدة كلية؛ هي ضرورة ان يكون كل امام معصوم، والا فأنّ الاثبات الخاص للعصمة للإمام الحسين كشخص خاص، دون عنوان الامامة، منتفي بالتمام، إذ لا طريق لهذا الاثبات.

ومن هنا الاثبات اليقيني متوقف على تمامية الاستدلال على المقدمة الكلية، من ضرورة الامامة _ وفق التصوير الامامي لحقيقة الامامة_ وضرورة وجود العصمة لكل امام، ومع أدنى شك منطقي في إحدى هاتين المقدمتين، ينتفي اليقين بالعصمة.

مبحث العصمة والخلاف الكلامي فيها، لا ترجع بدايته لأوائل الإسلام، وإنما بدا في مرحلة زمنية متأخرة، ترجع للقرن الرابع الهجري، وقد بدا عند الامامية بشكل اختلفت فيه الأنظار، في أصل اثبات الفكرة، فضلا عن بقية التفاصيل، كما تحكي ذلك مخالقات الشيخ الصدوق واستاذ ابن الوليد، (٣٨)، قال الصدوق: ((قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله : إن الغلاة والمفوضة لعنهم الله ينكرون سهو النبي صلى الله عليه وآله ويقولون : لو جاز أن يسهو عليه السلام في الصلاة لجاز أن يسهو في التبليغ لان الصلاة عليه فريضة كما أن التبليغ عليه فريضة . وهذا لا يلزمنا... وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله يقول : أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله ، ولو جاز أن ترد الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن ترد جميع الأخبار وفي ردها إبطال الدين والشريعة . وأنا أحتسب الاجر في تصنيف كتاب منفرد في إثبات سهو النبي صلى الله عليه وآله والرّد على منكريه إن شاء الله تعالى.)) (٣٩)

وتحليل هذا النص وغيره، يكشف عن اتجاه فكري تاريخي كبير ينفي القول بالعصمة المطلقة، بل يمثل الخط المقابل للغلاة، كما ان ما نقله الصدوق عن استاذه، من إرادته وعزمه لكتابة بحث

يثبت فيه وجود السهو والانساء، ملتصقا بذلك القرية والاجر عند الله، مع توصيف الرأي المخالف لهذا الرأي، بالغلو، وعدم نقد واعتراض الشيخ الصدوق نفسه، حاكية عن موضوعات كثيرة بلحاظ الفترة التاريخية. فتأمل!! بل أنّ من التيارات الفكرية التي كانت موجودة في القرن الثالث والرابع، تيار يرى أنّ الائمة مجتهدون، وعلومهم علوم ذات نسق بشري طبيعي. (٤٠)

لم يكن الأوائل من المسلمين عارفين بهذا الموضوع كعقيدة ايمانية، ولا نصوص روائية في تلك الفترة تدل على ضرورة الايمان بها كجزء من المعتقدات الايمانية، كما أنّ ما ورد في العصمة من نصوص، ما هي إلا أخبار آحاد نُقِلَ بعضها عن هشام بن الحكم، كفكر ورأي كلامي له. (٤١) وهذه القرائن جميعها مما تجعل قيمة هذه المسألة بلحاظ علم المعرفة، في مصاف غير اليقينيات، كما تدل على أنها مسألة كلامية فكرية، لا أصل ايماني ضروري الاعتقاد. (٤٢) إذ الأصول الايمانية لا تنسجم مع مجموع هذه القرائن. الموضوعات الايمانية جزء من الدين، وهي مما تتطلب بلحاظ وجوب الايمان بها، ان يكون وجودها حاضرا منذ بداية نزول الدين وتعاليمه، فكيف تكون مسألة ايمانية مجهولة لقرون؟! وكيف موضوع ايماني مختلف فيه هذا الاختلاف بين

المسلمين والامامية أنفسهم، وتغيب فيه النصوص الصريحة الدالة على ضرورة الايمان به!! الاستدلالات الكلامية المتأخرة عند المتكلمين في اثبات العصمة، تعتمد عقليا على برهان التلازم، بين المقدمة التي طرفها تبين الدين وحفظه، ومقدمة ضرورة القيادة الدينية الالهية، أو طرفها التلازم بين مقام خلافة النبي وضرورة الاتصاف بمقام العصمة، وهي ملازمات تنظر لضرورة تحقق المثال النموذجي من تبين الدين، أو القيادة الدينية، متلازمات تفترض ضرورة التوقف العلي والمعلولي على الاتصاف بالعصمة المطلقة، أو مبدا التلازم المنطقي بينهما. اما الفكر الاخر الرافض لمبدأ العصمة، يرى عدم ضرورة هذه الملازمات في مقام الامامة، كما يرى عدم ضرورة تحقق المثال النموذجي الأعلى للقيادة الدينية، مما ينتج عدم الحاجة. (٤٣)

الواقع أنّ أثبات العصمة على الوجه الجزئي والشخصي، أكثر ما يحتاج هو مراجعة الواقع التاريخي المحكي عن هذه الشخصيات وزمانها، وملاحظة التراث المروي بتفاصيله، وليس مجرد ملازمات عقلية؛ لان الاثبات العقلي الكلي لا يمكن ان يثبت واقعية فرد ما، أنّه مندرج تحت تلك

القواعد او خارج عنها، بمجرد أدعاء التلازم الكلي، او السعي الى تطبيقه عليه، ما لم ينظر الى شخصية الفرد أولاً بلحاظ الواقع التاريخي نفسه، ومن ثم قراءة تلك السيرة بصورة تحليلية، هل تنسجم مع العنوان العام المدعى، من العصمة او القداسة او العدالة او غيرها من مفاهيم، او لا؟ من هنا أن ثبت وفق المنهج التاريخي او الروائي، وجود مرويات صحيحة منافية للعصمة، فأن كل النظرية تسقط عن الاعتبار؛ للتعارض مع الواقع، اذ ما فائدة قواعد كلية عامة تطبق على الواقع، وهو ثابت على خلافها.^(٤٤)

مراجعة الواقع التاريخي وما نقل من أصحاب السيرة، او في كتب الحديث والفقه، يشكل معيارية في دراسة هذه الموضوعات، فاذا نُقلت جملة من الاخبار تحكي عن معارضات لها، من قبيل الاختلافات الفكرية، أو مرويات تثبت تحقق بعض الأخطاء، فالاستدلال العقلي يكون موضعاً للمشك.^(٤٥)

نظرية العصمة يتوقف صحة استدلالها العام، بلحاظ الجانب التطبيقي على الافراد، و تعيين فرد ما، يتوقف على نفي وجود الشواهد المخالفة لها بلحاظ جميع الافراد، التي يُدعى وجود مقام العصمة لهم، وهذا مما يزيد من المسألة صعوبة؛ لان وجود المنافاة لها ولو على المستوى الجزئي، بلحاظ الاحداث او الافراد يُبطلُ التطبيق العام، او النظرية، لأنها معتمدة على تلك الملازمات، وهي منقوضة حسب الفرض بهذا الواقع المفترض.

الاستعانة بمنهجية التأويل من اجل الجمع والتبرير، وهو ما يستند لها الفكر الكلامي^(٤٦) لا يمكن أن تقدم حلاً عقلانياً، لأن وجود المنافيات للعصمة يسقط أصل الفرضية، وهي فرضية ضرورة ان يكون الامام معصوماً؛ لعدم استحالة الجمع بين عدم العصمة، وثبوت مقام الامامة.

فرضية التأويل تتحقق ضرورتها في مقام استحالة الجمع، كما هو الامر في موضوع آيات التجسيم، فأن التأويل ضروري؛ لاستحالة الجمع بين مقام الألوهية وموضوع الجسمية، فالدليل المثبت للألوهية مثبت لاستحالة الجسمية، فيضطر المفسر للتأويل، اما هنا فالاستحالة منتفية إذ إمكانية وجود مراتب للإمامة أدنى من مرتبة العصمة المطلقة، متحققة. فلا تصح منهجية التأويل، اذ ليس المسألة دائرة بين امرين لا ثالث لهما، لان وجود مراتب أخرى، كما هو الامر

بالمرتبة العالية من العدالة، وهي كافية لمرتبة الامامة، يسقط ضرورة التأويل. نعم لا شك ان مرتبة العصمة أفضل للإمامة، ولكن لا دليل على ضرورتها الثبوتية.

عدم اثبات العصمة لا يساوي ارتكاب الذنوب، كما يظن البعض من عامة الناس جهلا، وكأن كل من ليس بمعصوم بالعصمة المطلقة، هو كاذب وظالم وعاص، بل العصمة ذات مراتب، انتفاء العصمة يعني التنزل لمرتبة العدالة بأعلى صورها وأشكالها.

من هنا اعتماد فرضية العصمة كفرضية ضرورية أولية في قراءة كل مقارنة، لا يعطيها قوة تفسيرية قياسا على المقاربات الأخرى.

علم الامام بالغييب

من المسائل الأخرى في علم الكلام، ولها تأثير واضح في كل مقاربات الامامية للنهضة الحسينية، موضوع علم الامام بالغييب، أي علمه بما سوف يجري عليه من احداث او يجري على الاخرين بكل التفاصيل.

مسألة علم الغيب موضوع وفق إطلاقه لا يختص بزمان الامام، وإنما مطلق يشمل كل زمان ومكان. فالمثبت للعلم بشكل مطلق يرى أن الائمة عموما، يعلمون بجميع ما يجري من أحداث في طول عمود الزمان وفي مختلف الأمكنة، ما كان وما يكون وما هو كائن، فتفاصيل حياة الناس الشخصية من باب المثال الان، معلومة مسبقا للائمة في زمانهم. والنافي لهذا العلم يرى ان علم الائمة لا يتعدى مجال واقعهم الزماني ومعارفهم الدينية، وبين القول الثالث الملتمزم بالنسبية، أي يعلمون بعض المغيبات بلحاظ بعض الأشخاص دون بعض، فهو محدود بحدود جزئية، لا قياس لطرف الاثبات مع الطرف الاخر المنفي. (٤٧)

وهو موضوع جدلي بين علماء الامامية المتقدمين، في القرن الرابع وما بعده، فضلا عن غير الامامية من المسلمين، ليس جدليته بلحاظ الامكانية العقلية او عدمها، إذ أن هذه الامكانية بلحاظ القدرة الإلهية ممكنة وإمكانها عام للجميع، وإنما البحث بلحاظ التحقق والاتصاف الفعلي. ومن غريب هذه الجدلية، أنها أخذت طرفي الإفراط والتفريط، طرف النفي يرى ان اثبات علم الغيب المطلق للائمة، من مراتب الغلو الشديدة، وصاحبها يخرج من الإيمان، (٤٨) وبين البعض المثبت

له ضمن كرامات اهل البيت ومقاماتهم السامية، ومن ضروريات المذهب، ومنكرها خارج من الايمان. (٤٩)

الأساس الاستدلالي في هذا الموضوع يعتمد بالشكل الأساس على الأحاديث المروية، أما العقل رغم اعتماده في الاستدلال عند البعض، فإنه عاجز عن إثبات التحقق الفعلي من عدمه على النحو القضية الخارجية؛ لان مصاديق هذه القضايا تحتكم للواقع، وليس للقواعد الكلية التجريدية العامة، كما أنّ الارتكاز على مفهوم الامامة؛ من كونه يقتضي تحقق مقام علم الغيب، ارتكاز ليس بالقوي، لأنّ الامامة ليس مفهومها ذو حقيقة واحدة متفق عليه، فما يراه علماء الامامية من تصوير لحقيقة الامامة، فضلا عن كونه متفاوت بين علماء الامامية انفسهم، من أنّ حقيقتها تفوق مرتبة النبوة والرسالة، كما هو عند بعض الاتجاهات العرفانية، فإنّ اتجاه اخر يرى أنّها أدون من مرتبة النبوة، والمفهوم الامامي الاثنا عشري للإمامة عموما لا يخفى انه غير متوافق عليه عند المذاهب الأخرى؛ اذ ترى أنّها خلافة سياسية دينية لا تختلف عن أي منصب تنفيذي او قضائي او تشريعي عام. ومن هنا فإنّ أحكام العقل بلحاظ حقيقة الامامة، لا تكون يقينية، ولا يمكن القول بإطلاقها، بل أمر نسبي متفاوت، إذ كلّ يدعي أنّ العقل يرى الامامة وفق المفهوم الذي يعتمده في فهمها. وشاهد ذلك الأدلة العقلية الموجودة في كتب الكلام بين المذاهب، كلّ مذهب يستند للعقل في أثبات مدعاه و نفي ما يدعيه المذهب الاخر.

اما الدليل الروائي المعتمد عند بعض علماء الامامية، على اثبات العلم المطلق بالغيب، فإنّ أوضح ما يجده الناظر فيه، يجد أنّ المرويات مختلفة بين الاثبات والنفي. فهي مرويات لم تسلم من المناقض والمنافي لها، (٥٠) بل في بعض المرويات أنّ القول بإثبات علم الغيب للائمة نُسب الى جهلة الشيعة. (٥١) وفي بعض من المرويات ان علم الغيب مناط بإرادة الامام له، مثل (إن الإمام إذا شاء أن يعلم علم) (٥٢) وهي نصوص بمجموعها لا تثبت تحقق علم الغيب المطلق بشكل فعلي، اذ لا دليل على تحقق هذه الإرادة الفعلية له، كما لا دليل على اثبات علم الغيب بموضوعات معينة في زمان الامام او بعد زمانه؛ اذ لا دليل يثبت تحقق هذه الاشياء والإرادة له بصورة عامة او مطلقة نسبيا.

المقدار المتيقن من العلم بالغيب، سواء للنبي أو الامام، العلم الخاص الثابت من طريق الوحي الإلهي، وهو الثابت بصريح القرآن للنبي (ﷺ) قال تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ (آل عمران: ٤٤).

ليس الموضوع في علم الامام الحسين (عليه السلام) بالغيب، أن الامام يعلم شهادته أم لا، حتى يقال أنه ثابت من طريق مرويات شهادة الامام الواردة عن النبي (ﷺ)، وإنما موضوع البحث المهم، تفاصيل ما يجري على حركته من أحداث عامة، سواء ترتبط به مباشرة أو ترتبط بغيره، في طريقه الى كربلاء، أو مجريات مدينة الكوفة خصوصا، مثل من ينكث عن بيعته ورسائله، ومن يثبت معه. وغيرها من احداث كثيرة. فأن أدلة علم الغيب المحدود ببعض الأشخاص أو الموضوعات، كما هو الرأي الثالث أي العلم الغيب النسبي، أو أن العلم بالمغيبات والحوادث المستقبلية متوقف على ارادته للعلم بها، لا تثبت وجود هذا العلم وتحققه الفعلي، إذ أن اثباته محتاج للدليل الخاص، وهو مفقود في هذه الأبحاث.

ومن هنا ذهب بعض علماء الامامية الى عدم وجود الدليل المثبت ان الامام الحسين كان عالما بتلك التفاصيل في الكوفة في حركته اليها.

قال السيد المرتضى (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ): “ (فلما مضى معاوية وأعادوا المكاتبة بذلوا الطاعة وكرروا الطلب والرغبة ورأى (عليه السلام) من قوتهم على من كان يليهم في الحال من قبل يزيد، وتشحنهم عليه وضعفه عنهم، ما قوى في ظنه ان المسير هو الواجب، تعين عليه ما فعله من الاجتهاد والتسبب، ولم يكن في حسابه أن القوم يغدر بعضهم، ويضعف أهل الحق عن نصرته ويتفق بما اتفق من الأمور الغريبة...)) (٥٣)

قال الشيخ المفيد (المتوفى ٤٤٣ هـ): ((فأما علم الحسين عليه السلام بأن أهل الكوفة خاذلوه، فإلنا نقطع على ذلك إذ لا حجة عليه من عقل ولا سمع... أما دعواه علينا أنا نقول إن الحسين عليه السلام كان عالما بموضع الماء وقادرا عليه، فإلنا نقول ذلك ولا جاء به خير على حال، وظاهر الحال التي كان عليها الحسين عليه السلام في طلب الماء والاجتهاد فيه يقتضي بخلاف ذلك)) (٥٤)

قال ابن قبة (متوفي أوائل القرن الرابع): ((والامام أيضا لم يقف على كل هذه التخاليط التي رويت لأنه لا يعلم الغيب، وإنما هو عبد صالح يعلم الكتاب والسنة، ويعلم من أخبار شيعته ما ينهى إليه.)) (٥٥)

التبيين النقدي لموضوع العصمة و العلم الغيبي، وعدم اليقينية فيه، و كونها مبان كلامية نشأت في فترة متأخرة، وقد أُخْتَلِفَ فيها، يستدعي ضرورة استبعادها كمباني يقينية وعناصر أولية في فهم الاحداث التاريخية وتحليلها، كما أنّ ذلك يفتح الباب لضرورة دراسة المقاربات الأخرى التي قدمت من قبل بعض المذاهب الإسلامية الأخرى، لأنّ واحدة من اساسيات تلك المقاربات عدم ايمانهم بهذه المباني الكلامية، وإنما الركون في فهمها وفق الاحداث التاريخية ونصوصها المروية.

كذلك ان لهذه المقاربات مباني سياسية وعقدية أخرى، سيأتي الوقف عندها عند دراسة كل مقارنة بشكل مستقل، وهذا ما تتكفل به الدراسات الأخرى التي سوف تنشر تباعا.

إشكالية الظاهر والباطن

من اوضح التساؤلات التي تواجه عدة من المقاربات السياسية، التي تفسر نهضة كربلاء على انها مشروع سياسي، اما هادف الى تغيير النظام الاموي واسقاطه، وتأسيس الحكم الامامي وفق رؤية المذهب الامامي ف فهم قضية الامامة، او فصل النظام السياسي عن الديني وغيره، هي إشكالية كيفية الجمع بين علم الامام الغيبي منذ البداية بفشل مشروع التغيير، اذ كان يعلم بتفاصيل نهضته نحو الكوفة وشهادته، وبين إصراره وطلب هذا الهدف والتحرك من اجله، وتحريك الناس واستنهاضهم لنصرته، فأن العلم الأول يجعل الهدف الثاني لا معنى له. اذ هو مماثل لمن يتحرك نحو شي وهو عالم بعدم إمكانه منذ الأول، إضافة أنّه قد يعتبر تغيير للعامة من الناس إذ هم لا علم لهم بعدم إمكانية هدف التغيير، وإنما تحركوا ثقة بالهدف المعلن من قبل الامام. فكيف لو علموا بعدم تحققه من البداية! (٥٦)

هذه الإشكالية لا تقتصر على الامام الحسين، وإنما تشمل النبي و بقية الائمة، وفق مبنى علمهم الغيبي بكل المجريات، إذ لا فرق بين جميع الحوادث، مثل معركة جبل أحد، ومعركة صفين، وصلح الامام الحسن وغيرها الكثير.

بالإمكان القول أنّ اهم مسألة برزت في خطابات الامامية كإشكالية هي إشكالية العلم الغيبي، و كيفية حلها. (٥٧) بل تتعدى هذه الإشكالية حدود العلم الغيبي أيضاً؛ لأنّ الوعي السياسي بمجريات الأمور وتفصيلها إذا كان موجب للعلم دون شك بعدم إمكانية تحقق الأهداف، ينتهي للإشكالية نفسها، إذ نتيجته الاقدام على ثورة معلومة الفشل مسبقاً، وهو مرفوض من جهة عدم العقلانية ومناف للحكمة السياسية للإمام. وهذا ما يؤيده النصوص الكثيرة المنقولة عن علم الامام وتصديقه لمن أخبره عن وضع الناس في الكوفة بلحاظ عدم وفائهم في بيعتهم او خذلانهم السياسي السابق. (٥٨)

والجواب الذي تمسك به الكثير من اعلام الامامية، التفريق بين الظاهر والباطن، ولكل منهما متعلق، العلم الظاهري موضوعه المجريات الظاهرية، اما العلم الغيبي، فإنّ موضوعه باطن الأشياء وملكوتهها. واما التكليف فهو ينصب وفق العلم الظاهري، لا الغيبي. (٥٩) وفق هذا الجواب، ان الامام يحدث ثورة للتغيير السياسي، ويستصرخ الناس للقيام معه، ويتحرك الكثير من الناس معه ثقة بقدراته، رغم علمه اليقيني بعدم إمكانية هذا الهدف، وعدم تحقق ما ينادي به في خطابه.

وهو جواب غير مقنع بلحاظ التساؤلات السابقة؛ إذ كيف يتحرك الامام وفق هذا الهدف الذي يعلم بعدمه، وكيف يحرك الناس نحوه! لان المشكلة ليس مجرد استجابة للرسائل التي وردت له، حتى يقال انه تعامل مع الموضوع وفق الظاهر، فهم كاتبوه واستجاب لهم، وإنما الموضوع مكاتبات من الطرفين، ورسائل استنهاضية من الامام للناس للخروج معه كما في رسالته الى اهل البصرة.

وهذه من المسائل التي اثارت اشكالات عند جملة من المستشرقين على حركة الامام، ووصفها بالخاطئة تماما او اتهام الامام بعدم امتلاك البعد السياسي الناضج، او ان هناك من كان أكثر وعياً للسياسة والأوضاع منه. (٦٠) او نقد حركة الامام عند جملة من المؤرخين المسلمين، بانها

حركة وأن كانت ذات أسس شرعية باعتبار شخصية الامام الحسين ومكانته، وانحراف الامة، وشخصية يزيد وانحرافه، ولكنها خاطئة وفق المنطق الثوري الظاهري.

قال ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) : (وأما الحسين فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره بعثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيما من له القدرة على ذلك وظنها من نفسه بأهليته وشوكته فأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة وأما الشوكة فغلط برحمه الله فيها لان عصبية مضر كانت في قريش وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه وإنما نسي ذلك أول الاسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي...حتى إذا انقطع أمر النبوة والخوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد فعاتت العصبية كما كانت ولمن كانت وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل، فقد تبين لك غلط الحسين إلا أنه في أمر دنيوي لا يضره الغلط فيه وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنه منوط بظنه وكان ظنه القدرة على ذلك ولقد عدله ابن العباس وابن الزبير وابن عمر وابن الحنفية أخوه وغيره في مسيره إلى الكوفة وعلموا غلظه في ذلك ولم يرجع عما هو بسبيله لما أراده الله...))^(٦١)

والواقع أن هذه الاشكالية هي من فتحت الباب امام احتماليات أخرى، منها محاولة انكار العلم التفصيلي بزمان الشهادة، او انكار العلم بمجريات الامور في الكوفة، وهي محاولة مال اليها بعض العلماء المتقدمين مثل السيد المرتضى، و الشيخ المفيد.^(٦٢) والشيخ نعمة الله صالح نجف آبادي.^(٦٣)

قال السيد المرتضى: ((إن أسباب الظفر بالأعداء كانت [ظاهرة] لائحة متوجهة، وإن الاتفاق عكس الأمر وقلبه حتى تم فيه ما تم))^(٦٤)

هذا الجواب ينفي علم الامام اليقيني بما سوف يجري في الكوفة، وقد تقدم عدم الدليل على ثبوت مثل هذا العلم. ولا يتنافى مع دراية الامام السياسية بالمواقف السابقة التي وقعت مع الامام امير المؤمنين والامام الحسن، إذ تلك المواقف كانت في زمان غير زمانه، خصوصا مع لحاظ أن

المبادرة في الدعوة الى التغيير كانت من الناس أنفسهم وفق المكاتبه الأولى من اهل الكوفة، ولا دليل أيضا على وجود اليقين عند الامام بالخيانة والخذلان. خصوصا مع لحاظ السياقات الزمانية والموضوعية للإمام والسلطة السياسية في زمانه، والتي تشير بعض الدلائل التاريخية على قضية مخطط اغتيال الامام وتصفيته، وهو الموضوع الذي سيأتي بيانه بالتفصيل في مقاربة (رفض البيعة و الدفاع عن النفس) ^(١٥) وهي مقاربة استندت الى جملة من المرويات الدينية. ومن بينها على وجه المثال.

عن فضيل الرسان عن أَبِي سَعِيدٍ عَقِيصًا قَالَ: سَمِعْتُ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ (ع) وَ خَلَا بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ وَ نَاجَاهُ طَوِيلًا قَالَ ثُمَّ أَقْبَلَ الْحُسَيْنُ ع بِوَجْهِهِ إِلَيْهِمْ وَ قَالَ: إِنَّ هَذَا يَقُولُ لِي كُنْ حَمَامًا مِنْ حَمَامِ الْحَرَمِ وَ لَأَنْ أُقْتَلَ وَ بَيْنِي وَ بَيْنَ الْحَرَمِ بَاعٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُقْتَلَ وَ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ شِبْرٌ وَ لَأَنْ أُقْتَلَ بِالطَّيْفِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُقْتَلَ بِالْحَرَمِ. ^(١٦)

والواقع أن فرضية نفي العلم الغيبي عن الامام، وفهم الموضوع وفق الواقع التاريخي، أفضل حل لهذه الإشكالية بلحاظ جملة من المقاربات السابقة.

اما بقية المقدمات التاريخية والكلامية والفقهية، فهي ما سيأتي تفصيلها عند دراسات المقاربات الأخرى. كذلك البحث الاستدلالي في دراسة ادلة هذه المقاربات ونقدها وتحليل ادلتها، هو ما بحثناه في بقية الدراسات المكملة لهذا البحث. وتركنا اضافتها هنا مراعاة لحجم الدراسة ونشرها.

نتائج الدراسة

- ١: فهم القضية الحسينية من منظار فهم فلسفتها، ليس من القضايا الدينية البديهية، وانما نظرية معقدة، بدليل كثرة الاختلافات الفكرية في فهم أهدافها وتحليل ابعادها.
- ٢: القضية الحسينية منذ حدوثها هي موضع للاختلاف الفكري في فلسفة مقاربتها، وهو اختلاف وصل عدد المقاربات فيها الى أكثر من اثني عشر مقاربة. تختلف اختلافا جوهريا في تحليلها وما يترتب عليها من آثار فكرية وسياسية و دينية.

٣: تعدد المقاربات في فهم القضية الحسينية ليس نطاقه الفكر الامامي والمذاهب الأخرى، وإنما اختلاف كذلك بين علماء الامامية أنفسهم، اختلاف بين المتقدمين من علماء الامامية والمتأخرين والمعاصرين.

٤: من أسباب تعدد المقاربات اختلاف المصادر التاريخية واختلاف المرويات التاريخية بين المصادر التاريخية الأولى والمتأخرة، كما هو اختلاف في المباني الكلامية. إضافة للقراءات السياسية التأويلية لها.

٥: من اهم مصادر القضية الحسينية هي كتب التاريخ التي كتبت في القرن الثالث، وهي مصادر تنوعت بين من اعتمد على مرويات مرسله او كتاب مقتل ابي مخنف لوط بن يحيى، وهشام الكلبى، كما هو الامر في كتاب تاريخ الطبري. او كتاب الفتوح لابن اعثم.

٦: من اهم المباني الكلامية المهمة في قراءة النهضة الحسينية هو مبنى العصمة ومبنى علم الامام الغيبي التفصيلي في مجريات ما يحدث مستقبلا.

٧: من أسباب اختلاف فهم علماء الامامية المتقدمين والمعاصرين، هو الاختلاف في بعض المباني الكلامية، مثل مبنى علم الامام الغيبي التفصيلي، المتقدمون نفوا وجود هذا العلم، وادعوا عدم وجود الدليل المثبت له، وقدموا قراءة لفلسفة الامام في نهضته تعتمد الواقع التاريخي للحركة الحسينية، والسياقات الطبيعية، اما المتأخرين والمعاصرين اعتبروا أنّ هذا العلم من المسلمات الكلامية.

٨: قراءة المباني الكلامية السابقة على ضوء دراسة نقدية استدلالية يمكن ان يعطي النتيجة بما يتوافق مع مبنى المتقدمين من علماء الامامية.

٩: قراءة الحركة الحسينية في أكثر الكتابات غابت فيها الروح النقدية التاريخية والتحليلية الدينية، واخذت الجانب العاطفي والخطابي، وهذا ما فتح الباب امام مقاربات كثيرة تعطى لتفسيرها دون لحاظ الاثار المبنية عليها.

هوامش البحث

- ١ : ينظر، الميرزا حسن النوري الطبرسي، خاتمة المستدرک، مؤسسة ال البيت، ط الاولى، ج ٨، ص ٢٠٣. ابو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ط خامسة، ١٤١٣هـ، ج ١٢، ص ١٦٩. محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، مؤسسة الاعلمي، بيروت لبنان، ج ٤، ص ٢٦٠.
- ٢ : ينظر ابو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٥، ص ١٤٠-١٤٣. عبد الحسين الشبستري، الفائق في رواية وأصحاب الإمام الصادق (ع) مؤسسة النشر الإسلامي، ط الاولى، ١٤١٨ق، ج ٢ - ص ٦٢٥.
- ٣ : ينظر ابو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٢٠، ص ٣٣٦.
- ٤ : ينظر: صالح نجف آبادي، الشهيد الخالد، الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط الأولى، ٢٠١٣ م، ص ٤٠.
- ٥ : ينظر: محمد ري شهري، الصحيح من مقتل سيد الشهداء واصحابه، دار الحديث، قم إيران، ط الاولى، ١٣٩٠ش ص ٢٤-٢٧.
- ٦ : ينظر: محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، مؤسسة النشر الاسلامي، ط الاولى، ١٤١٧هـ، ص ٨٦.
- ٧ : ينظر: محمد ري شهري، الصحيح من مقتل سيد الشهداء واصحابه، ص ٢٣-٢٤، ٣٠، ٣٢.
- ٨ : ينظر: محمد ري شهري، الصحيح من مقتل سيد الشهداء واصحابه، ص ٣٢-٣٤.
- ٩ : ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٥.
- ١٠ : ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٦.
- ١١ : ينظر: جبار جهامي، سميح دغيم، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والاسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م، ج ٢، ص ٢٨٢٠-٢٨٢١.
- ١٢ : ينظر: محمد ري شهري، الصحيح من مقتل الامام الحسين، ص ٦٣، ٦٤.

^{١٣} : ينظر: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة الامام الصادق، قم إيران، ١٤١٦ق، ج٧، ص٢٣٤. حسين نوري الهمداني، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. مؤسسة المهدي الموعود للنشر والتحقيق، قم، إيران، الطبعة الرابعة. ١٤٢٥ق، ص٧٩. حسين منتظري، نظام الحكم في الاسلام. الناشر هاشميون، قم، إيران، الطبعة الاولى ١٣٨٠ش، ص٢٠٧-٢٠٨، اسفند ياري، عاشوراء شناسي، قم، زيتون، الطبعة الثانية، ١٣٨٨ش، ص١٧، ٢١، ١١٠، حكمت الرحمة، الاطر الشرعية والقانونية لثورة الامام الحسين، مؤسسة وارث الأنبياء، قم، إيران، ط الأولى، ٢٠١٥م، ص٤٢-٤٣، محمدي شهري، الصحيح من مقتل الامام الحسين، ص٦٥.

^{١٤} : ينظر: محمدي شهري، محمدي، الصحيح من مقتل الامام الحسين، ص٦٤_٦٥. وهي مقارنة نسبت كذلك الى مرتضى المطهري، ينظر: مجموعه آثار استاد شهيد مطهري «بالفارسية»: ج ١٧ ص ٣٧١.

^{١٥} : ينظر: محمدي باقر الحكيم، ثورة الحسين. قم، الناشر ليلي، الطبعة الثانية، ١٤٢٥ق، ص٥٦-٥٧، هاشم معروف الحسني، الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ. بيروت، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤١٠ق، ص٢٧٥، ٢٨١، باقر القرشي، حياة الامام الحسين. مطبعة الآداب، النجف، ١٩٧٤م، ج٢، ص٢٩٤-٢٩٦، صالح نجف ايادي، ١٣٦٠ش، ص٣١٦-٣٢٦، محمدي اسفند ياري، عاشوراء شناسي، ص١٠٢-١٠٤، ١٠٩، ١٥٥، ١٨٣. محمدي شهري، الصحيح من مقتل الامام الحسين، ص٦١.

^{١٦} : ينظر: جعفر السبحاني، الائمة الاثني عشر، (مكتبة اهل البيت) ص٧٧_٧٨. أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، قم، ط الأولى، ١٤٢١ق، ص ١٥٧ - ١٥٨.

^{١٧} : ينظر: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج٧، ص٢٣٨، ج٥، ص٤٨٦.

^{١٨} : ينظر: محمدي شهري، الصحيح من مقتل الامام الحسين، ص٦٤.

^{١٩} : ينظر: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج٧، ص٢٣٤.

- ٢٠ : ينظر: محمد مهدي شمس الدين، ، فقه العنف المسلح في الاسلام. بيروت لبنان، الطبعة الاولى. ص١٣٨
- ٢١ : ينظر: ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف، ص٢، محمد باقر المجلسي، مرآة العقول، دار الكتب الاسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية. ١٤٠٤ق، ج٣، ١٢٨، فاضل الديندي، اسرار الشهادة، ١٤١٥ق، ج١، ص٥٦-٥٧، وينظر: محمد اسفند ياري، عاشوراء شناسي، ص٧٠-٧١.
- ٢٢ : ينظر: محمد باقر الطباطبائي، اسرار الشهادة، ص١٣٣-١٣٤، جواد محدثي، موسوعة عاشوراء، دار الرسول الاكرم، بيروت لبنان، ١٤١٨هـ ق، ص٨٦-٨٧) محمد ري شهري، الصحيح من مقتل الامام الحسين، ص٦٢. عصر الباني، نظرية الغداء الحسيني نقد وتحليل من خلال القرآن والنسبة، مجلة نصوص معاصرة، يوليو، ٢٠٢١.
- ٢٣ : ينظر: محمد باقر المجلسي، مرآة العقول، ج٣، ص١٨٩-١٩٩.
- ٢٤ : ينظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج٢١، ص٢٩٦.
- ٢٥ : ينظر: كتاب هفت ساله چرا صدا درآورد «بالفارسية»: ص١٩٣ - ١٩٤، نقلا عن محمد الريشهري، الصحيح من مقتل الامام الحسين، ص٦٤.
- ٢٦ : محمد بن محمد المفيد، الارشاد ج٢، ص٣١، الشريف المرتضى، تنزيه الانبياء. قم : الشريف الرضي، ١٢٥٠ق، ص١٧٦-١٧٧، اسفند ياري، عاشوراء شناسي، ص١٠٩، ٣٣٣-٣٣٤.
- ٢٧ : ينظر: عبد الجبار المعتزلي، الاصول الخمسة. الكويت، الطبعة الاولى. ١٩٩٨م، ص١٤٢، جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج٣، ص٤٠٣، ج٩، ص٩٧، ٢٣٢، ٢٢٩، ٢٤٢، وينظر: اسفند ياري، عاشورا شناسي. ص٢٢٤-٢٢٧. محمد الري شهري، الصحيح من مقتل سيد الشهداء، ص٦٣. باقر القرشي، حياة الامام الحسين، ج٢، ص٢٩٣
- ٢٨ : ينظر: عبد العظيم المهدي البحراني، من أخلاق الإمام الحسين (ع)، انتشارات الشريف الرضي، قم، ايران، ط الأولى، ١٤٢١ق، ص٥١-٥٥. كذلك ينظر: باقر القرشي، حياة الامام الحسين، ج٢، ص٢٩٣.

- ٢٩ : ينظر: اسفند ياري، عاشورا شناسي. قم، زيتون، ط الثانية، ١٣٨٨ش، ص ٥٩-٦٠. ص ١١٩.
- ٣٠ : ينظر: محمد حسين الهمداني، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مؤسسة المهدي الموعود، ط الرابعة، ١٤٢٥ق، ص ٧٨-٧٩، ٨٠، جعفر السبجاني، بحوث في الملل والنحل، ج ٧، ص ٢٣٨، ج ٥، ص ٤٨٦. مرتضى المطهري، الملحمة الحسينية، ج ٢، ص ٣٧.
- ٣١ : ينظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٦.
- ٣٢ : ينظر: اسفند ياري، عاشوراء شناسي، ص ١١٩.
- ٣٣ : ينظر: محمد الري شهري، الصحيح من مقتل سيد الشهداء واصحابه، ص ٥٧، ٥٨. محمد بن علي ابن بابويه الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الاسلامي، إيران، قم، ١٤٠٥ ق، ص ١١٠. صالح نجف آبادي، الشهيد الخالد، ص ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٦.
- ٣٤ : ينظر: محمد الصدر، اضواء على ثورة الحسين. النجف الاشرف: هيئة تراث السيد الشهيد الصدر، ١٤٣٠ق، ص ٨٠-٨٢.
- ٣٥ : ينظر: محمد الري شهري، الصحيح من مقتل سيد الشهداء واصحابه، ص ٦١.
- ٣٦ : ينظر: محمد الري شهري، الصحيح من مقتل سيد الشهداء، ص ٥٩ _ ٦٠. في هذا الكتاب وردت الاشارة الى بعض من هذه الاسباب.
- ٣٧ : ينظر: الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٣٢٤_٣٣٠. أحمد بن الشيخ صالح آل طوق القطيفي، رسائل آل طوق القطيفي، شركة دار المصطفى لإحياء التراث، ط الأولى، ٢٠٠١م، ج ١، ص ٥٨.
- ٣٨ : ينظر: محمد بن جمال الدين العاملي، المعروف بالشهيد الاول، ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، مؤسسة ال البيت، ايران، قم، ط الثانية، ١٤١٩ق، ج ٤، ص ١٠. محمد ابن مرتضى الفيض الكاشاني، الوافي، مكتبة الامام امير المؤمنين علي العامة، اصفهان، ط الاولى، ١٤٠٦ق، ج ٨، ص ٤٥٦، علي الحسيني الميلاني، العصمة، مركز الابحاث العقائدية، ط الاولى، ١٤٢١ق، ص ٣٢.

٣٩ : محمد ابن بابويه الصدوق، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ايران، ط الثانية، ج١، ص٣٦٠. محمد ابن محمد المفيد، عدم سهو النبي، دار المفيد، بيروت، لبنان، ط الثانية، ١٩٩٣م، ص٢٠.

٤٠ : ينظر: مدرسي الطباطبائي، مقدمة على فقه الشيعة، ص٣٣، مدرسي الطباطبائي، تطور المباني الفكرية للتشيع، دار الهادي، ط الأولى، ١٤٢٣ق، ص١٩٢ و ١٩٦. محمد ابن بابويه الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران، قم، ١٤٠٥ق، ص١١٠. محمد ابن مرتضى الفيض الكاشاني، الوافي، ج٨، ص٩٥٦. محمد مهدي الطباطبائي، الفوائد الرجالية، مكتبة الصادق، طهران، ١٣٦٣ش ج٣، ص٢٠٥. ص٢١٩.

٤١ : ينظر: محمد ابن بابويه الصدوق، معاني الاخبار، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٣٧٩، ص١٣٣، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٥ق، ص١٠، ٤٢ : ينظر: رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)، ج٣، ص: ٢٢٠.

٤٣ : ينظر: الشيخ الصدوق، معاني الاخبار، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٣٧٩، ص١٣٣، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٥ق، ص١٠، الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص٣٢٤_٣٣٠. ابي الفتح الكراچي، كنز الفوائد، مكتبة المصطفوي، قم، ط الثانية، ١٣٦٩ش، ص١٦١_١٦٢، أحمد بن الشيخ صالح آل طوق القطيفي، رسائل آل طوق القطيفي، شركة دار المصطفى صلى الله عليه وآله لإحياء التراث، ط الأولى، ٢٠٠١م، ج١، ص٥٨. علي كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع، مطبعة الاداب، النجف، العراق، ١٩٦١م. ج١، ص١٦٣. ميرزا محمد حسن الاشتياني، بحر الفوائد في شرح الفرائد، طبعة قديمة (مكتبة اهل البيت) ج١، ص٣٢. محمد الغروي، ياسر مازح، الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت، دار الثقلين، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٨م، ج٥، ص٦١٧.

٤٤ : ينظر: محمد العاملي، مدارك الاحكام، مؤسسة آل البيت، قم، ط الاولى، ١٤١٠ق، ج٨، ص١٦٧_١٦٨، محمد ابن مرتضى الفيض الكاشاني، الوافي، ج٨، ص٤٥٦، ج٦، ص٥٠٧، عبد

الاعلى السبزواري، مهذب الاحكام، مكتب اية الله العظمى السبزواري، ط الرابعة، ١٤١٣، ج ٨، ص ٣٧٧. الفاضل الهندي، كشف اللثام، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران قم، ط الاولى، ١٤١٨ ق، ج ٢، ص ١٩.

^{٤٥} : ومما يثبت صحة هذا الميزان كشاهد تاييدي، ابطال جملة من ادعاءات الامامة لبعض المذاهب الاخرى، من طريق اعتماد الواقع التاريخي. ينظر: الطوسي، الغيبة، مؤسسة المعارف الاسلامية، ط الاولى، ١٤١١، ص ٤.

^{٤٦} : ينظر: علي الحسيني الميلاني، العصمة، مركز الابحاث العقائدية، ط الاولى، ١٤٢١ ق، ص ٣١.

^{٤٧} : ينظر: محمد بن محمد المفيد، اوائل المقالات، ص ٦٧. مجلة تراثنا مؤسسة اهل البيت، ج ٣٧، ص ١٦.

^{٤٨} : ينظر: محمد بن علي ابن بابويه الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران، قم، ١٤٠٥ ق، ص ١١٠. محمد ابن مرتضى الفيض الكاشاني، الوافي، ج ٨، ص ٩٥٦. مدرسي الطباطبائي، مقدمة على فقه الشيعة، ص ٣٣، ينظر: حسين مدرسي الطباطبائي، تطور المباني الفكرية للتشيع، ص ١٩٢ و ١٩٦.

^{٤٩} : ينظر: محمد بن محمد المفيد، اوائل المقالات، ص ٦٧. مجلة تراثنا مؤسسة اهل البيت، ج ٣٧، ص ١٦. محمدي شهري، الصحيح من مقتل الامام الحسين، ص

^{٥٠} : ينظر، محمد بن مرتضى، الفيض الكاشاني، الوافي، ج ٣، ص ٥٩٠، وص ٦٠٠ - ٦٠٣.

^{٥١} : ينظر، احمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان، النجف، ١٩٩٦ م، ج ٢، ص ٢٨٩.

^{٥٢} : ينظر، محمد ابن مرتضى الفيض الكاشاني، الوافي، ج ٣، ص ٥٩٠.

^{٥٣} : علي ابن الحسين، الشريف المرتضى، تنزيه الانبياء، دار الاضواء، ط الثانية، ١٤٠٩ ق، ص ٢٢٨.

^{٥٤} : محمد بن محمد المفيد، المسائل العكبرية، اللجنة الخاصة بالفية الشيخ المفيد، بيروت ط الثانية، ١٤١٤ق، ص ٧١.

^{٥٥} : محمد بن علي ابن بابويه الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران، قم، ١٤٠٥ق، ص ١١٠.

^{٥٦} : محمد باقر الحكيم، ثورة الحسين. ٢٩-٣١، حيدر حب الله، مقالة: الحركة الحسينية والتأصيل الفقهي، ص ٢٣.

^{٥٧} : ينظر: اسفند ياري، عاشوراء شناسي، ص ١٩٨-٢١١، حيدر حب الله، مقالة: الحركة الحسينية والتأصيل الفقهي لشرعية الثورة، ص ٢٤.

^{٥٨} : نور الله المرعشي، احقاق الحق، ١٤٠٩ق، ج ١١، ص ٣٤٦) علي الاربلي، كشف الغمة في معرفة الائمة، ١٣٨١ق، ج ٢، ص ٤٣، ابن شهر آشوب، مناقب آل ابي طالب ج ٤ ص ٩٥، مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ١٤١٢ق، ج ٣، ص ٩١.

^{٥٩} : ينظر: محمد الصدر، اضواء على ثورة الحسين. هيئة تراث السيد الشهيد الصدر، النجف الاشرف، ١٤٣٠ق، ص ٣٨، علي خان المدني، رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين. دفتر انتشارات اسلامي، الطبعة الاولى. ١٤٠٩ق، ج ١، ص ١٩٥، حيدر حب الله، مقالة: الحركة الحسينية والتأصيل الفقهي لشرعية الثورة، ص ٢٤. اسفند ياري، عاشوراء شناسي، ص ٣٢، ص ١٥٢-١٥٣.

^{٦٠} : ينظر: هاشم الحسني، سيرة الائمة الاثني عشر. دار التعارف، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٩٢.

^{٦١} : ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار احياء التراث، ط الرابعة، ج ١، ص ٢١٩.

^{٦٢} : محمد بن محمد المفيد، المسائل العكبرية، ١٤١٣ق، ص ٦٩.

^{٦٣} : ينظر: فاضل لنكراني، شهاب الدين الاشراقي، حماة الوحي، ١٤٢٥ق، ص ٢٠٢.

- ٦٤ : الشريف المرتضى، تنزيه الانبياء. الناشر الشريف الرضي، قم، إيران ١٢٥٠ق، ص١٧٦-١٧٧.
- ٦٥ : ينظر: كتاب هفت ساله چرا صدا درآورد «بالفارسية»: ص ١٩٣ - ١٩٤، نقلا عن محمد الريشهري، الصحيح من مقتل الامام الحسين، ص٦٤.
- ٦٦ : جعفر ابن قولويه القمي، كامل الزيارات، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ايران، ١٤١٧ق، ط الأولى، ص١٥١.

المصادر

القرآن الكريم

١. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار احياء التراث، ط الرابعة.
٢. ابن شهر آشوب. مناقب آل ابي طالب. انتشارات علامة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ق.
٣. ابن طاووس. اللهوف في قتلى الطفوف. طهران: جهان، الطبعة الاولى. ١٣٤٨ش.
٤. ابو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ط خامسة، ١٤١٣هـ.
٥. ابو بكر العربي المالكي. العواصم من القواصم. مصر، دار التراث.
٦. ابو مخنف الازدي، مقتل الحسين، المطبعة العلمية، قم.
٧. ابي الفتح الكراچكي، كنز الفوائد، مكتبة المصطفوي، قم، ط الثانية، ١٣٦٩ش.
٨. احمد بن اعثم الكوفي. الفتوح. دار الاضواء، الطبعة الاولى. ١٤١١ق.
٩. أحمد بن الشيخ صالح آل طوق القطيفي، رسائل آل طوق القطيفي، شركة دار المصطفى لإحياء التراث، ط الأولى، ٢٠٠١م.
١٠. احمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان، النجف، ١٩٩٦ م،

١١. احمدي ميانجي. مكاتيب الائمة. الناشر دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الاولى. ٢٦٤٤ق،
١٢. الشريف المرتضى. تنزيه الانبياء. الناشر الشريف الرضي، قم، إيران. ١٢٥٠ق،
١٣. باقر شريف القرشي. حياة الامام الحسين. مطبعة الآداب، النجف. ١٩٧٤م،
١٤. جعفر السبحاني. بحوث في الملل والنحل. مؤسسة الامام الصادق، قم، إيران. ١٤١٦ق.
١٥. جعفر السبحاني، الائمة الاثني عشر، (مكتبة اهل البيت)
١٦. جعفر السبحاني، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، قم، ط الأولى، ١٤٢١ ق.
١٧. جواد محدثي، موسوعة عاشوراء، دار الرسول الاكرم، بيروت لبنان، ١٤١٨ هـ ق.
١٨. جميل صليبا. المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان. ١٩٨٢م.
١٩. جبرار جهامي، سميح دغيم، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والاسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م،
٢٠. جعفر ابن قولويه القمي، كامل الزيارات، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ١٧٤١ق، ط الأولى،
٢١. حسين علي المنتظري. نظام الحكم في الاسلام. الناشر هاشميون، قم، إيران، الطبعة الاولى. ١٣٨٠ش.
٢٢. حسين مدرسي الطباطبائي، تطور المباني الفكرية للتشيع، دار الهادي، ط الأولى، ٢٣٤٤ق.
٢٣. حكمت الرحمة، الاطر الشرعية والقانونية لثورة الامام الحسين، مؤسسة وارث الأنبياء، قم، إيران، ط الأولى، ٢٠١٥م

٢٤. حيدر حب الله. الحركة الحسينية والتأصيل الفقهي لشرعية الثورة. الموقع في الانترنت
./http://hobbollah.com/articles

٢٥. عبد الاعلى السبزواري، مهذب الاحكام، مكتب اية الله العظمى السبزواري، ط الرابعة،
١٤١٣.

٢٦. عبد الجبار المعتزلي. الاصول الخمسة. الكويت، الطبعة الاولى. ١٩٩٨م،

٢٧. عبد الجبار المعتزلي، شرح الاصول الخمسة. دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان،
الطبعة الاولى. ٢٢٠٤ق،

٢٨. عبد الله البحراني. عوالم العلوم والمعارف. مؤسسة الامام المهدي(عج)، قم، إيران،
الطبعة الاولى. ١٣٠٤ق،

٢٩. عبد الحسين الشبستري، الفائق في رواية وأصحاب الإمام الصادق (ع) مؤسسة النشر
الإسلامي، ط الاولى، ١٨٠٤ق.

٣٠. عصر الباني، نظرية الفداء الحسيني نقد وتحليل من خلال القرآن والنسبة، مجلة
نصوص معاصرة، يوليو، ٢٠٢١.

٣١. عبد العظيم المهدي البحراني، من أخلاق الإمام الحسين (ع)، انتشارات الشريف
الرضي، قم، إيران، ط الأولى، ٢١٠٤ق.

٣٢. علي الميلاني. تشييد المناظرات. مركز الحقائق الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الرابعة.
٢٧٠٤ق.

٣٣. علي الميلاني، العصمة، مركز الابحاث العقائدية، ط الاولى، ٢١٠٤ق.

٣٤. علي بن الحسين الاربلي، كشف الغمة في معرفة الائمة. تبريز، بني هاشمي، الطبعة
الاولى. ١٣٨١ق

٣٥. علي خان الكبير المدني. رياض السالكون في شرح صحيفة سيد الساجدين. دفتر
انتشارات اسلامي، قم، إيران، الطبعة الاولى. ٠٩٠٤ق.

٣٦. علي كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع، مطبعة الاداب، النجف، العراق، ١٩٦١م.
٣٧. علي يحيى معمر. الاباضية بين الفرق الاسلامية. دار الحكمة، الطبعة الخامسة. ٢٠٠٦م.
٣٨. الفاضل الهندي، كشف اللثام، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران قم، ط الاولى، ١٤١٨ق.
٣٩. فاضل لنكراني، شهاب الدين اشراقي. حماة الوحي. قم، ١٤٢٥ق.
٤٠. فاضل الدربندي، اسرار الشهادة، ١٤١٥ق.
٤١. الفيض الكاشاني، الوافي، مكتبة الامام امير المؤمنين علي العامة، اصفهان، ط الاولى، ١٤٠٦ق.
٤٢. صالح نجف آبادي، الشهيد الخالد، الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط الأولى، ٢٠١٣م.
٤٣. صالح نجف آبادي. عصاي موسى. الناشر اميد فردا، قم، إيران، الطبعة الأولى. ١٣٨٠.
٤٤. لطف الله الصافي الكلبايكاني حسين شهيد آگاه ورهبر نجات بخش اسلام. مؤسسة النشر والتبليغ، قم، إيران، الطبعة الثالثة.
٤٥. محمد العاملي، مدارك الاحكام، مؤسسة آل البيت، قم، ط الاولى، ١٤١٠ق.
٤٦. مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط. القاهرة دار الدعوة.
٤٧. محمد اسفند ياري. عاشورا شناسي. قم، زيتون، الطبعة الثانية، ١٣٨٨ش،
٤٨. محمد الصدر. اضواء على ثورة الحسين. هيئة تراث السيد الشهيد الصدر، النجف، العراق. ١٤٣٠ق.
٤٩. محمد الكليني. الكافي، دار الكتب الاسلامية، طهران، إيران، الطبعة الرابعة. ١٤٠٤ق،
٥٠. محمد باقر الحكيم. ثورة الحسين. مطبعة ليلى، قم، إيران، الطبعة الثانية. ١٤٢٥ق

٥١. محمد باقر المجلسي، بحار الانوار. مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان. ١٤٠٤ق
٥٢. محمد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح اخبار الرسول. دار الكتب الاسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية. ١٤٠٤ق
٥٣. محمد بن احمد النيشابوري، روضة الواعظين (ط- القديمة). انتشارات رضي، قم، إيران، الطبعة الاولى. ١٣٧٥ش.
٥٤. محمد بن جمال الدين العاملي، المعروف بالشهيد الاول، ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، مؤسسة ال البيت، إيران، قم، ط الثانية، ١٩٤١ق،
٥٥. محمد بن عمر الكشي، رجال الكشي. مؤسسة نشر دانشگاه مشهد، مشهد، إيران، الطبعة الاولى. ١٤٠٩ق
٥٦. محمد ابن علي بن بابويه الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، إيران، ١٤٠٥ق.
٥٧. محمد ابن علي ابن بابويه الصدوق، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، إيران، ط الثانية
٥٨. محمد بن محمد المفيد، الاختصاص. المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، الطبعة الاولى. ١٤١٣ق
٥٩. محمد بن محمد المفيد، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد. مؤتمر الشيخ المفيد، قم المقدسة، الطبعة الاولى. ١٤١٣،
٦٠. محمد بن محمد المفيد، المسائل العكبرية. المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، إيران، الطبعة الاولى. ١٤١٣ق
٦١. محمد بن محمد المفيد، اوائل المقالات، دار المفيد - قم (إيران)، ط الاولى، ١٤١٣ هـ.ق.
٦٢. محمد ابن محمد المفيد، عدم سهو النبي، دار المفيد، بيروت، لبنان، ط الثانية، ١٩٩٣م
٦٣. محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، مؤسسة النشر الاسلامي، ط الاولى، ١٤١٧هـ

٦٤. محمد بن الحسن الطوسي، الغيبة، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط الأولى، ١٤١١.
٦٥. محمد حسين الهمداني، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. مؤسسة المهدي الموعود للنشر والتحقيق، قم، إيران، الطبعة الرابعة. ٢٥٤٢٥ اق
٦٦. محمد ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، مؤسسة الاعلمي، بيروت لبنان.
٦٧. محمد رضا المظفر، عقائد الامامية. مطبعة انصاريان، قم، إيران، الطبعة الثانية عشر ١٣٨٧ش.
٦٨. محمد سيد بركة. الثورة مفهومها واسبابها. مجلة الاسلام اليوم. حزيران، العدد ٩٠. ٢٠١٢م.
٦٩. محمد ري شهري، الصحيح من مقتل سيد الشهداء واصحابه، دار الحديث، قم إيران، ط الأولى، ١٣٩٠ش.
٧٠. محمد الغروي، ياسر مازح، الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت، دار الثقليين، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٨م.
٧١. محمد مهدي شمس الدين. فقه العنف المسلح في الاسلام. بيروت، لبنان، الطبعة الاولى. ٢٠٠١م.
٧٢. محمد مهدي الطباطبائي، الفوائد الرجالية، مكتبة الصادق، طهران، ١٣٦٣ش.
٧٣. مرتضى العسكري، معالم المدرستين. مؤسسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الرابعة. ١٤١٢اق.
٧٤. مرتضى المطهري، الملحمة الحسينية. المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٣٤١٣اق.
٧٥. ميرزا حسن النوري الطبرسي، خاتمة المستدرک، مؤسسة ال البيت، ط الاولى.
٧٦. ميرزا محمد حسن الاشثياني، بحر الفوائد في شرح الفرائد، طبعة قديمة (مكتبة اهل البيت).

٧٧. ناصر مكارم شيرازي (مع معاونة جمع من الاساتذة).. دائرة المعارف فقه مقارن،
مدرسة الامام علي (ع)، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ ش.
٧٨. ناصر مكارم شيرازي، الشيعة شبهات وردود، الناشر مدرسة الامام علي بن ابي طالب،
قم، إيران، الطبعة الاولى. ١٤٢٨ اق.
٧٩. نور الله المرعشي، احقاق الحق، مكتبة اية الله المرعشي، قم، إيران، الطبعة الأولى،
١٤٠٩ اق.
٨٠. هاشم معروف الحسني. الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ. دار التعارف للمطبوعات.
بيروت، لبنان، ١٤١٠ اق.
٨١. هاشم معروف الحسني. سيرة الائمة الاثني عشر. دار التعارف، بيروت، لبنان.
١٩٨٦ م.

The Holy Quran

1. Ibn Khaldun, History of Ibn Khaldun, Heritage Revival House, fourth edition.
2. Ibn Shahr Ashub. Virtues of the Abi Talib family. Publications of Allama, Qom, Iran, first edition, 1379 BC.
3. Ibn Tawoos. Anxiety in the dead of the tuff. Tehran: Jahan, first edition. 1348 Sh.
4. Abu al-Qasim al-Khoei, Dictionary of Rijal al-Hadith, fifth edition, 1413 AH.
5. Abu Bakr Al-Arabi Al-Maliki. Capitals from capitals. Egypt, Dar Al-Turath.

6. Abu Mikhnaf al-Azdi, The Killing of Hussein, Scientific Press, Qom.
7. Abi Al-Fath Al-Karajiki, Kanz Al-Fawaid, Al-Mustafawi Library, Qom, second edition, 1369 AH.
8. Ahmed bin Utham Al-Kufi. Conquests. Dar Al-Adwaa, first edition. 1411 BC.
9. Ahmed bin Sheikh Saleh Al-Tawq Al-Qutaifi, Letters of Al-Tawq Al-Qutaifi, Dar Al-Mustafa Heritage Revival Company, first edition, 2001 AD.
10. Ahmed bin Ali Al-Tabarsi, Al-Ihtijaj, Dar Al-Nu'man, Najaf, 1996 AD,
11. Ahmad Mianji. Imams' offices. Publisher: Dar Al-Hadith, Qom, Iran, first edition. 1426 BC,
12. Al-Sharif Al-Murtada. The integrity of the prophets. Publisher: Sharif Al-Radi, Qom, Iran. 1250 BC,
13. Baqir Sharif Al-Qurashi. The life of Imam Hussein. Arts Press, Najaf. 1974 AD,
14. Jaafar Al-Subhani. Research on boredom and bees. Imam Sadiq Foundation, Qom, Iran. 1416 BC.
15. Jaafar Al-Subhani, The Twelve Imams, (Ahl al-Bayt Library)
16. Jaafar Al-Subhani, Lights on the Imami Shiite Doctrines, Imam Al-Sadiq Foundation, Iran, Qom, first edition, 1421 BC.

17. Jawad Muhaddithi, Ashura Encyclopedia, Dar al-Rasul al-Karim, Beirut, Lebanon, 1418 AH.
18. Jamil Saliba. Philosophical Dictionary, Lebanese Book House, Beirut, Lebanon. 1982 AD.
19. Gerard Jahami, Samih Daghim, The Comprehensive Encyclopedia of Terms of Arab and Islamic Thought, Lebanon Publishers Library, Beirut, Lebanon, 2006 AD,
20. Jaafar Ibn Qulwayh al-Qummi, Kamil al-Ziyarat, Islamic Publishing Foundation, Qom, Iran, 1417 BC, first edition,
21. Hussein Ali Al-Montazeri. System of government in Islam. Publisher Hashemyoun, Qom, Iran, first edition. 1380 Sh.
22. Hussein Madarisi Tabatabai, The Development of the Intellectual Buildings of Shiism, Dar Al-Hadi, first edition, 1423 BC.
23. Hikmat al-Rahma, Sharia and Legal Frameworks for the Revolution of Imam Hussein, Heir al-Anbiya Foundation, Qom, Iran, first edition, 2015 AD.
24. Haider Hoballah. The Hussein movement and the jurisprudential rooting of the legitimacy of the revolution. The website is <http://hobbollah.com/articles/>.
25. Abd al-Ala al-Sabzwari, Muhaddhib al-Ahkam, Office of Grand Ayatollah al-Sabzwari, fourth edition, 1413.

26. Abd al-Jabbar al-Mu'tazili. The five principles. Kuwait, first edition. 1998 AD,
27. Abd al-Jabbar al-Mu'tazili, Explanation of the Five Principles. Arab Heritage Revival House, Beirut, Lebanon, first edition. 1422 BC,
28. Abdullah Al-Bahrani. Worlds of science and knowledge. Imam Mahdi Foundation (may God bless him and grant him peace), Qom, Iran, first edition. 1413 BC,
29. Abdul Hussein Al-Shabestari, Al-Fa'iq fi Narrators and Companions of Imam Al-Sadiq (peace be upon him), Islamic Publishing Foundation, first edition, 1418 BC.
30. Asr Al-Bani, the theory of Hussein redemption, criticism and analysis through the Qur'an and the Prophet, Contemporary Texts Magazine, July, 2021.
31. Abd al-Azim al-Muhtadi al-Bahrani, From the Ethics of Imam Hussein (peace be upon him), Publications of al-Sharif al-Radi, Qom, Iran, first edition, 1421 BC.
32. Ali Al-Milani. Constructing debates. Center for Islamic Facts, Qom, Iran, fourth edition. 1427 BC.
33. Ali Al-Milani, Infallibility, Center for Doctrinal Research, first edition, 1421 BC.
34. Ali bin Al-Hussein Al-Arbli, Revealing the Darkness in Knowing the Imams. Tabriz, Bani Hashemi, first edition. 1381 BC

35. Ali Khan Al-Kabir Al-Madani. Riyad Al-Salkin in Sharh Sahifa Sayyid Al-Sajdin. Islamic Publications Notebook, Qom, Iran, first edition. 1409 BC.
36. Ali Kashif Al-Ghita, The Bright Light in Beneficial Jurisprudence, Al-Adab Press, Najaf, Iraq, 1961 AD.
37. Ali Yahya Muammar. Ibadi among the Islamic sects. Dar Al-Hekma, fifth edition. 2006 AD.
38. Al-Fadil Al-Hindi, Revealing the Litham, Islamic Publishing Foundation, Iran, Qom, first edition, 1418 BC.
39. Fadel Lankarani, Shihab al-Din Ishraqi. Protectors of revelation. Qom, 1425 BC.
40. Fadel Al-Darbandi, Secrets of Martyrdom, 1415 BC.
41. Al-Fayd Al-Kashani, Al-Wafi, Imam Amir Al-Mu'minin Ali Public Library, Isfahan, first edition, 1406 BC.
42. Salehi Najafabadi, The Immortal Martyr, The Arab Expansion, Beirut Lebanon, first edition, 2013 AD.
43. Salehi Najafabadi. Moses' staff. Publisher Omid Farda, Qom, Iran, first edition. 1380.
44. Lutfullah Al-Safi Al-Kalpayani Hussein Shahid Agah and Rahbar Najat Bakhsh Islam. Publishing and Reporting Foundation, Qom, Iran, third edition.

45. Muhammad Al-Amili, Madarik Al-Ahkam, Al-Bayt Foundation, Qom, first edition, 1410 BC.
46. Arabic Language Academy. Intermediate dictionary. Cairo, Dar Al-Da'wa.
47. Muhammad Esfand Yari. Ashoura Shenasi. Qom, Zaytun, second edition, 1388 AH,
48. Muhammad Al-Sadr. Lights on Hussein's revolution. The Martyr Al-Sadr Heritage Foundation, Najaf, Iraq. 1430 BC.
49. Muhammad Al-Kulaini. Al-Kafi, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, Tehran, Iran, fourth edition. 1404 BC,
50. Muhammad Baqir Al-Hakim. Hussein's revolution. Leila Press, Qom, Iran, second edition. 1425 BC
51. Muhammad Baqir Al-Majlisi, Bihar Al-Anwar. Al-Wafa Foundation, Beirut, Lebanon. 1404 BC
52. Muhammad Baqir Al-Majlisi, Mirror of Minds in Explanation of the Messenger's News. Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, Tehran, Iran, second edition. 1404 BC
53. Muhammad bin Ahmed Al-Nayshaburi, Rawdat al-Wa'izin (Old Edition). Radhi Publications, Qom, Iran, first edition. 1375 Sh.
54. Muhammad bin Jamal al-Din al-Amili, known as the first martyr, Remembering the Shiites in the Rules of Sharia, Al-Bayt Foundation, Iran, Qom, second edition, 1419 BC,

مقاربات في تفسير النهضة الحسينية (دراسة في بعض الأصول والمباني الفكرية العامة لها)
م. د إبراهيم جاسم كاظم الموسوي / كلية العلوم الإسلامية / جامعة وارث الأنبياء
almussawiibrahim4@gmail.com



55. Muhammad bin Omar Al-Kashi, Rijal Al-Kashi. Daneshgah Publishing House, Mashhad, Mashhad, Iran, first edition. 1409 BC
56. Muhammad Ibn Ali Ibn Babawayh Al-Saduq, Kamal al-Din and Tammam al-Nimah, Islamic Publishing Foundation, Qom, Iran, 1405 BC.
57. Muhammad Ibn Ali Ibn Babawayh Al-Saduq, Man La Yahdurah Al-Faqih, Islamic Publishing Foundation, Qom, Iran, second edition.
58. Muhammad bin Muhammad al-Mufid, specialty. Millennium World Conference Sheikh M

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انحسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

الكلمات المفتاحية:

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣/١٢/٢٠

زيد بن علي، واصل بن عطاء، المذهب الزيدي، ثورات العلويين في

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١/٢٠

القرن الأول والثاني، شعر ثورة زيد بن علي، رثاء الشهيد زيد.

تاريخ النشر: ٢٠٢٤/٤/١

DOI: <https://doi.org/10.57026/mjhr.v3i2.75>

ملخص البحث:

على الرغم من احتفاظ الشعر بدوره الحيوي إلا ان الشعر الإسلامي المقول في زيد بن علي (رضي الله عنه) قد نال قسطاً وافراً من التضييع، فغرض منذ اوائل ايامه الى الود والتحريف والنسبة الباطلة تساوفاً مع مجمل الحالة الغالبة يومذاك _ فماذا يمكن ان نفسر قلّة المعطيات الشعرية لثورة الشهيد زيد؟ (السؤال الأصلي) _ في غمط أهل البيت النبويّ حقّهم في الخلافة والامامة وحجب نهجهم وعرقلة دورهم عن الارتقاء بالأمّة الاسلاميّة الى ذراها الباذخة ، بمسيرة خالدة أبدية يشبع فيها حضورهم اللافت والمشغ بخلقهم وسمّتهم العظيمين الضافيين على كلّ انماط الحياة البشريّة، والمحفوظين في سلسلة أهل البيت ﷺ المقدّسة. ولولا أنّ مجدّ زيد ضاربٌ بأطنابه في عمق التاريخ وأن جهاده وتضحياته ظلت تشع من أعلى خشبته التي صلب عليها في الكوفة عاصمة جدّه امير المؤمنين علي (ع) (١٢٢ هـ) (المكان والزمان)؛ لاستطاع خصومه أن يأتوا على ذكره، وأنّى لهم ذلك وهو سليل قوم اختصهم الله بالخلود. والا فمن المعلوم ان العامل السياسي هو الابرز في انحسار المعطيات الشعرية لثورة الشهيد زيد بن علي (رضي الله عنه). إنّ معالجة النص الشعري واستنطاقه وإضفاء شهادات نقدية أو تاريخية عليه، واستيعاب حركة الحدث فيه هي مهمّةٌ صعبةٌ حساسةٌ ينبغي لمترادها أن تتحقق لديه صفات البحث العلمي والموضوعية، والقدرة على صياغة الجهد بأسلوب مناسب متوازن مدروس كل ذلك يمتنع معه تسرّب حطل الرأي وحول الفكرة بل يؤدي الى الوقوف على معميات ربما جهل حالها على مدى قرون طويلة.

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية
قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري
م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة
mowali66@gmail.com



The revolution of the martyr Zaid bin Ali in light of its poetic data, a
critical reading in the decline of poetic data

Dr. Hussein Abdul Karim Faraj Allah/ College of Jurisprudence/
University of Kufa

Received: 20 /12/2023

Keywords:

Accepted:20/1/2024

Zaid bin Ali, Wasil bin Ata, Zaidi doctrine,
Alawite revolts in the first and second
centuries, poetry of Zaid bin Ali's
revolution, lamentation of the martyr Zaid.

Published:1/4/2024

Abstract

Although poetry retains its vital role, the Islamic poetry attributed to Zayd ibn Ali (may God be pleased with him) has suffered a great deal of neglect. Since its early days, it has been subjected to destruction, distortion, and false attribution, in line with the overall prevailing situation at that time – so how can we explain the lack of data? The poetics of the revolution of the martyr Zaid? (Original question) _ In neglecting the Prophet's family's right to the caliphate and imamate, obstructing their approach and obstructing their role in elevating the Islamic nation to its luxurious heights, on an immortal and eternal journey in which their remarkable and radiant presence is widespread, with their great character and character bestowed upon them All patterns of human life, and those preserved in the series of Ahl al-Bayt) A) Holy.

مقدمة البحث

ما إن تهيات الظروف المناسبة للوقوف بوجه الظلم والظالمين حتى سارع زيد (م ١٢٢هـ.ق) بن علي الحسين عليه السلام، ضمن ثورته العلوية الجريئة ليكون السباق في هذا الميدان؛ فكانت ثورته الخالدة. وهي وإن اتسمت بسرعتها واختزال زمنها باعتبارها صنعت بمنأى عن الإعداد الذي عادة ما يرافق الثورات _ هذا على فرض صحة القول بعدم الإعداد لها من قبل _ إلا إنها بقيت خالدة لا تخمد جذوتها في النفوس على الرغم من تقادم الزمن.

وقد أرخ لتلك الثورة منذ عصرها الاول، وتناولتها على مَرّ الزمن ايدي الكتاب والباحثين، ولكن أغلب ما كتب فيها كان في أدبها النثري، أما الادب الشعري فيكاد يكون قليلاً جداً بل معدوماً مقارنة بالنثر؛ ولهذا لم نجد سابقة للبحث بهذا الصدد.

ومن هنا فإن اعتمادنا على الادب الشعري في هذا البحث سيكون ذا اهمية؛ ذلك لأن الشعر كان وما يزال عصياً على الدس والتزوير والنحل والتلاعب بخلاف النثر؛ وذلك بحكم ما يشتمل عليه من وزن وقافية ومضمون وفكرة، وموسيقى داخلية واخرى خارجية، ووحدة عضوية داخل البيت الشعري الواحد فضلاً عن اشتماله على الوحدة العضوية التي تكون بين ابياته الشعرية ومقاطعها المضمونية؛ فهو من هذه الناحية سيكون بعيداً عن كل اشكال التلاعب، حيث يقف عليه الخبير لمجرد نظرة واحدة اليه.

وبما أن الغالبية العظمى من الكتاب والمحققين تناولوا ثورة زيد بن علي عليه السلام في أدبها النثري دون التركيز على الأدب الشعري؛ فإن البحوث والدراسات ستبقى مفتقرة الى مصدر من مصادر التاريخ وهو الشعر، وإذن فلا بدّ من التركيز على استقصاء نماذج منه واستقرائه وتحليله واستنطاقه وتتبع بيئاته وشخصه وزمن حكّامه، ثم الاستفادة منه في استخلاص النتائج؛ فإن فيه الكثير من المعاني المغيبة التي تخدم مباحث الحوادث التاريخية، وخصوصاً ما يتناول حياة اهل البيت عليهم السلام، الذين يعد زيد عالماً من اعلامهم الشامخة.

المبحث الاول: الجذور التاريخية للثورة

الارهاصات الاولى لثورة زيد

أولاً: نبوءة النبي بها

لقد وردت احاديث عن النبي ﷺ بحتمية مقتل ولده زيد بن علي ؑ شهيداً، كقوله لولده الحسين ؑ: (يا حسين، يخرج من صلبك رجل يقال له زيد، يُقتل شهيداً)^(١)، وقد تحقق هذا الاخبار (سنة ١٢١ هـ)^(٢)، وقيل: (١٢٢ هـ)^(٣). ليصبح زيد شهيداً.

ثانياً: إخبار أئمة أهل البيت بها

واستمر ذلك في استشراف ذلك المعنى لبعض أئمة من أهل البيت ؑ وأخبارهم^(٤)، حتى إنهم أخبروا ببعض التفاصيل الدقيقة التي منها أن زيداً سيُصلب شهيداً في كُناسة الكوفة. ولقد نبهوا زيداً إلى ضرورة الحذر في ثورته؛ لأنها ستكون وئيدة في الموازين العسكرية، لكن الأمور آلت إلى ما آلت إليه بعد أن ركب تلك الموجة معتقداً أن ثورته ستلاقي مستقبلاً واعداءً؛ إن لم يكن عاجلاً فأجلاً على أقل التقادير. وهو ضرب من النهج الحسيني الذي اختطه الجد الأول في الصمود أمام دولة السيف والدم.

ثالثاً: أسباب الثورة

لقد اختلف المؤرخون في السبب الذي خرج من أجله زيد على الحاكم الأموي، وذهبوا في ذلك إلى ثلاثة آراء:

السبب الأول: ويتلخّص من مجموع الروايات الواردة فيه بأنّ زيداً قدم على هشام بن عبد الملك (خلافته ١٠٥-١٢٥هـ.ق.)، فرأى منه جفوة، ولم يحظّ بما حظي به غيره ممن هم دونه منزلة في الشرف؛ حيث عمد هشام إلى الانتقاص منه بأن جمع أهل الشام، وأمرهم ألاّ يفسحوا لزيد مجلساً ينتهي إليه. وقد بالغ في إهانته حين لم يرّد عليه السلام، فكبر ذلك على زيد الذي خاض مع هشام على ما يبدو جدلاً حامياً أدى إلى أن يطرده من الشام، وعلى مرأى ومسمع من الجميع. وقد عزا البعض سبب وفوده على هشام لطلب بعض الحوائج ليس إلّا، فلم يجد عنده ما يرضيه. على أنّ هناك من ذهب إلى غير ذلك مما لا يتسع المجال لنذكره هنا.

السبب الثاني: ذهب آخرون إلى أن سبب خروجه كان بداعي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥)، بعد أن رأى حالة الفساد التي سادت المجتمع الإسلامي والتي كان الحاكم الأموي يشجّع عليها، وهو ما يدلّ عليه قوله لجابر الجعفي (م ١٢٨هـ.ق.): (يا جابر، لا يسعني أن أسكت وقد خولف كتاب الله، وتُحوكم إلى الجبت والطاغوت، وذلك أنّي شهدت هشاماً ورجل عنده يسبّ رسول الله ﷺ)، فقلت للسائب: ويلك يا كافر، أما إنني لو تمكّنت منك لاختطفت روحك، وعجّلتك إلى النار. فقال لي هشام: مه عن جلسائنا يا زيد، فوالله لو لم يكن إلاّ أنا وابني يحيى لخرجت عليه وجاهدته حتّى أفنى^(٦). ويعضد هذا أيضاً رواية محمد بن عمير أن أبا الحسين لما رأى الأرض قد طوّقت جوراً، ورأى قلة الأعوان وتخاذل الناس، كانت الشهادة أحبّ الميتات إليه، فخرج وهو يتمثل ببيتين لرجل من بني عيس:

إِنَّ الْمُحَكَّمَ مَنْ لَمْ يَرْتَقِبْ حَسَباً أَوْ يَرَهَبِ السَّيْفَ أَوْ حَدَّ الْقَنَا جَنَفاً^(٧)

من عاد بالسيف لاقى فرجةً عجباً موتاً على عجل أو عاش منتصفاً^(٨)

كما يعضده أيضاً صريح قول أحد المؤرخين: «ظهر زيد بن علي بالكوفة خارجاً على هشام، داعياً للكتاب والسنة وإلى جهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، والعدل في قسمة الفياء، وردّ المظالم، وأفعال الخير، ونصر أهل البيت ﷺ»^(٩).

السبب الثالث: ما تناوله المؤرخون بشيء من التأكيد وهو أن خالد بن عبدالله القسري (م ١٢٦هـ.ق) وابنه يزيد حين قبض عليهما وسُئلا عن الودائع التي كانت بحوزتهما، فقد ادعيا لهما ما لا قبل زيد وغيره، باعتبار أن خالداً هذا كان عامل هشام بن عبد الملك على العراق قبل أن يتولى يوسف بن عمر التقفي (م ١٢٧هـ.ق) لهشام، وقد كتب هذا الأخير باعتراف القسري وابنه إلى هشام الذي سارع لإرسال زيد إلى العراق ليوكل أمره إلى يوسف، وكان زيد يومها في الشام. وقد جمع يوسف بينه وبين خالد، فيما تراجع هذا الأخير عن اعترافه الأول وبرّر ذلك بأنه إنما أراد أن يخفف العذاب الذي كان يقاسيه من الوالي الجديد، وبهذا فقد أخلّي سبيل زيد (رضي الله عنه) (١٠).

ولم يكن زيد ينيو الخروج آنذاك على ما يبدو؛ ربما لأن الظروف لم تكن مؤاتية، حتى إذا رأى من أهل الكوفة _ الذين تبعوه إلى القادسية وهو عائد في طريقه إلى المدينة _ رغبة ملحّة في قيام الثورة، نزل عند رغبتهم بعد أن رغبوه بالعودة، ووعده بالنصر والغلبة على الأمويين^(١١). لكنهم خذلوه في أشد الظروف قسوة، وانتهى إلى ما انتهى إليه امره.

ومن نافلة القول أن ننوه هنا إلى أن الانشقاق المزعوم الذي حصل في تصور العوام من الناس إنما ساعدت عليه تلك الظروف القاهرة التي كان الأمويون يفتعلونها من وقت إلى آخر ضدّ شيعة أهل البيت عليهم السلام، وقد نجحوا في ذلك إلى حدّ ما، وشجّعوا على أن يُشاع أنّ هذا زيدي وذاك جعفري. وكانت تلك هي البداية، غير أنه لا علاقة للأمر بما أثير قديماً من أن زيداً (رضي الله عنه) كان أول من أطلق اسم الروافض على الطرف الآخر ممّن لم ينزل على رأيه ويؤازره في قضيته، وقد ثبت أن أهل الكوفة هم الذين تبعوه إلى مشارفها، وأقنعوه بضرورة الخروج على يوسف بن عمر (ولايته ١٢٠ - ١٢٧هـ.ق)^(١٢) ولعل هذا من الملاحظات بتاريخ تلك الفترة، حيث لم نعثر على نصّ شعري واحد يؤرّخ لذلك الحدث الخطير الذي انقسمت عنده الشيعة على نفسها. والحق أن تسمية الشيعة بالروافض كان على عهود متقدّمة ربما امتدّت إلى أحداث ما بعد وفاة النبي (ص) كما عليه الأغلب. ناهيك عن أننا وجدنا في خطاب عبدالملك بن مروان (م ٨٦ هـ.ق)

ما يشير إلى تلك المفردة، وذلك حين قال للشاعر الفرزدق (م ١١٤ هـ.ق) يوم بلغته قصيدته في حق الإمام زين العابدين (م ٩٥ هـ.ق): **أورأفضي أنت يا فرزدق؟** (١٣).
وقد روي ما يقرب من هذه الأسباب الثلاثة بعدة وجوه، ولا يهتّمنا الخوض فيها قدر ما يهتّمنا الوقوف على السبب الحقيقي الذي خرج زيد من أجله.
ولعلنا إذا أردنا أن نصف الرجل على ضوء مجمل الروايات الواردة في ذلك، مع ملاحظة نظرته إلى الحاكم بامتعاظ، ووقوفه بوجهه، وردّه عليه وطريقة تعامله الفجة معه، مع ملاحظة نزوعه إلى روح الثورة على زمن أخيه الباقر (م ١١٤ هـ.ق) كما سنرى، كل ذلك يؤشر إلى أن زيدا (رضي الله عنه) أقرب إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منه إلى السببين الآخرين المتقدمين. ولعل البيتين الآتيين يحكيان مدى الروح الثورية التي كانت تعيش في زيد، وهما:

السيفُ يعرفُ عزمي عند
هزتي _____ه (١٤)

والرمح بي خبِرَ والله لي وزر

إنّا لنأملُ ما كانت أوائلنا
من قبلُ تأملُهُ إن ساعد القدرُ (١٥)

ولعل قول الإمام الصادق (م ١٤٨ هـ.ق) فيه: **«لا تقولوا: خرج زيد، فإن زيدا كان عالماً، وكان صدوقاً، ولم يدعكم إلى نفسه، إنما دعاكم إلى الرضا من آل محمد ﷺ. ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه، إنما خرج إلى سلطان مجتمع لينقضه»** (١٦)، مما يؤيد زهاب زيد مذهب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولا ينفي هذا حدوث ما هو مروى لدينا في السببين المذكورين آنفاً، لكن قضية الأموال تبقى تثير عندنا أكثر من علامة استفهام على الحاكم الأموي الذي لا نستبعد أن يكون قد دبر هذا الأمر (١٧) مستغلاً أفضل الظروف ملائمة، وهي أجواء الكوفة التي عرفت زيدا عن قرب حتى كبر في نفوس أهلها.

فهو بالإضافة إلى أنه سليل الدوحة العلوية التي كان لها الفضل الكبير على مدينة الكوفة يوم كانت مهداً لعاصمة الخلافة الإسلامية المتمثلة بعلي عليه السلام (م ٤٠ هـ.ق)، كان قد عُرف بينهم بالفضل والشرف والمكانة المرموقة؛ حتى ان هشاماً نفسه حين بلغه قتله قال في محاولة للتوصل من جريمته: مثل زيد بن علي في شرفه و فضله يقتله ابن هيبيرة^(١٨)؟!، وسواء شهد له هشام او لم يشهد فإنه اسمى من ان يحتاج الى هذا الاطراء السياسي.

المبحث الثاني: المعطيات الادبية لثورة زيد

وقفه مع الادب الشعري للثورة

افتقرت ثورة زيد بن علي إلى كثير من المعطيات التي تُؤمّل من أمثالها، خصوصاً إذا ما حسبنا له حسابيه من جهة النسب والمكانة والفضل.

فلو أخذنا المعطيات الأدبية والشعرية على وجه الخصوص مثلاً _ وهو هدفنا الذي نسعى إلى تسليط الضوء عليه _ فسنجد بلا أدنى شك أن ثورته تفتقر إلى الرجز الحربي على الرغم من كونه مغلماً بارزاً، عادة ما يرافق تلك الوقائع على نحو شهدناه في حروب المسلمين ومعاركهم، ومنها كربلاء التي امتازت بكم كبير منه، وبأشكال متعدّدة وشخوص متميزة. ولعل ذلك يرجع إلى أن ثورة زيد (رضي الله عنه) كاد يختفي فيها المعلم الحربي التقليدي الذي أُلّفناه في المعارك السابقة، كالمبارزة الفردية بين شخص وآخر، وهو ما يقال عنده الرجز الحربي في الغالب. كما كادت تختفي فيها الشخوص البارزة ممن خبر تجربة الحرب وفنونها، واعتاد قول الرجز الحربي، أو كان شاعراً بارزاً فيما مضى، فبعد أن بويع له في الكوفة بنحو يقرب مما بويع فيه للإمام الحسين (م ٦١ هـ.ق) لم يبقَ معه على ما يروى إلا بضعة مئات يسيرة من الرجال، بعد أن أحصى ديوانه على ما يروى خمسة عشر ألف رجلاً^(١٩). وهؤلاء كلهم من أهل الكوفة، أما المدن الأخرى من مثل واسط والبصرة والمدائن والموصل وغيرها من بلاد فارس كخراسان والري وجرجان فقد كانوا على ما كان عليه أهل الكوفة^(٢٠).

وعلى رواية ابن كثير لم يبقَ معه الا مئتان وثمانية عشر مقاتلاً^(٢١) وربما تسرب بعض منهم خلال المعركة، وهذا المشهد التخالفي كافٍ لأن نتصوّر معه اختزال زمن المعركة التي كان يُرجى

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

لها ان تحظى بزمن أطول، بحيث نستطيع أن ندعي أنها معركة عابرة استمرت على ما يبدو يومين او ثلاثة أيام ليس إلا. وقد نزلت عند رغبة زيد، فأشبع زيد (رضي الله عنه) منها رغبته، واستشهد بعدها مع من ثبت معه، ونجت قلة قليلة كان من بينهم بعض أبنائه آنذاك. ولعل هذا ما أثر تأثيراً مباشراً في المعسكر الزيدي المتواضع بعده وعتته، ودفع بمن بقي منهم بعد مقتل زيد للتفكير بدفنه بموضع من دار الجزارين و أجروا عليه ساقية من ماء السبخة كي يخفى قبره^(٢٢) باحتراز رأسه وإلقائه بين القتلى ؛ لئلا يتعرف عليه أعداؤه فيمثلون به^(٢٣). وذلك بعد أن ضاقت بهم السبل عن إخلائه من المعركة، لكن النتائج جاءت عكسية ؛ حيث نُبش قبره، واستخرجت جثته وصلبت^(٢٤).

وانتهاء أمرهم بهذه السرعة يؤكد ما ذهبنا إليه ؛ ولذلك وجدنا هذه المعركة قد وقعت في أجواء ضبابية بعيدة عن الإعلام الشعري الذي عادة ما يؤرخ لتفاصيل المعارك كصقن والجمل والنهروان وكربلاء وغيرها. وحتى الرثاء الذي قيل فيما بعد المعركة فإنه رثاء نادر يكاد يقتصر على بعض من شعراء الحجاز، بالإضافة إلى الكميت بن زيد الاسدي (م ١٢٦هـ.ق) ، على أنه كان أول الأمر رثاء الموقف التعاطفي الممزوج بالندم ربما غير الصادق كما تشير بعض الدلائل، فيما صحا على يد الدولة العباسية ليصبح رثاء من نوع آخر ممزوجاً بلغة الثأر، وما يمكن تسميته برثاء الاستفهام التحريضي المبطن من خلال التنادي بأصحابه. وربما خرج عن دائرة الرثاء، لكننا مضطرون إلى تسميته بالرثاء مجازاً، على أنه لم يحظ بكم جيد.

هذا مع فرض تأخره كله عن زمن المعركة، وهو ما يعني أن الشعر آنذاك لم يكن يأخذ دوراً فاعلاً قبل المعركة أو أثناءها، بل جاء متأخراً عنها، وربما قيل بعضه على فترات متعاقبة _ غير نصين اثنين أنشد زيد نفسه أحدهما أثناء المعركة، فيما تمثل بالآخر في تلك الأثناء، وسنأتي على ذكرهما لاحقاً _ خصوصاً يوم راحت الدولة العباسية تقف على أقدامها، وتسعى للأخذ بزمام الأمور، وهو الحافز الأكثر دفعاً لشريحة من الشعراء للوفود على العباسيين، وارتياح مجالسهم، والتقرب منهم بنحو يمكنهم من أن يفصحوا لهم بالمطالبة بالثأر المضيق لسنين طوال. ومن ذلك

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

ثار زيد بن علي (رضي الله عنه) الذي أخذ قسطاً وافراً من الاهتمام به عند العباسيين لأغراض سياسية واجتماعية ودينية.

والإنصاف أن أولئك الشعراء كانوا على قسمين ؛ فهم إما مترلقون للطبقة الحاكمة الجديدة المطالبة بثأر العلويين (الهاشميين) عموماً يتصدّروهم الإمام الحسين بن علي وحفيده زيد عليه السلام، أو أن يكونوا صادقين متحمسين حقاً، لكن منعتهم الظروف الحرجة من أن يمارسوا حقهم في رثاء من يريدون، فلما أفضى الأمر إلى الدولة العباسية وهي بحسب الظاهر قد شيدت سلفاً على أساس الرضا من آل محمد عليهم السلام، فانفجرت أمامهم الأمور، وراحوا يطلقون قوافيهم بكلّ شجاعة وحزم، ليضربوا عصفورين بحجر واحد ؛ فيكونوا قد أراحوا صدورهم مما حملته من الكبت والحسرة على زيد حيث رثوه بحرارة بعد أن كان ذلك محظوراً عليهم، فيما يكونون قد شفوا تلك الصدور من ظلم نالهم لعقود طويلة من الزمن، وقد ألبوا العباسيين بذلك على البقية الباقية من الأمويين ممن كانت له يد ملطخة بدم زيد (رضي الله عنه).

أما النصان اللذان مرّت الإشارة إليهما آنفاً فقد قيلا على لسان زيد: أحدهما قاله في تلك المعركة، وذلك حين اشتدّ به الأمر، ورُمي بسهم إذ التفت إلى ابنه يحيى (م ١٢٥ هـ.ق) ليقبله آخر وصية نطق بها، واعظاً في ذلك الموقف الحرج المشحون بالعاطفة والحنق الأبوي ؛ ربما لأنه صبي لم يبلغ الحلم بعد، وسوف يتركه لتداعيات مريرة قد تجرّه إلى دوامة الظلم الأموي، وهو ما حصل فعلاً لذلك الصبي فقد قتل بعد ذلك على أيدي الأمويين في سنّ مبكرة. والنص هو:

أَبْنِي إِمَا أَهْلَكْنَ فَلَ تَكُنْ دِنِسَ الْفِعَالِ مَبِيَّضِ الْأَثْوَابِ

واحدز مصاحبة اللئام فإنما يُردى الكرام فسولهُ الأصحاب^(٢٥)

والآخر متمثلاً به، حيث قاله في أخرج المواقف ضراوة، فقد كان يعيش بين نارين اثنتين أشدهما عليه وطأة خذلان الكوفيين له، والذي عبّر فيه عن مرارة الذلّ التي لا تطاق: (أذلّ الحياة)، حيث أسلموه إلى عدوّه لينزله في وقت حمي فيه الوطيس، فيما لم يكن يعبأ بالنار الأخرى التي كانت

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

تتمثل في سواد جيش يوسف بن عمر الذي لا قبل له به. وكان في حسابه أن يلاقي هذا المصير الذي كان يراه (عزّ الممات)، على حدّ تعبير النصّ الذي تمثّل به، وهو في الأصل لشاعر اسمه بشامة بن الغدير، وقيل: محمد بن مسلمة^(٢٦)، والنص هو:

أذلّ الحياة وعزّ الممات وكلاً أراه طعاماً وبـيلاً^(٢٧)

فإن كان لا بدّ من واحد فسيري إلى الموت سيراً جميلاً^(٢٨)

هكذا ختم زيد(رضي الله عنه) حياته خاتمة طيبة ليلتحق بجده الحسين ﷺ مضرجاً بدمه ولتصدق نبوءة النبي واهل البيت ﷺ بحقه.

وقفه مع الادب الشعري بعد الثورة

أولاً: بداية التمرد على اجواء الخوف

من الملاحظ ان هذه الفترة تعدّ البداية لحلقة مفرغة حطّت فيما بعدها بفترات متفاوتة قوافي بعض الشعراء ممن تمرد على الأجواء السائدة، أو حتّى على نفسه، ولم يحدث لها أن ألهمت قرائح الشعراء واستحثّتهم بقوة كما كان يُفترض لها وسط أجواء الموت المخيم آنذاك بجثة زيد المعلقة على خشبتها. وكان المفترض بهم أن يلتفتوا إلى أهمية تلك الثورة، فيشدّهم ذلك إلى أن يؤرّخوا لها ويشيدوا برمزها البطل.

ويبدو للمتتبع أن الهدوء كان سيّد الموقف، بحيث خيم على الأصوات الشاعرة في بداية الأمر، حتّى إذا ما وجد بعض الشعراء الكوفيين متنقّساً عتيداً للتنديد بأفعال الأمويين _ من خلال وصول بعض الأصوات الشاعرة التي تنادت برثاء زيد، وكان مصدرها الهاشميين _ راح البعض من إخوانهم في الشعر يحرك ساكناً قرب مسرح الحدث؛ لتدبّ في معشر الشعراء الآخرين روح الانتصاف بعد أن أحجموا خوفاً أمام الحقيقة لسنين عجاف. ثم إذا ما انبسطت الأمور بعد عقد من الكبت أمام الدولة العباسية، راح قسم من الشعراء يفدون على الحاكم الجديد ليبيكوا عنده زيداً

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

الهاشمي على طريقتهم التي أشرنا إليها ضمن رثاء الهاشميين الذين قتلهم الأمويون. وهذا في زيد واضح، لكنه فيمن قتل معه يكاد يكون معدوماً ؛ لانعدام مسميات رموز الحرب البارزة التي عهدناها، ولأن هذا الأخير قد اختطف الأضواء من غيره خصوصاً بالأحداث التي تلت مقتله، ومنها نبش قبره وصلبه بتلك الطريقة البشعة التي مارسها الأمويون معه، حيث وُضع رأسه بين يدي يوسف بن عمر وهو في الحيرة آنذاك، فطرحة على ما يروي في ناحية من منزله ؛ إذ جاءه ديك فنقره، وهو ما أثار عند زميل الكلابي^(٢٩) شعوراً بالاستياء من ذلك المشهد، فقال:

اطردِ الديك عن نؤابة زيد طالما كان لاقطاً للـدجاج^(٣٠)

ابن بنت النبي أكرم خلق ال له زين الوفود والحجاج

حملوا رأسه إلى الشام ركضاً بالشورى والبكـور والإدلاج^{(٣١)(٣٢)}

ومن الملاحظ أنّ البيت الأخير ربما أضيف فيما بعد ؛ لأن رأس زيد كان وقت إنشاد البيتين الأولين في الحيرة عند يوسف بن عمر. اللهمّ إلا أن نقول: إن الأبيات بمجموعها قيلت بعد رجوع الرأس من الشام، أو إنها قيلت في الشام بين يدي الحاكم الأموي كما صرح بذلك أحد المؤرخين^(٣٣).

ثانياً: الكمية وموقفه الضبابي من ثورة زيد

لعل من اللافت للنظر أن نجد الكمية، (٦٠ - ١٢٦ هـ.ق) بهذا المستوى من التنصل لمرتين ؛ كانت أولهما حين دعاه زيد إلى الخروج معه فأبى عليه ولم يخرج معه ثم ندم على ذلك، وأما ثانيتهما فهي أن نجده شاعراً مقلداً إزاء زيد (رضي الله عنه) في وقت كان المشهد حاضراً طوال أربع سنين، وهي الفترة التي صُلب فيها زيد (رضي الله عنه) لتكون جثته هي الصورة الأبرز في أجواء الكوفة آنذاك، يغدو الناس عليه ويروحون، ولما يزل في الأذهان ينمو معه الصغير ويألفه الكبير. كما أن من اللافت للنظر ألا يحرك ذلك المشهد المأساوي مشاعر الشعراء الآخرين ممن

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله / كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

هم بمستوى الكمية أو دونه. وإذا عذرنا الكمية في ذلك وقلنا: إنه كان متخفياً لأربع سنين، وهي السنوات الأولى من ولاية يوسف بن عمر، فما بال الشعراء الباقين ممن لم يكونوا تحت أنظار الأمويين؟ وهذا لا يعني بالضرورة أن تكون كل الأصوات قد اختفت مرة واحدة.

لكن المتتبع لحياة الكمية لا يحتاج معه إلى أن يلتمس له الأعذار في ذلك، فهو بالإضافة إلى ما مرّ من كونه لا يرى إمامة زيد (رضي الله عنه) ما يزال تحت الرقابة الأموية، كما أنه الرجل المدافع بضراوة عن الهاشميين عموماً وأهل البيت عليهم السلام بشكل خاص، وهذا ما أزعج هشام بن عبد الملك (٧١-١٢٥هـ) إلى حدّ كبير، وهو ما عمد معه من قبل إلى سجنه وقتله لولا أن كتبت له حياة جديدة حين فرّ من السجن ٣٤، ثم حظي بعفو الحاكم الأموي بعد جهده مضمّن بذله مسلمة بن هشام ٣٥.

إذن فعذرته معه كما يُقال اليوم، لأن الحاكم الأموي هو الحاكم نفسه لا تغيير ولا تبديل، والوالي له على الكوفة هو الوالي، بيد أنه أشدّ وطأة وضراوة ممن سبقه، ومشهد سجنه الأول وفراره والعفو عنه فيما بعد، كل ذلك لم يغيب عن مخيلته، فلو كان قد أقحم نفسه في ذلك المعترك الصعب، فأجاب زيداً (رضي الله عنه) وخرج معه إلى ساحة المعركة فإن ذلك يعني هلاكه الأكيد. وعلى فرض بقائه حياً فإن من المؤكّد ألا يهنأ له عيش، ولا يقَرّ له قرار، وسيصبح أول من يرصده هشام نفسه، وهو من لم يهمل ذكره _ على بعد الشقة بينهما _ بالسوء لبيّنت له من مكائده أدهاها. وما ذلك إلا لمجرد أن قال هذا الرثاء العابر، فلو كان قد خرج مع زيد أو ناصرته بالسيف واليد لجنّ جنون الحاكم عليه. ولعل الرواية الآتية تؤشّر إلى حالة الامتعاض التي كانت تنتاب هشاماً الأموي إزاء الكمية ليجنح إلى ممارسات عنيفة معه. إذن فلا غرابة في أن نجد الكمية يتنصّل عن تصوير المشهد المأساوي بالكلمة التي كان ينوي ضمناً أن يلتزم بالبقاء عليها حين قال لزيد من مقطوعة شعرية، منها:

تجوّد لكم نفسي بما دون وثبة

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

وما ذلك إلا لأنه جعل البطش الأموي نصب عينيه بعد أن تغلغل في نفسه لسنين طوال، فزرع فيه الحذر والخوف في آن واحد، وهو ما لم يستطع معه أن يتفوه برثاء رجل جمع صفات زيد الهاشمي، والخارج والمتمرد على الحاكم الأموي.

ثم هل أخذ بهذا إلى الهدوء والأمن، وسلم من مطاردة الأمويين وبطشهم، أم إن السخط الأموي ظلّ يلاحقه كما كان من قبل لمجرد أبيات قليلة لا تكاد تشكل بمجموعها ما يمكن أن يقال عنه: قصيدة، وهو كل ما بأيدينا من شعره في زيد الآن؟ ولا شك أن قدره كان في هذا الأخير، بالإضافة إلى أنه أصبح وضميره يعجّ بتأنيب الأسف المتحرّق لذلك الرجل الثائر الذي دعاه فلم يجبه، وهو ما تدلّ عليه رواية أبي بكر الهذلي حين قال: «لما خرج زيد بن علي كتب إلى الكميت: اخرج معنا يا أعيمش، ألسنت القائل:

ما أبالي إذا حفظتُ أبَا القا
سم فـيكم ملامةً للـوأم

فكتب إليه الكميت:

تجوّد لكمّ نفسي بما دون وثبة
تظنّ لها الغربان حولي تحجل^(٣٦)

لذلك راح يرثيه بما أشرنا إليه، وهذا ما أثار عليه من جديد حفيظة الحاكم الأموي الذي كتب إلى عامله يوسف الثقفي أن يأخذ الكميت بن زيد الأسدي ويقطع لسانه ويده ؛ لأنه رثى زيد بن علي بقصيدة وفيها يمدح بني هاشم^(٣٧). ومنه نفهم أن ثمة رثاء أكثر مما هو في أيدينا، ولكنه غُيب علينا باعتراف الراوي (بقصيدة) ؛ لأننا لم نجد ما يؤشّر إلى غير ما ذكرناه، ومنه هذه القصيدة الضائعة التي أشار إليها الراوي، وليكن أحد المقاطع الثلاثة في رثاء زيد منها، أو لتكن القصيدة مستقلة ؛ فهي لم تعين بالتحديد إن كان ما ذكرناه منها أو لا.

ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى أن واحداً من المؤرّخين^(٣٨) نوّه إلى وجود قصيدة من قصائد الكميت التي يرثي فيها زيدا وابنه الحسين (م ١٩٠ هـ.ق)، ويمدح خلالها بني هاشم على حدّ قوله الذي يبدو عليه خلط واضح في الشخصيات والمفردات ؛ إذ إن القصيدة التي ذكرها هي مما يعرف

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية
قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري
م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة
mowali66@gmail.com

بهاشميات الكميت، حيث لا توجد فيها إشارة إلى رثاء زيد، وأما الحسين فمن المؤكد أنه الإمام الحسين بن علي عليه السلام. على أن تلك القصيدة قد قيلت على زمن خالد بن عبدالله القسري (م ١٢٦ هـ.ق) وهو ما يؤكد خطأ الراوي.

وسواء هذا أو ذاك، فإن الاعتقاد يحدونا إلى أن ما وصلنا من رثاء الكميت لزيد (رضي الله عنه) هو هذه المقاطع الثلاثة المتكوّنة من بيتين لكلّ منها. وهذا شاهد على حرجة تلك الفترة لشعرائها في التعظيم على الرواية أو القول للشعر الآتي وقتئذ، وعليه يقوى الاحتمال لدينا أن الشعراء كانوا قد قالوا شعراً ليس بالقليل إلا إن الأمويين عمدوا إلى التغطية عليه إلى الدرجة التي اندثر عندها على الأجيال اللاحقة ضياعاً وتضييعاً.

أما المقطوعات التي أشرنا إليها آنفاً فهي ثلاث:

أصاب ابنه أمسي من يوسف

يعزُّ على أحمد بالذي

وإن قلت زانين لم أقذف^(٣٩)

خبيث من العصابة الأخبثين

وكذلك قوله:

ألهفي لهف للقلب الفروق^(٤٠)

دعاني ابن الرسول فلم أجبه

وهل دون المنية من طريق^(٤١)

حذار منية لا بدّ منها

وكذلك قوله:

فلهفي اليوم للرأي الغبين

دعاني ابن الرسول فلم أجبه

حفاظاً لابن آمنة الأمين^{(٤٢)(٤٣)}

فوا ندمي على ألا أكنّ عاضدت زيدا

ثالثاً : الموروث الشعري ومحاولات الإلغاء

إن السخط الأموي لم يكن من نصيب الكميت وحده، بل شمل آل أبي طالب على العموم، وأخذهم الحاكم بجريرة زيد (رضي الله عنه) بما لم يؤخذوا به من قبل، حيث «حكي أنه لما قُتل زيد نصب هشام بن عبد الملك العداوة لآل أبي طالب وشيعتهم، وأمر عماله بالتضييق عليهم ومحق آثارهم بالحبس والتبعيد عن الأوطان، والفتك بهم وحرمانهم عطاءهم... وزاد على ذلك أن كلف آل أبي طالب بالبراءة من زيد، فقام بذلك خطباؤهم مكرهين مقهورين»^(٤٤).

كما حظر على الشعراء الباقين ممن هم على شاكلة الكميت ممارسة حرياتهم في قول الشعر، وإلا كيف كُتبت الأفتواه إلى هذه الدرجة من القسوة في التعامل بحيث لم تصلنا منهم إلا أصوات مخنوقة، أو فلتات نادرة من بعض المقطوعات التي تسربت من هنا وهناك؟

والحق أننا لا نجد تفسيراً لذلك إلا واحداً من اثنين:

فإما أن يكون الأمويون قد فرضوا حظراً شديداً على كل من ينسب ببنت شفة عن مأساوية المشهد الذي أصبح عليه زيد، وبالتالي فمن الأولى ألا يكون هناك رثاء له. وهذا غير مستبعد في ظروف من مثل الظروف التي عاشها الناس في ظل الحكومة الأموية بحيث باتت من الصعوبة بمكان أن يقال الشعر، وفي زيد بالذات، وهو الخارج على الخليفة صاحب السطوة والسلطان.

وإما أن يكون شعراء تلك المرحلة قد أخذوا يومذاك حظاً وافراً في تصوير ذلك المشهد وبصور متعددة، لكن الأمويين سعوا إلى طمسه إلى الدرجة التي لم يصلنا منه معها سوى لَمَمٍ متناثر لم يكن بحجم تلك المناسبة. وهذا وإن لم يكن مستبعداً أيضاً، وهو ما يوافق الرواية الآتفة، لكن السؤال الذي يبقى يدور في الذهن هو: هل إن الأمويين سيطروا حتى على مشاعر الشعراء وأحاسيسهم إلى هذه الحدود المجنونة التي كموا عندها الأفتواه، ولم يعد بالإمكان قول الشعر بعيداً عن سطوة الحاكم؛ وذلك لئلا يسهم الشعراء في إبراز ذلك المشهد الذي أصبح صورة مألوفة الجزئيات لجميع الناس فضلاً عن الشعراء؟ ربما كان ذلك، وربما قيل الشعر الكثير في تلك

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله / كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

المناسبة، لكن مع المنع من روايته كما أسلفنا ؛ الأمر الذي أدى إلى عرقلته في الوصول إلينا، ولم يصلنا إلا ما وصلنا منه.

ولعل عقداً من الزمن كفيل بإهماله، وربما لمحوه من اهتمام بعض الشعراء الذين ربما رأوا أن لا طائل من الاحتفاظ به مع الخطر المرتقب.

وكيف ما كان، فالحالة الأدبية أصبحت مهمشة آنذاك ولم تحظَ بالقدر اللازم من الاهتمام، ومنه نفهم ان الشعر لم ينصف تلك الحادثة الشهيرة، وبالتالي فلم يكن بمقدور الشعراء أن يؤدوا دورهم فيها بالشكل اللائق. وهذا ما يدلل على خطورة تلك المرحلة الحرجة للحاكم والمحكوم على حدٍ سواء، حيث بلغت شدتها درجة غلب معها العلويون أنفسهم على أمرهم، فأهملوا ذكر زيد بعد مقتله.

واستمرت المضايقات حتى إنه «كتب هشام إلى عامل المدينة أن يمنع أهل مكة والمدينة عطاءهم سنة كاملة ؛ لأنه عرف منهم الميل إلى زيد، وأظهروا الحزن أيام مجيء خبره. وكتب أيضاً إلى عامل المدينة أن يحبس قوماً من بني هاشم، ويعرضهم كل أسبوع مرة، ويقيم لهم الكفلاء ألا يخرجوا»^(٤٥).

رابعاً: خروج الشعراء عن الطوق الأموي البغيض

على أن تلك الممارسات لم تمنع بعض الأصوات الشاعرة من الهاشميين عن إطلاق كلمتهم والتنديد بالعنف الأموي الذي طالهم إثر حادثة زيد (رضي الله عنه)، فهناك من شعرائهم في أرض الله الواسعة من تفتقت شاعريته عن أكثر من قصيدة كان لها دورها في تأريخ الأحداث وإبرازها بالصورة التي تستحق أن تُذكر، بحيث ذهبوا بعيداً في استرجاع مقتل بعض المسلمين على زمن النبي ﷺ . فهذا الفضل بن عبدالرحمن بن العباس _ شاعر بني هاشم، وأول من لبس السواد على زيد بن علي^(٤٦) _ قد استطاع أن يتمرد بكل جرأة على الطوق الأموي ليكسره بقصيدته العصماء التي بلغت تسعة وعشرين بيتاً ذكر خلالها كل ما كان يدور في خلد الهاشميين من ظلمات طالما أطبقت عليها صدورهم على مضض، ولم يفصحوا بها ؛ فمن ذكره للقتل الذي حل

بهم، إلى الظلم وممارسته الصارخة معهم، ثم إخراجهم من الديار واستلاب حقوقهم ظلماً وعدواناً. ولم ينسَ أن يستخدم فيها لغة المطالبة بإرجاع من قتل الأمويّون من بني هاشم وغيرهم على طريقة (أرجعوا فلاناً... (أين فلان...؟) التي رأيناها معلماً برز إثر تلك الممارسات الأموية، ولم نعلم له ما يشبهه من قبل، ومطلع هذه القصيدة هو:

كَلَمَّا حَذَّثُوا بِأَرْضِ نَقِيقَا ضَمَّنُونَا السَّجُونَ أَوْ سَيَّرُونَا^(٤٧)

وهناك قصيدة أخرى تضاهاها في قوة السبك وجودة الأداء نُسبت إلى الفضل بن العباس بن عبد الرحمن، ويغلب على الظن أنه الشاعر الذي سبقت الإشارة إليه آنفاً؛ خصوصاً أننا وجدنا من يروي القصيدة الآتية إلى الفضل بن عبدالرحمن نفسه^(٤٨)، وربما وقع خلط من بعض المؤرخين في تقديم اسم جدّه على أبيه، وإلا فإنه - وبحسب هذه النسبة - يكون ابن عمّ الشاعر المذكور آنفاً، والقصيدة قد بلغت خمساً وعشرين بيتاً وهي من أروع القصائد في رثاء زيد، على أنّ هناك من زاد عليها تسعة عشر بيتاً^(٤٩)، لكنها ضعيفة مربكة مع عدم رقيّها إلى مستوى ما هو بين أيدينا.

ونحن نكتفي منها هنا بمطلعها القائل:

أَلَا يَا عَيْنُ لَا تَرْقِي وَجُودِي بِدَمْعِكَ لَيْسَ ذَا حَيْنِ الْجَمُودِ^(٥٠)

ومما قيل من الشعر آنذاك قصيدة لا تقل أهمية عن القصيدة الآتية، وقد قالها أبو ثميلة الأبار تحت هول الصدمة التي مُني بها العلويون خاصة والمسلمون على وجه العموم، حيث افتتحها بمطلع مؤثر ضارب إلى حالة الحزن الذي ألمّ بالمسلمين، ومنهم الشاعر الذي بث لواعجه واحزانه على مساحة قصيدته دون أن يخرج خلالها عن رثاء زيد الشهيد المقتول على أيدي الأمويّين. ولعلّ بيت الخاتمة جاء مناسباً في التقرّيع والتعنيف لكل من تجرأ على قتل زيد أو تخاذل عن نصرته ممّن انزوى تحت رغبة الوالي الأموي، واعتصم في المسجد. ونحن هنا نورد مطلعها وخاتمتها وهما:

أبَا الحسين أَعَارَ فَقَدْكَ لَوْعَةً مِنْ يَلِقَ مَا لُقِيَتْ مِنْهَا يَكْمِدُ

مَا حَجَّهُ الْمُسْتَبْشِرِينَ بِقَتْلِهِ بِالْأَمْسِ أَوْ مَا عَذُرَ أَهْلَ الْمَسْجِدِ^(٥١)

ويتعرض السيد الحميري في واحدة من قصائده التي بلغت تسعة أبيات إلى هجاء بعض من شرطة يوسف بن عمر، وركز في ذلك على خراش بن حوشب الذي تولى بنفسه نبش قبر الشهيد زيد (رضي الله عنه)، وصلب جسده الطاهر. يقول السيد الحميري في مطلعها:

بِئْسَ لِيَا لِي مَسْجِدًا سَاهَرَ الطَّرْفِ مَقْصِدًا^(٥٢)

ولعل من المفارقات الصعبة حقاً أن نجد أحد شعراء الخوارج يدلي بدلوه ليقف في مصاف الشعراء الذين رثوا زيدا (رضي الله عنه)، ذاك هو الشاعر حبيب بن خدره الهلالي الذي تمنى مخلصاً أن لو كان الخوارج هم أنفسهم الذين صبحوا زيدا إذن لما آل حاله إلى ما آل إليه، ولصدروا بالنصر والغلبة على العدو المشترك بين الخوارج والزيديين. وقد اختصر الهلالي كل ذلك بثلاثة أبيات منها:

يَأْبَا حَسِينِ لَوْ شُرَاهُ عَصَابَةٌ صَبَّحُوكَ كَانَ لَوْرَدِهِمْ إِصْدَارُ^{(٥٣)(٥٤)}

ورويت بنحو آخر من غير أن يتعرض الراوي لذكر قائلها على وجه التحديد، مكتفياً بالقول: إنها لبعض الهلاليين في زيد، فتكون نسبتها على هذا لحبيب بن خدره الهلالي أقرب، والأبيات:

يَأْبَا الحسِينِ فَلَـو رَجَالًا نَصَّرُ نَصَّرُوكَ كَانَ لَوْرَدِهِمْ إِصْدَارُ

يَأْبَا الحسِينِ كَيْفَ عَذْتُ بِمَعْشَرِ^(٥٥) غُدْرَ لِنَامِ أَسْلَمُوكَ وَطَارُوا

غَزَوْا أَبَاكَ وَأَسْلَمُوهُ وَقَبَلُوهُ غَزَوْا الْوَصِيَّ وَكَلَهُمْ غَزَاؤُ (٥٦)

ولحبيب بن خدره الهلالي هذا بيتان قريبان من مقطوعتيه الأفتتين، لكن ما يميزهما عنهما هو نقطة الإثارة الحاشدة التي كمنت في البيت الثاني، وهو يوظف مفردة (فاطمة الزهراء) عليها (السلام)) ليضيف إليها ابنها المقتول الذي أصبح بمرأى من عيون الناظرين على حدّ تعبيره، والبيتان هما:

أولادُ درزةٍ أسلموك مَكْتَباً يوم الخُميس لغير ورد الصادِرِ

تركوا ابن فاطمة الكريم (٥٧) تقوده بمكان مَسْخَنَةً لعين الناظر (٥٨)

هذا كل ما لدينا من شعر الرثاء الوارد في زيد بن علي (رضي الله عنه)، وقد ركّز فيه شعراؤه على جانب مهم نال اهتمامهم، ذاك هو الموقف التخاذلي الذي دعا البعض إلى خذلان زيد وتجريده وتركه بمفرده أمام المعسكر الأموي؛ حيث انعدمت هناك موازين القوى وانعدمت معها المقارنة في التكافؤ العسكري التقليدي، وأصبح في وقت هو أحوج فيه إلى الكلمة المساندة والموقف الجريء، فإذا به في ثلة قليلة ممن ثبت معه على الجهاد. ولعلّ تكرار ظاهرة التخاذل في المعسكر الزيدي من قبل الكوفيين كان المشهد الأكثر عدوى بينهم، بل أصبح معلماً بارزاً من معالم الثورة؛ ولذلك وجدنا هؤلاء الشعراء قد أولوه فيما بعد اهتماماً كبيراً، ونددوا بفاعليه والمروّجين له؛ لأنه هو الذي تسبّب في خذلان زيد وأصحابه المخلصين معه، ما أدى إلى خسارة المعركة من الناحية العسكرية إلى الحدّ الذي رأيناه.

ولا غرابة تذكر في ذلك الموقف من أهل الكوفة الذين شهدوا انكساراً معنوياً ونفسياً أمام السطوة الأموية القاهرة يوم صادرت دورهم إلى الحدّ الذي راح قسم منهم يبدي خضوعاً واضحاً جزاء تلك الممارسات، فأصبحو بذلك مغلوبين على أمرهم من هذه الناحية.

خامساً: شعر التشفي بزيد

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله / كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

ولعل من المؤسف حقاً ألا يُكتفى بقتل زيد وصلبه، بل يتعدى الأمر ذلك ليبرز شعراء مناصرون للأمويين، فيظهروا نبرة التشقي والشماتة. ولعلّ حكيم بن عيَّاش الكلبي كان على رأس لائحة هذا اللون من الشعر. وليس غريباً عليه وهو المعروف بعذائه ونصبه لعلي عليه السلام يوم كان يتهاجى مع الكميث بن زيد، وقد روي فيه ما يكفي للانتقام منه، وذلك حين «جاء رجل إلى [الإمام الصادق عليه السلام] فقال له: يا بن رسول الله (ص)، هذا حكيم الكلبي ينشد الناس هجاءكم بالكوفة. فقال: هل حفظت منه شيئاً؟ قال: نعم. وأنشده من شعره هذا البيت:

صَلَبْنَا لَكُمْ زَيْدًا عَلَى جَذَعِ نَخْلَةٍ وَلَمْ نَرِ مَهْدِيًّا عَلَى الْجَذَعِ يُصَلِّبُ^(٥٩)

فرجع [أبو] عبدالله يديه إلى السماء، وهما ينتفضان رعدة، فقال: اللهم إن كان كاذباً فسَلِّطْ عليه كلباً. فخرج حكيم من الكوفة فأدلى، فافترسه الأسد فأكله، وأتى البشير [أبا] عبدالله وهو في مسجد رسول الله (ص) فخرَّ لله تعالى ساجداً، وقال: الحمد لله الذي صدقنا وعده»^(٦٠).

ومثل حكيم الكلبي كان الشاعر سلمة بن الحرِّ الأموي الذي أنشد أبياتاً ثلاثة في مقتل زيد منها:

ورامثنا ججاجُ من قریش فأسمى ذكُرهم كحديث أمس^(٦١)

ويحذو حذو الشعارين المتقدمين شاعر من الأنصار بعد أن جيء برأس زيد إلى المدينة فيقول:

ألا ييان ناقض الميثا قِ أبشُر بالذِي سَأَا^{(٦٢)(٦٣)}

فقيل له: ويك! أتقول هذا لمثل زيد؟ فقال: إن الأمير غضبان، فأردت أن أرضيه. فردَّ عليه بعض شعرائهم باربعة أبيات منها:

ألا ييا شاعر السوء لقيد أصبجت أفاء^(٦٤)

وكيف كان فمن الثابت أن العباسيين قد سارعوا أول أمرهم إلى احتواء الحالة العاطفية التي كان الناس عليها في حب أهل البيت عليه السلام، وهي حالة لا تقف عند حدود العاطفة وحسب، بل كانت

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية
قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري
م. د. حسين عبد الكريم فرج الله / كلية الفقه / جامعة الكوفة
mowali66@gmail.com

في الغالب مشحونة بروح ثورية تجنح إلى ضرورة المطالبة بالتأثر لهم ؛ انطلاقاً من ارتباطهم بالنبي(ص). وهو مكسب عظيم عاد على الصالح العباسي بكبير تأييد، خصوصاً مع ملاحظة أن هؤلاء هم سواد الناس الأعظم ممن كان يرى مظلومية أهل البيت عليهم السلام بوجه خاص، والذين همشتهم الحكومات السابقة واغتصبت حقهم في الخلافة، بل حتى الذين كانوا ينظرون إلى ظلامة العلويين بوجه عام، خصوصاً ممن قضاوا على أيدي الأمويين، ومنهم زيد الذي أصبح فيما بعد عند محافل العباسيين محوراً تدور عليه رحي القوافي.

وبهذا فقد استغلوا تلك الظروف العاطفية والثورية، واستقطبوا بعضاً من الشعراء الذين أنشدوهم قسماً مما جادت به قرائحهم ؛ فذكر زيد، وذكر جدّه الحسين عليه السلام كما ذكر رجال آخرون للأمويين علاقة مباشرة في القضاء عليهم، ولّمح للأخذ بالتأثر تارة، وصرح به بقوة أخرى.

وقويت المطالبة بهذا التأثر لهم بطريقة التساؤل والتذكير، فالتعظيم للأمر بعد أن هان أمره على القتل لسنين طوال، وأصبح المطالب به مأمون الجانب. وهي طريقة كانت على ما يبدو تشذ الحاكم العباسي للقصاص أكثر من غيرها. وهذا ما سنراه في مناسبات عديدة قتل على أثرها رجال من العائلة الأموية ممن تلطخت أيديهم بدماء الهاشميين.

وكان سديف بن ميمون الشاعر(م ١٤٦هـ.ق)، الذي تردّد كثيراً على مجلس أبي العباس السفاح (م ١٣٦هـ.ق)، قد لعب دوراً كبيراً في ذلك، وتفنّن أيما تفنن على نحو ما سنراه في قصيدته المشهورة:

أصبح المالك تابست الآساس

التي أنشدها في حضرة أبي العباس السفاح، مذكراً بزيد والحسين بن علي عليهم السلام اللذين كانا مثلاً حاضراً للظلم الأموي في الأذهان:

واذكروا مصرع الحسين وزيد وقت يلابجانب المهـراس

وكذلك نصّه الذي أنشده بين يدي أبي العباس السفاح في التساؤل عن زيد وابنه يحيى اللذين يقول فيهما:

أَيْنَ زَيْدٌ وَأَيْنَ يَحْيَى بَنُ زَيْدٍ يَالَهَا مِنْ مَصِيبَةٍ وَتِـرَاتٍ^(٦٥)

وها نحن نشارف على النهاية في كلّ ما يتصل بالشعر المقول في زيد (رضي الله عنه) مدحاً ورتاءً، وربما ما جرى على لسانه تمثلاً أو قولاً له في بعض الأحيان.

سادساً: زيد يقول الشعر بين يدي حاجته

من المؤكد أن زيداً (رضي الله عنه) كان يقول الشعر بين حاجته، وهو على قلته يمثل تصوراً جزئياً لرسم صورة واضحة المعالم لبعض مفردات حياته، ولهذا فإيراده هنا سيكون مهماً لمن يبحث عن هذه الشخصية، على أن هذا الشعر قد تنازع نسبته مع زيد شعراء آخرون سنشير إليهم، على أن هناك من الشعراء المقتصدين^(٦٦).

وقد روي أن من شعره أنه دخل يوماً على هشام بن عبد الملك بالرصافة، فقال له: ... ليس أحد يكبر عن تقوى الله، ولا يصغر دون تقوى الله. فقال هشام: اسكت لا أمّ لك، أنت الذي تنازعك نفسك بالخلافة، وأنت ابن أمة؟ قال: إنّ لك جواباً إن أحببتك به، وإن أمسكت عنه. فقال: بل أجب. قال: إن الأمتها لا يقعدن بالرجال عن الغايات، وقد كانت أمّ إسماعيل أمة لأمّ إسحاق، فلم يمنع ذلك أن بعثه الله نبياً، وجعله للعرب أباً، فأخرج من صلبه خير البشر محمداً (ص)، فتقول لي هذا وأنا ابن فاطمة وابن علي؟ وقام فقال اربعة ابيات منها:

شـرّده الخـوفُ وأزرى بـه مـذاك مـن يـكـره حـرّ الجـلاد^(٦٧)

فيما روي دخوله على هشام عن ابن عساكر بنحو آخر وأبيات أخرى، وهو: احد موالي هشام أشار عليه بالقول: ائذن للناس إذناً عاماً، واحجب زيداً ثم ائذن له في آخر الناس، فإذا دخل عليك فسلم، فلا تردّ عليه، ولا تأمره بالجلوس؛ فإذا رأى أهل الشام هذا سقط من أعينهم. ففعل... فدخل زيد وسلم، فرد هشام بالقول: السلام عليك يا أحول؛ ... أنت الطامع في الخلافة

وأُمك أمة؟ فقال: إن لكلامك جواباً، فإن شئتُ أجبتُ. قال وما جوابك؟ قال لو كان في أم الولد تقصير لما بعث الله إسماعيل نبياً وأمه هاجر، فالخليفة أعظم أم النبوة؟ فأفحم هشام. ولما خرج، قال لجلسائه: أنتم القائلون: إن رجالات بني هاشم هلكت، والله ما هلك قوم هذا منهم. فردّه وقال: يا زيد، ما كانت أمك تصنع بالزوج، ولها ابن مثلك؟ قال: أرادت آخر مثلي. قال ارفع إليّ حوائجك. فقال: أما وأنت الناظر في أمور المسلمين، فلا حاجة لي. ثم قام فخرج، فأتبعه رسولاً وقال: اسمع ما يقول. فتبعه فسمعه يقول: من أحب الحياة ذُلّ. ثم أنشأ ثلاثة أبيات، منها (٦٨):

مهلاً بني عمنّا عن نحت أثلتنا سيروا رويداً كما كنتم تسيرونا^(٦٩)

ثم حلف ألاّ يلقى هشاماً^(٧٠).

وإلى قول زيد هذا: (من أحبّ الحياة ذُلّ) أشار ولده يحيى عند خروجه على الأمويين بعد شهادة أبيه بهذين البيتين:

يابن زيد أليس قد قال زيدٌ من أحبّ الحياة عاش ذليلاً

كنّ كزيد فأنت مهجّة زيد تتخذ في الجنان ضلاًّ ظليلاً^(٧١)

وبين أيدينا أربعة أبيات وهي من النصوص التي رويت لزيد بن علي، وذلك حين عزم على الخروج إلى الكوفة، حيث قال له محمد بن عمر بن علي: أدركك الله يا زيد، إلّا لحقت بأهلك، ولا تثق بأهل الكوفة؛ فإنهم لا يفون لك. فلم يقبل، ثم قال زيد: خرج بنا هشام أسرى من غير ذنب من الحجاز إلى الشام، ثم إلى الجزيرة، ثم إلى العراق، ثم إلى قيس ثقيف يلعب بنا، ومنها: فاقني حياءك لا أبالك واعلمي إني امرؤ سأموت إن لم أقتل^{(٧٢)(٧٣)}

ويبدو أن زيداً (رضي الله عنه) قد تمثّل بهذه الأبيات، حيث وجدناها عند أكثر من مؤرّخ، وقد نسبت إلى الشاعر الجاهلي عنتر بن شداد العبسي^(٧٤).
هذا جل ما وضعنا عليه أيدينا في حياة زيد الشعرية، وربما الاجتماعية والسياسية من بطون الكتب التاريخية الكثيرة، على أننا أعرضنا عن الشيء الكثير مما لم تكن له علاقة بموضوعنا الأساس، لكننا في الوقت نفسه أثبتنا بعضاً من الشعر الذي لم يدخل في موضوع بحثنا مباشرة، وذلك لنكتة معينة اقتضاها البحث والتتبع، مقتصرين في ذلك على الجوانب المهمة ذات الصلة. وقد نكون أخفقنا في العثور على بعض النصوص الأدبية مما لم نضع أيدينا عليه في هذه العجالة؛ إما لندرة مصادرها، أو لبعدها عن متناول أيدينا، وهو ما تقال معه مثل هذه العثرات غير المتعمّدة.

نتيجة البحث:

١. جمعت ثورة زيد (رضي الله عنه) بثورة الامام الحسين عليه السلام مشتركات أبرزها انهما نكرتا على لسان النبي (ص).
٢. ثبت أن سبب خروجه كان بداعي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد أن رأى حالة الفساد التي سادت المجتمع الإسلامي.
٣. كان زيد يرى في نفسه أنه الأجدر في ميدان ذلك الصراع المعقّد غير المتكافئ، وفعلاً فقد أثبت تلك الجدارة على المستوى البطولي، ولكن التاريخ لم ينصفه إذ ضاعت تفاصيل بطولاته في زحمته.
٤. ظهر ان الحالة الأدبية الشعرية كانت مهمشة آنذاك ولم تحظّ بالقدر اللازم من الاهتمام، ومنه نفهم ان الشعر لم ينصف تلك الحادثة الشهيرة، ولم ينصف زيداً نفسه، ولم يكن بمقدور الشعراء أن يؤدّوا دورهم فيها بالشكل اللائق، ما أدى الى انحسار المعطى الشعري.

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

٥. حدثت ثورة شعرية ملفتة بعد استشهاد زيد بأكثر من عقد من الزمان، وبالتحديد (سنة ١٣٢هـ) بداية انتصار العباسيين، واستمرت الى فترات طويلة ، وهو ما يعني أن الشعر آنذاك لم يكن يأخذ دوراً فاعلاً قبل المعركة أو أثناءها، بل إن ذلك جاء متأخراً عنها، وربما قيل بعضه على فترات متعاقبة، ومع ذلك فقد انصف الشهيد زيد على الاقل في فترات متأخرة جداً.

٦. افتقرت ثورته إلى الرجز الحربي على الرغم من كونه معلماً بارزاً، عادة ما يرافق تلك الوقائع على نحو شهدناه في حروب المسلمين ومعاركهم، ومنها كربلاء التي امتازت بكم كبير منه، وبأشكال متعدّدة وشخص متميزة. ولعل ذلك يرجع إلى أن ثورة زيد كاد يخفي فيها المعلم الحربي التقليدي الذي ألفناه في المعارك السابقة، كالمبارزة الفردية بين شخص وآخر، وهو ما يقال عنده الرجز الحربي في الغالب. كما كادت تختفي فيها الشخص البارزة ممن خبر تجربة الحرب وفنونها، واعتاد قول الرجز الحربي، أو كان شاعراً بارزاً فيما مضى.

٧. وجدنا هذه المعركة قد وقعت في أجواء ضبابية بعيدة عن الإعلام الشعري الذي عادة ما يروي تفاصيل الأحداث كاملة وكان للامويين دور في ذلك، وقد اختلفت عن المعارك الأخرى صفين والجمال والنهروان وكربلاء. وحتى الرثاء الذي قيل فيما بعد المعركة فإنه رثاء نادر يكاد يقتصر على بعض من شعراء الحجاز.

٨. صحا الادب الشعري على يد الدولة العباسية ليصبح رثاء من نوع آخر ممزوجاً بلغة الثأر، وما يمكن تسميته برثاء الاستفهام التحريضي المبطن من خلال التنادي بالشهداء الماضين والحاليين. وربما خرج عن دائرة الرثاء، لكننا مضطرون إلى تسميته بالرثاء مجازاً، على أنه لم يحظ بكم جيد.

هوامش البحث

- (١) الخزاز، علي بن محمد (م ٤٠٠هـ.ق)، كفاية الأثر، تحقيق عبد اللطيف الحسيني، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠١هـ، ص ٣٠٨ ، ٣١٠.
- (٢) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، بيروت، دار التراث، ط ٢، ١٣٨٧/١٩٦٧، ج ٧ ص ١٦٠. اليعقوبي، احمد بن اسحاق، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر، مجهولة التاريخ، ج ٢ ص ٣٢٦. البلاذري، احمد بن يحيى، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض الزركلي، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٤١٧/١٩٩٦، ج ١ ص ١٠.
- (٣) ابن كثير، اسماعيل بن عمر الدمشقي، البداية و النهاية، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ / ١٩٨٦، ج ٩ ص ٣٢٧.
- (٤) انظر: ابن طاووس، ابوالقاسم، الملاحم والفتن، قم، منشورات الشريف الرضي، ط ٥، ١٩٩٨، ص ١٢٠.
- (٥) الخزاز، كفاية الأثر ص ٣٠٥.
- (٦) السيد يحيى، يحيى بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت ٤٢٤هـ)، تيسير المطالب في أمالي أبي طالب، صنعاء، مؤسسة زيد بن علي الثقافية، ط ١، ٢٠٠٢ م / ١٤٢٢ هـ، ص ١٦٥. ابن كرامة، ابن سعيد المحسن (ت ٤٩٤هـ)، تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين، تحقيق السيد تحسين آل شبيب، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، طبعة سنة ١٤٢٠، ص ١٠٣.
- (٧) المُحَكَّم هنا: اللبيب المُجَرَّب الذي يُحَكِّم نفسه في الأمور فيختار أوفقها للحكمة والعقل، وبه سُمِّي الحكيم حكيماً . وجنف جنوفاً: ابتعد وعدل .

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

(٨) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق د. درويش جويدي . صيدا، المكتبة العصرية، ط١، ١٩٩٩، ج١ ص١٨٧ . ابن عساكر، علي بن الحسن، دراسة وتحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر ، ط١، ١٩٩٥، ج١٩ ص٤٦٧. مع بعض الاختلاف . الذهبي، محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٩٩٨، ج٥ ص٣٩٠ كذلك. الراغب الاصفهاني، حسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، بيروت، مجهولة الناشر والتاريخ، ج١ ص٢٢١، ذكر منهما بيتاً واحداً . الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، المجمع العلمي العربي الاسلامي، ط٣ ، ١٩٦٩، ج٣ ص٨٧ . ٨٨، ذكرهما ضمن عشرة أبيات .

(٩) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، بيروت، دار احياء التراث العربي، ط٤، مجهولة السنة، ج٣ ص٩٨. الطبري، تاريخ الطبري، ج٨ ص٢٣٠.

(١٠) ابن كثير، البداية و النهاية، ج٩ ص٣٢٧. ابن الاثير، عز الدين علي ابن ابي الكرم، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، دار بيروت، ١٣٨٥/١٩٦٥، ج٥ ص٢٢٩. البلاذري، أنساب الأشراف ج٣ ص٢٣٣.

(١١) الطبري، تاريخ الطبري ج٧ ص١٦٦. ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج٥ ص٢٢٩.

(١٢) ابن خياط، ابو عمرو خليفة، تاريخ خليفة، تحقيق فواز، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥/١٩٩٥، ص٢٤٠.

(١٣): البيهقي، المحاسن والمساوي، إبراهيم بن محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩ م / ١٤٢٠ هـ، ص١٦١.

(١٤) ورد في المصدر (هبته) والتغيير من بعض مصادر النص.

(١٥) الزمخشري، ، جار الله، (ت ٥٨٣هـ)، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٩٩٩ م / ١٤١٢ هـ، ج٤ ص٢٣٢. المحلي، احمد بن محمد، (ت ٦٥٢هـ)، الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، تحقيق د. المرتضى بن زيد الحسني، صنعاء، مكتبة

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية
قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري
م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة
mowali66@gmail.com

- بدر، ط ١، ٢٠٠٢، ج ١ ص ٢٥٢. الابشيهي، محمد بن احمد، (ت ٨٥٢هـ)، المستطرف في كل فن مستظرف، شرح وتحقيق د. مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٦، ج ١ ص ٢٢٦. مع بعض الاختلاف.
- (١٦) الكليني، الكافي، محمد بن يعقوب، تحقيق علي أكبر غفاري، قم، دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٨٨ هـ، ج ٨ ص ٢٦٤.
- (١٧) وهو ما أشار إليه الطبري وابن الأثير في قول خالد ليوسف بن عمر لما جمع بينه وبين زيد: «أتريد أن تجمع مع إثمك في إثماً في هذا؟ كيف أودعه وأنا اشمته وأشم آباءه على المنبر؟». الكامل في التاريخ ٣ / ٣٧٣. الطبري، تاريخ الطبري، ج ٧ ص ١٦٦. ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج ٥ ص ٢٣٠.
- (١٨) ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالأضواء، ط ١، ١٤١٠/١٩٩٠، ج ٢ ص ١٤٣.
- (١٩) الطبري، تاريخ الطبري ج ٧ ص ١٧١. ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٢/١٩٩٢، ج ٧ ص ٢١٠. البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٢٣٧. ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، تحقيق عبد القادر محمد مايو، بيروت، دار القلم العربي، ط الأولى، ١٤١٨/١٩٩٧، ص ١٣٢.
- (٢٠) ابن كثير، البداية و النهاية، ج ٩ ص ٣٢٧. ابن الطقطقي، الفخري، ص ١٣٢.
- (٢١) ابن كثير، البداية و النهاية، ج ٩ ص ٣٣٠.
- (٢٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٢٥٠. الطبري، تاريخ الطبري، ج ٧ ص ٢٦٠. ابن الطقطقي، الفخري، ص ١٣٢. المسعودي، مروج الذهب، ج ٣ ص ٢٠٧.
- (٢٣) ابن الجوزي، المنتظم، ج ٧ ص ٢١٢.

- (٢٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩ ص ٢٣١. البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٢٥١.
- (٢٥) الفسّل هنا: الجُبْن والرداءة وكلُّ ما يشين الرجل.
- (٢٦) انظر مصادر النص.
- (٢٧) الوبيل في الأصل: المرعى الوخيم، وأراد به هنا: نكد العيش وخصّته وشدّته.
- (٢٨) المسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق أسعد داغر، قم، دار الهجرة، ط٢، ١٤٠٩. ج ٣ ص ٢٠٧. تاريخ مدينة دمشق، ج ٥٥ ص ٢٨٩ نسبهما إلى محمد بن مسلمة مع بعض الاختلاف. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٩، ج ٣ ص ٢٥٧، ذكرهما ضمن أربعة أبيات نسبها إلى بشامة بن الغدير. البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١٣ ص ١٣٣ كذلك، في ستة أبيات. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت / ١٩٧٩، ج ٣ ص ٣٧٤ كذلك، في سبعة أبيات.
- (٢٩) وجدنا ترجمتين بهذا الاسم: الاول هو زُميل بن عمرو بن هبيرة الكلبي وابنه بيهس كما في تاريخ الطبري، ج ٧ ص ٢٤٣، والثاني منهما زميل بن سويد الكلبي الشاعر الشامي كما اشار اليه البلاذري، انساب الاشراف، ج ٩ ص ٢٤٠. والذي كان في حبس مروان الحمار، ولا يعرف على وجه الدقة صاحب النص المثبت لدينا ، ولعل الاخير منهما اقرب منه الى الاول .
- (٣٠) تجدر الإشارة هنا إلى أننا اعتمدنا في هذا النص بالخصوص على رواية أخرى رواها المصدر نفسه، أنساب الأشراف، بيروت، دار المعارف، ط١، ١٩٧٧م، ج ٣ ص ٢٥٢؛ وذلك رفعاً للخلل الوارد في البيت الأوّل.
- (٣١) السُرى: سير عامة الليل. والإدلاج: هو آخر ساعة من الليل، وقيل: هو سير عامة الليل كلّهُ من أوله إلى آخره.
- (٣٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٤٤٦. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١٥ ص ٢٣٨، ذكر منها بيتاً واحداً.

- (٣٣) المحلي، الحقائق الوردية، ج ١ ص ٢٦٤.
- ٣٤ . ابن اعثم الكوفي، احمد بن اعثم، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالأضواء، ط١، ١٩٩١/١٤١١، ج ٨ ص ٢٦٩.
- ٣٥ . البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٨ ص ٤٠١.
- (٣٦) الاصفهاني ابو الفرج، الأغاني، تحقيق د. يوسف البقاعي، غريد الشيخ، بيروت، مؤسسة الاعلمي، ط١، ٢٠٠٠م، ج ١٧ ص ٣٦.
- (٣٧) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٨ ص ٤٠١. ابن اعثم الكوفي، الفتوح، ج ٨ ص ٢٦٨.
- (٣٨) الاصفهاني، الأغاني، ج ١٧ ص ٦.
- (٣٩) عطوي، د. علي نجيب، الكميث بن زيد بين العقيدة والسياسة، بيروت، دار الاضواء، ط١، ١٩٨٨، ص ١٧٨.
- (٤٠) الفروق: الخائف بفرع شديد.
- (٤١) المرزباني، محمد بن عمران، أخبار شعراء الشيعة، بيروت، شركة الكتبي، ط٢، ١٩٩٣، ص ٧٩. المقدسي، محمد بن طاهر، البدء والتاريخ، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، مجهولة الطبعة والسنة، ج ٦ ص ٥٠. البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٤٣٠.
- (٤٢) هكذا ورد المصراع الاول ، ولا يخفى مافيه من خلل في الوزن مع زيادة تفعيلة كاملة والوقوع في خطأ اعرابي حيث لا مبرر لجزم مفردة (اكون) وعليه فيحتمل قوياً ان يكون على هذا النحو: فواندمي ألا عاضدتُ زيداً.....
- (٤٣) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٤٣٠.
- (٤٤) القمي، عباس، الكنى والألقاب، طبعة قم ، مجهولة تاريخ النشر، ج ١ ص ٢٣٢.
- (٤٥) القمي، الكنى والألقاب، ج ١ ص ٢٣٢، ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٧ ص ١٦٥.

- (٤٦) المرزباني، معجم الشعراء، محمد بن عمران المرزباني، تهذيب المستشرق د. سالم الكرنكوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٢، ص ١٦٠.
- (٤٧) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٧ ص ١٦٥ - ١٦٦. القمي، الكنى والألقاب، ج ١ ص ٢٣٢، ذكر منها واحداً وعشرين بيتاً مع بعض الاختلاف.
- (٤٨) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٤٥٠.
- (٤٩) المحلي، الحدائق الوردية، ج ١ ص ٢٦٥ - ٢٦٧.
- (٥٠) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٤٥٠. المحلي، الحدائق الوردية ج ١ ص ٢٦٥ - ٢٦٧.
- (٥١) أهل المسجد: المراد بهم هنا أهل الكوفة.
- (٥٢) الطبري، تاريخ الطبري ج ٨ ص ٢٤١. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣ ص ٣٨٣ مع بعض الاختلاف. البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٤٤٨، ذكر منها ثلاثة أبيات من دون أن ينسبها لأحد بعينه.
- (٥٣) شرأة عصابة: أراد بهم هنا عصابة شرأة، وهم الخوارج. وإنما سُموا بذلك لزعمتهم أنهم باعوا أنفسهم لله تعالى.
- (٥٤) أولاد دَرَزَة: الخياطون، وإنما عنى الشاعر بهم هنا أراذل الناس وسفلةهم.
- (٥٥) هكذا ورد المصراع، ولا يستقيم الوزن الآ بحذف الألف واللام في (الحسين)، أو بإضافة حرف الواو أو الفاء لمفردة (كيف) وربما استقام الوزن بإشباع حركة النون في مفردة (الحسين) حيث ورد ذلك في الشعر.
- (٥٦) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٤٤٧.
- (٥٧) وردت المفردة في المصدر الأساس (الكرام)، وفيها تصحيف، والأصح ما أثبتناه وفقاً لبعض مصادر النص.

(٥٨) عباس، احسان، شعر الخوارج، بيروت، دار الثقافة، مجهولة السنة، ص ٨٠. التوحيدي، ابو حيان، البصائر والذخائر، مصر، ١٩٥٣، ص ١٨٢ مع بعض الاختلاف، ومن غير أن يسمي قائلها. المبرد، ابو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، بيروت، مؤسسة المعارف، ١٩٨٢، ج ٢ ص ٣٠٩، ذكر منها بيتين. الجوهري، اسماعيل بن حماد، تحقيق احمد عبد الغفور، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧ هـ ج ٣ ص ٨٧٨، ذكر منها شطراً واحداً. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ، ج ٥ ص ٣٤٨، كذلك. (٥٩) الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، بيروت، دار الفكر، ط ٣، ١٩٨٠، ج ١٠ ص ٢٤٨. ٢٤٩. التوحيدي، البصائر والذخائر، ج ٨ ص ١٦. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١٥ ص ٢٣٨، من غير أن يسمي قائلهما. البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٤٣٠، ذكر منهما بيتاً واحداً مع بعض الاختلاف.

(٦٠) انظر مصادر النص، على أنَّ العبارة التي وردت في المصدر هي: (أتى رجل إلى عبد الله بن جعفر)، والصحيح ما أثبتناه بين المعقوفتين ؛ لوفاة هذا الأخير عام ثمانين للهجرة، وهو ما يتنافى مع وجوده في تلك الفترة.

(٦١) الججاج (والأصل ججاج) : جمع ججاج، وهو السيد السمح الكريم.

(٦٢) ساكا هنا: أي ساءكا، وقد حُفقت الهمزة لضرورة الشعر.

(٦٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج ٨ ص ٢٤١.

(٦٤) المصدر نفسه.

(٦٥) البلاذري، أنساب الأشراف ج ٤ ص ١٢٦.

(٦٦) ابن شهر اشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، قم طبعة قديمة، ص ١٨٤.

(٦٧) المسعودي، مروج الذهب، ج ٣ ص ٢٢٩. ابن عبد ربه الاندلسي، احمد بن محمد، العقد

الفريد، بيروت، دار الاندلس، ط ١، ١٩٨٨، ج ٣ ص ٩٠، ٤ / ٧٠، ذكر منها ثلاثة أبيات مع

بعض الاختلاف. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٦٦ ص ٣٤٦، كذلك. الطبري، تاريخ

- الطبري، ج ٩ ص ١٥٣ . ١٥٤، كذلك، مع نسبتها إلى محمد بن عبد الله. البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٣ ص ٣٣٠ . ٣٣١، كذلك.
- (٦٨) وهو قول الفضل بن العباس اللهبي كما في المرزباني، معجم الشعراء، ص ١٦٠.
- (٦٩) الأثلة: هي الأصل في كل شيء، يُقال: لفلان أثلة مال. ونحت أثلتنا هنا: كناية عن العيب والتنقيص والذم.
- (٧٠) ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٩ ص ٤٧٠ . ٤٧١.
- (٧١) الزمخشري، ربيع الأبرار، ج ٤ ص ٢٣٢.
- (٧٢) أقني حياءك: أي احفظيه ولا تُضيّعه.
- (٧٣) ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٦٤ ص ٢٢٦. ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج ٣ ص ٣٧٥، مع بعض الاختلاف. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٣ ص ٢٨٧ كذلك.
- (٧٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣ ص ٥٠٣. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق د. مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٥. ص ١٥٥ . ١٥٦، الاصفهاني، الأغاني، ج ٨ ص ١٨٧.

اهم المصادر المعتمدة

١. ابن كثير، اسماعيل بن عمر الدمشقي، البداية و النهاية، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧/ ١٩٨٦.
٢. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٩٥٩.
٣. ابن الاثير، عز الدين علي ابن ابي الكرم، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٥/١٣٨٥.

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية

قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري

م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة

mowali66@gmail.com

٤. ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٢/١٩٩٢.
٥. ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، تحقيق عبد القادر محمد مايو، بيروت، دار القلم العربي، ط الأولى، ١٤١٨/١٩٩٧.
٦. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، بيروت، دار احياء التراث العربي، ط٤، مجهولة السنة.
٧. ابن خياط، ابو عمرو خليفة، تاريخ خليفة، تحقيق فواز، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥/١٩٩٥.
٨. ابن شهر اشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، قم طبعة قديمة، ص ١٨٤.
٩. ابن طاووس، ابو القاسم، الملاحم والفتن، قم، منشورات الشريف الرضي، ط ٥، ١٩٩٨.
١٠. ابن عساكر، علي بن الحسن، دراسة وتحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر ، ط١، ١٩٩٥.
١١. ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالأضواء، ط ١، ١٤١٠/١٩٩٠.
١٢. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق د. مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٥.
١٣. ابن كرامة، ابن سعيد المحسن، تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين، تحقيق السيد تحسين آل شبيب، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، طبعة سنة ١٤٢٠.
١٤. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ.
١٥. الابشيهي، محمد بن احمد، المستطرف في كل فن مستظرف، شرح وتحقيق د. مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٦.

١٦. الاصفهاني ابو الفرج، الأغاني، تحقيق د. يوسف البقاعي، غريد الشيخ، بيروت، مؤسسة الاعلمي، ط١، ٢٠٠٠م.
١٧. الاندلسي، احمد بن محمد المعروف بابن عبد ربه، العقد الفريد، بيروت، دار الاندلس، ط١، ١٩٨٨.
١٨. البلاذري، احمد بن يحيى، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض الزركلي، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤١٧/١٩٩٦.
١٩. البيهقي، المحاسن والمساوي، إبراهيم بن محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩ م / ١٤٢٠هـ.
٢٠. التوحيدى، ابو حيان، البصائر والذخائر، مصر، ١٩٥٣.
٢١. الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق د. درويش جويدي . صيدا، المكتبة العصرية، ط١، ١٩٩٩.
٢٢. الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، المجمع العلمي العربي الاسلامي، ط٣، ١٩٦٩.
٢٣. الجوهري، اسماعيل بن حماد، تحقيق احمد عبد الغفور، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧هـ.
٢٤. الحموي، ياقوت، معجم الأدياء، بيروت، دار الفكر، ط٣، ١٩٨٠.
٢٥. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت / ١٩٧٩.
٢٦. الخزاز، علي بن محمد، كفاية الأثر، تحقيق عبد اللطيف الحسيني، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠١هـ.
٢٧. الذهبي، محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٩٩٨.
٢٨. الراغب الاصفهاني، حسين بن محمد، بيروت، مجهولة الناشر والتاريخ.
٢٩. الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط٨، ١٩٨٩.

٣٠. الزمخشري، ج. ج. الله، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١،
١٩٩٩ م / ١٤١٢ هـ.
٣١. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار التراث،
ط٢، ١٣٨٧/١٩٦٧.
٣٢. عباس، احسان، شعر الخوارج، بيروت، دار الثقافة، مجهولة السنة.
٣٣. عطوي، د. علي نجيب، الكميت بن زيد بين العقيدة والسياسة، بيروت، دار الاضواء، ط١،
١٩٨٨.
٣٤. القمي، عباس، الكنى والألقاب، طبعة قم، مجهولة تاريخ النشر.
٣٥. الكليني، الكافي، محمد بن يعقوب، تحقيق علي أكبر غفاري، قم، دار الكتب الإسلامية، ط٣،
١٣٨٨ هـ.
٣٦. الكوفي، احمد بن اعثم، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالاضواء، ط١، ١٤١١/١٩٩١.
٣٧. المبرد، ابو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، بيروت، مؤسسة المعارف،
١٩٨٢.
٣٨. المحلي، حميد، الحقائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، تحقيق د. المرتضى بن زيد
الحسني. ط١ مكتبة بدر. صنعاء / ٢٠٠٢.
٣٩. المرزباني، محمد بن عمران، أخبار شعراء الشيعة، بيروت، شركة الكتبي، ط٢، ١٩٩٣.
٤٠. المرزباني، معجم الشعراء، محمد بن عمران المرزباني، تهذيب المستشرق د. سالم الكرنكوي،
بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٢.
٤١. المسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق أسعد
داغر، قم، دار الهجرة، ط٢، ١٤٠٩.
٤٢. المقدسي، محمد بن طاهر، البدء والتاريخ، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، مجهولة الطبعة
والسنة.

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية
قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري
م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة
mowali66@gmail.com



٤٣. اليقوبي، احمد بن اسحاق، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر، مجهولة التاريخ.
٤٤. يحيى، يحيى بن الحسين بن علي بن أبي طالب، تيسير المطالب في أمالي أبي طالب،
صنعاء، مؤسسة زيد بن علي الثقافية، ط١، ٢٠٠٢ م / ١٤٢٢ هـ.

The most important approved sources

1. Ibn Kathir, Ismail bin Omar Al-Dimashqi, The Beginning and the End, Beirut, Dar Al-Fikr, 1407/1986.
2. Ibn Abi al-Hadid, Sharh Nahj al-Balagha, Abdul Hamid bin Abi al-Hadid, edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Beirut, Dar Ihya al-Kutub al-Arabi, 1st edition, 1959.
3. Ibn al-Atheer, Izz al-Din Ali Ibn Abi al-Karam, al-Kamil fi al-Tarikh, Beirut, Dar Sader, Dar Beirut, 1385/1965.
4. Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd al-Rahman bin Ali, al-Mutadham fi Tarikh al-Ummum wa al-Maluk, edited by Muhammad Abd al-Qadir Atta and Mustafa Abd al-Qadir Atta, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1st edition, 1412/1992.
5. Ibn al-Taqtaqi, Muhammad bin Ali bin Tabataba, Al-Fakhri fi Royal Literature and Islamic Countries, edited by Abdul Qadir Muhammad Mayo, Beirut, Dar Al-Qalam Al-Arabi, first edition, 1418/1997.
6. Ibn Khaldun, Abdul Rahman bin Muhammad, History of Ibn Khaldun, Beirut, Arab Heritage Revival House, 4th edition, unknown year.

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية
قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري
م. د. حسين عبد الكريم فرج الله / كلية الفقه / جامعة الكوفة
mowali66@gmail.com



7. Ibn Khayat, Abu Amr Khalifa, History of Khalifa, edited by Fawaz, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1st edition, 1415/1995.
8. Ibn Shahr Ashub, Muhammad bin Ali, Ma'alim al-Ulama', Qom, old edition, p. 184.
9. Ibn Tawus, Abu Al-Qasim, Epics and Trials, Qom, Al-Sharif Al-Radi Publications, 5th edition, 1998.
10. Ibn Asakir, Ali bin Al-Hassan, study and investigation by Ali Shiri, Beirut, Dar Al-Fikr, 1st edition, 1995.
11. Ibn Qutaybah al-Dinouri, Abdullah bin Muslim, The Imamate and Politics Known as the History of the Caliphs, edited by Ali Shiri, Beirut, Dar al-Adwaa, 1st edition, 1410/1990,.
12. Ibn Qutaybah, Abdullah bin Muslim, Poetry and Poets, edited by Dr. Mufid Qamiha, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 2nd edition, 1985.
13. Ibn Karama, Ibn Saeed Al-Muhsin, Alert to the heedless about the virtues of the seekers, edited by Sayyed Tahsin Al-Shabib, Qom, Al-Ghadeer Center for Islamic Studies, 1420 edition.
14. Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad bin Makram, Qom, Publishing the Hawza Literature, 1405 AH.
15. Al-Ibshihi, Muhammad bin Ahmed, The Extremist in Every Art is Extremist, explained and verified by Dr. Mufid Muhammad Qamiha, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 2nd edition, 1986.

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية
قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري
م. د. حسين عبد الكريم فرج الله/ كلية الفقه / جامعة الكوفة
mowali66@gmail.com



16. Al-Isfahani Abu Al-Faraj, Al-Aghani, investigated by Dr. Youssef Al-Baqa'i, Gharid Al-Sheikh, Beirut, Al-Alami Foundation, 1st edition, 2000 AD.
17. Al-Andalusi, Ahmed bin Muhammad, known as Ibn Abd Rabbo, Al-Oqd Al-Farid, Beirut, Dar Al-Andalus, 1st edition, 1988.
18. Al-Baladhuri, Ahmed bin Yahya, Ansab al-Ashraf, edited by Suhail Zakkar and Riyad al-Zirikli, Beirut, Dar al-Fikr, 1st edition, 1417/1996.
19. Al-Bayhaqi, Al-Mahasin wal-Musawi, Ibrahim bin Muhammad, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1999 AD / 1420 AH,.
20. Al-Tawhidi, Abu Hayyan, Insights and Ammunition, Egypt, 1953.
21. Al-Jahiz, Amr bin Bahr, Al-Bayan and Al-Tabin, edited by Dr. Darwish Jweidi – Sidon, Modern Library, 1st edition, 1999.
22. Al-Jahiz, Amr bin Bahr, Al-Hay'al, edited by Abdul Salam Muhammad Haroun, Beirut, Arab-Islamic Scientific Academy, 3rd edition, 1969.
23. Al-Jawhari, Ismail bin Hammad, edited by Ahmed Abdel Ghafour, Beirut, Dar Al-Ilm Lil-Millain, 4th edition, 1407 AH.
24. Al-Hamawi, Yaqut, Dictionary of Writers, Beirut, Dar Al-Fikr, 3rd edition, 1980.
25. Al-Hamawi, Yaqut, Dictionary of Countries, Beirut, Arab Heritage Revival House, Beirut / 1979.

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية
قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري
م. د. حسين عبد الكريم فرج الله / كلية الفقه / جامعة الكوفة
mowali66@gmail.com



26. Al-Khazzaz, Ali bin Muhammad, Kifayat al-Athar, edited by Abdul Latif al-Husseini, Qom, Khayyam Press, 1401 AH.
27. Al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmed, Biographies of Noble Figures, Beirut, Al-Resala Foundation, 11th edition, 1998.
28. Al-Ragheb Al-Isfahani, Hussein bin Muhammad, Beirut, unknown publisher and date.
29. Al-Zirakli, Khair al-Din, Al-A'lam, Beirut, Dar Al-Ilm Lil-Millain, 8th edition, 1989.
30. Al-Zamakhshari, Jar Allah, Rabi' al-Abrar wa Texts of News, Beirut, Al-Alami Foundation, 1st edition, 1999 AD / 1412 AH,.
31. Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, History of Al-Tabari, edited by Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Beirut, Dar Al-Turath, 2nd edition, 1387/1967.
32. Abbas, Ihsan, Poetry of the Kharijites, Beirut, House of Culture, unknown year.
33. Atwi, Dr. Ali Najib, Al-Kumait bin Zaid between belief and politics, Beirut, Dar Al-Adwaa, 1st edition, 1988.
34. Al-Qummi, Abbas, Nicknames and Titles, Qom edition, date of publication unknown.
35. Al-Kulayni, Al-Kafi, Muhammad bin Yaqoub, edited by Ali Akbar Ghafari, Qom, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, 3rd edition, 1388 AH.

ثورة الشهيد زيد بن علي على ضوء معطياتها الشعرية
قراءة نقدية في انخسار المعطى الشعري
م. د. حسين عبد الكريم فرج الله / كلية الفقه / جامعة الكوفة
mowali66@gmail.com



36. Al-Kufi, Ahmed bin Utham, edited by Ali Shiri, Beirut, Dar Al-Adwaa, 1st edition, 1411/1991.
37. Al-Mubarrad, Abu Abbas Muhammad bin Yazid, Al-Kamil in Language and Literature, Beirut, Al-Ma'arif Foundation, 1982.
38. Al-Mahli, Hamid, The Rose Gardens in the Virtues of the Zaidi Imams, investigated by Dr. Al-Murtada bin Zaid Al-Hasani - 1st edition, Badr Library - Sana'a / 2002.
39. Al-Marzbani, Muhammad bin Imran, News of Shiite Poets, Beirut, Al-Ketbi Company, 2nd edition, 1993.
40. Al-Marzbani, Dictionary of Poets, Muhammad bin Imran Al-Marzbani, Refinement of the Orientalist, Dr. Salem Al-Karnakwi, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2nd edition, 1982.
41. Al-Masoudi, Abu Al-Hasan Ali bin Al-Hussein, Muruj Al-Dhahab wa Al-Jawhar Minerals, edited by Asaad Dagher, Qom, Dar Al-Hijrah, 2nd edition, 1409.
42. Al-Maqdisi, Muhammad bin Taher, The Beginning and History, Cairo, Library of Religious Culture, unknown edition and year.
43. Al-Yaqoubi, Ahmed bin Ishaq, History of Al-Yaqoubi, Beirut, Dar Sader, unknown date.
44. Yahya, Yahya bin Al-Hussein bin Ali bin Abi Talib, Taysir Al-Matalib fi Amali Abi Talib, Sana'a, Zaid bin Ali Cultural Foundation, 1st edition, 2002 AD / 1422 AH.

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣/١٢/٢٠ الكلمات المفتاحية:

الناسخ، المنسوخ، شهر آشوب، الآيات
DOI: <https://doi.org/10.57026/mjhr.v3i2.76>

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١/٢٠

تاريخ النشر: ٢٠٢٤/٤/١

ملخص البحث:

هدفت دراستنا الموسومة بـ الآيات الناسخة والمنسوخة عند شهر آشوب المازندراني ، والتي من خلالها تعرفنا على اماكن الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم والسنة النبوية واقسامها واهميتها حيث ان بيان موضوع الدراسة شمل قضية الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم أهمية كبيرة من بين مظاهر محتوى النصّ المبارك، لعلاقتها الوثيقة بالتشريع الإسلامي، وإبعاد محاولات الطعن بالقرآن الكريم، ونسبة التحريف إليه زيادة أو نقصاً أو تناقضاً بين آياته وسوره ومعانيه، لذلك حرص العلماء كثيراً على دراسته والاهتمام به كما هو الحال عند بن شهر آشوب المازندراني مسألة النسخ لها علاقة بأمور التشريع الإسلامي ، وان هدف الدراسة هو محاولة الباحث تسليط الضوء على رأي العلامة بن شهر آشوب حول مفهوم الناسخ والمنسوخ واقسامه فضلا على تحليل هذه الآيات الكريمة، حيث يثار تساؤل الدراسة في كيف يتم تحليل الآيات الناسخة والمنسوخة عند ابن شهر آشوب؟ إذ ان دراسة مفصلة حول علاقة الناسخ والمنسوخ بالتشريع الإسلامي كما يراها ابن شهر آشوب ويعتبر النسخ هو رفع امر ثابت في الشريعة الإسلامية بارتفاع امده وزمانه سواء كان ذلك الامر المرتفع من الاحكام التكليفية او الوضعية سواء كان من المناصب الإلهية او من غيرها من الأمور التي ترجع الى الله ﷻ ، وتوصلت الدراسة الى جملة من النتائج والتوصيات التي تمثلت بالاتي عرفوا علماء اللغة قد استقر رأيهم في معنى النسخ بأنه الازالة ، أو الإثبات ، أو هو الأمرين معاً ، فإن ذلك يجري على التكوين كما يجري في التشريع و وصف سبحانه كتابه العزيز بالإحكام .

الآيات الناسخة والمنسوخة عند ابن شهر آشوب

جبار علي حسين / Jabar11183@gmail.com

سيد محمد علي فاهيمي / Sma.fahimi@gmail.com



Abrogated and abrogated verses according to Ibn Shahr Ashub

Jabbar Ali Hussein / Sayed Muhammad Ali Fahimi

Received: 20 /12/2023

Keywords:

Accepted:20/1/2024

The abrogated, the abrogated, the month of Ashub, the verses

Published:1/4/2024

Abstract

The aim of our study, which is entitled “abrogated and abrogated verses” in the month of Ashub Al-Mazandarani, is through which we learned about the possibility of abrogated and abrogated in the Holy Qur’an and the Prophet’s Sunnah, its divisions, and their importance, as the statement of the subject of the study included the issue of abrogated and abrogated in the Holy Qur’an, which is of great importance among the aspects of the content of the blessed text, due to their close relationship. Islamic legislation, avoiding attempts to challenge the Holy Qur’an, and attributing distortion to it, whether it is an addition or a decrease, or a contradiction between its verses, surahs, and meanings. □

مقدمة البحث

يوجد في القرآن الكثير من العلوم التي قم العلماء باستخراجها من روايات اهل البيت (عليهم السلام) وكذلك صحابة رسول الله (ص) ووضعوا منهاجاً خاصة لها ومن تلك العلوم الناسخ والمنسوخ .

فقد بحث علماء التفسير من بعد عهد الرسول المصطفى (ﷺ) بعلم الناسخ والمنسوخ وقد اجمعوا بإمكان وقوع النسخ في القرآن الكريم ، ومن هؤلاء العلماء (ابن شهر آشوب المازندراني) (ت ٥٥٨ هـ) والذي بحثه في عدة من مؤلفاته وخاصة في كتاب (متشابه القرآن)، حيث بذل مجهوداً عظيماً في المنهج الموضوعي للقرآن الكريم ، وذلك بجمع آيات متشابهة في موضوع معين ، ثم استخلص منه رؤية القرآن في هذا الموضوع ، ولم يقتصر على ذلك فحسب ، بل تناول فيها ما اختلف العلماء والفقهاء في تفسيره ، فمقاربة ابن شهر آشوب -

الطريقة المثلى في جدولة كتابه الثمين ، الذي له نظائر قليلة - منهج جديد في تفسير القرآن الكريم ، التي تم التعبير عنها في الدراسات الحديثة (مع النهج الموضوعي) ، وهو النهج الذي لا يتعامل فيه المترجم مع تفسير آية القرآن بآية بالطريقة التي يمارسها في المنهج الجزئي ، بل يحاول بالأحرى تنفيذ شارح القرآني دراسة أحد الموضوعات الإيديولوجية أو الاجتماعية للقرآن ، مثل عقيدة التوحيد ، أو النبوة ، أو قواعد التاريخ في القرآن ... وتهدف إلى التفسير الموضوعي من خلال العمل بهذه الدراسات ، تم تحديد الموقف النظري للقرآن الكريم ، ثم للرسالة الإسلامية في هذا الموضوع ، وبنفس طريقة هذا المنهج وضع ابن شهر آشوب كتابه (مثير القرآن والمنتازع فيه) ، في الذي جمع أنواع التشابه وأسبابها ، ولم يحذف آية من الآيات الاستعارية ، إلا أنه رتبها حسب موضوعها ، وكانت في عشرة أبواب. ولم يكتف في كتابه بمعرفة المحكم ومن في حكمه وإعادته إلى المحكم. يكشف عن غزارة معرفته وعبقريته الفريدة التي تندر عند معاصريه

المبحث الأول : الآيات المحكمة

ذهب ابن شهر آشوب والمازندراني إلى إنَّ القرآن الكريم يصنّف الآيات القرآنية ويقسمها إلى محكم ومتشابه ، فالمحكم هو أمّ الكتاب ، والمتشابه ما يجب أن يرجع إليها في تبين مفهومه ، فكان المحكم أصل ، والمتشابه فرع ، ويجب أن نستعين في فهم المتشابه بالأمّ ، قال سبحانه : {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ} [آل عمران : ٧] . سعد بن عبدالله بن أبي خلف الأشعري القمي. قال النجاشي: شيخ هذه الطائفة ، وفقهاها ، ووجهها ، حتى قال: لقي ربنا أبا محمد ﷺ ، له كتاب ناسخ للقرآن ، ونسخه ، وهو هو. واضح وغامض. واحد ، توفي سعد في ٣٠١ هـ (١) .

نسخت الوصية للوالدين بآية المواريث ، وهي {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ} [النساء : ١١] - إلى أن قال - وفي هذا نظر ، لأن هذه الآية لا تنافي ذلك. ويؤيد ذلك ما روي عن الضحاك ، فإنه قال : من لم يوص لقربائه فقد ختم عمله بمعصية. وقال الحسن وقتادة وطاووس والعلاء بن يزيد ومسلم بن يسار : هي محكمة غير منسوخة (٢).

والحقيقة أن الآية صافية وليست منسوخة. قال بعض العظماء بعد ذكر الآية: لغة الآية لغة الفريضة ؛ لأن الكتابة في القرآن تستعمل في التحديد والواجب ، وما يؤيده ما في آخره. الآية في

قوله (حق) لأن الحق أيضاً مثل الكتابة تتطلب معنى الواجب ، ولكن حصر الحق بقوله: (على الصالح) مما يضعف دلالة الفريضة والعزم ، فالأولى أن نقول: حق على المؤمنين. وكيف كان قيل: الآية منسوخة بآية الميراث ، فإن كانت هكذا: فالمنسوخ واجب بغير توصية وأصل الحبيب.^(٣)

والمفهوم من كلامه - وإن كان كذلك - أن النسخ لا يثبت عنده ، مضيئاً أنه استفاد من تقييد الحق بكونه "على التقوى" أن الآية نظرت إلى الاستحسان ، وهذا هو الحال أيضاً ، لأن الرغبة باقية ولم تلغ نهائياً. رضي الله عنهم أن إرادة الوالدين والأقارب فعالة دون نقل إشكال من أحدهم على هذا أو نقل بيان من أحد بنسخ الآية التي تدل على ذلك. وقال المحقق الحلبي: تصح الوصية للأجنبي والوارث.^(٤) وأما غير الإمامية فيقول ابن رشد : إنهم اتفقوا على أن الوصية لا تجوز لو ارث لقوله (ﷺ) : لا وصية لو ارث - إلى أن قال : - وأجمعوا كما قلنا إنها لا تجوز لو ارث إذا لم تجزها الورثة.^(٥)

وكلماتهم كما ترى تشير إلى الوريث لا الأقارب إطلاقاً. بل يختص بالوارث إذا كان الورثة لا يسمحون بذلك وكيف كان. لا نرى سبيلاً لنسخ آية الوصية للوالدين والأقارب ، بعد ثبوت حكمها وتأيدها بأحاديث الأنمة (ﷺ) بسلاسل موثوقة من الرواة ، ونذكر بعضها . رواه الحر العاملي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ﷺ) قال: سألته عن الوصية للوارث ، فقال : تجوز. قال : ثم تلا هذه الآية * {إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين} *^(٦).

نعم ، قد ذكرنا قبل قليل أن أهل السنة قد ذكروا حديثاً عن رسول الله (ﷺ) يقول : لا وصية لو ارث ، فمن ثبت هذا عنده وكان ممن يرى نسخ القرآن بالسنة فلا بد وأن يقول بالنسخ بالنسبة للوارث فقط ، لا مطلق الأقربين. آية الصيام :

٣ - قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة : ١٨٣].

قال في الإتقان نقلاً عن ابن عربي : إنه منسوخ بقوله ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة : ١٨٧].

والقول بالنسخ هنا مبني على أن التشبيه في قوله " كما كتب " تشبيه في جميع الجهات في أصل الصوم ، وفي عدده ، وفي كل مكان شرطاً لصوم " الذين من

قبلنا " ، والمعروف أنه كان من جملة شروط صحة صيامهم الإمساك عن الرفث في الليل ، فنسخ بقوله " أحل لكم... الخ ". وأما إذا قلنا : إن التشبيه إنما هو في أصل الوجوب لا في جهات أخرى وفاقاً لبعض العلماء (٧) فلا تعارض بين الآيتين ولا نسخ في البين. نعم ، تكون الآية الثانية ناسخة للحكم الثابت بالسنة ففي تفسير النعماني عن علي (عليه السلام) : ولما فرض الله ﷻ الصوم ، فرض على الرجل أن لا يتزوج أهله في شهر رمضان ، على حسب معنى صيام بني إسرائيل في التوراة ، وهذا حرام على هذه الأمة. إذا نام الرجل أول الليل قبل الإفطار ، حرم عليه الأكل بعد النوم ، سواء أفرط أم لم يفطر. المسلمون وكان ذلك في شهر رمضان. آية كفارة الصوم :

٤ - قوله ﷻ ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ [البقرة : ١٨٤].

ويقول البعض : إنه روي عن أبي سلمة بن الأكوع أنه قال : لما نزلت الآية {وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين} كان من شاء منا صام ، ومن شاء أن يفندي فعل ، حتى نسختها الآية بعدها (٨).

ثم لا يخفى أن النسخ مبني على أن يكون المراد من قوله ﷻ " يطيقونه " هو يسعونه ويقوون عليه ، كما في مجمع البيان ، حيث قال : يقال : طاق الشيء يطوقه ، وأطاق إطاقاً إذا قوي عليه. وكذا قال غيره (٩).

وأما إذا كان المراد منه ما قاله بعض المحققين (١٠) من أن معنى " يطيقون الصوم " أن الصوم على قدر طاقتهم ، بأن يكونوا قادرين عليه لكن مع الشدة والحرص ، فلا نسخ ، لبقاء الحكم بالتخيير على من كان الصوم عليه حرجياً كالشيخ والشيخة ، فيجوز لهم : إما الفدية ، وإما الصوم ، لكن الصوم خير لهم. { وأن تصوموا خير لكم } . ثم نقل عن تفسير المنار نقلاً عن شيخه : أنه لا تقول العرب أطاق الشيء إلا إذا كانت قدرته عليه في نهاية الضعف بحيث يتحمل به مشقة شديدة ومثل ما روي عن علي (عليه السلام) : أنه تأول قوله ﷻ { وعلى الذين يطيقونه } على الشيخ الكبير (١١). وما روي عن ابن عباس أنه قال : إلا الحامل والمرضع إذا أفرطت خوفاً على الولد (١٢).

المورد الخامس :

قوله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ [آل عمران : ١٠٢]. قال في الإتيان : قيل : إنه منسوخ بقوله ﷺ ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن : ١٦].

هذا بالإضافة إلى أنه قد روي عدد من الروايات الدالة على النسخ في هذه الآية عن أئمة الهدى (عليهم السلام) ، ونحن نذكر على سبيل المثال :

وما رواه السيد هاشم البحراني بسند صحيح عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز وجل ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ قال : يطاع ولا يعصى ، ويذكر ولا ينسى ، ويشكر ولا يكفر (١٣). ونجدها بين من قال: ليس منسوخاً ، وأنه من الحكام ، والنعماني لم يحسبه من المنسوجات والمنقول عن علي. وروي عدم النسخ عن عطاء ، وقاله الزرقاني في المناهل ، والإمام الخوئي في تفسير القول. (١٤).

قال الطبرسي بعد أن استشهد بنسخ قتادة وغيره: إن تحريم القتال في الأشهر الحرام وفي المسجد الحرام يبقى معنا في تحريم من يرى هذه الأشهر مقدسة ، ولا يشرعوا فيها بالقتال. وكذلك في الحرم. بل إن الله ﷻ أحل لرسوله ﷺ وصحبه وسلم أن يقاتل أهل مكة في سنة الفتح ، وقال (عليه السلام) : إن الله أحلها لي في هذه الساعة ، ولم يحلها لأحد من بعدي إلى يوم القيامة (١٥).

كان الغرض في عهد النبي (ﷺ) الجهاد في وقت ومكان دون آخر. أما الوقت فيجوز في السنة كلها إلا في الأشهر الحرم - وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة ومحرم. - لقوله ﷻ ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ - إلى أن قال : - إذا عرفت هذا فإن أصحابنا قالوا : إن تحريم القتال في أشهر الحرم باق إلى الآن لم ينسخ في حق من يرى لأشهر الحرم حرمة ، وأما من لا يرى لها حرمة فإنه يجوز قتاله فيها. وذهب جماعة من الجمهور إلى أنهما منسوختان بقوله ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (١٦). ثم أن قول تحريم القتال - كما قلناه عن العتيقي ونسبه للنحاس - غريب وغريب ، ولعله تقصير وتهاون من جانبهم ، فإن قوله جل جلاله ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ قد علق الحكم فيه على قوله ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَمَ﴾ فكيف يكون ناسخاً!؟

ونجد أيضاً عدة روايات تدل على وقوع النسخ في الآيتين ، ونحن نذكر على سبيل المثال :

١ - ما تقدم عن تفسير النعماني عن علي (عليه السلام).

٢ - ما رواه السيد هاشم البحراني عن العياشي عن معاوية بن عمار قال : سألته عن قول الله ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزوجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول﴾ قال : منسوخة ، نسختها آية ﴿يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾ ونسختها آية الميراث.

٣ - عن أبي بصير قال : سألته عن قول الله ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزوجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج﴾ قال : هي منسوخة ، قلت : وكيف كانت ؟ قال : كان الرجل إذا مات أنفق على امرأته من صلب المال حولا ، ثم أخرجت بلا ميراث. ثم نسختها آية الربع والنمّن ، فالمرأة ينفق عليها من نصيبها^(١٧).

فالنسخ يكون بالإجماع والرواية ، ولعل ثباته ووضوحه هو سبب عدم ذكر الإمام الخوني لهذه الآية في الجملة المنسوخة ؛ لأنه قال في بداية البحث: نذكر الآيات التي فيها. معرفة وقوع النسخ فيه وعدم حدوثه غموض في الجملة وكيف يكون ، لأن النسخ ثابت ولا يختلف معه في الظاهر إلا الشافعي على ما في تفسير سورة الشافعي. وقال فيها جلالين والسيوطي: السكاني ثابت على الشافعي ولم ينسخ. وقوله ﴿وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة : ٢٨٤]. قال في الإتيان : إنها منسوخة بقوله بعده ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة : ٢٨٦].

وقال العتائقي : فشق نزولها ﴿إن تبدوا... الآية﴾ عليهم ، ثم نسخ ذلك بقوله : ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ ، والمنسوخ قوله : ﴿أو تخفوه﴾. ويؤيد هذا المعنى ما ورد في الأخبار الكثيرة من المواخذة على النية ، وهي كثيرة ، نذكر منها على سبيل المثال :

١ - ما رواه الشيخ الكليني (رحمه الله) عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قال رسول الله (ﷺ) : نية المؤمن خير من عمله ، ونية الكافر شر من عمله والحديث دال على أن الكافر يؤخذ بنيته أشد مما يؤخذ بعمله^(١٨).

٢ - ما رواه أيضا عن أبي هاشم قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : إنما خلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبدا... الخ^(١٩). ورواه مثله البرقي في المحاسن والصدوق في العلل. وفي قبال هذه الأخبار أخبار دالة على العفو عن النية مطلقا أو عن النية إذا كانت من المؤمن فقط ، فمن ذلك :

١ - ما رواه الحر العاملي عن زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال : إن الله تبارك وﷻ جعل لآدم في ذريته : أن من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ، ومن هم بحسنة وعملها كتبت له عشرا ، ومن هم بسيئة ولم يعملها لم يكتب عليه ، ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة (٢٠).

٢ - ما رواه أيضا عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ﷺ) قال : والمؤمن يحسن الحسنات ولا يفعلها فيكتب له حسن الحسنات ، وإذا فعل ذلك سجل له عشر حسنات ، وإذا سئ المؤمن عليه مما فعله وفعله. لا تكتبه فلا تكتبه. ارجع إليها ، ولكن لا تفوت الإشارة إلى شيء ، وهو: أن التركيز في أذهان جميع المسلمين - حتى أطفالهم ونسائهم - هو عدم محاسبة أحد على النية ، وهو يؤيد قول العفو. والنتيجة بعد كل هذا: ليس المقصود بقوله (أو كتبه). ما يفصح نفوس الأفكار القهريّة التي تفوق الاختيار والسلطة ، حتى ينسخ بقوله {لَا يَكْفُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْطَهَا} [البقرة : ٢٨٦] بل المراد منه هي النية التي هي مقدورة واختيارية ، وهي معفو عنها من المؤمن قوله ﷻ ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾ [النساء : ٣٣]. قال في الإتيان : قيل : إنها منسوخة ، وقيل : لا ، ولكن تهاون الناس في العمل بها. وقال العتاني : نسخها [وَأَوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ] [الأنفال : ٧٥].

وقال الزرقاني كذلك ، ثم قال : وقيل : إنها غير منسوخة ، لأنها تدل على توريث مولى الموالاة ، وتوريثهم باق ، غير أن رتبتهم في الإرث بعد رتبة ذوي الأرحام ، وبذلك يقول فقهاء العراق (٢١). والذي يمكننا القول به هنا هو أن قوله ﷻ ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ وكغيرها من آيات القرآن فهي تدل بشكل عام على وجوب إعطاء النصيب لمن حلف بينه وبين الميت ، ولكن ما هي هذه الحصة؟ وبأي شروط؟ الجواب: غير معروف. فإن قلنا: تدل الآية على وجوب النصيب لمن له ولاية بقسم مقسم في الشرع على الوجه من الجوانب الثلاثة ، فالآية قاطعة لا منسوخة والأتحاء الثلاثة لعقد اليمين هي إجمالاً مع بيان الدليل :

١ - الموالاة بالعتق.

٢ - ولاء ضمان الجريرة.

٣ - الولاية بالنبوة والإمامة.

وتفصيل ذلك هو :

أما الولاء بالعتق - بمعنى أن من أعتق عبدا فله ولاؤه الموجب لإرثه ، إذا لم يكن له وارث من أرحامه - فهذا ثابت في الإسلام ، وقد نقل الإجماع عليه ^(٢٢). وتدل عليه أخبار كثيرة ، نذكر منها على سبيل المثال :

١ - ما رواه الفيض الكاشاني عن عيص بن القاسم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قالت عائشة لرسول الله (ﷺ) : إن أهل بريرة اشتروا ولاءها ، فقال رسول الله (ﷺ) : الولاء لمن أعتق ^(٢٣).

والحديث مذكور في كتب السنة والشيعة على حد سواء ، قال ابن رشد بعد قوله " الولاء لمن أعتق " : لما ثبت من قوله (ﷺ) في حديث بريرة : الولاء لمن أعتق ^(٢٤).

٢ - ما رواه الفيض أيضا عن الكنائي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في امرأة أعتقت رجلا ، لمن ولاؤه ؟ ولمن ميراثه ؟ قال : للذي أعتقه ، إلا أن يكون له وارث غيرها ^(٢٥).

ومعلوم من الحديث أن هذا العتق لو كان حراً لكان وارثاً ، أما الرق فهو منع إرثه هنا ، وفي غيره من مصادر الميراث ومنها: ما رواه أيضاً عن ابن سنان. عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث: من اعتنى برجل ورصي بذلك فجريمه وميراثه. ^(٢٦).

فتحصل لدينا : أن عقد ضمان الجريرة يستلزم الإرث مع فقد الوارث النسبي والمعنى ، والمسألة محررة في الفقه ، فراجع.

وأما الإرث بولاء النبوة والإمامة فقد نقل عن النبي (ﷺ) أنه قال : أنا وارث من لا وارث له ^(٢٧).

١ - ما رواه الفيض الكاشاني عن عمار بن أبي الأحوص عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال : ما كان ولاؤه لرسول الله (ﷺ) فإن ولاءه للإمام وجنابته على الإمام وميراثه له ^(٢٨).

٢ - وما رواه أيضا عن العرقوفي عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن العبد الذي حرر العبد؟ قال: يتحمل مسؤولية من شاء ، ومن يتحمل مسؤولية جريمته وميراثه. قال: يضع ماله في خزينة المسلمين ، ويفهم من الحديث: أن مال من لا وارث يوضع في خزينة المسلمين ، فيفسر في الحديث السابق القائل. أن المال للنبي (ﷺ) أو للإمام من بعده ، وليس ملكاً خاصاً له. يتصرف بها كما يشاء ، بل إنها ملكة لأنه نبي وباعتباره إماماً ، فهي في الواقع من شؤون

المنصب ، ومن أجله يجب وضعها في خزينة المسلمين ، ليصرفها النبي أو الإمام في صلاح الإسلام والمسلمين. إن توريث عقد العقيدة في الإسلام - كما يبدو - يأتي في أحد الجوانب الثلاثة المعروضة. فإن كان المراد بقوله: "والذين حلفوا يمينكم" هؤلاء الثلاثة الموالون ، فالآية صريحة غير منسوخة.

وقوله ﴿ وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ [النساء : ١٥].

وفي تفسير النعماني عن علي (عليه السلام) : إن الله تبارك وتعالى بعث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بالرفقة والرحمة ، فكان من رافته ورحمته أنه لم ينقل قومه في أول نبوته عن عاداتهم ، حتى استحکم الإسلام في قلوبهم ، وحلت الشريعة في صدورهم ، فكان من شريعتهم في الجاهلية أن المرأة إذا زنت حبست في بيت ، وأقيم بأودها حتى يأتيها الموت. وإذا زنى الرجل نفوه عن مجالسهم وشموه وأذوه وعبروه ، ولم يكونوا يعرفون غير هذا. قال الله ﷻ في أول الإسلام ﴿ وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ (١٥) وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأَدُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴾ [النساء : ١٥ ، ١٦]. فلما كثر المسلمون وقوي الإسلام واستوحشوا الأمور الجاهلية أنزل الله {الرَّانِيَّةَ وَالرَّانِي} فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} إلى آخر الآية ، فنسخت هذه الآية آية الحبس والأذى (٢٩). وقال الجصاص - بعد ذكر الآية - : لم يختلف السلف في أن ذلك كان حد الزانية في الإسلام ، وأنه منسوخ (٣٠).

وقال الزرقاني - بعد أن ذكر أن الآية منسوخة بآية النور - : وذلك بالنسبة إلى البكر سواء كان رجلاً أو امرأة ، وأما غير المتزوج من كلا الجنسين فنسخ الحكم الأول لهما ، واستبدلت القراءة بالرجم الذي دلت عليه المنسوخة. بيت شعر ، وهي { الشيخ والشيخة فارجمهما البتة } . وقد دلت عليه السنة أيضاً (٣١).

وأما عدم التناقض بين الآيتين ، فقد شرع الحكم الأول ، وهو السجن ، لمنع المرء من الوقوع في الفسق مرة أخرى ، والحكم الثاني ، وهو العقوبة ، شرع في تأديب الجريمة الأولى والحماية. وسائر النساء من ذلك ، فلا تناقض بين الحكمين ، بحيث يبطل الأول بالثاني. نعم ، إذا ماتت المرأة رجماً أو جلداً ، يزول وجوب الإمساك عن الأكل في البيت ؛ لأن الغرض منه قد تحقق ، وفي غير ذلك يبقى الحكم ما دام الله لا يفسح لها سبيلاً. (٣٢).

١ - ما رواه السيد هاشم البحراني بسنده عن أبي جعفر (عليه السلام) ، قال : كل سورة النور نزلت بعد سورة النساء ، وتصديق ذلك : أن الله عز وجل أنزل عليه في سورة النساء { واللاتي يأتين الفاحشة... الخ } أما السبيل فقد ذكره ﷺ في قوله { سورة أنزلناها { الآية (٣٣) } .

٢ - ما رواه العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله { واللاتي يأتين الفاحشة... الخ } قال : هذه منسوخة. قال : قلت : كيف كانت ؟ قال (عليه السلام) : كانت المرأة إذا فجرت فقام عليها أربعة شهود ادخلت بيتا ، ولم تحدث ولم تكلم ولم تجالس ، وأوتيت فيه بطعامها وشرابها حتى تموت ، قلت : فقوله : { أو يجعل الله لهن سبيلا } ؟ قال : جعل السبيل الجلد والرجم والإمساك في البيوت (٣٤) .

٣ - ما رواه أيضا عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله { واللاتي يأتين الفاحشة من نسانكم - إلى - سبيلا } قال : منسوخة ، والسبيل هو الحدود (٣٥) .

٤ - ما رواه السيوطي عن مسلم : أنه لما بين الحد قال (ﷺ) : خذوا عني ، خذوا عني ، قد جعل الله لهن سبيلا .

٥ - وعن ابن عباس قال : السبيل الذي جعله لهن : الجلد والرجم وكذا قال ابن رشد ، ونسبه إلى الحديث الوارد (٣٦) .

وبعد ذلك لا مجال للشك في المراد بالفسق ، إذ ثبت أن المراد به الزنا ، وعقوبته في أول الإسلام الحبس في البيوت بشروط معينة. ، كالتخلي عنها أو رعايتها ، ففسخ حكم الجلد والرجم ، وكان ذلك سبيلا لهم ، ولا ينبغي أن يذكر كيف يكون الرجم سبيلا لهم؟ وإذا كان هذا هو طريقهم ، فما هو الطريق لهم؟

كما رأينا أن الروايات بيّنت الطريق بما ذكرناه من الجلد والرجم ، ووقع تعبيره في كلام العلماء. رغم أن الرجم يؤدي إلى قتل الزاني ، ذكرنا كان أم أنثى ، إلا أنه قد يكون أسهل بالنسبة لمعظم الناس من الحبس المؤبد ، دون أن يخاطبها أحد أو يجلس معها ، كما أنه أسهل من إبعاد الزاني عن تجمعاتهم ، وسبه. ووبخه. وقوله ﷺ { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ جِئِنَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ } [المائدة : ١٠٦] وقال في الإتيان : { أو آخران من غيركم } منسوخ بقوله { وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ } [الطلاق : ٢] .

وقال الزرقاني - بعد ذكر الآية - : إنها منسوخة بقوله " وأشهدوا ذوي عدل منكم " ثم قال :
وقيل : إنه لا نسخ (٣٧).

وعن زيد بن أسلم ومالك والشافعي وأبي حنيفة : أنها منسوخة ، وأنه لا يجوز شهادة كافر بحال
(٣٨).

في تفسير النعماني ، لم تعد هذه الآية منسوخة من علي. الذي يظهر لنا أن الآية كما وردت في
سورة المائدة - وهي آخر سورة نزلت على النبي ﷺ - وكذلك باقي آيات سورة المائدة. - لم
تنسخ المائدة بما ورد في سور أخرى. ويدل على ذلك ما رواه العياشي:

١ - عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : قال علي بن أبي طالب صلوات الله عليه : نزلت
المائدة قبل أن يقبض النبي (ﷺ) بشهرين أو ثلاثة .

٢ - وعن عيسى بن عبد الله عن أبيه عن جده عن علي (عليه السلام) ، قال : كان القرآن ينسخ بعضه
بعضا ، وإنما كان يؤخذ من أمر رسول الله (ﷺ) بآخره ، فكان من آخر ما نزل عليه سورة
المائدة ، فنسخت ما قبلها ، ولم ينسخها شيء (٣٩).

وروى أبو بكر الجصاص عن ضمرة بن جندب وعطية بن قيس ، قال : قال رسول الله (ﷺ) :
المائدة من آخر القرآن نزولا ، فأحلوا حلالها ، وحرّموا حرامها وعن أبي إسحاق عن أبي ميسرة
قال : في المائدة ثماني عشرة فريضة ، وليس فيها منسوخ (٤٠).

هذا بالإضافة إلى ما ورد في روايات الفريقين في تفسير الآية في كشف بقاء الحكم واستمراره
وإن اختلفت هذه الروايات في مضمونها في بعضها: قال (عليه السلام) : قوله { أو آخرا من غيركم }
هما كافران. وفي بعضها الآخر : هما من أهل الكتاب وفي بعض ثالث : فإن لم تجدوا من أهل
الكتاب فمن المجوس ، فإن رسول الله (ﷺ) قال : سنوا بهم سنة أهل الكتاب وغير ذلك من
القيود الواردة في كتب التفسير ، ونحن نذكر بعضها شرحا للقصة التي كانت سببا لنزول الآية
على ما قالوا (٤١).

ثم ظهرت تلك الأنية والغلادة عليهما ، فجاء أولياء تميم إلى رسول الله (ﷺ) فقالوا : يا رسول
الله ، قد ظهر على ابن بيدي وابن أبي مارية ما ادعيناه عليهما ، فانتظر رسول الله (ﷺ) من الله
عز وجل الحكم في ذلك ، فأنزل الله تبارك وتعالى " يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم " الآية. فأطلق
الله عز وجل شهادة أهل الكتاب على الوصية فقط إذا كان في سفر ، ولم يجد المسلمين (٤٢).

وقوله ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ [الأنفال : ٦٥].

قال في الاتقان : إنها منسوخة بالآية بعدها ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين﴾ [الأنفال : ٦٦].

والحقيقة أنه لا يوجد نسخ في حكم الآية. وقال في وجهه ما جاء منه: أن النسخ يتوقف على إثبات التفريق بين آيتين الوحي ، وإثبات أن الآية الثانية نزلت بعد وقت العمل على الأولى ، ومن قال النسخ لا يستطيع. اثبت ذلك. يستحب حكم جهاد عشرين مقابل مائتي ، ومن العبث القول: أصاب المؤمنين ضعفاً بعد قوتهم ؛ لأنه مخالف للواقع ؛ لأن المسلمين صاروا أقوياء يوماً بعد يوم. (٤٣).

ثم إن قوله ﴿ إن يكن منكم... الخ ﴾ { خبر معناه الأمر بمقاومة الواحد للعشرة ، ووعدهم بالغلبة إن صبروا ، ثم خفف عنهم فأمرهم بمقاومة الواحد للثنتين. ومما يدل على إرادة الأمر من الجملة الخبرية قوله ﴿ : { الآن خفف الله عنكم ﴾ { التخفيف فقط بعد التكليف بعد ذلك ، إذا اختلفت المهمة الثانية عن الأولى ، واختلفت عنها ، معتبرة أن الأولى أشد من الثانية ، وأصعب منها ، فلا بد من القول بأنها منسوخة. ويؤيده عدد من الأحاديث ، منها: ما جاء في تفسير النعماني عن علي (رضي الله عنه) ، ومنها: ما في حديث شيخ الدين الطائفة في الاتصاف. وروى بإسناده عن أبي عبد الله (رضي الله عنه) أنه قال: كان يقول: هرب من هرب من الرجلين في القتال من المسيرة ، وهرب من المسيرة. ثلاثة في القتال من المسيرة لم يفروا(٤٤).

ومنها : ما ورد في الدر المنثور من نواح كثيرة عن ابن عباس وغيره وهو قريب من المعنى السابق. وأما مشكلة الإسناد ، فلا يمكن أن يحدث هذا الضعف لدى المسلمين بعد أن كانوا أقوياء ، بل كانت قوتهم تزداد يوماً بعد يوم. وقد أجاب على أن المراد بالضعف ليس ضعف القوة والقوة ، وإنما هو ضعف البصيرة واليقين ، وهو ما يحدث بتكاثر المسلمين ، ويختلط الأضعف في اليقين والبصيرة. قال بعض المعلقين هنا - ونعم ما قاله :- لقد أثبتت التجربة الحاسمة أن المجتمعات تتحد لغرض مهم ، فكلما قل عدد أعضائها ، زاد قوتها وحراسها وخصومها ، وكلما زادت المحن والإغراءات المحيطة بها ، زاد نشاطها. هم للعمل. وواحد ساري المفعول. فكلما زاد عدد أعضائها وقل التنافسات والحوازز التي تقف بينه وبين أهدافه ومطالبه ، كلما كان بطيئاً وأقل يقظة ، وللأسف أكثر حلم. (٤٥).

وقوله ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة : ٤١].

قال في الإتيان : إنها منسوخة بآيات العذر ، وهي قوله * { لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ } [النور : ٦١] [الفتح : ١٧] ، وقوله { لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ } [التوبة : ٩١ ، ٩٢] ، وقوله ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ [التوبة : ١٢٢].

وقال العتائقي : نسخ ذلك بقوله {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً} الآية ، ويقول ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انْفِرُوا جَمِيعًا﴾ [النساء : ٧١].

وقال الشيخ الزرقاني : إنها نسخت بآيات العذر. وعن ابن عباس والحسن وعكرمة أنها منسوخة بقوله ﴿وما كان المؤمنون﴾ {^(٤٦).

وتدل على هذا المعنى - الذي نرى أنه هو ظاهر الآية - أخبار كثيرة ، نذكر منها على سبيل المثال :

١ - عن يعقوب بن شعيب قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس ؟ قال : أين قول الله عز وجل {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} [التوبة : ١٢٢] قال : هم في عذر ما داموا في الطلب ، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم^(٤٧).

٢ - عن عبد المؤمن الأنصاري قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : إن قوما رويوا : أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال : اختلاف أمي رحمة ، فقال : صدقوا ، فقلت : إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب ، قال : ليس حيث تذهب وذهبوا ، إنما أراد قول الله ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ... الخ﴾ ، فأمرهم الله أن ينفروا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ويختلفوا إليه ، فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم ، إنما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلاف في الدين ، إنما الدين واحد^(٤٨). والنتيجة هي : أنه إذا كان المراد بالنفر بالنفر إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) - كما عن الجبائي وأبي عاصم - فلا تنسخ بها آيات الجهاد ، وتكون الآية محكمة غير منسوخة.

وقوله ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور : ٣].

قال في الإتقان : قوله ﷺ {الزاني لا ينكح إلا زانية... الخ} منسوخ بقوله {وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ} [النور : ٣٢] .

وقال العتائقي : إن الآية نسخت بقوله {وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ} . ثم قال : وفيه نظر.

وقال الزرقاني : إنها منسوخة بقوله (وأنكحوا... الخ) لأن الآية خبر بمعنى النهي (٤٩) .

ونقل الجصاص عن سعيد بن المسيب أنها منسوخة بالآية بعدها ، وكان يقال : هي من أيامى المسلمين (٥٠) . وفي قبال هولاء من يقول بعدم النسخ ، فمنهم :

الآية غير منسوخة ؛ لأن النسخ مرتبط بحقيقة أن المراد بكلمة "نكاح" هو النكاح ، ولا دليل على ذلك. إلا أن هذا يقتضي القول بجواز الزواج من مسلمة تزني ، وأنه يجوز الزواج من مسلمة تزني والظاهر أن المقصود بزواج اللوطي... الخ (٥١) .

وكيف كان ، فإن البحث يقع في أمرين :

الأول : في حرمة زواج الزاني من المؤمنات ، وحرمة زواج الزانيات من المؤمنين. وإنما يتزوج الزاني الزانية وبالعكس.

الثاني : في جواز زواج المسلم من المشركة ، والمسلمة من المشرك.

أما الأول فقد يقال : إن الآية قد نسخت بقوله ﷺ * {وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ} * لعموم الأيامى للزاني والزانية ، فيجوز إنكاحهما ، لدخولهم في موضوع الأمر.

وأجيب بأن آية إنكاح الأيامى تعم الزناة وغيرهم ، وتلك الآية خاصة بالزناة ، والخاص لا ينسخ بالعام ، بل يخص العام به ، كما هو مقرر في علم الأصول من تقدم التخصيص على النسخ ، لكثرة التخصيص وقلة النسخ.

هذا بالإضافة إلى أن الأخبار قد دلت على بقاء الحكم وعدم النسخ ، وأنه لا يجوز تزوج المرأة المعلنة بالزنا ، وكذا الرجل المعلن به إلا أن تعرف توبتهما.

غاية الأمر : أن الحكم قد قيد بما إذا كان الزاني والزانية معلنين ، وبما إذا أقيم عليهما الحد ، وهذا من تقييد الآية بالسنة ، ولا مانع منه ، ونذكر من تلك الأخبار على سبيل المثال :

ما رواه أيضا عن زرارة قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز وجل { الزاني لا ينكح إلا زانية... الخ } قال : هن نساء مشهورات بالزنا ، ورجال مشهورون بالزنا ، قد شهروا بالزنا ، وعرفوا به ، والناس اليوم بذلك المنزل ، فمن أقيم عليه حد الزنا أو شهر بالزنا (منهم) لم ينبغ لأحد أن يناكحه حتى يعرف منه توبة (٥٢).

وقال الشارح : والمعروف من مذهب الأصحاب جواز مناكحة الزاني على كراهة ، فإنهم حكموا بكراهة تزويج الفاسق مطلقا ، من غير فرق بين الزاني وغيره (٥٣).

وأما أهل السنة فيقول جمهورهم بجواز الزواج بالزانية ، إلا أنه مذنب. قال ابن رشد: اختلفوا في نكاح الزانية فأجازت به هذه الجماهير ، ومنعه قوم - حتى قال: - ولكن الجمهور صار على ذلك لتحمل الآية للحكم لا للتحريم ؛ لما جاء في الحديث: أن رجلا قال للنبي (صلى الله عليه وسلم) في زوجته : أنها لا ترد يد لامس ، فقال له النبي (صلى الله عليه وسلم) : طلقها ، فقال : إني أحبها. فقال له : فامسكها (٥٤).

وأما الثاني - وهو جواز نكاح المسلم المشركة والمسلمة المشرك - فإن قبلنا دلالة الآية عليه فإننا نقول : إن الناسخ تارة يكون هو قوله ﷺ {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ} [الممتحنة : ١٠].

وتارة يكون ناسخها هو قوله ﷺ {وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ} [البقرة : ٢٢١].

وبحسب كلا التقديرين ، فإن النسخ مخالف لما قررا تفضيل التخصيص على النسخ ، لأن نسبة الآيتين إلى الآية الأولى - وهي في سورة النور - هي العمومية والخصوصية بالمطلق. اللهم إلا أن هناك قرينة تمنع التخصيص وتقتضي النسخ ، كأن الجنرال شيء يرفض التخصيص ، فيقول جلالته سبحانه وتعالى: {ولا تتزوجوا المشركات} ولو. من العامة أن تشمل الزاني وغيره ، والآية الأولى خاصة بالزاني ، لكن هذا العام واضح ونصي لدرجة أنه يرفض التخصيص ، يجب أن يقال تقليد. (٥٥).

والذي يسهل الأمر هو إجماع المسلمين على أنه لا يجوز زواج المسلم الزاني للمشركة ، وكذا زواج المسلمة الزانية للمشرك.

قال الشيخ الطبرسي بعد ذكر قوله ﷺ : { ولا تنكحوا المشركات } : هي عامة عندنا في تحريم مناكحة جميع الكفار. وقال المحقق الحلي : لا يجوز للمسلم نكاح غير الكتابية إجماعا وعلق الشارح على قوله " إجماعا " بقوله : من المسلمين كلهم كتابا وسنة^(٥٦). وقال ابن رشد : واتفقوا على أنه لا يجوز للمسلم أن ينكح الوثنية^(٥٧).

وبعد هذه الجولة فإن النتيجة تكون هي : أن دلالة الآية على جواز نكاح المشرك للمسلمة الزانية والمشاركة للمسلم الزاني - لو سلمت - فهي منسوخة إما بالآيتين السابقتين ، أو بالسنة النبوية التي يكشف عنها إجماع المسلمين.

وقوله ﷺ { لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ } [الأحزاب : ٥٢].

قال في الإتيان : إنها منسوخة بقوله ﷺ { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ } [الأحزاب : ٥٠]. وقوله : (لا يجوز ... إلخ) منسوخ بقول جلالته عز وجل : (أحلناه ... إلخ). وهي من أكثر نسخها ؛ لأنها بعد المنسوخة ، وقال الشيخ المقداد السيوري : نسخها بكلام جلالته عز وجل : أدننا ... إلخ ، وهي فتوى أصحابنا.^(٥٨)

ما رواه الشيخ الكليني بسند صحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سألته عن قول الله عز وجل { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ } قلت : كم أحل الله له من النساء ؟ قال : ما شاء من شئ ، قلت : * (لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج... إلخ) * ؟ - إلى أن قال : - ولو كان الأمر كما يقولون ، قد أحل لكم ما لم يحل له ، إن أحدكم يستبدل كما أراد... الحديث^(٥٩).

وعن عائشة قالت : لم يمت رسول الله (ﷺ) حتى أحل الله له أن يتزوج من النساء ما شاء إلا ذات محرم^(٦٠).

ويجب إعادة الوديعة إلى المودع مع المطالبة حتى لو كان كافراً. وقال المعلق على القوانين كدليل على ذلك: الإفراج عن الأدلة ، لا سيما خبر السقال ، ونصوص أخرى واسعة ومتكررة ، يكون الأمر فيها إعادة الأمانة إلى صاحبها ، حتى لو كان القاتل. علي ، الحسنان ، بنو الأنبياء ، المجوس ، أو الهاروريس. (١١).

الثاني : قوله ﷺ {بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [التوبة : ١] وقد عاهد المشركون المسلمين ، ثم نكثوا فلا عهد لهم عند الله وعند رسوله ، وقد أمر الله ﷺ المسلمين بقتالهم بقوله {فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ...} [التوبة : ٥] فإنهم {إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً} [التوبة : ٨].

ويرد عليه : إن قتال ناكثي العهد لا يرتبط ولا يتنافى مع ثبوت الأحكام الستة المتقدمة.

الثالث : قوله ﷺ {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ...} [الأنفال : ٤١]. فهذه الآية تفيد أن خمس الغنيمة لله وللرسول ولمن ذكر في الآية ، وأربعة أخماسها الباقية للغنمين ، كما هو مقرر في الشرع.

ومما يدل على وجوب إنفاق بعض الغنائم في المهر - كما في الآية السابقة - يخالف هذه الآية ، فلا بد من أن يقال: هذه الآية ناسخة لآية الصداق.

فأجاب: نسبة إحداهما إلى الأخرى نسبة العام إلى الخاص.

ثبت أن العام لا ينسخ المخصوص ، بل يختص به ، وأثناء وجودنا فيه نجد أن الآية الموجودة على الغنيمة تدل على أن الغنيمة تنفق على ما تقرر لها ، وتعميمها يقتضي ذلك. يشمل كل الغنائم ، ولكن الآية في إعطاء الصداق خاصة بمصدرها ، في إشارة إلى وجوب إعطاء الصداق.

ثم يجمعهم من الغنيمة بإعطاء الصداق أولاً ، ثم قسمة ما تبقى منه على الأخصاص. ويدل على ذلك ما ورد عن أهل البيت (عليهم السلام) ، ونذكر مثلاً: ما رواه الشيخ الطوسي بسند صحيح عن ابن أذينة وابن سنان. عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل انصمت زوجته إلى الكفرة - حتى قال (عليه السلام) في قوله: - على الإمام أن يعطيه مهرها ، مهر زوجته الراحلة ... لأن الإمام يجب أن يسمح للجماعة من تحت يده ، وإذا أتت القسمة فله أن يقفل كل رذيلة قبل الفرقة ، وإذا بقي شيء بعد ذلك. يقسمها بينهما. وإن لم يبق لهم شيء فلا شيء له (١٢).

وإذا تأملت بهذا الحديث وغيره مما ذكر في محله (١٣) فإنك سوف تحكم ببقاء ذلك الحكم ،
وبوجوب إجرائه على الإمام ، كما أن عليه أن يسد كل نائبة تنوبه قبل القسمة.

المورد السابع عشر :

قوله ﷺ { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ
فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ } [المجادلة : ١٢].

قال في الإتقان : الآية منسوخة بالآية بعدها { أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُدْعَمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَاذْ لَمْ
تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ }
[المجادلة : ١٣].

وقال العتائقي : إن المجادلة مدنية ، فيها من المنسوخ آية { يا أيها الذين آمنوا ... الخ } بقوله
{ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تَقْدَمُوا... الخ لا. كذا قال ابن شهر آشوب (١٤)

وخلاصة القول ما قال محمد بن علي بن شهرشوب المازندراني: "سألتكم الله التوفيق في الحسنات
أن تملئ كتابا في مشاكل الآيات المجازية ، وما اختلف فيه العلماء في حكمها. الآيات. بعض
تفسيرات المحققين الشرعيين وهذا نادرا ما يحضره الباحثون ، فأجبتك على ذلك بتقسيم الفكر
وضيق الصدر وعمل القلب وفتنة السفر وضياح الكتب. ويصاحبها ما يدل على المراد بها من
غموضها ، وقال ابن عباس المحكم: منسوخ والغامض. قال مجاهد: الغموض لا لبس معناه ،
والغموض معناه غامض. لا يُعرف تحديد تفسيره ، والاستعاري ما لا يُعرف بالتحديد في تفسيره
، وقد قيل: ما لا ينسجم مع معناه إلا بإضافة أو حذف أو نقل ، وهو سمي بالمشابه لأنه يشبه
الحازم ، وقيل: إن معناه مشكوك فيه بما لا يقصد ، ولا يندرج المجازي في القرآن إلا في ما
يختلف الناس عنه. أمور الدين من أجل قوله ، والله يرضى عنه ، والسامري قد تجاوزهم ،
ومنهم يحمل معنيين أو ثلاثة أو أكثر ، ويحمل على سلطان مثل- يد الله. الأيام وقوله في ستة أيام
، وبعضها حاسم في غايته ، كقوله لا شيء مثله ، وما يترتب على ذلك من غموض يلزم
توضيحه واستخراجه منها ، إما بموضوع اللغة ، أو بإملاعات العقل ، أو حسب الشريعة
والحكمة في كشف الاستعارة ، والحث على النظر الذي يفتضي العلم دون الاعتماد على الأخبار
دون النظر ، وذلك لأنه إذا لم يكن يعلم بالعين أن كل ما يفعله الرسول ، صدق الله عليه وسلم ،
فيجوز الكذب.

المبحث الثاني : آيات المتشابهة

بطلت دلالة السمع و فائدته ثم إن به يتميز العالم من الجاهل كما قال ((وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)) ثم ينزل بلغة العرب ، ومن عادتهم الاستعارة والاستعارة والبيان واللمح ، وقد يكون دقيقا في جانب واحد ، ومشابه في جانب واحد ، مثل المعلوم والمجهول ، لذلك. والحجة صحيحة من الناحية المعلومة دون المجهول ، والشبهة هي المتخيلة بالدليل ، وأسبابها كثيرة ، ومنها إفتناء الهوى المتقدم. والثاني: أن يدخل عليه الشك فيتخيله على الوجه الصحيح ، والثالث: التقليد ، والرابع أن يكف عن النظر ، والخامس أن يكبر على شيء أصبح مألوفا ، فيكون يصعب عليه التخلي عنها ، وغير ذلك. نال معظم علوم التفسير^{٦٥} وقوله ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ الظاهر يقتضي أنه خلق الأرض قبل السماء لأن ثم للتعقيب و التراخي و قال في موضع أ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا وَ الْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا)) لا تناقض بينهما ، لأن جلالة خلق الأرض قبل السماء غير منضبطة ، فلما خلق السماء نشرها بعد ذلك ودرجها ونشرها ، ومنها تضحيات النعام لأنها تنتشر. لتبييضها. وهو من جهة حصر النعم والأذكار معهم ، إذ يقول لصاحبه: ألم أعطيك ، ثم حملتك ، ثم رفعت مكانتك ، وبعد كل هذا حفظتك لنفسي؟ ((عُتِّلَ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمًا)) و يقال بمعنى قبل نحو قوله - وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ.^{٦٦}

المتشابه اللفظي لغةً :

المتشابه اللفظي مركب وصفي يتكوّن من كلمتين، أما كلمة المتشابه فهي اسم فاعل من (التشابه)، ويرد التشابه على معنيين، هما: التماثل، والتلايس، يقول الجوهري (٣٩٣هـ): «المشتبهات من الأمور: المشكلات، والمتشابهات: المتماثلات»^{٦٧}. وكذلك ورد عند ابن فارس (٣٩٥هـ): «الشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لوثاً ووصفاً»^[٦٨].

أما كلمة اللفظي فهي من مادة (الفظ)، وقد عرّفها صاحب المقاييس: «اللام والفاء والطاء كلمة صحيحة تدل على طرح الشيء، وغالب ذلك أن يكون من الفم»^[٦٩].

أستنتج مما سبق أن التشابه اللفظي هو تشابه الكلمات المنطوقة ، وهذا التشابه قد يؤدي إلى الالتباس. والقيّد اللفظي لاستخراج غيره ، وهو الغموض الأخلاقي ، وهو الذي يقابل المحكم ، فيكون الغموض الأخلاقي هو ما حفظه الله بعلمه ، وما يحمل أوجه ، ويحتاج الآخرين فيه. بيانه. والمحكم هو عكس ذلك ، والمراد به معلوم ، وما لا يمكن إلا في جانب واحد ، وما هو مستقل بذاته»^[٧٠].

المتشابه اللفظي اصطلاحاً:

لا شك أن المعنى الاصطلاحي مشتق من المعنى اللغوي ، فإذا كان المعنى اللغوي هو التشابه والمساواة ، فإن هذا التعريف هو حجر رحي التشابه اللفظي ، كما هو الحال في المعنى اللغوي الآخر هناك تناسق وغموض. وقد يكون ذلك نتيجة نظرة متسرعة إلى التشبيه اللفظي وقلة الاستقصاء في أسرارها والتأمل في أحوال مقاماتها ، وقريباً من ذلك ما قاله ابن قتيبة (٢٧٦ هـ): «ومنه يقال: اشتبه عليّ الأمر، إذا اشتبه غيره فلم تكد تفرّق بينهما»^[٧١].

ولعلّ من أول التعريفات الاصطلاحية للمتشابه اللفظي هو ما نقله الطبري (٣١٠ هـ) عندما أراد أن يفرّق بين المحكم والمتشابه، فعزّف المتشابه بقوله: «هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور، بقصّه باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني، وبقصّه باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني»^[٧٢].

ووصفه ابن المنادي بقوله: «ولقبوه (المتشابه)... وحادهم كون القرآن ذا قصص، وتقديم وتأخير كثير ترداد أنبائه ومواعظه، وتكرار أخبار من سلف من الأنبياء، والمهلكين الأشقياء، يأتي بعضه بكلام متساوي الأبنية والمعاني على تفريق ذلك في آي القرآن وسوره قد يجيء حرف من غير هذا الضرب، فيأتي بالواو مرة، وبالفاء مرة، وآخر يأتي بالإدغام تارة وبالتبنيان تارة، وأسماء متماثلة»^[٧٣].

كما عزّفه الإمام الكرمانى (٥٠٠ هـ)^[٧٤] في مقدمة كتابه: «فإنّ هذا كتاب أذكر فيه الآيات المتشابهات التي تكررت في القرآن، وألفاظها منقّفة، ولكن وقع في بعضها زيادة أو نقصان، أو تقديم أو تأخير، أو إبدال حرف مكان حرف أو غير ذلك مما يوجب اختلافاً بين الآيتين أو الآيات التي تكررت من غير زيادة ولا نقصان»^[٧٥].

وهذا ما تناوله الزركشي (٧٩٤ هـ) عندما ذكر موضوعات في علوم القرآن. قدمها في أحد موضوعاته تحت عنوان: (النوع الخامس: علم الاستعارة) ، فعرّفها: "هي نقل قصة واحدة

بأشكال مختلفة وفترات متفاوتة ، وتكثر في نقل الحكايات. والأخبار وحكمتها العمل بالكلام والمجيء إليها بطرق مختلفة لتعليمهم عدم قدرتهم على ذلك»^[٧٦].

وجُلَّ التعريفات التي وردت للمتشابه بعد ذلك جاءت متباعدة لتعريف الزركشي؛ فقد عرفه السيوطي (٩١١هـ) في «الإتقان» تحت النوع الثالث والستين من أنواع علوم القرآن (الآيات المتشابهات)^[٧٧]. وكذلك في كتابه «معترك الأقران»، عَنَوْنَ للوجه السادس من وجوه إعجاز القرآن، بعنوان: (مشتبهاً آياته)^[٧٨]. كما كان الحال كذلك عند أبي البقاء (١٠٩٤هـ) في كتابه «الكليات»^[٧٩].

و مظانّ التأليف في المتشابه اللفظي بين القديم والحديث:

١. التأليف في القديم:

من المعلوم بمكان أنّ أيّ علم من العلوم كانت له مقدّمات وإرهاصات قبل نشأته وتكوينه، إلى أن نضج وبرز، ويمكن أن نلاحظ أنّ التأليف قديماً اتسم بسمتين رئيسيتين؛ السمة الأولى: أنّ آيات المتشابه اللفظي جاءت منثورة ضمن التصانيف. السمة الثانية: الجمع والتوجيه. وفيما يأتي بيان ذلك:

السمة الأولى: انقسمت هذه السمة إلى قسمين:

الأول: الجمع دون التوجيه:

هذه المرحلة - والتي تعتبر البذرة الأولى للتأليف في الغموض اللفظي - ظهرت على أيدي القراء الذين جمعوا الآيات الغامضة. هذا يساعد على تذكّر الفروق بين الآيات المجازية ، ومن أول هذه الكتب الكتاب: (مشتبهاً القرآن) للكسائي (١٨٩هـ)^[٨٠]، يقول السيوطي: «أفرده بالتصنيف خلق، أولهم فيما أحسب الكسائي، ونظمه السخاوي»^[٨١]. وكما هو معلوم، كان الغرض إعانة الحفّاظ على حفظ متشابه القرآن، وهذا هو السبب الرئيس الذي من أجله ألف الكتاب^[٨٢].

تبعه بعد ذلك كتاب: (متشابه القرآن العظيم) لابن المنادي (٣٣٦هـ)، وقد استهدف غرضين؛ الأول: ظاهر، وهو إعانة الحفّاظ. والثاني: هو إعانة لمن يريد أن يردّ على الملحدّين الذين يطعنون في القرآن بحجّة ورود التكرار والمتشابه اللفظي^[٨٣]. وقد أورد في آخر الكتاب مبحثين تناول فيهما بعض الآيات المتشابهة كما ظهرت بعد ذلك عند علماء المتشابه^[٨٤].

قال ﷺ: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفِ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ} [الأنعام: ١١٢]، وقال ﷺ: {وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ} [الأنعام: ١٣٧]، الآيتان في إثبات مشيئة الله النافذة، وأن كل شيء تحت مشيئته من فعل خير أو خلافه، وعبر عن ذلك في الآية الأولى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ}، وقال في الثانية: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ}، فما السر في التعبير باسم الرب تارة وباسم الجلالة تارة أخرى؟ أن الآية الأولى التي جاء فيها قوله: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ}، ذكر الرب؛ لما فيه من الحماية والرعاية والتربية له -ﷺ- في سياق ما تعرض له الأنبياء من أذى وعداوات، يقول ﷺ: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفِ الْقَوْلِ غُرُورًا}، أما الآية الثانية فذكر فيها الاسم الأعظم؛ لأنه جاء قبلها إشرأخهم، فناسب إنزال هذا الاسم؛ لأن فيه عنوان الألوهية التي تقتضي التوحيد لا الإشرأخ^[٨٥]، ووافق عليه الغرناطي، وابن جماعة^{٨٦}.

عن مسعدة بن صدقة قال: "سألت أبا عبد الله ﷺ عن الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه؟ قال: الناسخ الثابت المعمول به، والمنسوخ ما قد كان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتباه على جاهله تفسير"^{٨٧}. عن الأصمغ بن نباتة عن أمير المؤمنين ﷺ: "...إني لأعرف ناسخه من منسوخه ومحكمه من متشابهه وفصله من فصله وحروفه من معانيه..."^{٨٨}، وفي حديث سليم بن قيس: "...إن أمر النبي ص مثل القرآن: ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومُحكّم ومتشابه..."^{٨٩}، وفي الخبر عن أبي عبد الله (ع) عن أمير المؤمنين ع أنه قال: "إن القرآن ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وخاص وعام، ثم ذكر ع أنواعا كثيرة تزيد على المائة، منها أن قال: ورخص وعزائم وحلال وحرام وفرائض وأحكام ومنقطع ومعطوف، ومنه ما لفظه خاص ومعناه عام، ومنه ما لفظه عام محتمل للعموم، ومنه ما لفظه واحد ومعناه جمع، ومنه ما لفظه جمع ومعناه واحد، ومنه ما لفظه ماض ومعناه مستقبل، ومنه ما تأويله في تنزيله، ومنه ما تأويله مع تنزيله، ومنه ما تأويله قبل تنزيله، ومنه ما تأويله بعد تنزيله، ومنه آيات نصفها منسوخ ونصفها متروك على حاله، إلى أن قال: فكانت الشيعة إذا فرغت من تكليفها، تسأله عن قسم قسم، فيخبرها، ثم قال ع بعد كلام طويل: وإني لما أردت قتل الخوارج قلت: يا معشر الخوارج أنشدكم الله هل تعلمون أن في القرآن ناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابهها وخاصا وعاما، قالوا: اللهم نعم، قلت: اللهم أشهدهم عليهم، ثم قلت: أنشدكم الله هل تعلمون ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وخاصه وعامه؟ قالوا: اللهم لا، قلت: أنشدكم الله هل تعلمون

أني أعلم ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وخاصه وعامه ؟ قالوا : اللهم نعم ، قلت : من أضل منكم إذا أقررتم بذلك" ^{٩٠}.

في الحديث عن ابن شبرمة عن ابن شبرمة قَالَ: مَا ذَكَرْتُ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عِ الْإِ كَادَ أَنْ يَتَّصِدَّعَ قَلْبِي، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ ابْنُ شُبْرَمَةَ وَأُقْسِمُ بِاللَّهِ مَا كَذَّبَ أَبُوهُ عَلِيٌّ جَدَّهُ وَلَا جَدُّهُ عَلِيٌّ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ عَمِلَ بِالْمَقَابِيِسِ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ وَمَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمُنْسُوخِ وَالْمُحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ" ^{٩١}، ورواية أخرى أن الصادق عليه السلام قال لأبي حنيفة لما دخل عليه: من أنت ؟

قال أبو حنيفة: قال عليه السلام : مفتي أهل العراق؟ قال: نعم. قال: بما فتيتهم؟ قال : بكتاب الله . قال : عليه السلام : وأنتك لعالم بكتاب الله ، ناسخه ومنسوخه ، ومحكمه ومتشابهه ؟ قال : نعم . قال : فأخبرني عن قول الله عز وجل : (وقدرنا فيها السير سيرا فيها ليالي وأياما آمنين) أي موضع هو ؟ قال أبو حنيفة: هو ما بين مكة والمدينة ، فالتفت أبو عبد الله إلى جلسائه. وقال: نشدكم بالله هل تسيرون بين مكة والمدينة ولا تأمنون على دمانكم من القتل، وعلى أموالكم من السرقة؟ فقالوا: اللهم نعم.. ^{٩٢}.

الخاتمة ونتائج البحث

خرج الباحث بعدة نتائج أهمها :

١ - المحكم هو الآيات التي معناها المقصود واضح لا يشتبه بالمعنى غير المقصود ، فيجب الايمان بمثل هذه الآيات والعمل بها.

٢ - صرح جميع العلماء ومنهم ابن شهر آشوب المازندراني بإمكان وقوع النسخ لآيات القرآن الكريم .

المعروف بين العقلاء من المسلمين وغيرهم هو جواز النسخ بالمعنى المتنازع فيه "رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والإنشاء" وخالف في ذلك اليهود والنصارى فادعوا استحالة النسخ.

- ٣- النسخ لا يكون إلا من الله جل وعلا، فهو وحده الذي يملك رفع الأحكام. بخلاف البداء فلا يكون إلا من المخلوقين ، ولا يجوز ذلك على الله تعالى
- ٤- ذهب ابن شهر آشوب والمازندراني الى إنَّ القرآن الكريم يصنّف الآيات القرآنية ويقسّمها إلى محكم ومتشابه ، فالمحكم هو أمّ الكتاب ، والمتشابه ما يجب أن يرجع إليها في تبين مفهومه ، فكأنَّ المحكم أصل ، والمتشابه فرع ، ويجب أن نستعين في فهم المتشابه بالأُمّ ، قال سبحانه: { هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ .

هوامش البحث

- ١ رجال النجاشي : ١ / ٤٠١ برقم ٤٦٥ .
- ٢ الناسخ والمنسوخ للعراقي الحلبي من علماء المائة الثامنة : ص ٣٠.
- ٣ تفسير الميزان : ج ١ ص ٤٣٩ .
- ٤ جواهر الكلام : ص ٦٧٥ كتاب الوصية الطبع القديم.
- ٥ بداية المجتهد لابن رشد : ج ٢ ص ٣٢٨ .
- ٦ وسائل الشيعة : ج ١٣ ص ٣٧٤ ب ١٥ من أبواب أحكام الوصايا ح ٢ ، والآية ١٨٠ من سورة البقرة .
- ٧ كالإمام الخوئي في تفسير البيان : ص ٢٠٦ ، والزرقاني في مناهل العرفان : ج ٢ ص ١٥٥ .
- ٨ مناهل العرفان : ج ٢ ص ١٥٥ .
- ٩ راجع أقرب الموارد : مادة " طوق " .

- ١٠ هو الإمام الخوئي في تفسير البيان : ص ٢٠٨.
- ١١ أحكام القرآن للجصاص : ج ١ ص ٢٢١.
- ١٢ تفسير الجلالين : في تفسير الآية.
- ١٣ تفسير البرهان : ج ١ ص ٣٠٤.
- ١٤ مناهل العرفان : ج ٢ ص ١٥٦.
- ١٥ تفسير مجمع البيان : ج ١ ص ٣١٢.
- ١٦ منتهى المطلب : ج ٢ ص ٨٩٨ كتاب الجهاد.
- ١٧ تفسير البرهان : ج ١ ص ٢٣٢.
- ١٨ الكافي : ج ٢ ص ٨٤ باب النية ح ٢ و ٥.
- ١٩ الكافي : ج ٢ ص ٨٤ باب النية ح ٢ و ٥.
- ٢٠ وسائل الشيعة : ج ١ ص ٣٦ ب ٦ من أبواب مقدمات العبادات ح ٦ و ٧.
- ٢١ مناهل العرفان : ج ٣ ص ١٥٩.
- ٢٢ جواهر الكلام : كتاب الإرث باب ميراث المعتق.
- ٢٣ الوافي : كتاب المواريث باب ١٥٥.
- ٢٤ بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٥٥.
- ٢٥ الوافي : كتاب المواريث باب ١٥٥.
- ٢٦ الوافي : كتاب المواريث باب ١٥٥.
- ٢٧ كنز العمال : ج ٢ ص ٤٦٢ عن أحمد وأبي داود وابن ماجة.
- ٢٨ الوافي : كتاب المواريث باب ١٥٥.

- ٢٩ بحار الأنوار : ج ٩٣ ص ٦ نقلا عن تفسير النعماني.
٣٠ أحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٤١.
٣١ مناهل العرفان : ج ٢ ص ١٦٠.
٣٢ تفسير البيان للإمام الخوئي : ص ٢١٥.
٣٣ تفسير البرهان : ج ١ ص ٣٥٢.
٣٤ تفسير العياشي : ج ١ ص ٢٢٧.
٣٥ تفسير العياشي : ج ١ ص ٢٢٧.
٣٦ أحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٤١.
٣٧ مناهل العرفان : ج ٢ ص ١٦١.
٣٨ تفسير البيان : ص ٢٤٠.
٣٩ أحكام القرآن للجصاص : ج ٤ ص ١٦١.
٤٠ أحكام القرآن للجصاص : ج ٤ ص ١٦١.
٤١ راجع تفسير العياشي : ج ١ ص ٣٧٦ ح ٢١٧ - ٢٢٠.
٤٢ الكافي : ج ٦ ص ٥ باب الإشهاد على الوصية ح ٧. والظاهر أن القصة لابن أبي مارية
مولى عمرو بن العاص وكان مسلما ومات في الطريق وقد أوصى ، وأما تميما فكان نصرانيا
وأسلم سنة تسع من الهجرة وتوفي سنة أربعين. (كما في تفسير مجمع البيان وكنز العرفان
للفاضل السيوري).
٤٣ تفسير البيان : ص ٢٤٩.
٤٤ التهذيب : ج ٦ ص ١٧٤ باب النوادر من كتاب الجهاد ح ٢٠.

- ٤٥ تفسير الميزان : ج ٩ ص ١٢٤ .
٤٦ تفسير البيان : ص ٢٥٠ .
٤٧ الكافي : ج ١ ص ٣٧٨ باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام ح ١ .
٤٨ تفسير البرهان : ج ٢ ص ١٧٢ .
٤٩ مناهل العرفان : ج ٢ ص ١٦٢ .
٥٠ أحكام القرآن للجصاص : ج ٥ ص ١٠٧ .
٥١ تفسير البيان : ص ٢٥٥ .
٥٢ وسائل الشيعة : ج ١٤ ص ٣٣٥ ب ١٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ح ١ و ٢ .
٥٣ جواهر الكلام : ص ٩٨ الطبع القديم .
٥٤ بداية المجتهد : ج ٢ ص ٣٩ .
٥٥ راجع تفسير الميزان : ج ١٥ ص ٨٠ .
٥٦ جواهر الكلام : ص ١٠٧ الطبع القديم .
٥٧ بداية المجتهد : ج ٢ ص ٤٣ .
٥٨ كنز العرفان : ج ٢ ص ٢٤٤ .
٥٩ الكافي : ج ٥ ص ٣٨٧ باب ما أحل للنبي (ﷺ) من النساء ح ١ .
٦٠ مناهل العرفان : ج ٢ ص ١٦٣ .
٦١ جواهر الكلام : ص ٥٠٦ كتاب الوديعه الطبع القديم .
٦٢ التهذيب : ج ٦ ص ٣١٣ باب ٩٢ من أبواب كتاب المزار ح ٧٢ .
٦٣ راجع تفسير البرهان : ج ٤ ص ٣٢٥ في تفسير الآية .

- ٦٤ متشابهات القرآن : ج ٢ ص ٢٢٨ .
- ٦٥ متشابه القرآن و مختلفه نويسنده : ابن شهرآشوب جلد : ١ صفحه : ٣
- ٦٦ متشابه القرآن و مختلفه نويسنده : ابن شهرآشوب جلد : ١ صفحه : ٣
- ٦٧ تاج اللغة وصحاح العربية: للجوهري، باب الهاء، فصل الشين (شبهه) (٦ / ٢٢٣٦). تحقيق:
أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة: الرابعة، ١٤٠٧ هـ
- ٦٨ مقاييس اللغة: لابن فارس، كتاب الشين، باب الشين والباء وما يثلثهما (شبهه)، (٣ / ٢٤٣)،
تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ.
- ٦٩ المرجع نفسه: كتاب اللام، باب اللام والفاء وما يثلثهما (لفظ)، (٥ / ٢٥٩).
- ٧٠ ينظر: مباحث في علوم القرآن: لمناع القطان، ص١٩٣، مؤسسة الرسالة ١٤١٨ هـ، الطبعة
الخامسة والثلاثون.
- ٧١ ينظر: تأويل مشكل القرآن: لابن قتيبة، ص١١٩، تحقيق: سعد بن نجدت عمر، مؤسسة
الرسالة، ١٤٣٥ هـ.
- ٧٢ جامع البيان في تأويل القرآن، المعروف بتفسير الطبري، (٦ / ١٧٨)، تحقيق: أحمد محمد
شاکر، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ
- ٧٣ متشابه القرآن العظيم: أحمد بن جعفر بن المنادي، ص٥٩، تحقيق: عبد الله الغنيمان،
مكتبة لينة للنشر، مصر.
- ٧٤ ذكر الحموي أنه توفي بعد الخمسمائة من الهجرة، وأغلب المصادر التي ظهرت بعد معجمه
سارت على توجيهه. ينظر: معجم الأدباء (٦ / ٢٦٨٦)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب
الإسلامي، بيروت، ١٤١٤ هـ.

- ٧٥ البرهان في متشابه القرآن: للكرماني، ص ١١٠، تحقيق: أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، دار صادر، ١٤٣١هـ.
- ٧٦ ينظر: البرهان في علوم القرآن: للزركشي، (١ / ١١٢)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ.
- ٧٧ ينظر: الإتيان في علوم القرآن: للسيوطي، (٣ / ٣٩٠)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ.
- ٧٨ ينظر: معترك الأقران: للسيوطي، (١ / ٦٦)، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.
- ٧٩ ينظر: الكليات؛ معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أبو البقاء الكفوي، ص ٨٥٤. تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة.
- ٨٠ ينظر: مشتبهات القرآن: لعلي بن حمزة الكسائي، تحقيق: الدكتور محمد داود، دار المنار، ١٤١٨هـ. ١٤
- ٨١ الإتيان في علوم القرآن، (٣ / ٣٩٠)
- ٨٢ ينظر: مشتبهات القرآن، ص ٢٨.
- ٨٣ ينظر: متشابه القرآن العظيم، ص ١٦.
- ٨٤ المرجع نفسه، ص ٢٢٧.
- ٨٥ ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل ١ / ٥٠٨
- ٨٦ ينظر: ملاك التأويل، (١ / ٤٦٩)، وكشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص ١٦٥.
- ٨٧ العياشي، ج ١، ص ١١
- ٨٨ تفسير العياشي، ج ١، ص ١٤

- ٨٩ الكافي، ج ١، ص ٦٣
٩٠ الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج ١، ص ٥٩٧
٩١ الكافي، ج ١، ص ٤٣، والألمالي ص ٥٠٧
٩٢ الاحتجاج للطبرسي، ج ٢، ص ١١٥

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. الإتيان في علوم القرآن: للسيوطي تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ.
٢. الاحتجاج، الطبرسي، تحقيق: محمد باقر الخرسان، ط ١، ١٩٦٦م.
٣. أحكام القرآن، أبو بكر الجصاص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١.
٤. بحار الأنوار المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. (١٤٠٣هـ). بيروت: مؤسسة الوفاء.
٥. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، دار الحديث، القاهرة، ط ١.
٦. البرهان في تفسير القرآن، هاشم البحراني، دار الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦م.
٧. البرهان في علوم القرآن: للزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ.
٨. البرهان في متشابه القرآن: للكرماني، تحقيق: أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، دار صادر، ١٤٣١هـ.

٩. البيان في تفسير القرآن ، أبو القاسم الخوئي ، مطبعة الاداب ، النجف ، ط ١ ، ١٩٦٦ .
١٠. تاج اللغة وصحاح العربية: للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة: الرابعة، ١٤٠٧هـ
١١. تأويل مشكل القرآن: لابن قتيبة، تحقيق: سعد بن نجدت عمر، مؤسسة الرسالة، ١٤٣٥هـ.
١٢. تفسير الجلالين ، جلال الدين السيوطي و جلال الدين المحلي ، دار الحديث ، القاهرة ، ط ١ .
١٣. تفسير العياشي ، العياشي ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٩ .
١٤. تهذيب الاحكام ، الشيخ الطوسي ، تحقيق : حسن الخراسان ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ط ١ ، ١٣٩٠هـ .
١٥. جامع البيان في تأويل القرآن، المعروف بتفسير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاکر، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ
١٦. جواهر الكلام ، محمد حسن النجفي ، تحقيق : عباس القوجاني ، ط ١ ، دار احياء التراث العربي .
١٧. رجال النجاشي ، النجاشي ، دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ١٤١٦هـ .
١٨. الفصول المهمة في أصول الأئمة ، ابن الصباغ المالكي، علي بن محمد بن أحمد ، تحقيق: سامي الغريزي، قم، در الحديث، د.ن.
١٩. الكافي ، الكليني ، تحقيق : علي اكبر غفاري ، منشورات الفجر ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٧ .
٢٠. الكليات؛ معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة.

٢١. كنز العمال ، المتقي الهندي ، تحقيق : بكري الحياي ، مطبعة الرسالة ، بيروت ، ط ١ ،
٢٠٠٨ .
٢٢. متشابه القرآن ومختلفه ، ابن شهر آشوب ، انتشارات بدار ، ط ١ .
٢٣. متشابه القرآن العظيم: أحمد بن جعفر بن المنادي ، تحقيق: عبد الله الغنيمان، مكتبة لينة
للنشر، مصر.
٢٤. مجمع البيان في تفسير القرآن ، الطبرسي ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط ١ ،
٢٥. مشتهبات القرآن: لعلي بن حمزة الكسائي، تحقيق: الدكتور محمد محمد داود، دار المنار،
١٤١٨هـ.
٢٦. معترك الأقران: للسيوطي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.
٢٧. معجم الأدباء ، ياقوت الحموي ، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت،
١٤١٤هـ.
٢٨. معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
٢٩. مناهل العرفان في علوم القرآن ، عبد العظيم الزرقاني ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، ط ١
٣٠. منتهى المطلب في تحقيق المذهب ، العلامة الحلبي ، مجمع البحوث الإسلامية ، ط ١ ،
١٤١٢هـ .
٣١. الميزان في تفسير القرآن ، محمد حسين الطباطبائي ، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ،
بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٧ .
٣٢. الناسخ والمنسوخ ، العنائقي الحلبي ، تحقيق : الفضلي ، نشر مكتبة الاداب ، النجف .

الآيات الناسخة والمنسوخة عند ابن شهر آشوب
Jabar11183@gmail.com / جبار علي حسين
Sma.fahimi@gmail.com / سيد محمد علي فهيمي



٣٣. وسائل الشيعة آل البيت الحر العاملي، محمد بن حسن. (١٤١٤هـ).. طهران: المكتبة
التاريخية.

Sources and references

The Holy Quran

1. Perfection in the Sciences of the Qur'an: by Al-Suyuti. Edited by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Egyptian General Book Authority, 1394 AH.
2. Al-Ihtijaj, Al-Tabarsi, edited by: Muhammad Baqir Al-Khursan, 1st edition, 1966 AD.
3. Ahkam Al-Qur'an, Abu Bakr Al-Jassas, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st edition.
4. Bihar Al-Anwar Al-Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi. (1403 AH). Beirut: Al-Wafa Foundation.
5. Bidaya al-Mujtahid and Nihayat al-Muqtasid, Ibn Rushd, Dar al-Hadith, Cairo, 1st edition.
6. Al-Burhan fi Interpretation of the Qur'an, Hashim Al-Bahrani, Dar Al-Alami Publications, Beirut, 1st edition, 2006 AD.

الآيات الناسخة والمنسوخة عند ابن شهر آشوب
جبار علي حسين / Jabar11183@gmail.com
سيد محمد علي فهيمي / Sma.fahimi@gmail.com



7. Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an: by Al-Zarkashi, edited by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyya, 1376 AH.
8. Al-Burhan fi Al-Mushatab Al-Qur'an: by Al-Kirmani, edited by: Ahmed Ezz Al-Din Abdullah Khalafallah, Dar Sader, 1431 AH.
9. Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Abu al-Qasim al-Khoei, Al-Adab Press, Najaf, 1st edition, 1966.
10. Crown of Language and Sahih Arabic: by Al-Jawhari, edited by: Ahmed Abdel Ghafour Attar, Dar Al-Ilm Lil-Millain, Fourth Edition, 1407 AH.
11. Interpretation of the Problem of the Qur'an: by Ibn Qutaybah, edited by: Saad bin Najdat Omar, Al-Resala Foundation, 1435 AH.
12. Tafsir Al-Jalalayn, Jalal al-Din al-Suyuti and Jalal al-Din al-Mahli, Dar al-Hadith, Cairo, 1st edition.
13. Tafsir Al-Ayyashi, Al-Ayyashi, Al-Alami Publications Foundation, Beirut, 1st edition, 2009.
14. Tahdheeb al-Ahkam, Sheikh al-Tusi, edited by: Hasan al-Khurasan, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Tehran, 1st edition, 1390 AH.

الآيات الناسخة والمنسوخة عند ابن شهر آشوب
Jabar11183@gmail.com / جبار علي حسين
Sma.fahimi@gmail.com / سيد محمد علي فهيمي



15. Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, known as Tafsir al-Tabari, edited by: Ahmed Muhammad Shaker, Al-Resala Foundation, 1420 AH.
16. Jawahir al-Kalam, Muhammad Hassan al-Najafi, edited by: Abbas al-Qujani, 1st edition, Arab Heritage Revival House.
17. Rijal Al-Najashi, Al-Najashi, Dar Al-Hadi for Printing and Publishing, Beirut, 1st edition, 1416 AH.
18. The Important Chapters on the Origins of the Imams, Ibn al-Sabbagh al-Maliki, Ali bin Muhammad bin Ahmad, edited by: Sami al-Ghariri, Qom, Dur al-Hadith, D.N.
19. Al-Kafi, Al-Kulayni, edited by: Ali Akbar Ghafari, Al-Fajr Publications, Beirut, 1st edition, 2007.
20. Colleges; A dictionary of linguistic terms and differences: Abu Al-Baqa Al-Kafawi, edited by: Adnan Darwish and Muhammad Al-Masry, Al-Resala Foundation.
21. Kanz Al-Ummal, Al-Muttaqi Al-Hindi, edited by: Bakri Al-Hayani, Al-Resala Press, Beirut, 1st edition, 2008.
22. The Qur'an is similar and different, Ibn Shahr Ashub, Badar Publications, 1st edition.

الآيات الناسخة والمنسوخة عند ابن شهر آشوب
Jabar11183@gmail.com / جبار علي حسين
Sma.fahimi@gmail.com / سيد محمد علي فهيمي



23. The Great Qur'an: Ahmad bin Jaafar bin Al-Munadi, edited by: Abdullah Al-Ghunaiman, Lina Publishing Library, Egypt.
24. Al-Bayan Complex in the Interpretation of the Qur'an, Al-Tabarsi, Al-Alami Publications Foundation, Beirut, 1st edition,
25. Questionable Questions of the Qur'an: by Ali bin Hamza Al-Kisa'i, edited by: Dr. Muhammad Muhammad Daoud, Dar Al-Manar, 1418 AH.
26. Battle of Al-Nazra: by Al-Suyuti, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1408 AH.
27. Dictionary of Writers, Yaqut al-Hamawi, edited by: Ihsan Abbas, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut, 1414 AH.
28. Dictionary of Language Standards: by Ibn Faris, edited by: Abdul Salam Muhammad Haroun, Dar Al-Fikr, 1399 AH.
29. Manahil Al-Irfan fi Ulum Al-Qur'an, Abdul-Azim Al-Zarqani, Issa Al-Babi Al-Halabi Press, 1st edition.
30. Muntaha al-Muttalib fi Taqih al-Madhab, Allama al-Hilli, Islamic Research Academy, 1st edition, 1412 AH.

الآيات الناسخة والمنسوخة عند ابن شهر آشوب
جبار علي حسين / Jabar11183@gmail.com
سيد محمد علي فهيمي / Sma.fahimi@gmail.com



-
31. Al-Mizan in the Interpretation of the Qur'an, Muhammad Hussein Al-Tabatabai, Al-Alami Publications Foundation Publications, Beirut, 1st edition, 1997.
 32. The abrogator and the abrogated, Al-Atiqi Al-Hilli, edited by: Al-Fadhli, published by the Adab Library, Najaf.
 33. Wasa'il Al-Shi'a Al-Bayt Al-Hurr Al-Amili, Muhammad bin Hassan. (1414 AH).. Tehran: Historical Library.

الأيقونولوجيا وتمثلاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفته / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين طاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



الكلمات المفتاحية:

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣ / ٧ / ٢٥

الأيقونولوجيا ، الأيقونة ، التقنيات المسرحية ، الدلالة ، الصورة .
DOI: <https://doi.org/10.57026/mjhr.v3i2.77>

تاريخ القبول: ٢٠٢٣ / ٨ / ٢٥

تاريخ النشر: ٢٠٢٤ / ٤ / ١

ملخص البحث:

يهدف البحث الحالي الى معرفة الأيقونولوجيا وتمثلاتها في تقنيات العرض المسرحي وكذلك دراستها من ناحية المفهوم والنشأة وتطورها عند المخرجين العالمين والعرب وكذلك اليات المنهج الأيقونولوجي التي اعتمدها المخرج لفهم عروضه المسرحية وتعد الأيقونولوجيا من المفاهيم الكلية التي تندرج تحتها عدة مفردات وان البحث في جوهرة حول رؤية ومنهج من خلاله يمكن الوقوف على الابعاد الفكرية والرمزية للصورة المتشكلة في العروض المسرحية التي تحمل عدة تأويلات وابعاد ذات دلالات متعددة ومختلفة في ابعادها.

الأيقونولوجيا وتمثالاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفتة / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين طاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



Iconology and its representations in theatrical performance

techniques Ali Al-Shaibani as a model

Dr. Assist. Prof. Shaima Hussein Taher– Hussein Abdul Zahra Lafta

College of Fine Arts –University of Babylon

Received: 25 /7/2023

Keywords:

Accepted:25/8/2023

iconology, icon, theatrical techniques,

Published:1/4/2024

significance, image

Abstract

The current research aims to know iconology and its representations in theatrical presentation techniques, as well as study it in terms of concept, origin, and its development among international and Arab directors, as well as the mechanisms of the iconological approach adopted by the director to understand his theatrical performances. Through it, it is possible to stand on the intellectual and symbolic dimensions of the image formed in theatrical performances that carry several interpretations and dimensions with multiple and different connotations in their dimensions. □

مقدمة البحث

الفصل الأول: الإطار المنهجي

أولاً: مشكلة البحث

تتشكل الرؤيا الأيقونولوجية عن طريق العلاقة الجدلية بين النص والمتلقي ومن ثم التوغل للكشف عن طبيعة اشتغال العلاقة، إذ جعلت من السيمائية انطلاقاً لمعرفة الأنساق التي حفرتها في بنية العرض المسرحي بغية تحقيق الفعل التواصلية لدى المتلقي، وذلك أن الصورة المشهدية المنبثقة من تلك الرؤيا تعمل على ترحيل المعنى بما تحمله من دلالات ومضامين جمالية وقيم

اجتماعية وسياسية ودينية، التي تتشكل من خلالها تلك الأنساق التي تبثها المضامين عبر الصور المبتوثة في ثنايا العرض المسرحي والتي تنبثق منها جميع الأفكار المترشحة والمرتبطة بفكرة الصورة ، مثل التصوير والتخيل والإدراك والتشبيه والمحاكاة، ومن هنا فإن المنهج الأيقونولوجي الذي يتخذ من العلاقة ما بين اللغة والصورة التي اتخذت مساحات واسعة في المناهج اللسانية والسيمولوجية لتشكل منظوراً جديداً مغايراً لتلك الرؤيا، فقد تحولت اللغة والصورة لتشكل الغاى تحتاج إلى وعي وإدراك لفك الشفرات ومن ثم تأويلها من خلال ما تظهره من مفاهيم وقيم ورموز ودلالات مفتوحة على كل القراءات، من خلال هيمنة الصورة التي فرضت نفسها وأخذت تزاخم اللغة لتحتل مساحات كبيرة من حياتنا المعاصرة لذا يُعدّ المنهج الأيقونولوجي إحدى الركائز التي يمكن من خلاله الغوص والبحث في المنظور الدلالي التي يتسببها العرض المسرحي عبر رؤية المخرج ومحاولة فهم مرجعياته المعرفية والجمالية من خلال تلك الرؤيا المتسلسلة وأنساق متعددة تُسهم في تشكيل المشهد المسرحي الذي هو عبارة عن سلسلة متنوعة من الصور التي تشكل مرجعيات المخرج الجمالية والاجتماعية والسياسية عن طريق بثها من خلال المنهج الأيقونولوجي الذي يعتبر الأساس في تشكيل الوعي الفني، و من هنا تتبلور مشكلة البحث بالتساؤل الآتي: ما هي آليات المنهج الأيقونولوجي التي اعتمدها الشيباني لفهم عروضه المسرحية؟

ثانياً: أهمية البحث والحاجة إليه:

1. تقديم قراءة تأويلية للعرض المسرحي الحديث.
2. معرفة جماليات الأيقونولوجيا في عروض علي الشيباني المسرحية .

ثالثاً: هدف البحث:

يهدف البحث الحالي إلى :

التعرف على المنهج الأيقونولوجي ورصده في العروض المسرحية التي تجعل من المنظومة الصورية أداة لتشكيل الرؤيا الدلالية والمعرفية والجمالية .

الأيقونولوجيا وتمثلاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفته / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين طاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



رابعاً : حدود البحث :

زمانياً : (٢٠١٣ م _ ٢٠٢٣ م) .

مكانياً : العراق - كربلاء .

موضوعياً : دراسة الأيقونولوجيا ودلالاتها في عروض علي الشيباني المسرحية .

خامساً : تحديد المصطلحات :

الأيقونة لغة: (Icon) (في الأصل اليوناني icon بمعنى صورة) .⁽¹⁾

الأيقونة اصطلاحاً: حسب بيريس (هي علامة تحيل على الموضوع بموجب الخصائص التي

يمتلكها هذا الموضوع سواء كان هذا الموضوع موجوداً أو غير موجود) .⁽²⁾

الأيقونة اجرائياً: هي علامة لها خصائص مميزة عن الصورة ذات أثر اجتماعي واضح، فهي تمنح

المعنى والدلالة من الشيء الممثل لا من المواصفة التمثيلية.

- فالأيقونولوجيا اصطلاحاً: هي التي ترمي إلى استرماز الصور التي خلفها لنا الماضي، مسعى

تاريخي يظل مرجعاً فعالاً ويبين هذا المنهج الموجز بهذه الطريقة. إن الأيقونولوجيا وإن اشتغلت

فعالاً على الدلالات فهي أكثر اهتماماً بتطورها التاريخي منه بنمط انتاجها .⁽³⁾

- الأيقونولوجيا اجرائياً:

هو علم التأويل وقراءة مضمون الصورة من خلال دراسة الأنظمة والرموز الفنية التي يمكن

من خلالها التعرف والتفسير لمضمون الايقونات .

المبحث الاول :

الايقونولوجيا مفاهيميا :

ان البحث عن الايقونولوجيا او نظرية الصور لا يراد بها ما يفهم بدءً من ظاهر اللفظ ،فليس

فيها من الصور الا الاسم او ضمنا ،اذ ان البحث في حقيقته حول فكرة الصورة وبعبارة اوضح

عن الطريقة او المنهج في فهم فكرتها ،فيدخل تحت هذا المفهوم ما يعرف ."بالنصوير والتمثيل

والادراك ..."⁽⁴⁾ وبلغة عامة ان الايقونولوجيا هي من المفاهيم الكلية التي تندرج تحتها عدة

مصاديق ، وهذا يعني ان البحث في جوهره حول رؤيا ومنهج من خلاله يمكن الوقوف على

الابعاد الفكرية للأيقونة او الصورة ، ولا يمكن الولوج في مضمار هذا البحث مالم نقف على تحديد المصطلحات وبيان حدها ومعناها حتى لا نقع في المتاهات وبالتالي نكون قد ابتعدنا عن اصل البحث بناءً على تلك القاعدة بوجوب الوقوف على ماهية الايقونولوجيا ومن ثم الانطلاق في تفاصيل البحث.

فالشيء المرسوم او المعروف انما هو تعبير عن الفكرة ولباسا لها تظهر من خلاله وبالتالي لا تخلو من ايحاءات و اشارات خفية (5) ، فالمفهوم البسيط للصورة هو النقل الحرفي الفوتوغرافي للشيء انطلاقا من مفهوم المحاكاة وان ثبت بطلانه فيما بعد ،لان هذا الاتجاه قائم على استبعاد الادراك الحسي من جهة ويضلل عملية التحول من الطبيعة الى ذهن المبدع من جهة اخرى.(6) ثم انتقلت المعاني او الصور من وجودها المحسوس الى الوجود الرمزي تعبيرا عن الحقائق البعيدة عن الحس وفق المنهج الافلاطوني للتعبير عن عالم المثل والحقائق المجردة ،ولا ينحصر استعمال الرمز فيما ذكره افلاطون ،بل اضحى وسيلة للتعبير ولغة للتخاطب منذ فجر وجود الانسان ،وتطورت مع تطور الوعي والتفكير ،لتحل الحروف محل الرسوم والصور ،فتنوع استعمال الرمز ،فهو عند اللاهوتي تعبيرا عما يصعب بيانه وتقريب اللامحسوس الى المحسوس ،بينما استعمله الصوفي من اجل اخفاء ما لا يتحمله المجتمع من حقائق كونية ،فاشاروا لبداية الحياة بالفجر ونهايتها بالغروب ،ولا يعني ذلك انحصار موضوع الرمز بمعنى واحد ،بل يتعدد بحسب التوظيف ،فجبران خليل يُعبر عن الفجر بنهاية العمر وهذا يعني ان "الصورة الرمزية الواحدة قد توحى لشاعر ، ما لا توحى لسواه او قد يتبدل معناها لتبدل العصور والبيئات".(7)

ولهذا عُدت الصور رمزية لدلالاتها على ما هو اوسع واعمق من دلالتها الظاهرية بمعنى ان لم تكن هناك دلالة باطنية او تأويلية بعيدة عن التفسير السطحي او الدلالة البسيطة الظاهرة ،فلا تدخل ضمن مفهوم الصورة او الايقونة الرمزية وبالتالي يبتعد عن الايقونولوجيا والعكس يقربها منها تلك الرموز والخفايا الكائنة وراء الصور يحتاج الى رصيد اجتماعي وثقافي واطلاعات فكرية و تاريخية لفهم أي رسالة بصرية يريد ذلك الرمز الذي توحى اليه الايقونة ايصالها الى المتلقي.(8)

ثم ان (بورس) ذكر ثلاثة انواع من الدلالات⁽⁹⁾

الاولى: الصورة ويراد بها رسما فوتوغرافيا يحتفظ الشيء بكافة عناصره وعلاقاته.

الثاني: الرسم وهذا لا يحتفظ من الشيء الا بالعلاقات دون صفاته .

الثالث: الاستعارة وهذا يحتفظ بصفة من صفاته ومن خلال شيء اخر يتضمن هذه الصفة.

فبواسطة تلك الدلالات اخذ النقاد بتحليل النصوص الادبية والشعرية ،بعد ان كان الرأي السائد هو

القول بان الصورة ماهي الا تشبيه ، الا ان اندريه بروتون رفض هذا الرأي وتبنى القول بان

الصورة ابداع ذهني وليست مجرد تشبيه ،بتعبير اخر انه رفض مبدأ التشبيه والمقارنة في فهم

الصور الى القول بأنها نتيجة للعلاقة بين امرين (واقعتين) وكلما كانت اكثر تأثيراً على المتلقي

كانت اكثر صدقا⁽¹⁰⁾

وهذا يلزم ان يكون للصورة عدة مستويات ودلالات فما من شيء الا وله ثلاث مستويات على

الاقل :

الاول : الاشارة الى الوجود الخارجي أياً كان .

الثاني انها تعكس او انعكاس على ما في داخل الفنان من خواطر ورغبات .

الثالث : ان يكون شيئاً متصلاً بنفسه دون الاشارة الى صفة خارجية او داخلية . وهذا يعني ان

المستويين الاول والثاني داخلان ضمن مفهوم المحاكاة دون الثالث⁽¹¹⁾

"الصورة تبني خطابا فنيا ماورائيا قانونه الهدم والبناء تتوغل في عالم اللاجدوى تكسر قوانين

الظواهر الحياتية وتبني لها قانونا فلسفيا جديدا يفجر معنى التساؤل ليبحت عن تساؤل كوني

اخر مداره منطوق الاسرار ومتلقيه متعدد القراءات"⁽¹²⁾ ، فالصورة في جوهرها محرقة ودافعة

رؤيوية محرقة للفكر تنتهي بالمعرفة ،بمعنى انها تزود الانسان بخزين معرفي ،هذا الخزين يمكن

ان يتشكل في علم ليدخل في حقل من حقول المعرفة وهذه هي البذرة الاولى لما يعرف

ب(الايقونولوجيا) او علم نظرية الصور او علم الايقونة⁽¹³⁾ اذ ان الهيمنة كانت لصالح الافكار

دون غيرها .

سيزاري والايقونولوجيا :

يعد سيزاري ريبا اول من ادرج مفهوم او مصطلح او كلمة (ايقونولوجيا) اذا اطلقها واراد منها في حينها بـ(الامتولات) بمعنى المثل العليا للفضائل البشرية او تصوير هذه الفضائل في قصص هادفة تتخذ شخصيات لها سيرة ومعيش ، وبتعبير الباحث انها تسعى لتجسيد المثل الاخلاقية كالفضيلة او الصفات القبيحة والغرض هو اخذ العبرة. اذ يقدم ريبا تلك الامتولات في صور انثوية ، فيقول عن الفكرة انها " حساء سارحة في الهواء ترتدي ستارا فاذا يتوهج من راسها لهيب تحيط بجبتها حلقة مزدانة بالذهب والجواهر في ذراعها صورة الطبيعة وهي ترضعها وتشير الى بلد خلاب في الاسفل منها ، في السماء لانها لا مادية ومن ثم ثابتة سافرة لانها مجردة من الحواس والستار الشفاف خلوص الافكار المتميزة عن حسية الاستار"⁽¹⁴⁾ فهذا التعبير انما هو اشارة الى العالم من خلال البلد الخلاب و حلقة الذهب الى كمال الافكار وتحولها الى امثولة ونموذج ترجع اليها الاشياء⁽¹⁵⁾، هذه الانتقالة في مفهوم الأيقونولوجيا التي سعى لها (فاربورغ)، لم تقف على خلفية هذا المفهوم وكيف تطور ومن اين اخذ مادته او معناه ، اذ ان (الايقونولوجيا) كانت قد سبقتها (الايقونوغرافيا) التي تدور حول اظهار الخطوط والاعمدة وما شاكل ذلك، داخل الصورة لابرار قيمة العمل الفني بشكل وصفي، لاطهار ووصف القواعد والرموز الواضحة والظاهرة في العمل الفني⁽¹⁶⁾ وصولا الى مرحلة التحليل الايقونوغرافي، والغرض من هذه المرحلة هو ترسيخ مفهوم (ايقونولوجيا الفروق) من خلال البحث عن التفاصيل والجزئيات التي من شأنها تمييز هذا العمل عن الاخر ،مما يكشف عن تحول الصورة من خلال ظهور دلالات جديدة يمكن فهمها من الرموز القديمة كالدينية منها ولم يكتفي فاربورغ بهذا ، بل اكد على اهمية الشروط المادية التي تدفع لتحول الصورة بمعنى⁽¹⁷⁾ الشروط الاجتماعية وما يمكن للدلالة الفنية ان تتخذها بالمقارنة مع روح العصر.

ايقونولوجيا بانوفسكي:

وبالرغم من اهمية ما طرحه فاربورغ الا انها لم تكن منسقة ومرتبنة في حقيقتها، حتى جاء (بانوفسكي) اذ اكد على هذه المراحل التي ذكرها فاربورغ لفهم دلالات الصورة بحسب مستويات التحليل والتي هي: (18)

اولا : وصف ما قبل الايقونوغرافي، بمعنى عرض الحوافز بمعزل عن دلالاتها وهو التحليل الشكلي من خلال الوقوف على الخطوط والالوان وهي تعادل النص المكتوب حرفيا .

الثاني: التحليل الايقونوغرافي، وتهدف هذه المرحلة الى استرماع هذه الاليامات ،حيث يقوم بتحليل الدلالات المعرفية وفق سياق فني معين ، أي معرفة صفاة الصورة والوقوف على باطن الشكل وفق المنظور الثقافي العام وهي تعادل المستوى الدلالي للنص .

الثالث: التأويل الايقوني، وهذه المرحلة هي التي تؤكد عليها دراستنا واعي التساؤل عن العمل الفني كونه شاهد على القيم الرمزية والحضارية لامة ما ، وهي تمثل الطاقة الروحية في العمل الفني اذ تربط الظاهر بالباطن ولوجا في عالم القيم والرؤى وهي تعادل المضمير للمعنى في النص .

واما الفينولوجيا فهي تعد من اهم اسهامات (هوسرل)، اذ هي بمثابة " الكشف المنهجي عن الطريقة التي يتمظهر المعنى من خلالها وكيف يبرز في وعينا بالعالم او بتحديد ادق في وعينا بهدفنا القصدوي نحو العالم" (19) ، وهذا يعني ان منهجية الفينومولوجيا تساعد على الكشف عن المعنى الكامن داخل حياتنا المعيشة وتكشف على قصدية التواصل مع الوجودات الخارجية، وكذلك تحديد ومعرفة موقفنا في هذا العالم ،فهي "محاولة للكشف على الواقع الخارجي والموضوعي". (20)

فهي تتولى عملية تحليل الظواهر والاشياء الموجودة من خلال الاعتماد على الخبرات المعيشية وما تبلور من افكار اعتمادا على الحدس في فهم المعنى او الدلالة الفورية نتيجة خبراتنا لتكون هذه المعرفة المتولدة من الخبرة الحدسية نقطة انطلاق لفهم وتحليل الشيء او الظاهرة ولا يعني ان نتائجها قطعية وانما غاية ما تريده هو حضور الانسان ووجوده في هذا العالم (21)، فهي

تفسير وفهم اعتمادا على خبرة الانا وما اكتسبته في حياتها ، لذ فإن المنهج الفينومينولوجي هو "تحليل قصدي يركز تحديداً على معرفة أساسية، والمتمثلة في أن كل وعي هو قصد لشيء ما والذي هو في كل مرة أكثر قصداً من قصدية. من هذا الموقع تظهر الفينومينولوجيا كإيضاح Elucidation لكل شكل ممكن من الوجود"⁽²²⁾، فالمنهج الفينومينولوجي يقوم على اساس الانفتاح على فهم الظاهرة او الشكل او الايقونة عن طريق تعدد دلالاتها من خلال الطريقة الفينومينولوجية وليس بالطريقة الطبيعية او المناهج العلمية.⁽²³⁾

الفصل الثاني: الأيقونولوجيا في العرض المسرحي الأجنبي

يحمل المسرح عبر مسيرته التاريخية نوعاً في أشكال الرسائل والوسائط التي حملها صوب الجمهور الذي يُعدّ واحداً من العناصر التي لا يمكن اختزالها أو عزلها مهما تعددت سبل الرؤية والمعالجة للعرض المسرحي في أشكاله ومذاهبه ومدارسه وأبعاده التجريبية، ومن هنا فإن أي عرض مسرحي هو رسالة إنسانية لها تواصلها مع المتلقي، هادفة إلى إثارة أفكاره، والمسرح يحمل في ذات الوقت أبعاده الجمالية التي تخص طبيعة كونه فناً خارج حدود الأفعال الحقيقية التي تسود الحياة، أي أنه فنّ وهو ما يختلف به عن الواقع وتفصيل أخرى مساندة الحقيقة، بذلك يؤشّر ارتباطه بنوع من المفارقة الموزعة بين عدّه فناً قائماً بذاته له ميزته الفنية والجمالية، وهو في ذات الوقت رسالة قيمة لها مساسها مع المجتمع، وتتخصّص هذه المقارنة في قدرة المسرح على شحذ رؤيتنا للواقع وإدراكنا له رغم أنه وسية تعبير.⁽²⁴⁾

المبحث الأول:

المحور الأول: الأيقونولوجيا في العرض المسرحي العالمي

كان المسرح وما يزال هو النقطة التي يبدأ منها عادة انطلاق الشرارة نحو الثقافة والتطور والمساعدة في تطوّر المجتمعات، والوصول إلى أفضل حال وعلى مرّ الأزمان، حيث خضع للتحوّل والتشكيل سواء كان ذلك على شكل خشبة أم في شكل العروض التي تمثّله ، ومن خلال دور التمثيل نفسه كان موضعاً للتغيّر والتبديل، إذ قدم الأدب المسرحي في عدة ميادين منها داخل وخارج الكنائس، ومرّ المسرح في عدّة مراحل حتى أقيمت له دور التمثيل الحالية.

كان المسرح يمنحنا بصورة خاصة أفضل لحظات حياتنا من خلال التمثيل وعناصر العرض المسرحي السمعية والبصرية، وكانت دراما المسرح العالمي مسرحاً جمالياً نعيش فيه الجمالية من خلال الرقص البدائي وبعض لطقوس الدينية إلى تماثيل دنيوية.

ولم يكن المسرح مجرد وسيلة ترفيهية وإنما يتخطى دور ذلك، في فترات عظيمة جاهد كُتّاب وممثلون و مخرجون في اكتشافات نواحي فنية تعتمد في جوهرها على الحصيلة المعرفية في شمولها العام.

وكان المسرح سبباً ساهم في تلبية احتياجات الإنسان الجمالية والذهنية، و بسبب نوع الجمهور الذي كان تردد عليه، إذ يعتبر المتلقي الرابطة الوثيقة التي تربط الجمهور بمثليه. وكان للتقنيات بصورة عامة دوراً مهماً كوسيلة لبلوغ هدف ما، كما نعلم كيف كان الإنسان القديم يتعامل مع الخامات الموجودة من حوله.

وبدأ علم الأيقونولوجيا بالظهور في المسرح العالمي إذ أخذت دوراً كبيراً من خلال العروض المسرحية العالمية التي تمثلت في عروض المخرجين العالمين، وحمل علم الأيقونولوجيا أبعاداً بنائية وتأسيسية أدت إلى تكوين المشهد الصوري المسرحي، وتم ذلك عن طريق المخرجين ، ونذكر منهم فيما يأتي:

• (أدولف أيبا، ١٨٦٢-١٩٨٢)*: كان "أيبا" من المخرجين المهمين في المسرح الأجنبي وكان يهتم فبمجال التصميم المسرحي ((إذ كان هو مصمماً ومسرحياً أكثر من كونه مخرجاً من خلال تنظراته للمسرح وتصميماته التي أثرت في أساليب إخراج العديد من المخرجين في أوربا)). (25)

لعب "أيبا" دوراً مهماً في تصميم المناظر المسرحية وعمل في نجال سينوغرافيا العرض المسرحي فكان ممن أولى تصمم المنظر المسرحي اهتماماً كبيراً، فكان المنظر المسرحي لديه ينبع من خلال عنصرين مهمين في العرض المسرحي وهما النور والظل، والكتلة التكميلية، إذ قام "أيبا" في تحليل المشهد المرسوم المتعامد الخطوط والأرضية الأفقية والممثل المتحرك على خشبة المسرح والفضاء المضاء في المسرح ((هناك علاقة نسبية بين الأشكال في الفضاء، تلك الأشكال التي يمتاز بعضها بالسكون وبعضها في الحركة، ومن خلال الديكور الموجود عمل

"أبيا" على خلق تناسق كبير بين عناصر وتقنيات العرض المسرحي في رسم المناظر الموجودة، وخلق فيها البعد الثالث في الأيقونولوجيا)).⁽²⁶⁾

يُعدّ "أبيا" من المهتمّين والمنظرين في رسم الإضاءة المسرحية، إذ شهدت فترة ظهوره في الإخراج طفرة نوعية مختلفة وكبيرة في تطوره وذلك بخلق عالم ثلاثي الأبعاد، فكان "أبيا" يتحدث في مسرحة ((الضوء والموسيقى وحدهما يستطيعان التعبير عن الطبيعة لكل المظاهر، وإنّ الضوء الموجّه هو النظير المتمم))⁽²⁷⁾ للمشهد المسرحي، ومن خلال الضوء استطاع (أبيا) أن يخلق ويرسم صورة مسرحية ذات أبعاد فكرية وجمالية.

• الإخراج في المسرح الأجنبي عند (تادوتش كانتور) 1915-1995 **

ينطلق "كانتور" من خلال رصده المعرفي والعلمي فكان مصوراً طليعيّاً، و فيما بعد تجوّل إلى عمل السينوغراف، وهو من المخرجين البولنديين الذين اهتموا بالواقعية التي تنتقل في عمله الفني من أسلوب إلى آخر، فقد بدأ في العمل بالتجريد الهندسي، و وصل إلى (يوب آرت)، وفي عام ١٩٩٥ شكّل فرقة مسرحية خاصة به أسماها (كريجوت ٢) وكان ممثلوا هذه الفرقة من الهواة البسيطين وكانوا يعملون بالواقعية فيها.

عمل "كانتور" في مسرحه بتكوين عدة متكاملة أشبه بلوحة تشكيلية يقوم برسمها بتحقيق انسجام بين الشكل والفضاء المسرحي حيث وظّف في مسرحه أشكالاً متنوعة من المناظر إذ كوّن فيها صواراً وأبعاداً دلالية ورمزية وأشياء خيالية، وكانت هذه الأشياء لا تنتمي إلى الحياة بل كان فيها بعد الأيقونولوجيا.⁽²⁸⁾

وكان العرض المسرحي عند "كانتور" هو مقاربة ذاتية للأحداث من خلال تحوّل في الأداء، فيكون العرض المسرحي هو مرحلة تدمير تقليدية الممثل من خلال جعل الممثل أشبه بدمية المارميونين، حيث يحوّل الممثل إلى (مانيكان)، فكانتور هو الذي يعلم الممثلين ويشكلهم وفق ما يرى، ويريد الحركة التي يكون فيها عدة دلالات فكرية وجمالية، ففي مسرحية (الطبقة الميتة) قد وظّف "كانتور" الممثل في شكل دمية توظيفاً له دلالة تخدم المعنى، وكانت هذه المسرحية تمثّل تواصل في عالم الموت من خلال الرموز والإشارات.⁽²⁹⁾

روبرت ويلسون (1941): يمكن القول أنّ مسرح روبرت كان من المسارح المهمة التي تناولت علم الأيقونولوجيا من خلال أعماله، ويُعدّ "ويلسون" (من مخرجي مسرح الصورة إذ تخلّى عن النص وركّز على الأجساد واعلامات والديكورات والفضاء بديلاً للحوار النصّي أو الأدبي فكانت الأشكال والكتل هي ما يشغل الفضاء العرضي، ولأنّ المخرج "ويلسون" يعتمد على عناصر الصورة الرئيسية)⁽³⁰⁾. ويشار إلى أنّ مسرح "ويلسون" من المسارح الأولى التي تناولت تكنولوجيا رائدة ومؤثرات مسرحية توهم بأماكن خرافية في رسم الصورة.

وقد قام "ويلسون" (في تحرير المسرح من قبضة الخطابات السياسية والاجتماعية، وتحررت الصورة من أطار فنان المعرض التشكيلي إلى تكوين الخيال، ومن تغطيتها إلى فضاء كم الإشارات المسرحية المهمة، إلى فضاء من اندماج الوسائط فائقة التأثير على المتلقّي)⁽³¹⁾، إذ تحتوي على عدة دلالات وإشارات ورموز لها قيمة في رسم الصورة التي تحتوي على أبعاد لجذب الإحساس من خلال العين إلى المتلقّي.

ونجد المخرج (كورن كريج *** (1872-1966) من المخرجين المهمين في تجارب التصميم المسرحي، وكان " كريج" يتميز في تصميمه من خلال (إيحاء فيّ جديد للمسرح ، فن لم يُعد واقعيّاً ولا تقليديّاً، بل رمزيّاً، له قواعده الخاصة، لذلك كان مسرح " كريج" عنصراً حصر الأشياء تلقائياً لا يسعنا إلا أن نسعى إليه مترلّفين)⁽³²⁾، إذ كان يعبر عن العمل المسرحي والمنظر لديه من خلال الرموز والدلالات الفلسفية والفكرية والجمالية التي تتماشى مع العرض المسرحي.

كان المسرح عند " كريج" (رقصة رمزية في ملابس مسرحية رمزية وفي بيئة رمزية)⁽³³⁾، حيث ينطلق من هذا المفهوم أنّ المضمون في العرض يكتمل بتلك الرموز والملابس التي كان يستخدمها في العرض، وكان المنظر لديه ثابتاً لا يتغيّر، بينما تتغير لديه الملابس التي كانت تحمل دلالات و رموزاً لها قيم في تشكيلها في المسرح.

المحور الثاني: الأيقونولوجيا في العرض المسرحي العربي

شكّل المسرح العربي مرحلة مهمّة في المجتمع العربي من خلال (تغيير وظيفة المسرح فتحول من طاقة تنويرية تمدّ المتفرّج بالمعارف والثقافة إلى أداة للترفيه والتسلية خاصّة أنّها خففت

كثيرا لدعم الذي كانت تقدمه له) ، إذ كان المسرح العربي يقدم صوراً تتميز بملامح مختلفة ومرتبطة بخصائص مختلفة في عدة ظواهر.

(هشام كفارنة)***: لأعمال المخرج هشام كفارنة أهمية في المسرح العربي ، فنجد في عرضه مسرحية (بيت الشغف) بأن هذا العرض يكشف لنا منذ اللحظة الأولى مرجعيته الثقافية والبيئة الاجتماعية، إذ يوحي لنا المكان في هذا العرض إلى دلالات كثيرة يتداخل فيها الواقع، ويكشف لنا الضوء عن مؤلف الملابس بألوان مختلفة لشخصيات متعددة، وفي مشهد آخر من العرض المسرحي نجده المخرج قد وظّف صورة الأيقونولوجيا من رسم صورة الديكور الموجود في العرض المسرحي (وأنّ الرسوم من خلال الحركة وخطوطها ودرجاتها اللونية وتقنيات تنفيذها تقوم بتحديد المعنى عن الظواهر والتصنيف والتمييز)⁽³⁴⁾، وكان لتوظيف الألوان ورسم الخطوط في العرض المسرحي قيمة في كل زوايا العرض من أجل تحديد شكل العرض وإظاره من العلامات التي ترسمها السينوغرافيا.

المحور الثالث: الأيقونولوجيا في عروض المسرح المحلي

المسرح ليس وسيلة ترفيهية وإنما يتخطى دوره ذلك، ففي فترات عظيمة جاهد كُتّابٌ وممثلون ومخرجون في اكتشاف نواحي الجمال فيه، ففنّ المسرح يعتمد في جوهره على حصيلة المعرفة التي قام فيها المخرجون العريقون ومنهم:

• المخرج (عماد محمد)****: عمل هذا المخرج على خلق الصورة الكاملة على خشبة المسرح من خلال توظيفه التقنيات الحديثة، منطلقاً في رسم الصور الأيقونولوجية، فنجد في مسرحية (عربانة) استخدم الوسائل التكنولوجية للأجهزة بحيث كان المنظر المسرحي المستخدم على طول العرض المسرحي عبارة عن شاشة رقمية أو الكترونية كبيرة، فكانت تظهر في الشاشة صورة الرؤساء التي تحمل عدة معاني ودلالات في صورة الأيقونولوجيا كمعنى الظلم الذي حلّ في العراق.⁽³⁵⁾

لقد وظّف المخرج عماد الأيقونولوجيا من خلال العرض ليبقى في ذهن المتلقي مستخدماً كلّ الوسائل وبالاعتماد على الخيال الذي يظهر في العرض، من خلال الفكر بصورة رمزية بالطبيعة،

وأنه يمثل الفنّان وإدراكه، فينقل المعاني من وجودها إلى الوجود المادّي الرمزي، فنجده كان يوظف الصورة لتحمل الكثير من دلالاتٍ ومعانٍ كما في مسرحية (لم تر قطّ عيني) إذ لجأ المخرج إلى توظيف الأدوات البصرية والأدوات الجمالية والفكرية على حدّ سواء، ومن خلال تقنية الداتا شو ومجموعة من الممثلين المتمكّنين أصبح العمل متكاملًا ودراما تحمل الكثير من دلالات مهمة كانت في العرض الإسلامي. (36)

(صلاح القصب) ***** : ما يميّز هذا المخرج في عملية الإخراج المسرحي بأنه أول من استخدم مسرح الصورة في العراق، ففي عرض مسرحية (هاملت ١٩٨٢) على سبيل المثال والتي كانت من إخراجها، جاء المنظر المسرحي الذي يصوّر شكل الأحداث وكانت (المسرحية في بيئة أفريقية أو امريكية لاتينية، حيث علّق قطعاً من جلود الحيوانات على جدران المسرح الصغير إلى جانب تخطيطات من الرسم البدائي وألبس ممثليه أردية وظيفية لا تمثّل شخصيات والاختلافات بينها) (37)، حيث استطاع المخرج "صلاح القصب" أن يوظّف صوراً ذات دلالات قيمة تحتوي على عدة معانٍ وفي باطنها عدد من الرموز. تتضح صورة الأيقونولوجيا في عروض صلاح القصب من خلال عرض (الخليفة البابلية ١٩٨٣) التي كتبها " ثامر كريم" وأخرجها "صلاح القصب"، إذ كان يوظّف فيها الصورة (مستخدم قطعة من قماش بيضاء كبيرة تغطّي الحلبة التي احتلت إحدى القاعات الدراسية، وقد قدّم صوراً مختلفة وبالأخص لأموج مياه الطوفان والتي ظهر من تحتها البشر) (38)، فاستطاع المخرج أن يوظّف الغرض الجمالي منها من خلال توظيفه للصورة الأيقونولوجية.

(مهند هادي): فنّان وممثل ومخرج عراقي من مواليد المحمودية، أكمل دراسته الابتدائية والمتوسطة هناك، وفي عام ١٩٨٥م التحق بمعهد الفنون الجميلة، وتخرج عام ١٩٩١ ليعمل مدرّساً في المعهد نفسه. كانت البدايات مع التمثيل حيث شارك في العديد من الأعمال المسرحية التي قدّمتها الفرقة القومية للتمثيل والذي كان هو عضواً فيها. (39)

تعد تجربة المخرج "مهند هادي" في مسرحية "كامب ٢٠١٣" من تجارب المخرجين المسرحيين المهمة في توظيف صورة الأيقونولوجيا، فهو يركّز في تجاربه السينوغرافية كثيراً على التوافق

الفني مع العرض، فنجده في مسرحية "كامب ٢٠١٣" قد وظّف عدة صور تظهر في العرض من خلال الطريقة التي يستقبل بها المتلقّي الصورة عن واقع حياة العراقي تحمل أبعاداً ومعاني، فنجد (أنّ الصورة هي مجموعة من التعبيرات المرتبطة ومجموعة من الإشارات تؤلّف المحتوى الذي يحمل في طياته التعبير، لتكون وسيلة فهم وأداة اتصال ونقل الحوار، مهما كان محتوى الصورة (جمالياً - سياسياً - تاريخياً)).⁽⁴⁰⁾

لقد حملت هذه الصور في مسرحية "كامب ٢٠١٣" دلالات كانت لها قيمة ذات بعد مهم في المسرحية من خلل تنوع فلسفة الصورة الأيقونية، فهذه الصور كانت مجموعة من عناصر ومقومات تحمل في طياتها دلالات ومعانٍ تحمل عناصراً ورموزاً متصلةً بالتعبير لتكون في شكل صورة فنية.

المبحث الثاني: المرجعيات الفنية والفكرية للمخرج علي الشيباني (سيرة ذاتية للمخرج)

علي عبد الحسين الشيباني - محافظة كربلاء ١٩٥٨ - بكالوريوس أكاديمية الفنون الجميلة/جامعة بغداد/قسم الفنون المسرحية/فرع الإخراج المسرحي (١٩٨٢) - درس الماجستير في كلية الفنون الجميلة/جامعة بابل (٢٠٠٩) - درس لدكتوراه اخرج مسرحي في كلية الفنون الجميلة/جامعة بابل (٢٠١٤-٢٠١٧).

تتمحور المرجعيات الفكرية والفنية التي يتأثر بها الفنان انطلاقاً من مزاج الفنان ومن نواميسه نفسه او اهتماماته وارتباطاته المجتمعي، وعلى هذا الأساس تأثر المخرج (علي الشيباني) بالمسرحيين الذين هم متأثروا بانتماءاتهم الوطنية وانتماءهم إلى الإنسان، فكان في بداياته تراوده كثيراً فكرة عالم الأيسار أو ما يسمى الأيساريين في الفن، فهي كانت مطلق اطلاعاته على الأشياء، وكان الزمن الذي يعيشه ومن يحتوي على هكذا توجه من لفكر الذي كان منتمياً إليه بشكل كبير، كونه كان يلائم مزاجه الفكر الأيساري الذي له نظريات جمالية ومبادئ ومنطلقات يستند إليه الفنان باقترابه من الناس والمجتمع الذي يعيش فيه.⁽⁴¹⁾

إنّ تصميم سينوغرافيا العرض هي عملية تصميم إبداعي لخلق فضاء جميل فيه مساحات تمنح الممثل القدرة على الأداء بديل في كل منطقة على مستوى الجغرافية المسرحية أو في كل مناطق المسرح، فهناك فضاءً تشكّله العلامة، ومفهوم العلامة أو مجموعة من العلامات التي تراها على خشبة المسرح، فهي المكونات الأولى التي تشكّل بالتالي المفهوم العام لسينوغرافيا المسرح.

إنّ المخرج لا يتوقّف عند الصعوبات التي تعترضه بل يزجّ جانباً كلّ ما من شأنه يؤدي إلى عرقلة العمل وتواصل رسالته واستمرارها، كما يدفعه الإصرار على انجاز العمل أحياناً إلى التخلّي عمّا يعتبره آخرون من الضرورات، إذ أنّ فعالية المسرح عند علي الشيباني تعتمد بالأساس على مفهوم الدراما بمعنى أن ليس هناك مسرح ما لم تتوفّر الدراما بوصفها عنصراً أساسياً في تقديم أيّ عرض مسرحي أو نص مسرحي، فعند غياب الدراما، وغياب الصراع وتصادم الرغبات بالتالي يتحوّل المسرح بكل عناصره من ممثل وديكور وإضاءة و أزياء إلى دمي جامدة.

إنّ المسرح هو المسرح وليس ثمة قرين آخر ينتجه المسرح بحيث يمكن مقارنته معه بصفه فنّ قائم بذاته، لكن يبقى الأسلوب في الطرح على خشبة المسرح هو السبيل الأساس لأنّ نفرّق بين الأنماط والأساليب المسرحية المختلفة. فالمسرح قصة وحدث وقضية، ولأنّ المسرح الحسيني يأخذ أحداثه من الواقع والتاريخ واسقاطاته على الواقع الراهن في إنشاء مدوناته النصية اعتماداً على مرجعيّات تاريخية تتصل بواقعة الطف، وتختلف طرائق توظيف أحداث تلك الواقعة بين المطابقة التاريخية مع الأحداث، أو التشديد على شخصية محددة من الشخصيات الواقعة وتصديرها في المدونة النصية، وهنا تتضح أوجه التشابه والاختلاف بين المسرح الحسيني وما سواه على وفق العرض الذي يرتبط بالتسمية التي يطلق عليها المسرح الحسيني⁽¹⁾.

اما المؤشرات التي اسفر عنها الاطار النظر فقد كانت:

- اخذت الايقونولوجيا دورا كبيرا بالظهور في عروض المخرجين العالميين والعرب

¹ حوار مع الفئان الدكتور علي الشيباني، شبكة النبا المعلوماتية <https://m.annabaa.org>

موقع الكتروني تمت زيارته يوم الأربعاء المصادف ٢٠٢٣/٧/٥ الساعة الحادية عشرة ليلاً.

الأيقونولوجيا وتمثلاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفته / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين طاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



ان الايقونولوجيا مفهوم عام تنطبق على الايقونة السياسية والدينية والفنية
_كانت الايقونولوجيا سابقا تعرف بعلم الصور وعندما جاء بانوفسكي فحول معناها الى علم
التأويل في المضامين الفنية _تمثلت الايقونولوجيا عند ارتو من خلال وجود الاشياء المادية على
خشبة المسرح

_ان الصورة تشبه الشيء وليست هي .

الفصل الثالث: إجراءات البحث

أولا : مجتمع البحث

يتكون مجتمع البحث من العروض المسرحية التي قدمها المخرج علي الشيباني على مسرح البيت
الثقافي في كربلاء . للمدة من عام ٢٠١٣ - ٢٠٢٣ م كما مبين في الجدول رقم (١)

جدول رقم (١)

مجتمع البحث

ت	اسم العرض	المخرج	سنة العرض	مكان العرض
1	على ظلال أطف	علي الشيباني	2013	كربلاء
2	شرف الأرض	علي الشيباني	2015	كربلاء
3	اوفر بروفة	علي الشيباني	2019	كربلاء
4	حميد العرب نجى	علي الشيباني	2019	كربلاء
5	بوصلة	علي الشيباني	2021	كربلاء
6	يا زارع البزر نكوش من هؤلاء	علي الشيباني	2023	كربلاء

ثانيا : عينة البحث :

قام الباحث بأختيار عينة البحث بالطريقة القصدية بموجب المسوغات الآتية :

الأيقونولوجيا وتمثلاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفته / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين طاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



١ - أنها الأقرب لموضوع البحث وهدفه .

٢- اقتربت العروض المنتخبة من هدف البحث .

٣- توفر أشرطة العروض بما ينسجم في هدف البحث .

٤- تنوع أساليب المخرج في العروض .

جدول رقم (٢)

عينة البحث

ت	اسم العرض	المخرج	سنة العرض	مكان العرض
1	على ظلال ألطف	علي الشيباني	2013	كربلاء
2	أوفر بروفة	علي الشيباني	2019	كربلاء
3	يا زارع البزر نكوش من هؤلاء	علي الشيباني	2023	كربلاء

ثالثا : أداة البحث :

اعتمد الباحث مؤشرات التي أسفر عنها الإطار النظري بوصفها أداة البحث وذلك عبر عكسها على تحليل العينات .

رابعا : منهج البحث :

انتهج الباحث المنهج الوصفي (التحليلي) في عينة البحث والتوصل إلى النتائج .

خامساً // تحليل العينة

(على ظلال الطف)

تأليف : بارعة مهدي

إخراج : علي الشيباني

مكان العرض : كربلاء / قاعة البيت الثقافي

سنة العرض : ٢٠١٣م

فكرة العرض

سعى المخرج في هذا العرض حول فكرة انطلاق الملحمة الحسينية الخالدة التي شكلت علامة مهمة لدى المخرج وهي قضية الامام الحسين عليه السلام بمزجه ما بين الماضي والحاضر اذ كانت هذه المسرحية عبارة عن اضاءات ومقتطفات تتمازج من الواقع اليوم مع الماضي اذ كانت هذه الاحداث هي نقطة انطلاق العرض المسرحي واعطاء علامة مهمة لبدء العرض المسرحي منذ لحظة رحيل الواقعة من مكة ورفض بيعة الامام الحسين مع اخيه الامام العباس عليهما السلام مع اهل بيته فعندما خرج الامام الحسين من مكة قاصداً كربلاء مع اهل بيته فهو يعلم مالذي يحدث بهم ولكنه خرج لطلب الاصلاح بين امة المسلمين عامة فأنه اراد ان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وتحمل عناء السفر والتعب والمشقة ولكن عندما وصل الى كربلاء واجهته سلطة ال معاوية فدارت معركة بينهم وقتل من قتل وسبي من سبي الى ان استشهد الامام الحسين عليه والسلام واخيه ابا الفضل العباس عليه السلام واخر شخص جاء من البصرة الى كربلاء لنصرة الحسين واخذت النساء والاطفال سبايا الى الشام وبقيت الجثث مرمية على ارض المعركة لعدة ايام

يعد عرض مسرحية على ضلال الطف هو أبن الواقع ويعد من إصدارات العتبة العباسية والتي كانت غايتها ترسيخ معركة الطف الخالدة في الناس عامة وهو يستوحى المعركة الطف الخالدة فقد ظهر في هذا العمل بعض الملامح المسرحية التي تنسق على أقل تقدير من الناموس العام الى فكرة الطف الخالدة وقد حاولت المؤلفة قرأت النص قراءة داخلية أي تهتم في المضمون الداخلي للنص وقد حاول المخرج العمل على هذا النص وفق رؤية خاصة التي كانت تعتمد على مرجعياته الفنية والفكرية والثقافية ، فقد خلق ورشة كبيرة من الممثلين على خشبة المسرح اذ بدأت هذه الورشة بقراءة النص المسرحي عدة قراءات وكذلك يتم من خلالها توزيع الأدوار على الممثلين حسب القدرة والتقمص للدور المراد منه التمثيل وقد تعامل المخرج مع جميع الممثلين على أساس أنهم مبتدئين وليس محترفين في مجال التمثيل على الرغم من إن بعض الممثلين من المحترفين والهوايات وإن وجود هذه الورشة الخاصة في الممثلين فيها تعطي مكاناً إلى تأسيس

وخلق جيل متكامل من أصحاب العطاء في الاداء التمثيلي والديكور والإخراج المسرحي اذ يعد المخرج معقداً في عملية الاخراج وفي عمليات حفظ الأدوار لدى الممثلين وان المخرج علي الشيباني في كل بروفة يقوم بتلاعب في عملية الاخراج وهذا الامر قد سبب له بعض المشاكل في انتاج العمل المسرحي ، بدأ العرض المسرحي في استخدام المخرج إلى خشبة المسرح بالكامل واستخدامه في الفضاء المسرحي المتعدد المستويات والمرتفات الذي يظهر الممثل في المشهد الأول مع الشخصية الطفل في لعبة اخراجية مسرحية تكون أشبه أو شبيهة في مسرح داخل مسرح فقد كان هذا المشهد استخدم المخرج الدم الي شغل خشبة المسرح بالكامل وفي فترات من التأمل لدى شخصية المخرج نجد إنه هو يصارع القضية الاخراجية التي من خلالها يعلن تضامنه مع القضية الحسينية ، فقد تأسس الفضاء المسرحي ليضاء بحب الحسين لكن العجز يسيطر على شخصية المخرج في المشهد الأول نجده يحاول ترك خشبة المسرح وهنا يستخدم مؤثرات صوتية

وهذا هو الجمهور يهتف من كل وجدانه .. لبيك يا حسين

الجمهور :: لبيك يا حسين .. لبيك يا حسين

الشمر :: اسكتوا ..

عمر بن سعد :: (مع الشمر) انزل اليهم يا شمر ..

الشمر :: (يهم النزول) سازف اليكم خبرا يوجعكم ، لقد قتلنا حبيب

رجل القاعة :: هذا هو حبيب (يشير الى اشخاص من الجمهور) وذاك هو زهير ..وذاك عابس وهناك يجلس شوذب ، وقريب عنه جون .

ومن خلال هذه المؤثرات نقل لنا صورة أيقونية متكاملة تحتوي في داخلها عدة تأويلات مهمة وبعدها ينتقل المخرج إلى تلك المدرجات التي تبدو ظهور فيها صيحات وصراخ وهذا يمثل الرحيل الإمام الحسين من مكة ورفض البيعة من القضية الحسينية لقد تعامل المخرج في هذه العرض المسرحي مع مجموعة من الممثلين وهي معاملة تجريبية وصفهم رجال العرض فقد نجد في العرض بعض الأحيان يادون أنصار الإمام الحسين وفي صورة أخرى نجدهم أعداء الإمام الحسين

فقد خرج عن المؤلف إلى جانب الإيحاءات الدلالية فقد تابع المخرج الذي كان هو أحد أبطال العرض المسرحي من خلال مجموعات تمثيلية فقد كان المخرج يناقش هذه الجماعات في محور الاتفاق والاختلاف على الرغم من إن القضية الحسينية تعتبر الدم والقتل والسبي والانتهاك إلى البيت النبوة فقد حاول المخرج في هذه الصورة ألا يرى القتل والسبي والانتهاك فقد كان محاولاً نقل بعض السمات الدلالية والأيقونية إلى معركة الطف الخالدة فقد كان ينقلها بشكل جزئي بهيأة صور تحتوي على دلالات ورموز وفي احد المشاهد نجد الممثلين في حالة من الحركة المستمرة وتوزيع بعض الاكسسوارات والصناديق على خشبة المسرح فقد كان المخرج في هذا المشهد نقل صورة دلالية إلى قضية السبايا وحرقت الخيم وانتهاك حرمة بيت ال للنبوة وبعد مرور فترة نجد إن المخرج قد استخدمها قطع بيضاء في أعلى وسط خشبة المسرح التي هي كانت دلالتها على القلوب البيضاء الداعية إلى الخير والتي كانت تحمل رسالة الإصلاح محاولة لنشر الإسلام رغم الصعوبة التي واجهتها من قبل جماعات معاوية وقد استخدم المخرج الاضاءة ذات اللون الأخضر على جزء من الممثلين أو أجساد الممثلين ويعد اللون الأخضر هو دلالة على القدسية والسلام النفسي والداعي إلى الخير وكذلك استخدام المخرج إلى دلالات ورموز التي تعتمد على المدركات العقلية والحسية وأن الممثل الذي يمتلك القدرة على أخذ من الواقع ونقله على هيئة رموز على خشبة المسرح مستعينا بالحدس الحسي أما في الازياء المسرحية فقد اخذت مساحة واسعة من الشخصيات المسرحية بوصفها عنصراً كبقية عناصر العرض المسرحي فقد جاءت توجي لنا بأفكار للمتلقي وتقدم لنا بيانات عن شخصيات المسرحية دون الاستعانة بالكلمات قبل بدء الحوار فقد كان الزي يرمز الى الشخصية المسرحية من خلال الاقتران بها فقد تسهم البيئة في تأثير على تصميم الأزياء كما يلعب الطراز والمناخ والألوان دورا في تأسيس القيم الجمالية والفكرية فقد كانت تعطينا بعداً رمزياً إضافة إلى البعد جمالي الذي تمتلكه لأنها تقوم بأخفاء معالم الجسد ممثل ومنحه معالم الشخصية المطلوبة في الإداء فقد كانت هناك علاقة ما بين الزي ومضمونة فقد كان ارتداء الممثل إلى ارتدائه زياً أشبه في ملمس الجلد والذي كان مطرزاً من الحواف فقد كان هذه الدلالة على زي المعارك إضافة إلى بعض الاكسسوارات الموجودة على الزي فقد حاول المخرج أن

يوظف صورة ايحائية حقيقية ذات بعداً جمالي ونفسي عن قضية الإمام الحسين وتنقله في هيئة من الرموز ودلالة على خشبة المسرح فقد كان الممثل في شخصية الحر الذي حاملا في يده السيف فإنه دلالة السيف إنه هو المدلول القوة والمقاتلة وهذا ما جعله رمزا مميزا إلى الفرسان المقاتلين وحتى القادة منهم وان الشخصية الحاملة للسيف فانها تمثل القوة والعظمة بين الامم أما الرمح الذي كان يحمله الممثلين فقد كان له رمزا تاريخي وثقافي على القوة والحيوية ويعد حامل الرمح هو من الشخصيات المقاتلة التي تحمل صفات الأشخاص التي تمتلك الشجاعة والفروسية ، اما قطع الاكسسوارات فإنها تمتلك بعداً اجمالي قابلاً الى الاشتغال التقني في انجاز العرض المسرحي فقد يمثل السيف والرمح هما مظهران أساسيان في تشكيل الصورة البصرية والجمالية في العرض المسرحي أما في الأزياء قد وظف المخرج واستخدم الأزياء الزرقاء فأنها إنها تمتلك دلالة على العيش في حالة من البهجة والمودة والاطمئنان والراحة النفسية أما بعض الشخصيات التي تحمل السيوف وتقف في أماكن مرتفعة إنها تكون ذات منزلة عالية وعند النزول وعند نزولها من تلك المرتفعات فقد حاول المخرج نقل صورة رمزية واقعية عن تلك الشخصيات التي تمتلك مكانة مرموقة وفي أثناء الحرب تكون تحت أمر ال بيت النبوة وفي لحظة ما تحدث هناك قفزة مسرحية بالانتقال من مدينة كربلاء الى مدينة الكوفة فتظهر لنا شخصية ابن زياد الذي يظهر في مكان مرتفع فهو دلالة على القدرة والعظمة التي كان يمتلكها ويتحلى بها وقد كان يرتدي اللون الأحمر الذي كان يدل على الشخصية القاتل والكاره والحامل إلى الحقد في قلبه والكراهية إلى ال بيت الرسول وتظهر لنا مجموعة من الحاشية والتي كانت هذه الحاشية مجموعة جالسة تحتها فيقوم بتوزيع المال على تلك الشخصيات الجالسة فقد كان يشجع المقاتلين من خلال إغرائهم في المال وأنه يعلم الحرب عظيمة التي تقصده النزوات وفي مشهد آخر من العرض المسرحي يقوم المخرج في عدد من التأملات بوضع الأشجار والمياه والخيام وكأنه أشبه من يريد نصره القضية الحسينية من خلال نصب الخيام وتوفير المياه وتوفير الضل إلى الحماية المقاتلين من أشعة الشمس الحارقة ومن محاولة نصب عدد من الخيام وقد تعتبر الخيمة هي من الرموز التي ترمز إلى قضية الترحال و ركن هام من أركان الحياة البدوية ولها

مراسيمها و طقوسها وقد كانت تحمل عدة دلالات نفسية وثقافية ذو مكانة خاصة عند العرب وأن دراسة الأيقونولوجية إلى الخيمة وقيمها الرمزية فإنها تكشف لنا عن هذه الفضاء المتنقل ما بين كربلاء والكوفة وكذلك تبين لنا علاقات اجتماعية واقتصادية ناشئة عن فضاء الخيمة التي كانت ذو تفسير ظاهر إلى القضية الحسينية وإنها تماير الخيمة مرتبط نمط حضورها داخل بيئة معينة ويشكل حضورها وحده باب ولوج إلى فهمها بشكل حركة وتقنية ايضا أما الممثل الذي كان نفسه هو المخرج فقد تلقى عدة انتقادات من داخل صالة المسرح اذ يحاول الجمهور معرفة اختفاء الماء عن الحسين واصحابه وكذلك شخصية المرأة فأنها ايضا تسال عن الماء وقد كانت هنا شخصية المخرج شخصية من الشخصيات المتحاورا إلى الشخصيات الرئيسية و إلى شخوص المسرحية المهمة وكذلك المسرح الحسيني لم يترسخ أكاديمياً في العراق بسبب تسلط بعض الشخصيات المسرحية على المسرح وقد حاول المخرج من خلال هذه المجاميع من إنشاء مسرح شبابي لأنه لا يوجد هناك مسرح حسيني من قبل فقد اعتمد المخرج في العمل على مجاميع فكان المسرح في حركة مستمرة ومشاهد متحركة باستمرار وقد استطاع من ملئ خشبة المسرح بالكامل فقد قسم المجاميع إلى قسمين وهما قسم قام بتحريك الرماح والقسم الآخر في نصب الخيم وكذلك جماليات العرض مع استخدام المخرج لتلك الشواهد مما أعطى صورة دلالية واضحة ذات معاني وأبعاد رمزية مختلفة وقد اعتمد على صنع مشهد داخل المشهد وكذلك الدهشة في هذا العرض أيضا قام المخرج بعملية شبه غريبة وهي إشراك القاعة والجمهور ليكونوا مكملين للعرض المسرحي أما استخدام المخرج لباقات الورد فإنه أراد إيصال صورة لمتلقي إن عبد الله الرضيع قد قتل بعمر الورد وكذلك شبه الطفل بالورود الملونة التي كانت تعطي منظراً ورائحة تفوح في كل مكان فقد كانت هذه المسرحية هي اعادة انتاج للواقعة الملحمية وهي واقعة الطف الخالدة ولكنها قدمت بطريقة تجريبية فقد كان المخرج غايته ربط الماضي بالحاضر من خلال رقد العرض بعدة صور ايقونية مختلفة من ناحية المعنى والشكل والدلالة على الرغم من المحاولات المتعددة للخروج من واقعية الواقعة الا أن عنصر التجريب بقي ضعيفاً فيها وأن الفترة التي تتجدد فيها البيعة لثورة الإمام الحسين عليه السلام لها أحداث وثورات في الوطن العربي وإن هذه الثورات قد

هزت عروش الطغاة أجمع وإن استمرار ولهيب ثورة الطف على الطغيان بدأ سنة ٦١ هـ وهي السنة التي استشهد فيها الإمام الحسين مع ثلثة من أصحابه الطاهرين وأن دماء الحسين هي الشيء التي جعلت الإسلام يستمر إلى يومنا هذا فكم من ديانات وكان من آلاف الأنبياء جاءوا ثم طويت عنها جميع أسمائهم وأخبارهم ولكن النبي محمد صلى الله عليه وآله مع أهل بيته لا يزالون في قلوب المؤمنين إلى يومنا هذا وحتى قيام الساعة بأن ثورة الإمام الحسين هي انتصار على الظلم والطغيان والقتل والسلب والنهب من معاوية في ذلك الزمن وهذا الزمن أيضا فإن التاريخ هنا يعيد نفسه ويعيد الأحداث، وإن العرض يعتبر الانطلاقة الحقيقية للمسرح الحسيني بأمته وقد يستحق وصفه باللمحة الحسينية المسرحية مما أعطت علامة مفارقة في تاريخ المسرح بأكمله وأن الفضاء المسرحي كان متعدد المستويات والمرتفعات التي كانت بالأمام والجانب والخلف وأن المخرج هنا عند ظهوره مع شخصية الطفل فإنه يفرض فرضيته إخراجية بمشهد آخر مشهد أو مسرح داخل مسرح ويعتقد إن المكان مظلم لولا وجود الحسين وأنصاره فإنهم يعطون إنارة للمسرح ويعني هذا أعتبرهم شكل نوراني مقدس وبعد فترة من التأمل والأحلام للمخرج في تصور خيالي لأنه يكلم الإمام الشهيد وقد تأسس الفضاء أصلاً ليضاء بحب الحسين لكن العجز والاندحار يهيمنان عليه ف قرر المغادرة وأن العرض يبدأ من لحظة اختيار الرحيل من مكة ورفض البيعة للإمام الحسين وقد نشهد صورة خيال الظل في رحيل السبايا وسط القافلة الراحلة التي مصيرها مجهول وقد أعطت هذه المقتطفات الإخراجية على التلقي لفسحة كبيرة للفكر والتواصل وأن هذين الأمرين اسهما في الإمساك بلعبة العرض وإيقاعه في صورة عالية ومحسوبة وبهذا أظهرت لنا صورة مغايرة عن قراءة المخرج لهذا العمل والإجراءات التي كان يسير عليها وكانت الصورة هنا تبني خطاباً فنياً ما ورائياً قانونه الهدم والبناء وقد تتوغل في عالم اللاجدوى وتكسر قوانين الظواهر الحياتية وفي مشهد آخر نلاحظ ظهور شخصية الإمام العباس عليه السلام حاملاً بيده الراية التي كانت تمثل الإسلام أو الشيء المقدس وهي راية الإمام الحسين عليه السلام فحاول عدم سقوطه على الأرض رقم كثرة الأعداء من حوله وأحاطته من كل جانب فقد رموه بالسهم والنبال والسيوف وأرتادوه قتيلاً ولكن الراية بقيت مرتفعة وهذا يظهر لنا أن

الدين الإسلامي رغم كل محاولات الخرق والتخريب ومحاولة إزاحته وتغير قوانينه الا أنه بقي صامداً يسير على نهج ال الرسول صلى الله عليه وسلم ، أما شخصية المرأة التي ظهرت في هذا المشهد فإنها لعبت دور جميع النساء السبايا في واقعة الطف فحاولت الدفاع عن الإمام الحسين وعن الدين الإسلامي وفي مشهد آخر يظهر لنا شخصية الإمام الحسين عليه السلام والأعداء حوله من كل جانب فقتلوه وسقط على الأرض أما تلك السهام التي كانت تحمل الكفوف كأنها تدل على قدسية تلك الكفوف ولا يجوز أن ترمى على الأرض لأنها مقدسة و حاملة لراية العقيدة و النصر رغم تلك الضربات التي تلقاها المسلمين على أنهم صمدوا في وجه الأعداء واستمرو في السير على نهج الرسول وآل صحبه الكرام أما الموسيقى التي اختارها المخرج فإنها كانت تتناغم مع المقاطع المنشودة و المختارة بدقة عالية ومحسوبة في لحظتها المحتمومة وأن المخرج يقوم بمحاولة ممثلين على خشبة المسرح ويعد اداء الممثل وصوته وفعله السايكولوجي قد جود بالمكان وأضفى وحشية غرائبية لم تشهدها في مواقف أخرى من العرض وأن العتبة العباسية تسعى إلى تصحيح بعض المفاهيم المتوارثة طالما أثارته ايدي القتل التي أرادت ركب النبوة سوء ليظهر المشهد الحسيني نابضاً بالمصداقية والكرامة ويظهر بنا صوب مدركات ثقافية جديدة وبناء فيها الأصالة والتجديد وإن تراث أي أمة أو جيل هو نتيجة لأفكار ورؤى تلك الأمة لتقوم بتجسيدها على مسرح الحياة بعدة أشكال كالرسوم أو الأفعال أو غيرها وعند نزول الإمام الحسين عليه السلام مع البقية في أداء الصلاة كان من الممكن إن المخرج أن يجعل الإمام الحسين مكانه عالياً ليبين لنا تلك المنزلة التي يتميز بها الإمام ولكن نزوله مع آخرين أراد المخرج إيصال رسالة للتواضع والتسامح والطيبة الذي كان يمتلكه الامام وبهذا نقل المخرج تلك المعاني والصور من وجودها المحسوس إلى الوجود الرمزي تعبيراً عن الحقائق البعيدة عن الحس وفق المنهج الأفلاطوني للتعبير عن عالم المثل والحقائق وفي أحد المشاهد يظهر لنا المخرج شخصية الإمام الحسين واقفا خلف يزيد وهذا شيء لم يكن محسوباً وكان لا إرادي نتيجة كثرة عدد الممثلين والفوضى العارمة التي كانت تعم أرجاء المكان، و إن شخصية المرأة التي تظهر حامل للزهور فإن هذا المشهد يعتبر إشارة واضحة إلى تولد حرمة زمنيا وما يصيب أطفال العراق اليوم من سيارات

الأيقونولوجيا وتمثلاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفته / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين طاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



مفخحات وعبوات ناسفة ألا وهي امتداد إلى تلك الفترة الصعبة وهي فترة معاوية و حرمة فإن التاريخ هنا يعيد نفسه ولا أحداث تتكرر ويعتبر حرمله هو القاتل المأجور وقد اتسمت هذه المسرحية بأنها مقدمة للنخبة على حساب الجمهور العام ورغم وجود الشفرة والدلالة والتركيب والتصوير والإيحاء وبهذا عدة تلك الصورة الأيقونولوجية بأنها تنطبق على الأيقونة السياسية والدينية والفنية والاجتماعية والأيدولوجية أما الدم الذي كان يعم تقريبا أجزاء من خشبة المسرح فإنه يدل على الخوف والرعب والقتل المستمر الذي كان يتعرض له أنصار الإمام الحسين عليه السلام في ذلك الوقت والغدر والقتل والتفجير في هذا الوقت أيضا فقد أراد المخرج إيصال رسالة مضمونها صورة رمزية تحمل في داخلها عدة صور جزئية من حياة الحسين وصحبه الكرام وكذلك وقتنا الحاضر أما هتافات لبيك يا حسين فإنها تعد نصرة للإمام وقوة له على مواجهة أعداءه

□ اما النتائج فكانت

- _ ان الأيقونولوجيا تتنوع بتنوع المدركات الحسية والخيالية عند المخرج
- _ ان العامل الديني في عروض علي الشيباني قد لعب دورا هاما في تثبيت ايقنة الممارسات الاجتماعية
- _ ان الدلالات في العروض المقدمة للمخرج علي الشيباني قد مثلت الصراع بين الشخصيات المسرحية لارتباطها بصيغة ايقونية معروفة
- _ ان الدلالات الرمزية في المشهد جاءت لتعزز الرؤية التشكيلية والجمالية في ابعاد الصورة

□ الاستنتاجات

- _ ان المخرج استطاع من التغلب على ما هو موضوعي وما هو وظيفي
- _ اكتسبت الأيقونولوجيا دورها الفاعل في تصميم المشهد المسرحي
- _ ان المخرج حقق التوازن عن طريق توزيع العناصر الأيقونية على خشبة المسرح
- _ عمل المخرج على تحقيق مبدأ التكرار والحذف وإضافة بعض الدلالات الرمزية

□ التوصيات

يوصي الباحث في اقامة دورات علمية وقراءات تدور موضوعاتها حول مصطلحات الأيقونولوجيا

الأيقونولوجيا وتمثلاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفته / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين ظاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



إقامة دورات علمية وورش متنوعة لمعرفة مصطلح الايقونة والايقونولوجيا
يوصي الباحث في ادخال مفردة الايقونولوجيا ضمن مواد طلبة المعاهد والكليات

□ المقترحات

يقترح الباحث دراسة الايقونولوجيا في عروض انس عبد الصمد
يقترح الباحث دراسة اثر الايقونولوجيا ودلالاتها الفكرية في المسرح المونودرامي

□ الهوامش:

1. Oxford advanced the worlds most trusted dictionaries. Oxford university press dictionary > p 642.
2. سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مدخل لسيميائيات بورس (بيروت: المركز الثقافي العربي)، ص ١١٦.
3. مارتين جولي، كيف بني المعنى إلى صورة، موقع سعيد بنكراد، مجلة علامات، العدد ١٣ لسنة ٢٠٠٠، على الرابط الالكتروني: <http://saidbengrad.free.fr/a1.h13/33.html>
4. و.ج.ت. ميتشل، الايقونولوجيا الصورة والنص والايديولوجيا، تر: عارف حديفة، ط١، (البحرين، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ٢٠٢٠م)، ص ١٣.
5. ينظر: صلاح هادي، تحولات الرسوم الشخصية في الرسم الاوربي الحديث، ط١، (عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م)، ص ٣٥.
6. ينظر: صلاح هادي، المصدر السابق، ص ٣١.
7. فايز ترحيني، الدراما ومذاهب الادب، ط١، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م)، ص ٢١٧.
8. ينظر: كارل غ. يونغ، الانسان ورموزه، سيكولوجيا العقل الباطن، تر: عبد الكريم ناصيف، (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ٢٠١٢م)، ص ١٧.

٩. نظر: الولي محمد ،الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي ،ط١،(بيروت: المركز الثقافي العربي،١٩٩٠)، ص١٨ .
١٠. ينظر: الولي محمد ، المصدر السابق، ص١٥
١١. نظر: جولي مارتين، مدخل الى تحليل الصورة ،تر: علي اسعد ،(سوريا: دار الينابيع للنشر والتوزيع،٢٠١١م)، ص٤٧ .
١٢. جميل حمداوي ،مسرح الصورة بين التنظير والتطبيق، مؤسسة هنداوي ،سنة ٢٠١٩م، ص٥
١٣. ينظر: محمد شوقي الزين ، سحر الصورة ،مصدر سابق، ص٣
١. محمد شوقي الزين ، محمد شوقي الزين، علم الصورة او الايقونولوجيا علم جديد موضوع عريق، موقع المعنى، ١٤ ديسمبر ٢٠٢٢ ، ص٤ .
١٤. ينظر: محمد شوقي الزين ،المصدر السابق، ص٢
١٥. ينظر: سعيد علوش، معجم المصطلحات الادبية المعاصرة ، بيروت :دار الكتاب اللبناني، (١٩٨٥)، ص٤٤ .
١٦. محمد شوقي الزين ،علم الصورة او الايقونولوجيا، مصدر سابق، ص٣
١٧. ينظر: مارتين جولي، كيف ياتي المعنى الى الصورة ،تر:محمد معتصم، مجلة علامات ،العدد (١٣) ، موقع سعيد بنكراد، سنة ٢٠٠٠م .
١٨. ايما نويل ليفيناس ،من الفينومينولوجيا الى الايتيقا،تر:ادريس اكثر،(القاهرة: مجلة اوراق فلسفية ،العدد (١٧) سنة ٢٠٠٧م، ص٨
١٩. ايما نويل ليفيناس ،من الفينومينولوجيا الى الايتيقا، مصدر سابق ، ص٩
٢٠. الموسوعة الحرة ، <https://ar.wikipedia.org/wiki/> علم الظواهر
٢١. عبد الحميد كرم، الفينومينولوجيا المنهج والمواقف، موقع (صوت العقل)، مارس ١٠، ٢٠٢٠، ص٢
٢٢. ينظر: عبد الحميد كرم، الفينومينولوجيا المنهج والمواقف، المصدر السابق، ص٣ .

٢٣. ينظر: جوليان هلتون، نظرية العرض المسرحي، تر: نهاد حليلة، ط١، (القاهرة: دار هلا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ص ١٤٣.

* أدولف ألبيا (١٨٦٢ - ١٩٢٨): مصمم ومزخرف ومخرج مسرحي وباحث سويسري ، اهتم مجال إضاءة المسرح الحديث والمناظر، يبحث في مجالات مختلفة كانت تهتم في المناظر المسرحية والإضاءة والألوان والعد الثالث، و يشعر أنّ الظل لا يقل أهمية عن الإضاءة في ربط الممثل في المسرح، كان يستخدم الإضاءة، الشدة اللونية، والحركة، من أجل خلق الجو العام والجو النفسي للمسرحية ، خالقاً مفهوماً جديداً في رسم الصورة على خشبة المسرح.

٢٤. سامي عبد الحميد، ابتكارات المسرحيين في القرن العشرين ، (بغداد: دار النشر ، د.ت)، ص ٥٠.

٢٥. ينظر: حسين التكمة جي، نظريات الإخراج، (بغداد: در المصادر، ٢٠١١)، ص ٤٠.

٢٦. عقيل مهدي يوسف، نظرات في فن التمثيل، (الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٨)، ص ٦١.

** تاديوش كانتور (١٩١٥ - ١٩٩٠): هو مخرج بولندي الجنسية ورسام سينوغرافي، ومخرج مسرحي، و مؤسس الفرقة التجريبية (كركو ٢) بدينة كراكوف عام ١٩٥٦، الذي يُعدّ من أهم مراكز التفكير المسرحي الجديد في بولندا وفي العالم، تمثّل الصبغة التشكيلية الجديدة في أعماله المسرحية (السينوغراف)، لغة فنية فريدة بوصفها خلفية تعبيرية مكثفة عبر أداء تقني ويكون تقني يكون مبتكراً غير تقليدي. ومن أهم أعماله المسرحية : (موت الفل الدراسي)، و (اليوم يوم ميلادي) و (فليتغن الفنانون) و (إله الحب و الموت). كانت أعماله تحتوي على تقنيات جديدة ومختلفة عن باقي المخرجين.

٢٧. سامي عبد الحميد، ابتكارات المسرحيين في القرن العشرين، مصدر سابق، ص ٣٢١.

٢٨. ينظر: يزن البدر، المخرج البولندي تاديوش كانتور ومسرح الموت، (مجلة الحوار المتمدّن:

٢٩. زينة كفاح علي محمد الشيباني، تحولات المنظومة الجمالية في العرض المسرحي العراقي، (العراق: دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠١٣)، ص ٥٦.

٣٠. ضياء يوسف، روبرت ويلسون والتطهير النفسي البصري بالمسرح، (السعودية: المجتمعات الثقافية في المملكة) <https://www.kyhah.com>

*** (جروردون " كريج" (١٨٧٢-١٩٦٦) : مخرج انكليزي وسينوغرافي ومنظر مسرحي، يُعد " كريج" واحداً من أكثر مصممي الفن المسرحي تأثيراً في مطلع القرن العشرين، حيث عمل ممثلاً قبل أن يبدأ في مجال التصميم إذ صمم سلسلة من انتاجات الفن المسرحي التي تظهر أثر الرمزية في العمل المسرحي، وفي عام ١٩٥٠م نشر كتابه (فن المسرح) الي دعا فيه إلى تطوير الجوانب الجمالية غير الطبيعية، وقام ما بين (١٩٠٨-١٩٢٨) بتحرير مجلة فصلية أسماها (القناع) ، وقدم من خلالها نظريته في المسرح الموسومة (نظرية خشبة المسرح التشكيلية الجديدة).

٣١. أريك، بنتلي، نظرية المسرح الحديث، تر: يوسف عبد المسيح ثروت، ط٢، (بغداد: دار الشؤون الثقافية/١٨٨٦)، ص ١٣٧.

٣٢. سعد أردش، المخرج في المسرح المعاصر، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٧٩)، ص ٧٠. *** (مخرج وممثل ومؤلف مسرحي سوري من مواليد ١٩٥٩م في دمشق، حاصل على إجازة من المعهد العالي للفنون المسرحية، وهو عضو لدى نقابة الفنانين عام ١٩٨٢ م. و من أعماله المسرحية: حكاية فاسكو ، القضية ، الزنزانة، بيت الدمى، جيل البنفسج، الغزاة، حكاية بدلة. و للمزيد : <https://elcinma.com> تم زيارة الموقع الساعة الثامنة مساءً ٢٢/٥/٢٠٢٣.

٣٣. ينظر: كفاح عباس، حور مع المخرج عماد محمد، جريدة الشعب/ العدد ٩٠، سنة ٢٠٠٥، الصفحة الثقافية/ المسرح العراقي يتقلد لوح المهرجان المسرحي العربي الرابع في القاهرة.

***** (مخرج مسرحي عراقي عمل في الفرقة القومية للتمثيل، أخرج ثلاثة عشر مسرحية في الفرقة القومية للتمثيل والمؤسسات الثقافية، ومن أعماله المسرحية: (تحت صفر) و (البيادق) و (مظفر النواب) و (عربانة) و (لم تر قط عيني) و (رائحة حرب) و (مكانك أيها السيد).

٣٤. المصدر نفسه.

٣٥. ينظر: صياح ناصر، مسرحية لم تر قطّ عيني- على المسرح الوطني في بغداد، الحوار المتمدّن، العدد ٤٦٩٤، بتاريخ ١٩/١/٢٠١٥.

*****) مخرج عراقي من مواليد ١٩٤٥م، ولد في بغداد، عمل كمدرس لمادة الإخراج في كلية الفنون الجميلة في بغداد، بعد نيّله الدكتوراه في الإخراج المسرحي من رومانيا.

٣٦. د. سامي عبد الحميد، لمسرح العراقي في مائة عام ، ط١، (عمان: مطابع دار الأديب، ٢٠١٢)، ص٣٥٦.

٣٧. المصدر نفسه، ص٣٥٦.

٣٨. مهند هادي، تمثيل فيلموجرافيا <http://elcinema.com> تم زيارة الموقع ١٠,٠٠ صباحا ٢٠٢٣/٤/١٥.

٣٩. د. إيمان طه ياسين، الأنظمة اللونية ودورها في الإخراج الإعلاني، (بغداد: دار الكتب و الوثائق، ٢٠١٥)، ص ٨١.

٤٠. مقابلة شخصية أجراها الباحث مع المخرج علي الشيباني في نقابة الفنّانين - كربلاء، في يوم الثلاثاء المصادف ١٣/٦/٢٠٢٣ الساعة السابعة مساءً.

٤١. حوار مع الفنّان الدكتور علي الشيباني، شبكة النّبأ المعلوماتية <https://m.annabaa.org> موقع الكتروني تمت زيارته يوم الأربعاء المصادف ٥/٧/٢٠٢٣ الساعة الحادية عشرة ليلاً.

المصادر:

٢. أريك، بنتلي، نظرية المسرح الحديث، تر: يوسف عبد المسيح ثروت، ط٢، (بغداد: دار الشؤون الثقافية/١٨٨٦).

٣. ايما نويل ليفيناس ، من الفينومينولوجيا الى الايتيقا، تر: ادريس اكثر، (القاهرة: مجلة اوراق فلسفية، العدد (١٧) سنة ٢٠٠٧م.

٤. جميل حمداوي، مسرح الصورة بين التنظير والتطبيق، مؤسسة هنداوي ، سنة ٢٠١٩م.

الأيقونولوجيا وتمثلاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفته / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين طاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



٥. جولي مارتين، مدخل الى تحليل الصورة، تر: علي اسعد، (سوريا: دار الينابيع للنشر والتوزيع، ٢٠١١م).
٦. جوليان هلتون، نظرية العرض المسرحي، تر: نهاد حليلة، ط١، (القاهرة: دار هلا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠).
٧. حسين التكمه جي، نظريات الإخراج، (بغداد: دار المصادر، ٢٠١١).
٨. حوار مع الفنان الدكتور علي الشيباني، شبكة النبا المعلوماتية <https://m.annabaa.org>
- موقع الكتروني تمت زيارته يوم الأربعاء المصادف ٢٠٢٣/٧/٥ الساعة الحادية عشرة ليلاً.
٩. د. إيمان طه ياسين، الأنظمة اللونية ودورها في الإخراج الإعلاني، (بغداد: دار الكتب و الوثائق، ٢٠١٥).
١٠. د. سامي عبد الحميد، المسرح العراقي في مائة عام ، ط١، (عمان: مطابع دار الأديب، ٢٠١٢).
١١. زينة كفاح علي محمد الشيباني، تحولات المنظومة الجمالية في العرض المسرحي العراقي، (العراق: دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠١٣).
١٢. سامي عبد الحميد، ابتكارات المسرحيين في القرن العشرين ، (بغداد: دار النشر ، د.ت).
١٣. سعد أردش، المخرج في المسرح المعاصر، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٧٩)،.
١٤. سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مدخل لسيميائيات بورس (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١١٦.
١٥. سعيد علوش، معجم المصطلحات الادبية المعاصرة ، بيروت : دار الكتاب اللبناني، (١٩٨٥).
١٦. صلاح هادي، تحولات الرسوم الشخصية في الرسم الاوربي الحديث ، ط١، (عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م).

١٧. صياح ناصر، مسرحية لم تر قط عيني- على المسرح الوطني في بغداد، الحوار المتمن، العدد ٤٦٩٤، بتاريخ ١٩/١/٢٠١٥.
١٨. ضياء يوسف، روبرت ويلسون والتطهير النفسي البصري بالمسرح، (السعودية: المجتمعات الثقافية في المملكة) <https://www.kyhah.com>
١٩. عبد الحميد كرم، الفينومينولوجيا المنهج والمواقف، موقع (صوت العقل)، مارس ١٠، ٢٠٢٠.
٢٠. عقيل مهدي يوسف، نظرات في فن التمثيل، (الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٨).
٢١. فايز ترحيني، الدراما ومذاهب الادب، ط١، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م).
٢٢. كارل غ. يونغ، الإنسان ورموزه، سيكولوجيا العقل الباطن، تر: عبد الكريم ناصيف، (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ٢٠١٢م).
٢٣. كفاح عباس، حور مع المخرج عماد محمد، جريدة الشعب/ العدد ٩٠، سنة ٢٠٠٥، الصفحة الثقافية/ المسرح العراقي يتقلد لوح المهرجان المسرحي العربي الرابع في القاهرة.
٢٤. مارتين جولي، كيف بني المعنى إلى صورة، تر: محمد معتصم، موقع سعيد بنكراد، مجلة علامات، العدد ١٣ لسنة ٢٠٠٠، على الرابط الالكتروني: <http://saidbengrad.free.fr/a1.h13/33.html>.
٢٥. محمد شوقي الزين، سحر الصورة، المجلى الفني والجمالي، موقع المعنى، ١٧ يوليو ٢٠٢٢.
٢٦. محمد شوقي الزين، علم الصورة او الايقونولوجيا علم جديد موضوع عريق، موقع المعنى، ١٤ ديسمبر ٢٠٢٢.

الأيقونولوجيا وتمثلاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفته / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين طاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



٢٧. مقابلة شخصية أجراها الباحث مع المخرج علي الشيباني في نقابة الفنانين - كربلاء، في يوم الثلاثاء المصادف ٢٠٢٣/٦/١٣ الساعة السابعة مساءً.
٢٨. مهند هادي، تمثيل فيلموجرافيا <http://elcinema.com> تم زيارة الموقع ١٠,٠٠ صباحا ٢٠٢٣/٤/١٥.
٢٩. الموسوعة الحرة ، <https://ar.wikipedia.org/wiki/> علم الظواهر.
٣٠. و. ج. ت. ميتشل، الايقونولوجيا الصورة والنص والايديولوجيا ،تر: عارف حديفة، ط١، (البحرين ،هيئة البحرين للثقافة والآثار، ٢٠٢٠م).
٣١. الولي محمد، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي ، ط١، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).
٣٢. يزن البدر، المخرج البولندي تاديوش كانتور ومسرح الموت، (مجلة الحوار المتمدّن: العدد ٦٣٣٩، ٢٠١٩/٢/٩). <https://www.ahewar.org/>
٣٣. Oxford advanced the worlds most trusted dictionaries. Oxford university press dictionary.

Sources:

2. Arik, Bentley, The Theory of Modern Theater, Trans.: Youssef Abd al-Masih Tharwat, 2nd edition, (Baghdad: House of Cultural Affairs/1886).
3. Emma Noel Levinas, From Phenomenology to Ethics, Trans. Idris Akdhar, (Cairo: Journal of Philosophical Papers, Issue (17), 2007 AD.
4. Jamil Hamdawi, Image Theater between Theory and Application, Hindawi Foundation, 2019 AD.
5. Julie Martin, Introduction to Image Analysis, Trans. Ali Asaad, (Syria: Dar Al-Yanabi' for Publishing and Distribution, 3011 AD).

الأيقونولوجيا وتمثلاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفتة / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين طاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



6. Julian Hilton, The Theatrical Performance Theory, Trans.: Nihad Halima, 1st edition, (Cairo: Dar Hala Publishing and Distribution, 2000).
7. Hussein Al-Takma Ji, Directing Theories, (Baghdad: Dar Al-Masdar, 2011).
8. An interview with the artist, Dr. Ali Al-Shaibani, Al-Nabaa Information Network, <https://m.annabaa.org>, a website that was visited on Wednesday, 7/5/2023, at eleven o'clock at night.
9. D. Iman Taha Yassin, Color Systems and their Role in Advertising Direction, (Baghdad: Dar Al-Kutub and Documentation, 2015).
10. D. Sami Abdel Hamid, Iraqi Theater in One Hundred Years, 1st edition, (Amman: Dar Al-Adeeb Press, 2012).
11. Zeina Kifah Ali Muhammad Al-Shabibi, Transformations of the Aesthetic System in the Iraqi Theatrical Performance, (Iraq: House of General Cultural Affairs, 2013).
12. Sami Abdel Hamid, Innovations of Playwrights in the Twentieth Century, (Baghdad: Publishing House, D.T.).
13. Saad Ardash, director in contemporary theater, (Kuwait: World of Knowledge Series, 1979).
14. Saeed Benkarad, Semiotics and Interpretation, An Introduction to Bourse's Semiotics (Beirut: Arab Cultural Center, 2005), p. 116.
15. Saeed Alloush, Dictionary of Contemporary Literary Terms, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Lubani, 1985).

الأيقونولوجيا وتمثالاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفته / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين طاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



16. Salah Hadi, Transformations of Portraits in Modern European Painting, 1st edition, (Amman: Safaa Publishing and Distribution House, 2012 AD).
17. Sayyah Nasser, a play that my eyes have never seen – at the National Theater in Baghdad, Al-Hiwar Al-Mutamaddin, No. 4694, dated 1/19/2015.
18. Diaa Youssef, Robert Wilson and the visual psychological cleansing of theatre, (Saudi Arabia: Cultural Communities in the Kingdom) <https://www.kyhah.com>
19. Abdel Hamid Karam, Phenomenology Method and Positions, (Voice of Reason) website, March 10, 2020.
20. Aqeel Mahdi Youssef, Considerations on the Art of Acting, (Mosul: Dar Al-Kutub for Printing and Publishing, University of Mosul, 1988).
21. Fayez Tarhini, Drama and Doctrines of Literature, 1st edition, (Beirut: University Foundation for Studies, Publishing and Distribution, 1988 AD).
22. Carl G. Jung, Man and His Symbols, The Psychology of the Subconscious Mind, Trans. Abdul Karim Nassif, (Damascus: Dar Al-Takween for Writing, Translation and Publishing, 2012 AD).
23. Kifah Abbas, Hour with director Imad Muhammad, Al-Shaab newspaper / issue 90, year 2005, cultural page / Iraqi theater holds the banner of the Fourth Arab Theater Festival in Cairo.
24. Martine Joly, How Meaning was Built into an Image, see: Muhammad Moatasem, Said Begrad website, Alamat Magazine, No. 13 of 2000, at the electronic link: <http://saidbegrad.free.fr/a1.h13/33.html>.

الأيقونولوجيا وتمثالاتها في تقنيات العرض المسرحي علي الشيباني انموذجا

الباحث: حسين عبد الزهرة لفتة / husinabdel3@gmail.com

أ.م. د. شيماء حسين طاهر / fine.shama.hussan@uobabylonedu.iq

كلية الفنون الجميلة - جامعة بابل



25. Muhammad Shawqi Al-Zein, The Magic of the Image, the Artistic and Aesthetic Magazine, Al-Ma'ani website, July 17, 2022.
26. Muhammad Shawqi Al-Zein, The science of image or iconology, a new science, an ancient topic, Al-Ma'ani website, December 14, 2022.
27. A personal interview conducted by the researcher with director Ali Al-Shaibani at the Artists Syndicate – Karbala, on Tuesday, 6/13/2023, at seven in the evening.
28. Muhannad Hadi, Acting Filmography <http://elcinema.com> The website was visited at 10:00 am 4/15/2023.
29. The Free Encyclopedia, [https://ar.wikipedia.org/wiki/ Phenomenology](https://ar.wikipedia.org/wiki/Phenomenology).
30. And. C. T. Mitchell, Iconology, Image, Text, and Ideology, Trans.: Arif Hodayfa, 1st edition, (Bahrain, Bahrain Authority for Culture and Antiquities, 2020 AD).
31. Al-Wali Muhammad, The Poetic Image in Rhetorical and Critical Discourse, 1st edition, (Beirut: Arab Cultural Center, 1990).
32. Yazan Al-Badr, Polish director Tadeusz Kantor and the Theater of Death, (Al-Hiwar Al-Mutamaddin magazine: Issue No. 6339, 9/2/2019). <https://www.ahewar.org/>
33. Oxford advanced the worlds most trusted dictionaries. Oxford university press dic□