

المجلة العلمية لكلية التربية

مجلة علمية مُحكمة نصف سنوية تصدر عن

كلية التربية جامعة مصراتة - ليبيا

تعنى بنشر البحوث والدراسات
في العلوم الإنسانية والأساسية والبحثية

العدد الثاني

صفر 1436هـ - ديسمبر 2014 م



المراسلات : كلية التربية – جامعة مصراتة - منطقة الجزيرة

هاتف : 00218512631845

00218512631846

فاكس : 00218512632517

صندوق البريد : 2478

الموقع الإلكتروني للكلية : <http://edu.misuratau.edu.ly>

البريد الإلكتروني للكلية : edu.misurata@yahoo.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Journal_edu.misurata@yahoo.com

الآراء الواردة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن رأي هيئة التحرير

أو سياسة الكلية أو الجامعة

جميع الحقوق محفوظة للمجلة العلمية

كلية التربية - جامعة مصراتة 2014م



هيئة التحرير

المشرف العام

د. حسن أحمد الأشلم

رئيس التحرير

د. أحمد محمد الشلابي

مدير التحرير

د. محسن محمد الغندور

التصحيح اللغوي للعدد

د. محمد سالم الرجوبي

أعضاء التحرير

د. خالد عبد الله الرفاعي

إبراهيم النيجوي

الهيئة الاستشارية

- أ.د / عقيل محمد البريار
أ.د / عبد الله محمد الأشهب
أ.د / محمد محمود بن حميدة
أ.د / محمد حسن أبو بكر
أ.د / أحمد عبد العالي هب الريح
د / مصطفى محمد أبو شعالة
د / الطاهر محمد بن مسعود
د / محمد حسين محبوب
د / إبراهيم مختار بوختالة
د / مفتاح محمد ابشير

قواعد النشر بالمجلة

المجلة العلمية لكلية التربية - جامعة مصراتة مجلة محكمة تهتم بنشر البحوث والدراسات العلمية الجادة والجديدة في العلوم الإنسانية والأساسية والبحثية وفقاً للضوابط التالية:

- تقبل البحوث باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية، مصحوبة بملخص للبحث فيما لا يجاوز 100 كلمة.
- تخضع البحوث للتقييم من قبل محكمين مختصين تختارهم هيئة التحرير (سرياً) والمجلة غير ملزمة برد البحوث، نشرت أم لم تنشر.
- ضرورة أن تكون البحوث مبتكرة ولم يسبق نشرها أو الدفع بها لأي مطبوعة أخرى وليست جزءاً من دراسة سابقة أعدت لنيل درجة علمية.
- التقيد بالأصول العلمية للبحث العلمي، وتكون الاقتباسات والتضمينات والهوامش متسلسلة الأرقام في نهاية البحث ويكتفى بالهوامش دون المراجع وذلك على النحو التالي:
 1. بالنسبة للكتاب: اسم المؤلف ولقبه، العنوان، دار النشر، مكان النشر، سنة النشر.
 2. بالنسبة للدورية: اسم المؤلف ولقبه، السنة، عنوان البحث، اسم الدورية، مكان صدورها، العدد، الصفحة.
 3. بالنسبة للمواقع: اسم الموقع وتفاصيله، اسم المؤلف ولقبه، تاريخ الزيارة.
- لا يزيد البحث في صفحاته عن ثلاثين في العلوم الإنسانية، وعشرين في العلوم البحتة والتطبيقية.
- ترسل البحوث على قرص مرن أو قرص مدمج، مرفقة بعدد ثلاث نسخ ورقية، مع مراعاة ترك هامش علوي بواقع 5 سم وسفلي 5 سم و 4 سم على يمين ويسار الصفحة، وخط Simplified Arabic بحجم 14 و 12 للهامش، والعنوان الرئيس بحجم 16 غامق، والعناوين الفرعية بحجم 14 غامق، وترك مسافة واحدة فقط بين الأسطر.
- ترسل إلى صاحب البحث المنشور ثلاث نسخ من المجلة.
- تكون المراسلات باسم رئيس أو مدير التحرير.
- يرسل الباحث السيرة الذاتية لغرض التعريف والتوثيق.

هيئة تحرير المجلة

الفهرس

الصفحة	الموضوع
8	مفتتح
9	كلية التربية في سطور
10	الجمع بين العقل والوجدان في أساليب القرآن د. محمد عمار الأبيض
32	مقصد صلاح الإنسان في القرآن الكريم د. إبراهيم علي عيبلو
60	معطيات التحليل اللغوي التقابلي وتعلم اللغة الثانية أ.د. محمد امحمد بن طاهر
77	مقارنات ومقاربات بين عيون الأخبار والعقد الفريد د. سليمان مختار إسماعيل
102	أسس في تدوق النص الأدبي "الشعر القديم" د. علي محمد الفيتوري
117	الخفض في النعت على الجوار والتوجيه به في إعراب القرآن "دراسة ونماذج" د. خالد محمد الصغير
146	(كيف) في القرآن الكريم دراسة نحوية أ. أشرف عيسى محمد
164	دلالات الحرية وتجلياتها في اصطلاح صوفية القرن الثاني والثالث والرابع الهجرية د. حسين علي عكاش
185	المحاكم اليهودية في ليبيا منذ 1864م حتى 1951م وترحيلهم من البلاد د. علي أحمد فرحات
203	العلاج المعرفي السلوكي للألم المزمن المتعلق بروماتويد المفاصل د. أحمد حسانيين أحمد
238	ثابت أويلر e Euler's Constant - e د. الهاشمي علي أدراه
251	تأثير اللغة الإنجليزية على تعلم اللغة الفرنسية (الجانب الكتابي) د. محمد صالح القلاي

مفتتح

الحمدُ لوليه، والصلاة والسلام على نبيه، أما بعد:

فها هو العدد الثاني من مجلتكم الفتية "المجلة العلمية لكلية التربية"، وقد تنوعت أبحاثه بين مختلف أفرع المعرفة التي تختص المجلة بنشرها؛ فمن بلاغة القرآن إلى اللغة و علومها، إلى التاريخ والتصوف إلى النقد العربي وعلم النفس والرياضيات. كما ضم هذا العدد أيضا بحثا حول تأثير اللغة الإنجليزية على تعلم اللغة الفرنسية.

ويسر المجلة أن يسهم في أبحاثها أسانذة من مختلف الجامعات الليبية وأن تمتد اهتماماتها حتى لتغطي ما يقع في نطاق اختصاصها، والأمل منعقد على تطويرها إصدارا بعد إصدار. كما أنه من دواعي السرور أن يزداد عدد الباحثين الراغبين في النشر فيها، فله الحمد والمنة.

ويقتضي الواجب أن تتقدم المجلة بالشكر الجزيل لكل من أسهم في هذا العدد باحثاً أو مراجعاً أو مدققاً أو مقيماً، كما تتقدم أيضا بالشكر لعمادة كلية التربية وإدارة جامعة مصراتة الفتية، فهي من يتولى التمويل والدعم المالي لهذه المطبوعة الوليدة التي بين أيديكم.

و الله ولي التوفيق

رئيس التحرير

كلية التربية في سطور

تُعتبر كلية التربية أكبر كليات جامعة مصراتة من حيث كثافة الطلاب والأساتذة، وهي قلعة علمية شامخة أنشئت من أجل سد النقص في احتياجات المنطقة من المعلمين والمعلمات في مختلف التخصصات العلمية، وتقع الكلية في منطقة الجزيرة بمصراتة قريباً من شاطئ البحر الأبيض المتوسط غربي مركز مدينة مصراتة بحوالي (8) كيلومتر في منطقة تجمع بين نسيم البحر العليل وفيح الأشجار الظليلة.

أنشئ هذا المرفق التعليمي بموجب القرار رقم 1258 لسنة 1996 م، بشأن إنشاء المعهد العالي لإعداد المعلمين، وافتتح هذا الصرح التعليمي يوم الخميس الموافق 17 / 10 / 1996 م.

واعتباراً من 1 / 1 / 2005 م آلت تبعية المعهد إلى جامعة السابع من أكتوبر تحت مسمى كلية المعلمين بمصراتة بموجب القرار الوزاري رقم (2) لسنة 2005 م، ثم سُميت باسم كلية التربية اعتباراً من فصل الخريف من العام الجامعي 2009 - 2010 م، بناءً على قرار اللجنة الوطنية للجامعات.

وفي فصل الربيع 2010 م، تم تغيير اسم جامعة 7 أكتوبر إلى "جامعة مصراتة"، وألت تبعية الكلية لها تحت مسمها الحالي " كلية التربية - جامعة مصراتة ".

وتضم الكلية الآن 17 قسماً علمياً وأدبياً، وتعمل الكلية على تقديم التعليم الجامعي وتطويره وفق المعايير الوطنية والدولية، ساعية أن تكون مركزاً للأنشطة والخدمات والبرامج المحفزة لتنمية الكوادر البشرية التربوية، والارتقاء بالمجتمع لمواكبة مطالب العصر ومتغيراته المحلية والدولية، وتسعى إلى تحقيق الريادة في تدريس العلوم بمختلف فروعها وتنمية المهارات الفكرية والسلوكية، والتواصل مع الثقافات الأخرى بطريقة تضمن الحفاظ على هويتنا العربية والإسلامية.

الجمع بين العقل والوجدان في أساليب القرآن

د. محمد عمار الأبيض*

مقدمة

قبل الدراسة لأسلوب القرآن لا بد أن نتحدث عن الأسلوب.

جاء في لسان العرب: « يقال للسطر من النخيل أسلوب. والأسلوب الطريق والوجه والمذهب، يقال: أنتم في أسلوب سوء. ويجمع على أساليب. والأسلوب: الطريق تأخذ فيه. والأسلوب: الفن، يقال: أخذ فلان في أساليب من القول أي أفانين منه «(1). إن الأسلوب هو طريقة الشاعر أو الكاتب أو الأديب بعامة في التعبير عن مشاعره وأحاسيسه. يقول الشايب في كتابه الأسلوب: « تختلف الأساليب تبعاً لاختلاف المنشئين سواء كانوا كتاباً أم خطباء أم شعراء أم مؤلفين، إلى غير ذلك، فالموضوع هنا واحد، خطابة، أو كتابة، أو شعراً، ولكن الأشخاص يتعددون فإذا الأسلوب يختلف في الفن الواحد باختلاف هؤلاء الأدباء «(2).

ويقول في موضع آخر: « كيف يختلف الأسلوب في الموضوع الأدبي الواحد؟ ذلك راجع إلى اختلاف الأشخاص الذين يتناولون الموضوع «(3).

اختلفت الأساليب تبعاً لاختلاف الأدباء فيما بينهم، فتبرز المفارقة بدورها واضحة لدى الأدباء، سواء كانت اجتماعية، أو نفسية، أو في أي غرض من الأغراض، فالمغايرة والاختلاف، من مميزات الأسلوب، فلا ترى أديباً يشبه أديباً، ولا خطيباً يشبه خطيباً، فلكل وجهته، ولكل طريقته.

يقول صاحب كتاب الأسلوبية والأسلوب: « إن الخصائص الأسلوبية في الخطاب ليست صيغاً تالية يوتى بها للتزيين والتحسين، وإنما هي جوهرية، لا تتحقق المادة الإنشائية إلا بها «(4).

* الجامعة الأسمرية - زليطن - ليبيا

الأسلوب القرآني

إن أسلوب القرآن الذي نحن بصدد دراسته، فإنه يخالف مخالفة تامة كل الأساليب؛ لأنه تنزيل من الحكيم الحميد. وقد جعله الله المثل الأعلى المعجز بفصاحته، وبيانه، ونظمه.

تلا الرسول الكريم على الوليد بن المغيرة من أول سورة فصلت: (حم ﴿ تنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿ ﴿⁽⁵⁾، إلى قوله تعالى: (فَإِنِ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثُمُودَ ﴿ إِذْ جَاءَهُمُ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلْنَا مَلَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿ ﴿⁽⁶⁾. عندها ناشده الرحمن أن يكف عن ذلك، ثم رجع إلى قومه يقول: « والله لقد سمعت قولاً ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا بالكهانة، ولا بالسحر »⁽⁷⁾. وهذا دليل على انفراد القرآن بأسلوبه المميز، ومخالفته ومغايرته لكل الأساليب، بطابعه الأسلوبي الذي أفحم الفصحاء والبلغاء من قريش، وتركهم حائرين يلتمسون معرفة أسرارهِ.

يقول الزرقاني: « إنه يتجلى جمال لغة القرآن حين خرج إلى الناس في هذه اللغة المختلفة، المؤتلفة، الجامعة بين اللين والشدّة، والخشونة والرقّة، والجهر والخفية، على وجه دقيق محكم، وضع كلاً من الحروف وصفاتها المتقابلة في موضعه بميزان، حتى تألف من المجموع قالب لفظي مدهش، وقشرة سطحية أخاذة، امتزجت فيها جزالة البداوة في غير خشونة برقة الحضارة من غير ميوعة، ولقد وصل هذا الجمال اللغوي إلى قمة الإعجاز بحيث لو داخل في القرآن شيء من كلام الناس لاعتل مذاقه في أفواه قارئيه واختل نظامه في آذان سامعيه »⁽⁸⁾.

إن الأسلوب القرآني بما امتاز به من هذه الخصائص أعجز العرب وأخذ بألبابهم برغم أنه من جنس كلامهم، لأنه انفراد في تأليف كلامه عن سائر الأساليب.

ويرى الرافعي أن الأسلوب القرآني ميزة لا يمكن أن توجد في غيره بأي وجه، وهي عدم الملل من إعادته وتكراره، يقول: « ومما انفرد به القرآن، وياين سائر الكلام، أنه لا يخلق على كثرة الرد، وطول التكرار، ولا تمل منه الإعادة، وكلما أخذت فيه، رأيته غضاً طرياً، وجديداً موفقاً، وصادفت من نفسك له نشاطاً مستأنفاً، وحساً موفوراً. وهذا أمر يستوي في أصله العالم الذي يتذوق الحروف، والجاهل الذي يقرأ ولا يثبت معه من الكلام إلا أصوات الحروف، وإلا ما يميزه من أجراسها، على مقدار ما يكون من صفاء حسه ورقة نفسه »⁽⁹⁾.

خصوصية الأسلوب القرآني

ليس عجباً أن يظل القرآن متفرداً بأسلوبه الخاص الذي تحدى العرب وهم الفصحاء، وأن يستمر هذا التفرد، فهو جديد لا يخلق، وحلو لا يمل سماعه، وقد وجد فيه جهابذة البلاغة وأئمة البيان على توالي القرون والأزمان، ما لم يجدوه في غيره، وقد انكبوا عليه دراسة وفهماً، فلم يجدوا في أساليب البلغاء في الفصحى ما يدانيه، فهو المحكم في أسلوبه، البالغ الغاية في معانيه ومراميه.

عرض العرب القرآن على موازين الشعر فوجدوه مخالفاً لها، وعلى مقاييس النثر، فوجدوه متميزاً عنها⁽¹⁰⁾.

إن نظم القرآن على تصرف وجوهه، وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من جميع أنواع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد، وذلك أن الطرق التي يتكون منها الكلام البديع المنظوم، تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل إرسالاً، و أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق⁽¹¹⁾.

أسلوب القرآن الكريم لا يرقى إليه أسلوب البشر سجعاً أو نثراً مرسلأً؛ ذلك لأنه إذا كان أسلوباً فنياً أدبياً فهو يعنى بجانب العاطفة وقد يوفق في إشباعها، وقد يقصر عن ذلك، وإذا كان أسلوباً علمياً كان معنياً بالحجاج والتدليل فهو معني بجانب الحجاج. إذن فالأسلوب البشري غير قادر على الوفاء بهذين الجانبين أما أسلوب القرآن فهو يغمر القلب والعقل معاً، بل إنهما يقصران عن إدراك حقائقه واستكناها في أقصى غاياتها الفنية والعملية.

قال الزرقاني: « إن أسلوب القرآن يخاطب العقل والقلب معاً، ويجمع الحق والجمال معاً، انظر إليه مثلاً وهو في معمعان الاستدلال العقلي على البعث والإعادة في مواجهة منكريها، كيف يسوق استدلاله سوقاً، ويهز القلوب هزاً، ويمتع العاطفة إمتاعاً بما جاء في هذه الأدلة المسكتة المقنعة⁽¹²⁾. ومثل بقول الله تعالى: (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ * وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكاً فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَعْعٌ نَضِيدٌ * رِزْقاً لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذَلِكَ الْخُرُوجُ)⁽¹³⁾. تأمل في هذا الأسلوب، كيف أمتع العقل والعاطفة على السواء، كل أخذ بنصيبه منه في الجمال الساخر، والإعجاز الباهر، الذي يأخذ بعقل الإنسان وقلبه بأفصح لفظ، وأمتع عرض⁽¹⁴⁾.

إن منشئ القرآن ليس بشراً، بل هو خالق البشر، لذلك انفرد القرآن بطريقته في تأليف كلامه ونظمه، ومبانيه ومعانيه، ولم يعرف الخلق أسلوباً معجزاً مثل القرآن، فهو مباين لكلامهم، وتمتيز عنه، وقد حاولوا أن يأتوا بمثله فعجزوا، وذلك دليل تفرد.

محاكاة القرآن والنسج على غراره

هناك أناس قد حاولوا معارضة القرآن فجاءوا ببعض ما يشبه الآيات الكريمة في التزام الفاصلة، فهم لم يتحدثوا إلا على ما يبعث الضحك والسخرية. مثل ما نقله الجاحظ في كتابه البيان والتبيين قوله: « إن كهان العرب الذين كانوا أكثر أهل

الجاهلية يتحاكمون إليهم، وكانوا يدعون الكهانة، وأن مع كل واحد منهم رثياً من الجن، مثل حازي جهينة ومثل شق وسطيح وعزى سلمة وأشباههم، كانوا يتكهنون ويحكمون بالأسجاع كقوله: وَالْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ، وَالْعُقَابِ وَالصَّعْقَاءِ⁽¹⁵⁾، وَاقِعَةَ بَيْقَعَاءِ⁽¹⁶⁾، لَقَدْ نَفَرَ الْمَجْدُ بَنِي الْعُسْرَاءِ، لِلْمَجْدِ وَالسَّنَاءِ⁽¹⁷⁾.

وهذا النوع من السجع معروف عند الجاهلية، ثم أهملوه بعد مجيء الإسلام، لكنهم لم ينسوه بالكلية، بل بقي أسلوبه معروفاً؛ وعندما بعث الرسول ﷺ عدوه كاهناً وشاعراً، ودفعاً لذلك الزعم الباطل قال تعالى: (فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴿١٨﴾ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرْنَصُّ بِهِ رَبِيبَ الْمُتُونِ)⁽¹⁸⁾.

وقوله: (وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ)⁽¹⁹⁾.

وهذه أمثلة من سجع الكهان لنجسد الفارق بين أسلوب القرآن وأساليب الكهنة التي نسجت على غراره. نقل القالي في أماليه مما روي عن الكاهنة زبراء قالت: « يَا ثَمَرَ الْأَكْبَادِ، وَأُنْدَادَ الْأَوْلَادِ، وَشَجَا الْحُسَادِ؛ هَذِهِ زَبْرَاءُ تُخْبِرُكُمْ عَنْ أَنْبَاءِ، قَبْلَ انْحِسَارِ الظُّلَمَاءِ، بِالْمُؤَيِّدِ الشُّعَاءِ، فَاسْمَعُوا مَا تَقُولُ قَالُوا: وَمَا تَقُولِينَ يَا زَبْرَاءُ؟ قَالَتْ: وَاللَّوْحِ الْخَافِقِ، وَاللَّيْلِ الْعَاسِقِ، وَالصَّبْحِ الشَّارِقِ، وَالنَّجْمِ الطَّارِقِ، وَالْمُزْنِ الْوَادِقِ⁽²⁰⁾؛ إِنَّ شَجَرَ الْوَادِي لَيَأْتُوا حَتْلًا⁽²¹⁾، وَيَخْرِقُ أَنْبَاباً عُصْلًا⁽²²⁾ »⁽²³⁾.

حاكت هذه الكاهنة أسلوب القرآن، ولكنها قصرت دونه. أين هي من قوله تعالى: (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ﴿١﴾ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ﴿٢﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا ﴿٣﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ﴿٤﴾ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ﴿٥﴾ وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا ﴿٦﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾)⁽²⁴⁾.

إننا نرى الكاهنة قد حاكت القرآن ونسجت على منواله وخصوصاً القسم الثاني منه. أي في الأسلوب القسمي، وتقطيع الجمل والسجع⁽²⁵⁾.

فهذا الأسلوب الذي أتى به الكهنة، سواء كان في تنبأتهم في معارضاتهم للقرآن، فإنها أتت هزيلة، ضئيلة، شاحبة، بل ميتة، أبدت عن قبح هذه الأسجاع، وحطتها.

فهذا مسيلمة وصحبه الذين شاركوه في الضلالة، إنما أخذوا بما ألفه لهم مسيلمة من ذلك الكلام الذي يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه، وأخذ بعضه، وتعاطى مقارنته.

لقد جاء مسيلمة وأتباعه بالفرية الكبرى، والبهتان العظيم، لأنه مما يعسر تصديقه أن يحتج إنسان بمثل هذا الكلام، الذي لا غاية له في الغثاثة والسخف والخطأ. يقول الباقلاني: «فأما كلام مسيلمة وما زعم أنه قرآن، فهو أخس من أن نشغل به، وأسخر من أن نفكر فيه، وإنما نقلنا منه طرفاً ليتعجب القارئ، وليتبصر الناظر، فإنه على سخافته قد أضل، وعلى ركاكته قد أزل، وميدان الجهل واسع»⁽²⁶⁾.

ومثل ذلك ما نقل صاحب كتاب الإعجاز الموسيقي في القرآن من حكايات عن مسيلمة وبعض الأعراب. نحو قول مسيلمة: «الْفَيْلُ مَا الْفَيْلُ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْفَيْلُ، لَهُ ذَنْبٌ وَثِيْلٌ»⁽²⁷⁾، وَخَرُطُومٌ طَوِيْلٌ»⁽²⁸⁾.

وقول أعرابي حضر صلاة جماعة فتقدم فقرأ: «يَا مُهْلِكَ الْفَيْلِ، وَمَنْ سَارَ مَعَ الْفَيْلِ، وَكَيْدُ الْقَوْمِ فِي تَبِّ وَتَضْلِيلِ، صَبَّهُ اللهُ عَلَى الْفَيْلِ أَبَابِيلِ، وَضَحَى مِنْ طِينِ مِسْجِلِ، فَصَارَ الْقَوْمُ فِي قَاعٍ كَعَصْفِ مَأْكُولٍ»⁽²⁹⁾. وقرأ في الثانية: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ هَيَّئَ فِي صَلَاتِهِ، وَأَطْعَمَ الْمِسْكِينَ مِنْ مِخْلَاتِهِ، وَاجْتَنَّبَ الرَّجْسَ وَفِعْلَاتِهِ، بُورِكَ فِي بَقَرِهِ وَشَاتِهِ»⁽³⁰⁾.

إن المفارقة بين الآيات القرآنية، وهذه الأسجاع سواء قصد بها التضليل أم لا، تبدو ظاهرة قوية؛ لأن المعاني في الآيات القرآنية مؤداة بألفاظ موافقة لها، وهي جزء من المعاني، ولو تم البحث في ألفاظ اللغة كلها لوجد ما يجمل غيره في موضعه في كل آية من آيات القرآن.

أما الذي انتهى إليه هذا الكلام المسجع فهي الألفاظ فقط لوزنها وصيغتها، فالمعنى في هذا الأسلوب تابع للفظ محكوم به.

إن لفظة القرآن تميزت بخصائص لا تتوفر لأي عمل أدبي، مهما ملك صاحبه من مواهب فطرية، ونبوغ خلاق، فاللفظة المختارة تسهم في أداء المعنى، مصحوبة بقوة جرسها⁽³¹⁾.

أما أقوال مسليمة الكذاب، وجفاة الأعراب، وسجع الكهان بعامة، فإن السامع لذلك، والقارئ له ينتهي به الحال إلى السخرية والضحك، لما فيه من سخف القول، وضحالة الفكر، وهلهلة النسج، ناهيك أنه صادر عن إنسان ألغى فكره وعقله، وأضله الشيطان وأغواه.

يقول السيد تقي الدين: « إن في النفس الإنسانية قوتين، قوة وجدان، وقوة تفكير، فقوة التفكير تتقب عن الحق لمعرفته، وعن الخير للعمل به، وقوة الوجدان هي التي تسجل الإحساس من لذة وألم، فأسلوب القرآن هو الذي يجمع بين هذين النقيضين، العقل والوجدان - الفائدة العقلية والمتعة الوجدانية - معاً لكن لم نظفر بذلك في الأساليب الأخرى.

هذا كلام الأدباء، والحكماء، والعلماء، والشعراء فلم نظفر بمثل هذا، بل وجدنا غلواً في جانب، وقصوراً في جانب آخر⁽³²⁾.

اجتماع قوة الوجدان وقوة التفكير

لم يجتمع في أسلوب من الأساليب قوة التفكير وقوة الوجدان بل إذا وجد أحدهما قل الآخر، عكس الأسلوب القرآني الذي يجمع هذا وذاك ويخاطب العقل والقلب في آن واحد.

يقول السيد تقي الدين: « هذا الكلام الواحد الذي يجيء من الحقيقة البرهانية الصارمة بما يرضي حتى أولئك الفلاسفة المتعمقين، ومن المتعة الوجدانية الطيبة بما يرضي حتى هؤلاء الشعراء المرحين، ذلك هو الله رب العالمين، الذي لا يشغله شأن عن شأن، وهو القادر على أن يخاطب العقل والقلب معاً، بلسان واحد، وأن يخرج الحق

والجمال معاً، يلتقيان ولا يبغيان، وأن يخرج من بينهما شراباً خالصاً سائغاً للشاربين، وهذا ما نجده في كتاب الله الكريم»⁽³³⁾.

إن المتتبع للقرآن، يلمس روعة ما فيه من الجمال، وصور الإبداع التي تشع، ومدى ما يملكه من سيطرة على الوجدان، فتميز أسلوب القرآن بعامة بخصائص معجزة لا تتوفر لكل أسلوب مهما بلغ صاحبه من مواهب فطرية، ومهما كرس من جهد، أن يأتي ببعض ما احتواه أسلوب القرآن.

قال السيد تقي الدين: «ضع يدك حيث شئت من المصحف، وعد ما أحصته كفك من الكلمات عدداً ثم أحص عدتها من أبلغ كلام تختاره خارجاً عن دفتي المصحف وانظر نسبة ما حواه هذا الكلام من المعاني إلى ذلك، ثم انظر كم كلمة تستطيع أن تسقطها أو تبدلها هناك؟ فكتاب الله لو نزعته منه لفظة، ثم أدير لسان العرب على لفظة أحسن منها لم توجد»⁽³⁴⁾.

أضف إلى ذلك أن أسلوب القرآن قد انفرد بأسلوب دون ما سواه، فإن اتفق لأساليب الكهنة مثلاً كلام ذو ألفاظ مسجوعة، فلن يتفق لهم في ألفاظ ذات معانٍ مع التناسق العجيب بين حروفه. يقول محمد البوطي: «عندما تقرأ بضع آيات من القرآن، تشعر بإيقاع موزون من تتابع آياته، بما يسري في صياغته، وتآلف كلماته، وتجد في تركيب حروفه تناسقاً عجيباً، بين الرخو منها والشديد، والمهجور والمهموس، والممدود والمقطوع، بحيث يؤلف اجتماعها إلى بعضها لحناً مطرباً يفرض نفسه على صوت القارئ»⁽³⁵⁾.

قال تعالى: (كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذْرِ ❀ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِباً إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ ❀ نِعْمَةٌ مِّنْ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ ❀ وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذْرِ ❀ وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَن ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذِرٍ ❀ وَلَقَدْ صَبَّحَهُمْ بُكْرَةً عَذَابٌ مُّسْتَقَرٌّ ❀ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذِرٍ ❀ وَلَقَدْ يَسْرْنَا الْفُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدْكِرٍ ❀)⁽³⁶⁾.

مغايرة الأسلوب القرآني لأساليب الكتاب

إن هذا الأسلوب القرآني لا يراعي ذات اللفظ ولا يراعي التقفية والمقاطع، إنما هو مباين للمألوف، خارج على ما تواضع عليه البشر، وانظر إلى مواقع الحروف وحركاتها في حسن السمع لها، فهو جارٍ على نسق عالٍ رفيع، في جمال اللفظ وروعة التعبير، ونرى الأسلوب المعجز، الذي لا يرقى إليه أسلوب، فترى اللفظ في موضعه لا يحسن غيره مكانه.

يقول الرافعي: « أي معنى أعجب من أن تتجاذبك معاني الوضع في ألفاظ القرآن، فترى اللفظ قاراً في موضعه، لأنه الأليق في النظم، ثم لأنه مع ذلك الأوسع في المعنى، ومع ذلك الأقوى في الدلالة، ومع ذلك الأحكم في الإبانة، ومع ذلك الأبدع في وجوه البلاغة، ومع ذلك مناسبة لمفردات الآية، مما يتقدمه أو يتزادف عليه، حتى خرج بذلك كله في تركيب قصر معارضته أن تنتهي إليه بعينه »⁽³⁷⁾.

ولا نتوهم أن شخصاً ما، يطمع أن يداني في مثل ما جاء به القرآن، مهما أوتي من مقدرة في البلاغة، وتفوق في البيان، ورقة في الحسن، فأيات القرآن ترشد إلى نفسها وترى موقعها، حتى ولو وقعت في أساليب مختلفة متمايضة. وأكد الرافعي أيضاً ذلك بقوله: « إن ألفاظ القرآن بائنة بنفسها، متميزة من جنسها، فحيثما وجد منها تركيب في نسق من الكلام دل على نفسه، وأومات محاسنها إليه، ورأيته قد وشح ذلك الكلام وزينه وحرك النفس إلى موضعه منه، وهو يعد أمراً واقعاً لا وجه للمكابرة فيه ولا نعرف له سبباً إلا ما بيناه من الصفة الإلهية في معانيها، وغرابة الوضع التركيبي في ألفاظه »⁽³⁸⁾.

إن من يعنون من الخطباء والكتاب بأمر التتميق، ويلتزمون في بعض خطبهم وكتبهم، كثيراً ما ينظرون إلى الزخرفة اللفظية في المقام الأول وقد يضطروهم الشغف بذلك إلى تكاليف يصير بها بعض الفقرات غامضاً مبهماً، أو قليل الجدوى، وهذا في أغلب الأمر هو شأن الكلام الذي تكون العناية فيه بالمعنى وراء العناية باللفظ، على

حين أن الكلام الجيد هو الذي يكون فيه اللفظ تابعاً للمعنى، وهذا النوع من الأسلوب الجيد المحمود هو ما يمثله أسلوب القرآن الكريم؛ جاءت فقره متعاقبة مع ما قبلها مستقرة في مواضعها، كفيلة بروعة المعنى، وجمال الصورة، وتجانس الجرس، وحلاوة الموقع، لها أسبابها ومسبباتها، وأبعادها ومراميتها، فزادت المعاني قوة، واكتسبت الألفاظ بها جرساً ونغماً.

فالقرآن لا يناسب بين الفواصل بلفظ غيره أفضل منه؛ لأن ذلك يكون لرعاية الزخرف والبهرج على حساب المعنى، فجرس الحروف والكلمات المتكرر من خلال القوافي، يدركه من يقرأ القرآن ويستمتع به، ولنضرب مثلاً على ذلك قال تعالى: (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٣٩﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٤٠﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿٤١﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٤٢﴾).(39).

هذه اللمسات الإيقاعية تجمع بين السماء والأرض، والجبال والجمال، في مشهد واحد، حدوده تلك الآفاق الواسعة من الطبيعة. كما جاء في الظلال: « إن الأجزاء موزعة بين الاتجاه الأفقي في السماء المرفوعة، والأرض المبسوطة، وفي هذا المدى المتطاوّل، تبرز الجبال منصوبة السنان لا راسية ولا ملقاة، وتبرز الجمال منصوبة السنام، خطان أفقيان، وخطان رأسيان في المشهد الهائل في الساحة، ولكنها لوحة متناسقة الأبعاد والاتجاهات على طريقة القرآن في عرض المشاهد «(40). فقد قسمت الحركة والسكون تنوعاً يجدد نشاط السامع عند سماعه لهذه الآيات.

وقال تعالى: (وَالضُّحَى ﴿١﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ﴿٢﴾ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى ﴿٣﴾ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى ﴿٤﴾ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى ﴿٥﴾ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ﴿٦﴾ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ﴿٧﴾ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى ﴿٨﴾) (41)

فأنت أمام شطرة واحدة، وهي تخلو من الوزن والتقفية والتشطير، ومع ذلك فأنت في لحن متجدد من جراء ذلك النسج الهائل.

وللتدليل على الفرق بين أسلوب القرآن وأسلوب الكتاب سيتم دراسة مجموعة من النصوص الجيدة لكتاب بارزين مشهورين عُرفوا بالفصاحة وكانوا آية في حسن الأسلوب الكتابي من أمثال بديع الزمان الهمداني، وابن العميد، والصاحب بن عباد، والصابي، والخوارزمي، والتعرف على خصائص هذه النصوص بعد أن تمت دراسة خصائص الأسلوب في القرآن الكريم، حتى يتجسد الفارق الكبير، والبون الشاسع، بين أسلوب الكتاب، وأسلوب القرآن الكريم.

قال بديع الزمان الهمداني في المقامة (السجستانية)⁽⁴²⁾: « مَنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَنِي، وَمَنْ لَمْ يَعْرِفَنِي فَأَنَا أَعْرِفُهُ بِنَفْسِي، أَنَا بِأَكْوَرَةَ الْيَمَنِ⁽⁴³⁾، وَأُحْدُوْتُهُ الزَّمَنِ⁽⁴⁴⁾، سَلُوا عَنِّي الْبِلَادَ وَخُصُونَهَا، وَالْجِبَالَ وَخُزُونَهَا⁽⁴⁵⁾، وَالْأُودِيَةَ وَبُطُونَهَا، وَالْبِحَارَ وَعُيُونَهَا، وَالْخَيْلَ وَمُتُونَهَا⁽⁴⁶⁾، مَنْ الَّذِي مَلَكَ أَسُورَهَا، وَعَرَفَ أَسْرَارَهَا، وَنَهَجَ سَمْتَهَا⁽⁴⁷⁾، وَوَلَجَ حَرَّتَهَا⁽⁴⁸⁾ ». إلى أن يقول: « أَنَا وَاللَّهِ شَهِدْتُ حَتَّى مَصْرِعِ الْعُشَاقِ، وَمَرِضْتُ حَتَّى لِمَرَضِ الْأَحْدَاقِ »⁽⁴⁹⁾.

وكتب أبو الفضل ابن العميد إلى بعض إخوانه: « أَنَا أَشْكُو إِلَيْكَ - جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ - دَهْرًا خَوْنًا غَدُورًا، لَا يَمْنَحُ مَا يَمْنَحُ إِلَّا رَيْثَ مَا يَنْزِعُ، وَلَا يُبْقِي فِيمَا يَهْبُ إِلَّا رَيْثَ مَا يَرْتَجِعُ، يَبْدُو خَيْرُهُ لَمَعًا⁽⁵⁰⁾، ثُمَّ يَنْقَطِعُ، وَيَخْلُو مَاؤُهُ جُرْعًا⁽⁵¹⁾ ثُمَّ يَمْتَنِعُ »⁽⁵²⁾.

وقال أبو بكر الخوارزمي: « لَا صَغِيرَ مَعَ الْوَلَايَةِ⁽⁵³⁾ وَالْعَمَالَةِ⁽⁵⁴⁾ كَمَا لَا كَبِيرَ مَعَ الْعَطَلَةِ⁽⁵⁵⁾ وَالْبَطَالَةِ، وَإِنَّمَا الْوَلَايَةُ أَنْتَى تَصْغُرُ وَتَكْبُرُ بِوَالِيهَا وَمَطِيئَةٌ⁽⁵⁶⁾ تَحْسُنُ وَتَقْبُحُ بِمُتَطِيئِهَا، وَالصَّدْرُ لِمَنْ يَلِيهِ، وَالِدِّسْتُ⁽⁵⁷⁾ لِمَنْ جَلَسَ فِيهِ، وَالْأَعْمَالُ بِالْعُمَالِ كَمَا أَنَّ النِّسَاءَ بِالرِّجَالِ »⁽⁵⁸⁾.

وكتب الصاحب بن عباد إلى الثعالبي، يقول: « وَصَلَ كِتَابُ مَوْلَايَ وَسَيِّدِي أَبَدُغُ الْكُتُبِ هَوَادِي وَأَعْجَازًا⁽⁵⁹⁾، بِلَاغَةً وَأَعْجَازًا⁽⁶⁰⁾، فَحَسِبْتُ أَلْفَاظَهُ دُرَّ السَّحَابِ⁽⁶¹⁾، أَوْ أَصْفَى قَطْرًا وَدِيمَةً⁽⁶²⁾، وَمَعَانِيهِ دُرَّ السَّحَابِ، بَلْ أَوْفَى قَدْرًا وَقِيمَةً، وَتَأَمَّلْتُ الْأَبْيَاتِ

فَوَجَدْتُمْهَا فَأَتَقَّةَ النَّظْمِ وَالرَّصْفِ، عَبَقَةَ⁽⁶³⁾ النَّسِيمِ وَالْعُرْفِ⁽⁶⁴⁾، فَائِزَةً بِقِدَاحِ⁽⁶⁵⁾ الْحُسْنِ وَالظَّرْفِ⁽⁶⁶⁾ مَالِكَةً لِمَامِ الْقَلْبِ وَالظَّرْفِ⁽⁶⁷⁾.

وقال أبو إسحاق الصائبي: « الْحَمْدَ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الْأَعْيُنُ بِالْحَاطِثِهَا⁽⁶⁸⁾، وَلَا تَحْدُهُ الْأَلْسُنُ بِالْقَاطِثِهَا، وَلَا تُخْلِفُهُ الْعُصُورُ بِمُرُورِهَا، وَلَا تُهْرِمُهُ الدُّهُورُ بِكُرُورِهَا⁽⁶⁹⁾ ».

إن لهذا الفن الكتابي مدرسة قائمة بنفسها لها كتابها البارزون، ولها مقوماتها الفنية، وسماتها الأسلوبية، فقد اتسمت هذه النصوص بالخرج من نطاق قصر المقاطع وحربتها، إلى طولها وكثرتها، كما حرص هؤلاء الكتاب إلى المبادرة لتتبع عباراتهم وتزيينها وزخرفتها.

يقول التوحيدي: « كان أكثر كتاب العصر العباسي يجنحون إلى السجع في كتاباتهم، وكان شأنهم هذا في ازدياد طوراً بعد طور، لقد ساغ لهم هذا النمط القديم المتجدد، فرأوا أن السجع في الكلام كالمح في الطعام⁽⁷⁰⁾ ».

ومع هذا كله كانت الكلمات متوازنة، وألفاظهم متناسبة، ولم يأت الأسلوب في هذه النصوص السابقة ممقوتاً مستكراً، حتى وإن قصدوا الصنعة، والتزموها التزاماً، فهذه النصوص ظاهرة الصنعة بلا تكلف، وهي أعلى مراتب الصنعة.

إلا أن هذا الأسلوب الذي مر في هذه النصوص لا يداني أسلوب القرآن في شيء، برغم جودته وحسنه.

فعندما نمعن النظر في الآيات القرآنية تتبدى أشياء جديدة في كل مرة، فهي مستويات من المعاني، وأنماط من الترابط، تبدو وكأنها ببعد واحد، فإذا تأملتها تكشفت لك أبعادها الأخرى.

أما أسلوب الكتاب فلا بد أن نلاحظ فيه أثر الصنعة حتى وإن كان النص في أعلى مراتب الجودة والبلاغة.

يقول الرافعي: « وحسبك أن تأخذ قطعة منه في الموعظة والترغيب، أو الزجر والترهيب، أو نحو ذلك مما يستفيض فيه الكلام الإنساني، فنقرنها إلى قطعة مثلها، من

كلام أبلغ الناس بياناً، وأفصحهم عربية، لترى فرق ما بين أثر المعنى الواحد في كلتا القطعتين، ولنقع على مقدار الطبقة الإلهية أو الطبقة الإنسانية» (71).

لنقرأ قصة نوح في سورة نوح من قوله تعالى: (إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١﴾ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿٢﴾ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَانْقُضُوا عِوَادَ آبَائِكُمْ إِنَّ إِلَهُنَا لَإِلهٌ وَاحِدٌ لَنْ نُعْجِبَكُمْ إِنَّا كُنَّا لَبَاقِينَ ﴿٣﴾ قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَاءَنَا الْبَاقُ يَا نُوحُ إِنَّكَ لَأَسْفَهٌ ﴿٤﴾ قَالَ لَا يُؤَخِّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٥﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٦﴾ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا ﴿٧﴾) (72)، إلى ختام السورة.

ثم لنقرأ قصة نوح في سورة هود، من قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿١﴾) (73) إلى قوله تعالى: (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٠٤﴾) (74). وهي ست وعشرون آية.

ثم لنقرأ قصة نوح في سورة القمر، وهي قوله تعالى: (كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدَجَرَ ﴿١﴾ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ ﴿٢﴾ ففَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ ﴿٣﴾ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿٤﴾ وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ الْأَوَاحِ وَدُسِّرَ ﴿٥﴾ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ ﴿٦﴾ وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿٧﴾) (75).

إن هذه القصة في السور الثلاث أتت متفاوتة، لكنك تجد فرقاً في العرض، والتصوير، في كل من هذه المواقع الثلاث، وكلما أخذت في قراءتها في موضع تشعر وكأنك تقرأ خبراً جديداً لا علاقة له بالأول (76).

أما النص الأدبي الآخر، فإنه إذا أعيد من زاوية أخرى، فلا ترى النفس له حاجة في الإعادة والذكر، بغض النظر عن نوع الأسلوب.

ثم إن هذه الأساليب التي وردت في النصوص القرآنية، أقرب إلى الفطرة الإنسانية، منها في النصوص الأدبية، وأحلى وقعاً في الأذن، ونلاحظ كذلك أن هذه

الأساليب التي وردت في الآيات القرآنية متناسقة المعاني ناصعة متقاربة، فاتفقت جميعها عن غير قصد ولا اكتساب. قال تعالى: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٧٧﴾). أما أساليب المضللين كالسحرة والكهنة، الذين ضللو الناس بهذا الأسلوب، وأوحوا إلى الناس انهم يعلمون الغيب، فهو أسلوب غامض المعنى، متكلف الألفاظ. يقول سطيح: « أَقْسِمُ بِمَا بَيْنَ الْحَرَّتَيْنِ مِنْ حَشِّ لَتَهْبِطَنَّ أَرْضَكُمْ الْحَبَشُ، فَلْيَمْلِكَنَّ مَا بَيْنَ أُبَيْنَ إِلَى جَرَشٍ » (78).

وكذب أيضاً الكاهن شق بقوله: « أَقْسِمُ بِمَا بَيْنَ الْحَرَّتَيْنِ مِنْ إِنْسَانٍ لَيُنزِلَنَّ أَرْضَكُمْ السُّودَانَ، فَلْيُعْلِنَنَّ عَلَى كُلِّ طِفْلَةٍ الْبَنَانِ وَلْيَمْلِكَنَّ مَا بَيْنَ أُبَيْنَ إِلَى نَجْرَانَ » (79). ولقد كذب هذان الكاهنان فيما ادعياه وزعماه، فلم يملك الحبش ولا السودان أرض العرب، ولا حدث من ذلك شيء سوى قعقة الألفاظ وفساد المعنى (80).

فهذان الكاهنان زينا أكاذيبهما بلون معين من الصياغة اللفظية، فهذا النوع من الأسلوب كان معروفاً في الجاهلية، وكان الكهان والعرافون يستخدمونه في أحكامهم وتنبؤاتهم كحكي الكاهنين السابقين (81).

فهذا الأسلوب المتكلف وكذلك سجع الكهان، مذمومان من حيث إنهما سجع وتنسيق فواصل، وتكلف، أو إسراف في التكلف، أو من حيث إنه تكهن بالحدث عن المستقبل، والرجم بالغيب، فهو كذب، وغش، وخداع.

ويقول شكري فيصل: « كان القرآن يعبر عن ثورة الروح، وعن تطلعها إلى الإيمان وكان غرضه التسامي فوق كل اعتبار أسلوبياً آخر، فهو جديد لا في طابعه الإيقاعي السهل المنساب، بل فيما يحويه من كفاح الروح، فهنا مصدر جدته الجديدة التي كانت من قوة الفكرة، وعنف الكفاح، وصفاء الروح التي وراءها، بحيث تنسي المصغي إليها هذه الصورة الخارجية » (82).

إن المغالاة في أي شيء، تحقق عكس ما تريد، سواء كان ذلك فناً كلامياً، أو أي نوع من الأنواع الأخرى.

وقال المقدسي: « وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموازينه في المنثور من كثرة الأسجاع، والتزام النقفية، وصار هذا المنثور إذا تأملته من باب الشعر وفنه، لم يفتقراً إلا في الوزن، واستمر المتأخرون من الكتاب على هذه الطريقة، واستعملوها في المخاطبات، وقصروا الاستعمال في المنثور كله على هذا الفن الذي ارتضوه، وسلطوا الأساليب فيه، وهجروا المرسل وتناسوه »⁽⁸³⁾.

إن الأسلوب الغالب فيما أثر عن الكتاب المولعين بالزخرفة اللفظية مفتعل متكلف قد عنوا فيه بأمر اللفظ، أكثر مما عنوا بأمر المعنى، حتى جاءت بعض العبارات فيه صوراً بغير روح، وقشوراً بغير لب.

وكما فعل الكهان في العصر الجاهلي الذين اتخذوا هذا الأسلوب الذي يترجمون فيه بالغيب، ويتحدثون به عن المستقبل، ويدعون به معرفة أسرار الأقدار، ويتخذون وسائل الخداع والتمويه بما يودعون في كتاباتهم من الإبهام والغموض واستخدام الألفاظ التي لها أكثر من مدلول.

يقول الدكتور عمر الدقاق: « إننا وجدنا الكتاب والمصنفين، وحتى الذين كانوا في مؤلفاتهم بعيدين عن الأدب واللغة، وفي عباراتهم زاهدين في ألوان البديع، فإنهم حرصوا على هذا الطابع المميز في عناوين كتبهم، وجنحوا إلى جعلها رنانة على السمع، وكأن ذلك أصبح منهم تقليداً من التقاليد الفنية المحببة لا يحدون عنها »⁽⁸⁴⁾.

ومثل لذلك بكتاب المؤرخ الشهير ابن خلدون الذي عرف بعزوفه عن السجع، ومع هذا اختار لكتابه تسمية مسجوعة: « كِتَابُ الْعَبْرِ، وَدِيَوَانُ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبْرِ فِي أَيَّامِ الْعَرَبِ وَالْعُجْمِ وَالْبَرْبَرِ، وَمَنْ عَاصَرَهُمْ مِنْ دَوِي السُّلْطَانِ الْأَكْبَرِ »⁽⁸⁵⁾.

إن نظام الآيات في القرآن يسمح بوقف كامل تستريح عنده النفس، فهو نظام يخالف نظام الترسل، ويخالف أيضاً نظام السجع الذي أثر عن الجاهليين وشاع بعد الإسلام.

إن الخاصية المميزة في أسلوب القرآن الكريم، في نظمه، وترتيبه، وإيقاعه كثيراً ما تنتهي الآيات قبل انتهاء المعنى. ففي سورة المدثر نرى الآية الحادية والثلاثين تزيد على الآية الثلاثين، والثانية والثلاثين، زيادة كبيرة، لنعلم أن المعول عليه والأساس في نظم القرآن هو المعنى، وأن البديع اللفظي والتعني به لا يقع إلا نافلة⁽⁸⁶⁾.

قال تعالى في سورة المدثر: (عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ﴿١٠﴾ وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلنَّبِيِّ ﴿١١﴾ كَلَّا وَالْقَمَرَ ﴿١٢﴾)⁽⁸⁷⁾.

الخاتمة

إن القرآن الكريم في تأليفه له رنة الموسيقى المتمثلة في فواصله ولقد حاول الكتاب والشعراء والكهان والخطباء محاكاة القرآن في فاصلته لكنهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

كما يمتاز أسلوب القرآن بالمغايرة بين الفقرتين فلكل فقرة معنى يغاير الأخرى، بينما فقر الكتاب تكون تأدية الفقرتين بمعنى واحد، وقد تطول وقد تقصر، وقد تتغير من حرف إلى حرف آخر، كل ذلك لأسباب معينة راعاها النظم. فمثلاً سورة مريم تبدأ بقصة زكرياء ويحيى، ثم قصة مريم وعيسى، فتختتم فواصل الآيات بالياء، وتسير على هذه الصورة.

قال تعالى: (ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ﴿١٠٠﴾ إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا ﴿١٠١﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿١٠٢﴾)⁽⁸⁸⁾. وقال:

(وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿٨٩﴾ فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿٩٠﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿٩١﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿٩٢﴾) (89).

فتنتهي القستان على روي واحد، ثم لا يلبث أن يتغير هذا النسق بعد آخر فقرة في قصة عيسى. قال تعالى: (ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿١٧١﴾ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿١٧٣﴾ فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٧٤﴾) (90).

إن أسلوب القرآن الكريم يأتي على صور متنوعة عدة، وأن أسلوب الحكم في هذه الآيات يتطلب إيقاعاً قوياً بدل الإيقاع الرخي المسترسل. وعندما انتهى من إصدار الحكم عاد إلى الأسلوب القصصي فتتبع الإيقاع تبعاً لذلك (91).

وإذا رجعنا بالأسلوب الذي كان ينشئه الكتاب والخطباء والأدباء جميعاً، في الجاهلية أو في صدر الإسلام أو فيما بعد ذلك، لرأينا أنه وضع إلى جانب الأداء أغراض أخرى، كالجمال والمتعة، والزينة، وذلك لأن طاقة الأديب تلاشت بين اثنين، بين الغرض الأصيل وهو الأداء، والغرض الدخيل وهو الزخرفة والتجميل، فساق الاهتمام برعاية الثاني على حساب الأول (92).

ولا ريب في أن أسلوب القرآن الكريم - كما اتضح لنا فيما مضى - تميز عن أسلوب الكتاب والخطباء بروعة مواقعه ودقة أحكامه، وكمال انسجامه، وتطلب المعنى له. فأسلوب القرآن تميز عن أسلوب الكتاب وتفرد بهذا الوجه المعجز، وهو تأليف حروفه، وتناسق معانيه، فلو أبدلت حرفاً مكان حرف، أو أسقطه، لكان ذلك خلاً بيناً، أو ضعفاً ظاهراً في نسقه، وجرسه ونغمته، وفي حسن السمع وفي انسجام العبارة، وبراعة المخرج، وتساند الحروف، ولرأيت لذلك هجنة في السمع.

هوامش

- (1) ابن منظور، لسان العرب، مادة: سلب. لسان العرب، ج1، ص433.
- (2) أحمد الشايب، الأسلوب، مطبعة السعادة، ط الثانية، 1956، ص121.
- (3) المرجع السابق، ص126.
- (4) عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، دت، ط3، ص72.
- (5) سورة فصلت، الآيات: 1 - 3.
- (6) سورة فصلت، الآيتان: 12، 13.
- (7) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأنباري، عبدالحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، دت، ج1، ص314.
- (8) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1990، ج3، ص334.
- (9) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، مكتبة الإيمان، المنصورة، 1997م، ج2، ص218.
- (10) ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت عام النشر، 1999م، ص111.
- (11) نفسه، ص112 وما بعدها.
- (12) الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص335.
- (13) سورة ق، الآيات: 6 - 11.
- (14) ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص335 وما بعدها.
- (15) الصعقاء: الشمس. والصعقاء التي لا تمر بشيء إلا حرقته، وصعق: غشي. أساس البلاغة، للزمخشري، دار صادر، بيروت - لبنان، ط1، 1992م، ص355.
- (16) بقعاء: قطعة من الأرض مخالفة لما جاورها. لسان العرب، مادة بقع، ج8، ص18.
- (17) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص159، العشاء: الزيادة والتتمام، المد: الكرم، السناء: الرفعة والشرف.
- (18) سورة الطور، الآيتان: 29، 30.
- (19) سورة القمر، الآية: 2.

- (20) المزن: السحاب والغمام، والودق: القطر، أساس البلاغة، ص 593.
- (21) ختلا: على غير توقع، لسان العرب، ج 11، ص 200.
- (22) عصلاً: شجر معوج صلب، أو السهم الذي لا ريش فيه، أو الصلب من كل شيء، لسان العرب، مادة عصل، ج 11، ص 499.
- (23) أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، الأمالي، المكتبة التجارية الكبرى، ط الثالثة، 1953، ج 1، ص 125.
- (24) سورة الشمس، الآيات: 1 - 10.
- (25) القالي، الأمالي، ج 1، ص 125.
- (26) محمد بن الطيب أبو بكر الباقلائي، إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط. 1997، 5م، ص 128.
- (27) وثيل: ضعيف، لسان العرب، ج 11، ص 922.
- (28) محيي الدين عبد الرحمن رمضان، وجوه من الإعجاز الموسيقي في القرآن، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، د.م، ط. 1، 1982م، ص 46.
- (29) المرجع نفسه، ص 47.
- (30) المرجع نفسه.
- (31) السيد تقي الدين السيد، من الوجهة الأدبية في دراسة القرآن، ج 1، دار نهضة مصر، القاهرة، 1984م، ص 117.
- (32) المرجع نفسه، 118.
- (33) المرجع نفسه، ص 118، 119.
- (34) المرجع نفسه، ص 115.
- (35) البوطي، من روائع القرآن، ص 112.
- (36) سورة القمر، الآيات: 33 - 40.
- (37) الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج 2، ص 252.
- (38) ينظر: المرجع السابق، ص 247.
- (39) سورة الغاشية، الآيات: 16 - 20.
- (40) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ج 6، ص 3899.

- (41) سورة الضحى، الآيات: 1 - 9.
- (42) المقامة السجستانية إحدى مقامات بديع الزمان، نسبة إلى إقليم سجستان فارس الشرقية، شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص16.
- (43) باكورة اليمن: أول اليمن، لسان العرب، ج4، ص78.
- (44) الأحدثوة: ما يتحدث به الناس وهي الأعجوبة، نفسه، ج2، ص113.
- (45) الخُزون: جمع خَزَن. وهو الغليظ المرتفع، نفسه، ج13، ص114.
- (46) متون الخيل: ظهورها، نفسه، ج13، ص398.
- (47) السمّت: الطريق، وولج حرتها: دخل إلى وسطها، نفسه، ج2، ص46.
- (48) بديع الزمان الهمذاني، شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، القاهرة، 1997م، ص17، 18.
- (49) المرجع السابق، ص18.
- (50) لَمَعًا: برق وأضاء، والمقصود به ظهوره مرة ثم اختفاؤه، لسان العرب، ج8، ص334.
- (51) جُرْعًا: من جرع بلع، والجرعة ملئ الفم، وجرع الغيظ كظمه، نفسه، ج8، ص46.
- (52) زهر الآداب، ج1، ص561.
- (53) الولاية: بالكسر بمنزلة الإمارة. لسان العرب، ج15، ص409.
- (54) العمالة: عملته بمعنى وليته، وجعلته عاملاً. نفسهن ج11، ص476.
- (55) العطلة من التعطيل وهي التفرغ، وعطلّ الدار: أخلاها، وبئر معطلة: لا يسقى منها، نفسه، ج11، ص454.
- (56) المطية: المركوب، نفسه، ج15، ص286.
- (57) الدست: الرئاسة وصدر المجلس، وتطلق على الثياب، وبالفارسية تعني اليد.
- (58) زهر الآداب، ج1، ص561.
- (59) أصل الهادي العنق. وجمعه هوادٍ، والمراد به الأوائل. لسان العرب، مادة هدي، ج15، ص356.
- (60) در السحاب: المقصود به المطر. نفسه، مادة در، ج4، ص280.
- (61) القطر: المطر، وديممة: المطر الذي ليس فيه برق ولا رعد. نفسه، مادة قطر، ج15، ص105.
- (62) السخاب: قلادة من قرنفل. نفسه، مادة سخب، ج1، ص461.

- (63) عبق: لزق ولزم، وعبقت الرائحة في الشيء عبقاً، بقيت. وعبقت الشيء بقلبي: بقي. وريح عبيق: لاصق. نفسه، مادة عبق، ج10، ص339.
- (64) العرف: الرائحة طيبة كانت أو خبيثة. وعرفه: طيبه. والتعريف: التطيب. مادة عرف، ج9، ص240.
- (65) قداح. مفردا قدح: وهو السهم الذي كانوا يستقسمون به، أو الذي يرمى عن القوس. نفسه، مادة قدح، ج9، ص240.
- (66) الظرف: حسن العبارة، وقيل حسن الهيئة، وقيل الحدق في الشيء، وقيل جيد الكلام البليغ. نفسه، مادة ظرف، ج9، ص228.
- (67) الطرف: العين، نفسه، مادة طرف، ج9، ص213. زهر الآداب، ص127.
- (68) اللحظ: نظر بمؤخر العين. واللحظة: النظرة. لسان العرب، ج7، ص458.
- (69) كرورها: تعاقبها وتداولها، مادة كر، ج5، ص135. المثل السائر
- (70) الإمتاع والمؤانسة، للتوحيدي، ج2، ص186.
- (71) الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص206.
- (72) سورة نوح، الآيات: 1 - 6.
- (73) سورة هود، الآية: 25.
- (74) سورة هود، الآية: 49.
- (75) سورة القمر، الآيات: 9 - 15.
- (76) ينظر: البوطي، من روائع القرآن، ص119.
- (77) سورة النساء، الآية: 81.
- (78) بكري شيخ أمين، البلاغة العربية في ثوبها الجديد، دار العلم للملايين، ط4، دنت، ج3، ص125.
- (79) المرجع السابق نفسه.
- (80) المرجع السابق نفسه.
- (81) محمد عثمان علي، في أدب ما قبل الإسلام، دار الأوزاعي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983م، ص226.
- (82) شكري فيصل، المجتمعات الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ص425.

- (83) أنيس المقدسي، تطور الأساليب النثرية، دار العلم للملايين، بيروت، 1989م، ص215.
- (84) عمر الدقاق، ملامح النثر العباسي، دار الشرق العربي، بيروت - لبنان، د.ت، ص389.
- (85) المرجع السابق، ص389.
- (86) ينظر: زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، ج1، ص108.
- (87) سورة المدثر، الآيات: 30 - 32.
- (88) سورة مريم، الآيات: 15 - 19.
- (89) سورة مريم، الآيات: 29 - 37.
- (90) سورة مريم، الآية: 5.
- (91) زكي مبارك، النثر الفني قفي القرن الرابع، ج1، ص78.
- (92) سورة مريم، الآيات: 1 - 3.

مقصد صلاح الإنسان في القرآن الكريم

د. إبراهيم علي عيبلو*

تمهيد

لقد ظهر من خلال تقسيمات مقاصد القرآن أن جميعها تتغيا غاية واحدة، هي: تحقيق صلاح الإنسان، وأن هذا الصلاح شامل للفرد، والمجتمع، والعالم. ويأتي الصلاح الفردي في مقدمة مقاصد القرآن الإرشادية؛ إذ الفرد هو اللبنة الأولى لبناء المجتمع، ومن بعده العالم، فلا صلاح لكل منهما إلا بصلاح الفرد واستقامة أحواله على منهاج الشريعة؛ لهذا اعتنى القرآن - عناية خاصة - بإصلاح أحوال الفرد العقلية والنفسية والجسمية؛ إذ الفرد في تصور القرآن عقل وروح وجسم، كما راعى القرآن في منهجه الإصلاحي الموازنة بين حاجات الفرد الظاهرة والباطنة، ومختلف نزعاته، سواء الروحية والمادية منها، أو الفردية والاجتماعية، فلم يغلب جانباً على آخر، ولم يُلغ أحدهما على حساب الآخر، مراعيًا في ذلك الوسطية والاعتدال وملاءمة فطرة الإنسان، وبذلك جاء إصلاح القرآن للفرد شاملاً ومتكاملاً ومتجانساً. هذا وقد ظهرت عبر التاريخ اتجاهات فكرية وفلسفية، تهدف إلى تحقيق صلاح الإنسان، غير أنها لم تفلح في ذلك، بسبب النظرة القاصرة لحقيقة الإنسان، وعجز المناهج الإصلاحية المعتمدة في ذلك، فبعضها نظر إلى الإنسان ككيان روحي خالص، فاقترصر في إصلاحه على الجانب الروحي، وبعضها نظر إليه ككيان جسمي خالص، فاقترصر في إصلاحه على الجانب المادي، وبعضها نظر إلى الفرد على أنه الأصل في الوجود، فغالى في إطلاق حرياته وحقوقه على حساب الجانب الاجتماعي، وبعضها نظر إلى أن المجتمع هو الأصل في الوجود، فألغى شخصية الفرد وأهمل حقوقه، بينما أعطى كافة الامتيازات للمجتمع، ونتيجة لتلك الاتجاهات المتنافرة

* كلية التربية - جامعة مصراتة - ليبيا.

والمتناقضة، جاء إصلاح الإنسان منقوضاً وعاجزاً عن تحقيق أهدافه المتمثلة في الخلافة، والعمارة، والعبادة؛ لذا يأتي هذا البحث ليكشف أهم مقصد من مقاصد القرآن، المتمثل في تحقيق صلاح الإنسان، كما يأتي لإبراز معاني الصلاح والإصلاح، وأهم الاتجاهات الفكرية في إصلاح الفرد مقارنة بالقرآن، مع نقد تلك الاتجاهات، وبيان آثارها السلبية في الإصلاح، وقد قسمت هذا البحث إلى مبحثين:

المبحث الأول: حقيقة الصلاح والإصلاح، والفساد والإفساد، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الصلاح والإصلاح، والفساد والإفساد.

المطلب الثاني: تحقيق الصلاح هو المقصد الأعلى لجميع الأديان.

المطلب الثالث: الصلاح المقصود شامل للفرد والمجتمع والعالم.

المبحث الثاني: مقصد صلاح الإنسان في المنظور القرآني، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: صلاح الإنسان مقصد قرآني ثابت بالاستقراء.

المطلب الثاني: وسطية القرآن في تحقيق صلاح الإنسان.

المطلب الثالث: المبادئ القرآنية لحفظ الحقوق الفردية والجماعية.

المبحث الأول

لقد تبين من خلال تقسيمات مقاصد القرآن أن جميعها تهدف إلى تحقيق غاية عليا ألا وهي صلاح نوع الإنسان، كما عبر عنها الإمامان المصلحان محمد رشيد رضا⁽¹⁾، وابن عاشور⁽²⁾، وأن هذا المقصد الأعلى من نزول القرآن يشمل ثلاثة مقاصد عامة، هي: الصلاح الفردي، والصلاح الاجتماعي، والصلاح العالمي، وأن كل مقصد عام منها يشتمل على مقاصد خاصة نظمتها ورتبتها حسب ما ذكره العلماء.

فالصلاح هو القاسم المشترك لجميع مقاصد القرآن، الجزئية، والخاصة، والعامة، وبه يتحقق كمال الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة، وبغيره يؤول حال الإنسان إلى الفساد والهلاك والشقاء في الدارين.

من هنا كان لابد من التعرف على معاني الصلاح، والإصلاح، والفساد، والإفساد، واستقراء النصوص الدالة على أن تحقيق الصلاح هو المقصد الأعلى من نزول القرآن، وأن الصلاح المقصود شامل للفرد، والمجتمع، والعالم، وأن مقصد الصلاح مهيمن على سائر المقاصد الشرعية؛ لذا يتناول هذا المبحث بالدراسة والتحليل أهم الأفكار المتعلقة بمعاني الصلاح والإصلاح، فما المراد بالصلاح والإصلاح؟ وما معنى الفساد والإفساد؟.

المطلب الأول

حقيقة الصلاح والإصلاح، والفساد والإفساد:

الفرع الأول: معنى الصلاح، الصلاح مشتق من: صلح، يصلح، صلاحاً، وصلوحاً، ومعناه: استقامة الحال على ما يدعو إليه العقل والشرع⁽³⁾، والصلاح: الاستقامة، وضده: الفساد، والصالح: الخالص من كل فساد⁽⁴⁾.

وعرفه ابن عاشور بقوله: "الصلاح تمام الاستقامة في دين الحق"⁽⁵⁾. أي: الاستقامة وفق الدين الصحيح.

وعرف الاستقامة بأنها: "العمل بكمال الشريعة بحيث لا ينحرف عنها قيد شبر"⁽⁶⁾.

وعرف العمل الصالح بأنه: "العمل الذي يصلح عامله في دينه ودنياه صلاحاً لا يشوبه فساد، وذلك العمل الجاري على وفق ما جاء به الدين"⁽⁷⁾.

والصالحات: "جمع سالحة، وهي الخصلة والفعلة ذات الصلاح، أي: التي شهد الشرع بأنها سالحة... ومراجعتها - أي الصالحات - مما يعود إلى تحقيق كليات الشريعة وجري حالة مجتمع الأمة على مسلك الاستقامة، وذلك يحصل بالاستقامة في الخُويصة، وبحسن التصرف في العلاقة المدنية بين الأمة على حسب ما أمر به الدين أفراد الأمة"⁽⁸⁾.

والصالحون: "هم الذين صلحت أنفسهم بالإيمان، والعمل الصالح"⁽⁹⁾.

من مجموع هذه التعاريف للصلاح، والعمل الصالح، والصالحات، والصالحين، يمكن استنتاج تعريف جامع للصلاح، هو: "الاستقامة التامة على منهاج الشريعة في الأصول والفروع".

والمراد بالاستقامة التامة: الالتزام الكلي، والمراد بمنهاج الشريعة: أن المرجع في معرفة الاستقامة المؤدية للصلاح هو: الشرع، والمراد بالأصول والفروع: شمول الاستقامة والالتزام بأصول الشريعة العقدية وفروعها العملية.

الفرع الثاني: معنى الإصلاح، الإصلاح: نقيض الإفساد، وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه⁽¹⁰⁾، وأصلح في عمله أو أمره: أتى بما هو صالح نافع، وأصلح الشيء: أزال فساده، وأصلح بينهما: أزال ما بينهما من عداوة وشقاق⁽¹¹⁾، وإصلاح الله الإنسان يكون تارة بخلقه إياه صالحاً، وتارة بإزالة ما فيه من فساد بعد وجوده، وتارة يكون بالحكم له بالصلاح⁽¹²⁾.

وعرفه ابن عاشور بقوله: "الإصلاح ضد الفساد، أي: جعل الشيء صالحاً، والصلاح ضد الفساد، يقال: صلح بعد أن كان فاسداً، ويقال: صلح بمعنى وجوده من أول وهلة صالحاً، فهو موضوع للقدر المشترك"⁽¹³⁾، وقال: "الإصلاح معناه: جعل الشيء صالحاً، وهو مؤذن بأنه كان غير صالح،"⁽¹⁴⁾ وقال: "الإصلاح: جعل الشيء صالحاً، أي: ذا صلاح، والصلاح ضد الفساد، وهو كون الشيء يحصل به منتهى ما يطلب لأجله، فصلاح الرجل: صدور الأفعال والأقوال الحسنة منه، وصلاح الثمرة: كونها بحيث ينتفع بأكلها دون ضرر، وصلاح المال: نماؤه المقصود منه، وصلاح الحال: كونها بحيث تترتب عليها الآثار الحسنة"⁽¹⁵⁾.

فحاصل هذه التعاريف متحد، وهو أن الإصلاح معناه: "جعل الشيء صالحاً من أول وجوده أو جعل ما كان فاسداً صالحاً".

والفارق بين الصلاح والإصلاح: أن الصلاح لا يتم ولا يتحقق إلا بالإصلاح، فيكون الإصلاح هو الوسيلة لبلوغ الصلاح، وهو إما من الخالق، أو من الأنبياء

والحكام، أو من الحكام وأولي الأمر، أو من عامة الناس الذين يتحقق بهم الصلاح⁽¹⁶⁾.

الفرع الثالث: معنى الفساد، الفساد: نقيض الصلاح⁽¹⁷⁾، يقال: فسد اللحم أو اللبن، يفسد فساداً، أي: أنتن أو عطب، وفسد العقد ونحوه، بطل، وفسد الرجل: جاوز الصواب والحكمة، وفسدت الأمور: اضطربت وأدركها الخلل، والفساد: التلف والعطب، والاضطراب والخلل، وإلحاق الضرر⁽¹⁸⁾.

وقال الراغب الأصفهاني⁽¹⁹⁾: "الفساد: خروج الشيء عن الاعتدال، قليلاً كان الخروج عنه أو كثيراً، ويضاده الصلاح، ويستعمل ذلك في النفس والبدن والأشياء الخارجة عن الاستقامة"⁽²⁰⁾.

وعرفه القرطبي⁽²¹⁾: "الفساد ضد الصلاح، وحقيقته: العدول عن الاستقامة إلى ضدها"⁽²²⁾.

وعرفه ابن عاشور: "الفساد ضد الصلاح، وهو كل فعل مذموم في الشريعة أو لدى أهل العقول الراجحة"⁽²³⁾.

ويظهر أن تعريف القرطبي هو الراجح؛ لكونه جامعاً لأي عدول في القول والفعل عن الاستقامة المقررة في الشريعة.

الفرع الرابع: معنى الإفساد، قال ابن عاشور: "الإفساد فعل ما به الفساد، والهزمة فيه للجعل، أي: جعل الأشياء فاسدة في الأرض، والإفساد أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضرته به أو بغيره، وقد يطلق على وجود الشيء مشتملاً على مضرته وإن لم يكن فيه نفع من قبل، يقال: فسد الشيء بعد أن كان صالحاً، ويقال: إذا وجد فاسداً من أول وهلة، وكذلك يقال: أفسد إذا عمد إلى شيء صالح فأزال صلاحه، ويقال: أفسد إذا وجد فساداً من أول الأمر... والإفساد في الأرض، معناه: تصيير الأشياء الصالحة مضرّة كالغش في الأطعمة، ومنه إزالة الأشياء النافعة كالحرق وتحسين الكفر، ومناوئة الصالحين المصلحين..."⁽²⁴⁾.

وعرف محمد رشيد رضا الإفساد بقوله: "الإفساد إزالة صلاح أو إصلاح" (25).
 وبين بأنه شامل لحياة الإنسان الاجتماعية ولأموال والأنفس والأعراض
 والأخلاق ونظام العمران، فقال: "إن الإفساد في الأرض يشمل نظام الاجتماع البشري
 بالظلم، وأكل أموال الناس بالباطل، والبغي والعدوان على الأنفس والأعراض، وإفساد
 الأخلاق والآداب بالإثم والفواحش الظاهرة والباطنة، وإفساد العمران بالجهل وعدم
 النظام" (26).

يؤخذ من مجموع ما ذكره ابن عاشور ومحمد رشيد رضا أن الإفساد هو: "جعل
 الشيء فاسداً من أول وجوده، أو إزالة صلاح أو إصلاح".
 وقد توسعت في تعريف معنى الصلاح ببيان ما يراد فيه في المعنى
 كالاستقامة، وما يلزمه كالإصلاح، وما يضاده ويزيله كالفساد والإفساد؛ لأن المعاني
 تتضح وتتمايز أكثر بمعرفة أضدادها.

والخلاصة: أن الصلاح المقصود من نزول القرآن هو الاستقامة التامة على
 منهاجه في الأصول والفروع، وأن العدول عن ذلك يؤدي إلى الفساد المناقض للصلاح.

المطلب الثاني

تحقيق الصلاح هو المقصد الأعلى لجميع الأديان

إن جميع الشرائع السماوية من لدن آدم - عليه السلام - إلى خاتم الرسل -
 عليهم الصلاة والسلام - جاءت لغرض واحد وهو تحقيق صلاح أحوال الإنسان، فما
 من دين إلا وجاء يدعو الناس إلى ما فيه صلاحهم في الآجل والعاجل.

يقول ابن عاشور: "مراد الله من الأديان كلها منذ النشأة إلى ختم الرسالة واحد،
 هو حفظ نظام العالم وصلاح أحوال أهله، فالصلاح مراد الله تعالى... من أجل ذلك لم
 تنزل الشرائع تضبط تصرفات الناس في هذا العالم بقوانين عاصمة عن مغالبة الأميال
 النفسانية في حالة الغضب والشهوة ومواثبتها على ما تدعو إليه الحكمة والرشد
 والتبصر في العواقب، وتلك المغالبة والمواثبة تحصل عند التزاحم لتحصيل الملائم

ودفع المنافر، وعند التسابق في ذلك التحصيل والدفع، فوظيفة الدين تلقين أتباعه لما فيه صلاحهم عاجلاً وأجلاً مما قد تحجبه عنهم مغالبة الأميال وسوء التبصر في العواقب و بما يسمى بالعدالة والاستقامة⁽²⁷⁾.

وهكذا فإن جميع الشرائع السماوية جاءت لغرض واحد هو تحقيق الصلاح والاستقامة، وكانت ما احتوته من تعاليم هي المرجع في إدراك الصلاح وبلوغه، وقد تدرجت الشرائع في الارتقاء بالإنسان نحو صلاحه حتى بلغت به الكمال مع مجيء الإسلام، فالشرائع هي مبدأ إرشاد البشر إلى طرق الصلاح منذ ظهر على الأرض، ولم تزل تدرجه في درج الارتقاء كما يربي الطفل في نشأته⁽²⁸⁾، فلما جاء الإسلام آخر الأديان بلغ بالإنسان نهاية الصلاح؛ ذلك لأنه "دين إلهي وهو أفضل الأديان عند الله، وتعاليمه هي مراد الله من نهاية صلاح البشر"⁽²⁹⁾.

ومن المعلوم أن الرسائل السابقة جاءت مؤقتة بأزمة وأمكنة خاصة ولأقوام معينين، أما الإسلام فجاء ديناً عاماً في أبعاده الثلاثة الزمانية والمكانية والشخصية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران 85]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران 19]، يقول ابن عاشور مفسراً هذا الحصر: "قالحصر مؤول، إما باعتبار أن الدين الصحيح عند الله حين الإخبار، وهو الإسلام... ولا شك أن وقت الإخبار ليس فيه دين صحيح غير الإسلام؛ إذ قد عرض لبقية الأديان الإلاهية من خلط الفاسد بالصحيح، ما اختل لجله مجموع الدين، وإما باعتبار الكمال عند الله فيكون القصر باعتبار سائر الأزمان والعصور؛ إذ لا أكمل من هذا الدين، وما تقدمه من الأديان لم يكن بالغاً غاية المراد من البشر في صلاح شؤونهم، بل كان ديناً مقتصراً على مقدار الحاجة من أمة معينة في زمن معين، وهذا المعنى أولى محملي الآية؛ لأن مفاده أعم، وتعبيره عن حاصل صفة دين الإسلام تجاه بقية الأديان أتم"⁽³⁰⁾.

وهكذا فإن اختيار الله تعالى ديناً خاتماً عالمياً يرجع إلى غايته السامية في تحقيق صلاح البشرية في كنف العبودية لله رب العالمين والاستقامة على منهاجه لبلوغ سعادة الدارين.

بعد هذه المقدمة يستحسن أن نبرهن صدقها وصحتها من خلال استقراء أدلة تصل إلى درجة القطع.

الدليل الأول: دلت آيات كثيرة على أن المقصد من بعثة الأنبياء هو إصلاح أحوال أقوامهم، نذكر منها: قوله تعالى عن شعيب - عليه السلام - : ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود 88]، فقد بين لقومه أن الغرض من بعثته إليهم هو إصلاح أحوالهم الفاسدة نحو الصلاح والاستقامة.

وقوله تعالى حكاية عن موسى لأخيه هارون: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف 142]، فقد أمره بالإصلاح ونهاه عن سلوك سبيل المفسدين، فدل ذلك على أن الغرض من رسالته تحقيق الصلاح ودفع الفساد.

الدليل الثاني: دلت آيات كثيرة على النهي عن الفساد وأنه مذموم ومضاد للصلاح المقصود، نذكر من ذلك: قوله تعالى حكاية عن شعيب - عليه السلام - : ﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف 85]، وقال لهم: ﴿وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود 85]، فقد نهاهم عن الإفساد في الأرض التي خلقها الله تعالى سالحة، وهياها لقوم صالحين، فإفساد ما فيها بالظلم والبخس مناف للحكمة من خلقها.

فهذه النصوص صريحة وواضحة الدلالة، وقاطعة في أن صلاح البشرية هو المقصود الأعظم من مجئ الشرائع، وأن الفساد والإفساد مضاد لذلك المقصد.

الدليل الثالث: ورود آيات كثيرة في معرض مدح فعل الصلاح والإصلاح والصالحين والتمكين لهم في الأرض، نذكر منها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ

وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿فصلت 33﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء 105]، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور 55]، فهذه النصوص القرآنية تدل دلالة قاطعة على أن الصلاح هو المقصد الأعلى، والغاية السامية، والحكمة البالغة من نزول الشرائع، وقد اقتضت على بعض النصوص الصريحة في الدلالة على الصلاح، والنهي عن الفساد، دون التطرق إلى النصوص التي دلت عليها بالإشارة والتنبيه، وفي هذا القدر كفاية.

المطلب الثالث

الصلاح المقصود شامل للفرد والمجتمع والعالم

إذا تقرر أن الصلاح هو المقصود الأكبر من الشرائع ومنها شريعة القرآن، فإن هذا الصلاح يشمل الأحوال الفردية والاجتماعية والعالمية، ذلك أن العالم مكون من أمم، والأمة مكونة من مجتمعات، والمجتمع من أفراد، فلا يتحقق صلاح الكل إلا بصلاح الجزء، ومن ثم فلا صلاح للعالم إلا بصلاح المجتمع، ولا صلاح للمجتمع إلا بصلاح الأفراد؛ فإصلاح الفرد لازم لإصلاح المجتمع، وإصلاح المجتمع لازم لإصلاح العالم.

وفي هذا الشأن يقول ابن عاشور: "إن المقصد العام من التشريع... هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمين عليه، وهو الإنسان..."⁽³¹⁾، ويقول: "لما كان الإنسان هو المهيم على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله؛ ولذلك نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراد الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعة وهو النوع كله..."⁽³²⁾.

فالصلاح الفردي هو مبدأ الإصلاح وخطوته الأولى، فإذا صلح الفرد صلح المجتمع؛ ذلك أن بناء المجتمع هم أفرادهم، والإنسان مدني بالطبع، ومفطور على الحياة مع بني جنسه، فإذا التقى الأفراد الصالحون وتعاشروا نشأ عنهم بلا ريب المجتمع الصالح المنشود.

يقول ابن عاشور: "ولما كان العالم كلاً مركباً من آحاد الناس ومملوءاً بأفعالهم وهم يقتربون ويبتعدون من هذه الدرجة بمقدار نفوذ سلطان الدين إلى نفوسهم ومساعدتهم، كان إصلاحه غير حاصل إلا بإصلاح أجزائه القابلة للإصلاح، وهو إصلاح نفوس آحاد الناس؛ إذ كما كان المبني على الفاسد فاسداً، يكون المبني على الصالح صالحاً"⁽³³⁾.

أما الصلاح الاجتماعي، فإنه لازم كما ذكرت عن الصلاح الفردي أولاً، غير أن هذا غير كاف، فلا يتصور أن بإصلاح الأفراد ينشأ ويولد المجتمع الصالح دون إصلاح إضافي، بل إن اجتماع الأفراد تنشأ عنه حاجات ومصالح اجتماعية لا توجد في الأحوال الفردية، مما يقتضي تشريعاً إصلاحياً جديداً يتلاءم مع العلاقات الاجتماعية للأفراد، كعلاقات القرابة، والجوار، والعمل، والزواج، والعلاقات المالية من بيع وشراء وكراء وشركة، وغيرها من الأسباب التي تدعو إلى تلاقي الأفراد واجتماعهم لتحقيق مصالحهم ومنافعهم.

يقول ابن عاشور: "إن المجتمع البشري أو الأمة عبارة عن مجموعة من الناس، هي كل ملتئم من أجزاء، هي الأفراد، فلا جرم كان إصلاح المجتمع متوقفاً بادئ الأمر على إصلاح الأفراد، فإذا صلحت حصل من مجموعتها الصالحة مجتمع يسوده الصلاح، ثم هو محتاج إلى أسباب أخرى من الصلاح زائدة على أسباب صلاح الأفراد، وتلك هي أسباب صلاح نواحي الهيئة الاجتماعية في أحوال علاقات بعض أفرادها ببعض؛ لأن حالات التجمع تبعث عوارض جديدة لم تكن موجودة في أحوال انفراد الأفراد، وقد تطغى بقوتها الاجتماعية على ما تقف عليه الأفراد من الكمالات

فتحجبها أو تزيلها بالمرّة بحكم الاضطراب لمسايرة دواعي الأحوال الاجتماعية، فلم يكن بد لشريعة المجتمع من وضع قوانين زائدة على قوانين إصلاح الأفراد⁽³⁴⁾، والمقصود بالقوانين الاجتماعية: قوانين المعاملات التي تضبط تصرفات الناس ببعضهم البعض. أما الصلاح العالمي، فالمراد به صلاح أحوال الأمم، وهو لازم عن الصلاح الاجتماعي مع ما يضاف من قوانين إصلاحية عالمية، ناشئة عن تعايش الأمم والمجتمعات في الأقاليم المختلفة والقارات، بطريق يضمن التعاون على المصالح العليا ودرء المفسدات الكبرى، كالتعاون في العصر الحديث على تبادل العلوم والمعارف، والمنافع التجارية والاقتصادية، والخيرات البشرية، وإقامة نظام السلم ودفع الظلم والعدوان، وغيرها من المصالح العليا.

فالله - سبحانه وتعالى - ما خلق الأرض وعمرها وهياها إلا لتحقيق صلاح العالم، وقد دلّت آيات كثيرة على أن صلاح العالم مقصود للشارع، مثل: قوله تعالى حكاية عن الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة 30]، فقد علموا أن مراد الله من خلق الأرض هو عمرانها وصلاحها، ولذلك كان استقهامهم مسوقاً للتعجب والتخيّر.

وقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة 30]، دليل على عناية الله تعالى بالعالم الأرضي؛ ولذا جعل فيه خليفة بخلقه - سبحانه وتعالى - في تدبير شؤون الكون، فدل ذلك على أن مراد الله صلاح هذا العالم واستقامة أحواله⁽³⁵⁾.

وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد 22]، وقوله: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة 205]، دليل على أن إصلاح العالم مقصد للشارع، وقوله تعالى رداً على استقهام الملائكة عن خلق خليفته في الأرض: ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة 30]، أي: أنه عليم بما في البشر من صفات الصلاح والفساد، وأن الصلاح أعظم من الفساد، وبه يحصل المقصد من عمارة الأرض وصلاحها⁽³⁶⁾.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء 105]، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور 55]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل 97]، فهذه الآيات بعضها ورد في معرض الامتتان، وبعضها في معرض الوعد، دليل على أن مراد الله من خلق الأرض والإنسان صلاح هذا العالم، فلولا أن صلاحه مقصود ما كان لهذا الامتتان والوعد معنى يذكر⁽³⁷⁾.

والخلاصة: أن الصلاح المقصود من الشارع شامل للفرد والمجتمع والعالم، وقد أكد هذه الحقيقة الدريني بقوله: "إن الإسلام أولى عنايته الكبرى في سياسته التشريعية أمرين أساسيين هما: الصلاح والإصلاح، تحقيقاً للوجود المعنوي للفرد والمجتمع على أرفع مستوى إنساني؛ لأن مجرد الوجود المادي يشترك فيه الإنسان مع غيره من سائر موجودات هذا الكون، أما الصلاح ففي ذات الإنسان الفرد، تحقيقاً لكماله الذاتي باعتباره إنساناً من حيث الظاهر والباطن، جسداً وعقلاً ووجداناً وشعوراً وإرادة ومسلكاً؛ لأنه هو أداة الإصلاح، وعلى أساس نشاطه يتم تكوين المجتمعات والدول، وهو الذي يشكل الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية... وأما من حيث كونه كائناً اجتماعياً فقد تولى هذا التشريع تنظيم حقوقه وحرياته كما تولى تنظيم حقوق المجتمع والدولة أيضاً"⁽³⁸⁾.

المبحث الثاني

مقصد صلاح الإنسان في المنظور القرآني

اتجه القرآن الكريم اتجاهاً فريداً في إصلاح أحوال الفرد، إصلاحاً شاملاً ومتكاملاً، قائماً على المعرفة الحقيقية للإنسان، ومراعياً الوسطية في تلبية حاجاته

الفطرية، والموازنة بين مختلف النزعات التي تتجاذب النفس الإنسانية، فجمع بين الحاجات الروحية والمادية، وكذا الحاجات الفردية والاجتماعية في اعتدال، وبذلك تحقق الإصلاح المطلوب.

ويأتي هذا المبحث ليكشف بوضوح وجلاء اتجاه القرآن في إصلاح الفرد ومنهجه القائم على الوسطية والاعتدال، وقد قسمته إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول: صلاح الإنسان مقصد قرآني ثابت بالاستقراء.

المطلب الثاني: وسطية القرآن في تحقيق صلاح الإنسان.

المطلب الثالث: المبادئ القرآنية لحفظ الحقوق الفردية والجماعية.

المطلب الأول

صلاح الإنسان مقصد قرآني ثابت بالاستقراء

لما كان العالم يتكون من مجتمعات، والمجتمع يتكون من أفراد، كان صلاح العالم متوقفاً على صلاح مجتمعاته، وصلاح المجتمع متوقف على صلاح أفراده؛ ذلك لأن المبني على الصلاح ينتج صلاحاً حتماً، والمبني على الفساد ينتج فساداً لا محالة، وهذه الحقيقة المسلم بها عقلاً وواقعياً هي قاعدة التربية والإصلاح التي سلكها الأنبياء والرسل، ورجال الإصلاح في القديم والحديث وجميع الشرائع اتبعت هذا المنهج الإصلاحية في التدرج من الفرد إلى المجتمع إلى العالم، وقد بلغ أوج هذا الإصلاح وكماله على يد شريعة القرآن التي جاءت رحمة للعالمين.

وإن الناظر في مجموع التشريع القرآني يجد منه ما هو في مصلحة الأفراد، ومنه ما هو في مصلحة المجتمع، ومنه ما هو في مصلحة العالم.

فالتشريع الفردي يقصد منه الصلاح الخاص بالأفراد، في عقولهم وأنفسهم وأبدانهم؛ وذلك لأن صلاح الفرد متوقف على صلاح هذه العناصر المكونة لذات الإنسان وشخصيته.

ويمكن تصنيف النصوص الواردة في القرآن حول الصلاح الفردي إلى أنواع:

النوع الأول: نصوص تتحدث عن الإنسان عموماً، فتخاطبه أو تصف أحواله في خمس وستين موضعاً في القرآن⁽³⁹⁾، وهي ذات دلالات متنوعة بحسب الغرض المقصود منها، كما يأتي:

- جاء بعضها دالاً على مبدأ الخلق والنشأة، ويقصد منها بيان أصل الإنسان، ومصدر خلقه.

- ودلّ بعضها على خصائص الإنسان التي كرمه الله تعالى بها، وفاق سائر المخلوقات، كالصورة القويمة، والإدراك العقلي.

- ودلّ بعضها على مسؤولية الإنسان التكليفية والعملية، وأنه مكلف ومسؤول عن جميع أفعاله.

- ودلّ بعضها على نوازع الإنسان، وصفاته، وانفعالاته الباطنة، كالضعف واليأس والظلم والعجلة والخوف والجهل والفرح والتمني والهلع والطغيان.. الخ.

- وورد بعضها في معرض حث الإنسان على النظر والتأمل والتفكير في نفسه وفي موجودات العالم.

هذه أهم الجوانب التي عالجت موضوع الإنسان عموماً، وهي مقدمة ضرورية لتحقيق صلاح الفرد؛ لأنه ما لم تعرف حقيقة الإنسان كما خلقه الله - سبحانه وتعالى - لا يتأتى إصلاح أحواله الفردية، والاجتماعية، والعالمية⁽⁴⁰⁾.

النوع الثاني: نصوص تتحدث عن النفس، فتخاطبها وتعرض لصفاتها وأحوالها، في مائتين وتسعين موضعاً في القرآن⁽⁴¹⁾، بصيغ مختلفة، وذات دلالات متنوعة، بحسب الغرض المقصود منها، يمكن حصرها في الجوانب الآتية:

- بيان نشأتها ومراحل تطورها و مصيرها.

- بيان ما جبلت عليه من التقوى والفجور، والصلاح والفساد.

- بيان صفاتها كالنفس الأمارة بالسوء، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة الراضية.

- بيان أن النفس مكلفة، ومسؤولة عما كسبت ورهينة به.

- بيان أن تكليف النفس واقع موقع الوسط الذي لا مشقة فيه، ولا يلحق بها الأذى والعنت.
- بيان أن لا تبعة على النفس نحو غيرها، وأنها غير مؤاخذة بأفعال غيرها.
- بيان حرمة النفس وأنه لا يجوز الاعتداء عليها، فهي معصومة عند الله تعالى.
- وجوب المحافظة على النفس بالغذاء والكساء والدواء والإيواء⁽⁴²⁾.
- هذه أهم الجوانب التي تحدث عنها القرآن حول النفس، وهي تدل على مبلغ عنايته بإصلاحها والحفاظ عليها.
- النوع الثالث:** نصوص تتحدث عن العقل الإنساني، وأنه فضيلة إنسانية كرمه الله تعالى بها، فتخاطبه وتحثه على النظر والتدبر والتفكير في نفسه، وفي ما حوله من موجودات العالم، وهي ذات دلالات متنوعة، يمكن حصرها فيما يأتي:
- جاء بعضها دالاً على فضيلة العقل وتكريمه.
- بيان أن العقل مناط التكليف، وأن غير العاقل ليس أهلاً لذلك.
- دعوة العقل إلى طلب العلم والمعرفة، عن طريق الكتابة والقراءة، والبحث والتفكير.
- تحرير العقل من ربة التقليد والاتباع للغير من غير حجة ولا برهان.
- بناء التفكير العقلي على العلم القائم على الدليل، لا على الظنون والأوهام.
- حفظ العقل من المسكرات والمخدرات، وسائر الأمراض والعلل التي تعيقه عن النظر والتفكير.
- توبيخ الذين عطلوا عقولهم، فلم يستعملوها فيما خلقت له، فكانوا كالأنعام في عدم التفكير⁽⁴³⁾.
- النوع الرابع:** نصوص جاءت في معرض الحديث عن أهمية المحافظة على جسم الإنسان، وإشباع حاجاته؛ لكونه ضرورياً لحياة الأفراد، وهي ذات دلالات متنوعة، يمكن حصرها في الجوانب الآتية:

- إشباع الحاجات الجسمية من أكل وشرب ولباس وزواج ومأوى، وغيرها من متطلبات الحياة.

- حفظ الجسم من الأمراض، ومنعه من تناول ما يضره، كالميتة، والدم المسفوح، ولحم الخنزير، والمسكرات، وسائر الخبائث.

- رفع الحرج والمشقة عن جسم الإنسان، بتخفيف التكاليف، وتشريع الرخص، كالفطر في رمضان، والقصر في الصلاة الخاص بالمرضى والمسافرين.

هذه أهم الجوانب التي تدل على مدى عناية القرآن بجسم الإنسان والحفاظ عليه.

النوع الخامس: نصوص وردت في معرض التشريع لما يصلح الفرد ويحقق صلاحه، وهذا ذات دلالات متنوعة، نذكر منها:

- الأمر بالإيمان والعمل الصالح الذي هو سبب زكاة وصلاح العقول والنفوس⁽⁴⁴⁾.

- النهي عن الشرك والكفر وأعمال السيئات والمعاصي التي هي سبب فساد الأفراد في عقولهم وأنفسهم⁽⁴⁵⁾.

- الأمر بالعبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج من أجل إصلاح النفس وتزكيتها⁽⁴⁶⁾.

النوع السادس: نصوص وردت لإبراز البعد الاجتماعي لشخصية الفرد، ومدى ارتباطه بغيره من الأفراد داخل المجتمع؛ لتبين أن صلاح الفرد لا يكتمل إلا في وسط اجتماعي، يتبادل معه الحقوق والواجبات، مثل: التشريعات العائلية، والمالية، والعقابية، والقضائية، والسياسية، وغيرها من أنواع التشريع الاجتماعي؛ وذلك لأن الفرد مكون من شخصيتين:

1 - شخصية فردية مستقلة، يسأل فيها عن أفعاله الخاصة، ولها شرعت التكاليف الفردية، من صلاة وزكاة وصيام وحج، وقواعد الإيمان.. الخ.

2 - شخصية اجتماعية، يسأل فيها عن علاقاته بغيره من أفراد المجتمع، ولها شرعت التكاليف الاجتماعية، كالواجبات العائلية من نفقة وإيواء وإحسان عشرة وغيرها.

والحكمة من ازدواج شخصية الإنسان الفردية والاجتماعية، أن سعادة الفرد وصلاحه لا تتحقق إلا في بيئة اجتماعية توفر له أسباب ووسائل هذا الصلاح، وكذا سعادة المجتمع لا تتم إلا بسعادة أفرادهم وصلاحهم؛ لأنه لا يتصور قيام مجتمع صالح من غير أفراد صالحين، فتبين من هنا وجه العلاقة الحكيمة القائمة بين الفرد والمجتمع⁽⁴⁷⁾. هذه أهم أنواع النصوص الواردة في معرض الحديث عن الإنسان في القرآن، والتي نزلت لتحقيق الصلاح الفردي، وهي متنوعة إلى ما يتعلق بإصلاح عقله، ونفسه، وجسمه، مما يدل على أن الصلاح الفردي مقصد عام من مقاصد القرآن، وأنه شامل للمقاصد الخاصة الثلاثة: مقصد إصلاح العقل، ومقصد إصلاح النفس، ومقصد إصلاح الجسم.

فالإنسان في المنظور القرآني عقل وروح وجسم، كما أنه فرد يعيش داخل مجتمع، فجدير أن يكون إصلاحه شاملاً للجوانب الروحية والمادية، الفردية منها والاجتماعية، وبذلك يتحقق الإصلاح المقصود.

المطلب الثاني

وسطية القرآن في تحقيق صلاح الإنسان

في هذا المطلب أحاول بيان بطلان وفساد الاتجاهات الإصلاحية التي قامت على النظرة الجزئية للإنسان، كتلك التي اقتصرت على الجانب الروحي، أو التي اقتصرت على الجانب المادي، وكذلك التي قامت على تغليب الجانب الفردي أو تغليب الجانب الاجتماعي في الإنسان، ثم أبين النموذج القرآني في إصلاح الفرد القائم على التوازن بين سائر نزعاته، الروحية والمادية، وكذا الفردية والاجتماعية.

فساد الاتجاه الروحي الخالص: عارض القرآن الكريم أنصار هذا الاتجاه الذين حرموا طبيبات ما أحل الله لهم، حيث دعا القرآن إلى إشباع حاجات الإنسان المادية من أكل ومشرب ومسكن وملبس وزواج وزينة وسائر الطبيبات والمباحات.

أباح الأكل والشرب في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف 31]، وأباح الملبس في قوله: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا﴾ [الأعراف 26]، وأباح المسكن بقوله: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ﴾ [النحل 80]، وأباح النكاح بقوله: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء 3]، وأباح التمتع بأنواع الزينة مستكراً على من حرّمها، قال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف 31، 32]، وأباح التمتع بجمال الكون ومظاهر الطبيعة، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾ [الحجر 16]، وقال: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل 6]، وأباح عموم الطيبات في قوله: ﴿الْيَوْمَ أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة 5].

ونهى القرآن عن الكسل والتواكل والعزلة عن الكون والمجتمع، فأوجب العمل والسعي والمشي في الأرض وإعمار الكون، واستغلال خيراته ومنافعه بما يعود على الإنسان بالخير والصلاح، قال تعالى: ﴿وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة 105]، وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾ [الملك 15]، وقال: ﴿وَلَا تَتَسَنَّسْ نَاصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص 77].

كل هذه النصوص صريحة في أن كل ما خلقه الله تعالى وأوجده، هو لمصلحة الإنسان، وأنه مطالب بالانتفاع به في حدود ما شرعه الله تعالى تحقيقاً للمصلحة ودفعاً للمفسدة، وهي دليل على بطلان الاتجاه الروحي الخالص.

فساد الاتجاه المادي الخالص: وكذلك ذم القرآن أنصار هذا الاتجاه الذين تجاوزوا حدود الشرع والعقل في الاستمتاع بطيبات الحياة الدنيا وزينتها، فأسرفوا فيها إلى حدّ طغيان الهوى والشهوات، وقد أنكر الله تعالى على أتباع هذا الاتجاه في العديد

من الآيات، منها: قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [هود 15، 16]، وقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾ [محمد 12]، فهذه الآيات نمت أتباع الاتجاه المادي الذين استولى على قلوبهم حب الدنيا على الآخرة.

وسطية القرآن في الموازنة بين النزعتين الروحية والمادية:

يقوم منهج القرآن في تحقيق التوازن بين البعدين الروحي والمادي في الإنسان على الحقيقتين الآتيتين:

الأولى: الإنسان في مفهوم القرآن وفلسفته مكون من روح ومادة، ولكل منهما مطالب يحتاج إليها لتحقيق صلاحه وكماله.

الثانية: لا سعادة للإنسان ولا صلاح له، فرداً ومجتمعاً إلا بتلبية حاجات الروح والجسم معاً في اعتدال واتزان دون إفراط ولا تفريط.

فبخصوص الأولى ذكر القرآن أن الإنسان ذو طبيعة ثنائية مزدوجة روحية ومادية، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر 27، 28]، فالصلصال يمثل الجانب المادي المتمثل في مطالب الجسم، والنفخة الروحية تمثل الجانب الروحي فيه.

وبخصوص الحقيقة الثانية فإن الحكمة من التكوين الثنائي المزدوج أن صلاح الإنسان لا يتحقق إلا باجتماعهما معاً، فالجانب المادي يستحثه على العمل والكسب والتفكير والانتفاع بخيرات الكون ومنافعه، والجانب الروحي فيه يستحثه على عبادة الله وطاعته والتقرب منه، وتحصيل الفضائل الخلقية والقيم الرفيعة بما يعود على الفرد والمجتمع بالخير والسعادة في الدنيا والآخرة⁽⁴⁸⁾.

وقد دلت نصوص القرآن على الاتجاه الوسطي في فلسفة القرآن الإصلاحية، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة 143]، فالوسطية عند كثير من

المفسرين يراد بها الاعتدال بين الروحانية والمادية، فلم تهمل مطالب الروح ولا مطالب الجسم⁽⁴⁹⁾، وكقوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص 77]، أي: "أطلب فيما أعطاك الله من الأموال الدار والآخرة فأنفقه فيما يرضاه الله... ولا تضع حظك من دنياك في تمتعك بالحلال وطلبك إياه"⁽⁵⁰⁾، وقال تعالى ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [البقرة 201، 202]، فقد قسم الله تعالى اتجاهات الناس في هذه الحياة إلى صنفين:

الصنف الأول: الصنف الذي يريد الدنيا وحدها، وهم الماديون الذين اقتصرُوا على الجانب المادي الخالص.

الصنف الثاني: الصنف الذي يجمع بين الدنيا والآخرة، وهم الوسطيون الذين جمعوا بين المطالب الروحية والمادية.

ولم يشر القرآن إلى الصنف الثالث بحسب التقسيم العقلي، وهم الذين أهملوا الدنيا وتمسكوا بالآخرة، أي: أصحاب الاتجاه الروحي الخالص، وإهمال القرآن لذكره دليل على أنه مناف لفطرة الإنسان وطبيعة خلقته⁽⁵¹⁾.

وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة 10]، ففي هذه الآية دعوة صريحة إلى العمل والكسب عقب الانتهاء من صلاة الجمعة الأسبوعية، وفي هذا إشارة إلى وسطية القرآن في الجمع بين المطالب الروحية والمادية.

فالتوازن هو سمة القرآن، وأساس منهجه الإصلاحية في تلبية حاجات الروح والجسم معاً دون إفراط أو تقريط، تحقيقاً للعدل والوسطية، كما يظهر من خلال الأمثلة الآتية:

أمر القرآن بالأكل والشرب باعتدال دون إسراف وتبذير، قال الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف 31]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء 31]، وأمر سبحانه بالإنفاق مع القوامه دون إسراف ولا تقتير: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان 67]، وأمر بالعبادات من صلاة وصيام، ورفع الحرج والمشقة عند المرض والسفر والعجز، فأباح الفطر والقصر والتيمم، وأباح عند الضرورة أكل الميتة، وغيرها من المحظورات؛ حفظاً للنفس من الهلاك، وهكذا دلّ هذا الاستقراء على مقصد القرآن الكريم في تحقيق التوازن بين البعدين الروحي والمادي في الإنسان؛ تحقيقاً لصلاحه وسعادته في الدنيا والآخرة.

وسطية القرآن في الموازنة بين النزعتين الفردية والاجتماعية: يقوم منهج القرآن على مبدأ التوفيق بين المصالح الفردية والاجتماعية معاً، موازناً بينهما بقدر الإمكان، والتوفيق بينهما عند التعارض، من خلال المبادئ الآتية:

1 - الإنسان في منظور القرآن ذو شخصية مزدوجة: فردية واجتماعية معاً، فالشخصية الفردية يسأل فيها عن أفعاله الخاصة، ولها شرعت التكاليف الفردية، والشخصية الاجتماعية، يسأل فيها عن علاقاته الاجتماعية بغيره من أفراد المجتمع، ولها شرعت التكاليف الاجتماعية، ومن ثم لا سعادة للفرد إلا في ظل المجتمع، ولا سعادة للمجتمع إلا في ظل التعاون أفراداً.

2 - الإنسان خلق مفطوراً على الميل نحو ذاته والآخرين معاً، فالميل إلى حب الذات مركز في فطرة الفرد، والميل إلى حب الآخرين متأصل كذلك في فطرة الإنسان، هذا الميل متأصل بحكم الخلقة، وينمو بالممارسة والعمل.

3- لا يوجد أي تنافر أو تعارض بين النزعتين الفردية والاجتماعية؛ لأن كلا منهما يكمل الآخر ويعضده، من أجل تحقيق المصالح المشتركة، فالتنافر الحاصل مفتعل.

- 4 - إن الضرر كل الضرر في إهمال الحق الفردي، أو الحق الاجتماعي، وإن كل الخير والصلاح في تلاقي الحقين معاً، فلا يعلو أحدهما على الآخر إلا فيما يعود بالنفع والخير .
- 5 - مقاومة كل النزعتين الفردية والاجتماعية إذا حادثا عن حد الاعتدال، فتقيد المصلحة الفردية إذا أضرت بالمصلحة الاجتماعية، وكذا تقيد المصلحة الاجتماعية إذا أضرت بالمصلحة الفردية، وبذلك تحفظ الحقوق الفردية والاجتماعية معاً.
- 6 - التنسيق بين الحقين الفردي والاجتماعي عند التعارض، من خلال المبادئ والقواعد والنظريات التي شرعت لكفاية الحقين معاً كنظرية التعسف في استعمال الحق (52).

المطلب الثالث

المبادئ القرآنية لحفظ الحقوق الفردية والجماعية

- إن فكرة الحقوق محكومة بمجموعة من القواعد التنظيمية لحمايتها، نذكر منها:
- 1 - الحق منحة من رب العالمين، قصد الشارع من منحها تحقيق مصالح عباده الفردية والاجتماعية.
- 2 - الأصل في الحق التقييد وليس الإطلاق، والعبرة بما قيده الشارع؛ لأنه مصدر الحق وواهبه.
- 3 - الأصل في تصرف صاحب الحق أن يكون موافقاً لمقصد الشارع، من جلب للمصالح أو درء للمفاسد، فمن تصرف في حقه في غير ما قصده الشارع بالتعسف كان تصرفه باطلاً؛ لمناقضته قصد الشارع.
- 4 - الحق وسيلة لتحقيق ما قصده الشارع من مصالح، وليس غاية في ذاته، ومن ثم فليس لصاحب الحق أن يتصرف فيه وفق هواه دون غاية مقصودة.

5 - إن لكل من الفرد والجماعة حقاً يختص به، وقد قسم علماء الأصول الحق إلى حقين: حق العباد ويراد به الحق الفردي، وحق الله ويراد به الحق الجماعي أو الحق العام.

6 - الحق العام مقدم على الحق الخاص عند التعارض، ولو لحق صاحب الحق الخاص ضرر؛ لأنه يجبر بالتعويض؛ ولأن في رعاية الحق العام حفظاً للحق الخاص ضمناً؛ ولذا منعت الشريعة بعض الحقوق الخاصة عند تعارضها مع الحقوق العامة، كمنع الاحتكار، والنهي عن تلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي، ووجوب التسعير.

ما شرعه القرآن للموازنة بين النزعتين الفردية والاجتماعية:

لم يكتف القرآن بتأصيل المبادئ والقواعد لحفظ الحق الفردي والاجتماعي، بل شرع لها من الأحكام ما يضمن العمل بها في حياة المكلفين.
في مجال حفظ الحق الفردي: منح الله تعالى للأفراد جملة من الحقوق يتمتعون بها، أهمها:

1 - حق الحياة: للفرد الحق أن يحيا حياة طيبة آمنة على نفسه من أي اعتداء، فهو معصوم الدم.

2 - حق العرض: للفرد الحق في العيش الكريم، فلا حق لأحد في إلحاق الأذى به أو إهانته.

3 - حق التملك: للفرد الحق في تملك ما شاء من المباحات في المأكل والمشرب والمسكن وغيرها.

4 - حق الزواج: للفرد الحق في الزواج الحلال، والتمتع بامرأته، وحق التعدد إلى أربع نسوة.

5- حق التدين: للفرد الحق في الإيمان بالله تعالى، وعبادته من غير إكراه.

6 - حق الرأي والتفكير: للفرد الحق في التفكير والنظر والاجتهاد من أجل معرفة أسرار الكون وعمارته وتحقيق مصالحه.

في مجال حفظ الحق الاجتماعي: لقد أقر القرآن الحقوق الاجتماعية، وأصلها في نصوص، وشرع لها من الأحكام ما يحفظها ويصونها ويدبراً عنها الاختلال، من أهمها: أداء الأمانات، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء 58]، وأداء الشهادة لإثبات الحقوق، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء 135]، وأداء حقوق القرابة، قال تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [النساء 36]، وأداء حقوق الفقراء والمساكين، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [التوبة 60].

هذه خلاصة أسس صلاح الإنسان في منظور القرآن المنبثقة من نصوصه ومقاصده.

أهم النتائج

- 1- الصلاح ضد الفساد، وحقيقته الاستقامة التامة على منهاج الشريعة في الأصول والفروع، وأن الإصلاح هو الوسيلة لبلوغ الصلاح، فالإصلاح وسيلة والصلاح غاية.
- 2- تحقيق الصلاح هو المقصد الأعلى لجميع الأديان والشرائع، وقد ثبت ذلك بأدلة كثيرة بلغت حد التواتر المفيد للقطع واليقين.
- 3- الصلاح المقصود يمتاز بالعموم والشمول والاستغراق لأحوال الفردية والاجتماعية والعالمية.
- 4- مقصد الصلاح يأتي في مقدمة المقاصد الشرعية وأعلاها، وهو مهيمن على الكليات الضرورية والحاجية والتحسينية.

هوامش

(¹) هو: السيد محمد رشيد رضا، شامي النسبة، من قرية القلمون، من أعمال طرابلس الشام، صاحب مجلة المنار، المعلمة الإسلامية الكبرى التي لا يستغني مسلم في هذا العصر عن اقتنائها، له مؤلفات منها: تفسير المنار، والوحي المحمدي والوحدة الإسلامية، ومقالات كثيرة أخرى، توفي سنة 1354هـ. يُنظر حاضر العالم الإسلامي، ج1، ص284.

(²) هو: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبدالقادر بن محمد بن عاشور، تخرجت على يديه أجيال كثيرة، قال عنه الشيخ العلامة محمد البشير الإبراهيمي: "علم من الأعلام الذين يعدهم التاريخ المعاصر من ذخائره.. فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في الاستدلال، واسع الثراء من كنوزه" كان عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة 1950م، والمجمع العلمي العربي بدمشق عام 1955م، من مؤلفاته: مقاصد الشريعة الإسلامية، توفي سنة 1973م. يُنظر تراجم المؤلفين التونسيين، ج3، ص304.

(³) يُنظر: جمال الدين بن منظور، لسان العرب دار المعارف، مصر، د.ط، د.ب، ج. 4، ص2479، ومحمد علي التهاوني، كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 1382هـ / 1963م، ج4، ص217.

(⁴) يُنظر: أبو جيب، القاموس الفقهي، ص214، 215.

(⁵) يُنظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984م. ج.14، ص317.

(⁶) يُنظر: المصدر نفسه، ج.12، ص176.

(⁷) يُنظر: المصدر نفسه، ج.24، ص229.

(⁸) يُنظر: المصدر نفسه، ج.18، ص283.

(⁹) يُنظر: المصدر نفسه، ج.18، ص283.

- (10) يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج.4، ص2479.
- (11) يُنظر: أبو جيب، القاموس الفقهي، ص214، 215.
- (12) يُنظر: الراغب أبو القاسم الحسين محمد الأصفهاني، معجم مفردات القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط.1، 1414 هـ / 1994م، ص284.
- (13) يُنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج.1، ص285.
- (14) يُنظر: المصدر نفسه، ج.9، ص253.
- (15) يُنظر: المصدر نفسه، ج.2، ص255، 256.
- (16) يُنظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، ط.2، دت، ج.8، ص527.
- (17) يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج.5، ص3412.
- (18) يُنظر: مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، دار المعارف، مصر، ط.2، دت، ص379.
- (19) هو: شمس الدين أبو التثاء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبي بكر بن علي الأصفهاني، كان حريصاً على العلم، وعلى عدم ضياع وقته، إماماً بارعاً في العقليات، عارفاً بالأصلين، فقيهاً، محباً لأهل الخير والصلاح، ألف في شتى العلوم ومختلف الفنون، من كتبه: أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية، وبيان المختصر في أصول الفقه، توفي سنة 749هـ. يُنظر شذرات الذهب، ج.5، ص406.
- (20) يُنظر: الراغب الأصفهاني، معجم مفردات القرآن، ص379.
- (21) هو: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الحزرجي، الأندلسي، القرطبي المالكي، المفسر الشهير، له مؤلفات كثيرة، منها: جامع أحكام القرآن في التفسير، والتذكار في أفضل الأذكار، توفي سنة 671هـ. يُنظر: الديباج، ج.2، ص308.
- (22) يُنظر: أبو عبدالله محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر العربي، مصر، ط.3، 1378هـ / 1967م، ج.1، ص202.
- (23) يُنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج.20، ص190.

- (24) يُنظر: المصدر نفسه ج.1، ص284، 285.
- (25) يُنظر: رشيد رضا، تفسير المنار، ج.8، ص526، 527.
- (26) يُنظر: المصدر نفسه، ج.8، ص460.
- (27) يُنظر: محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، الدار العربية للكتاب، تونس، د.ط، د.ت، ص10.
- (28) يُنظر: المصدر نفسه، ص11.
- (29) يُنظر: المصدر نفسه، ص41.
- (30) يُنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج.3، ص190.
- (31) يُنظر: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، د.ت، ص63.
- (32) يُنظر: المصدر نفسه، ص64.
- (33) يُنظر: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص10.
- (34) يُنظر: المصدر نفسه، ص42، 43 .
- (35) يُنظر: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص41، 42، والتحرير والتنوير، ج.1، ص403.
- (36) يُنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج.1، ص406 .
- (37) يُنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص64.
- (38) يُنظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2، 1407 هـ / 1987م، ص107.
- (39) يُنظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرق لألفاظ القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت، د.ط، د.ت، ص93، 94.
- (40) يُنظر: المصدر نفسه، ص93، 94.

- (41) يُنظر: المصدر نفسه، ص712.
- (42) يُنظر: المصدر نفسه، ص712.
- (43) يُنظر: المصدر نفسه، ص474 .
- (44) يُنظر: المصدر نفسه، ص483 .
- (45) يُنظر: المصدر نفسه، ص606.
- (46) يُنظر: المصدر نفسه، ص442.
- (47) يُنظر: محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط.7، 1407هـ / 1987م، ص467.
- (48) يُنظر: محمد عبد الرحمن ببيصار، العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، 1980م، ص236.
- (49) يُنظر: أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.ت، ص148.
- (50) يُنظر: محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علمي التفسير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1383هـ / 1963م، ج.4، ص186
- (51) يُنظر: شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص105 .
- (52) يُنظر: فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.3، 1404هـ / 1984م، ص17 .

معطيات التحليل اللغوي التقابلي وتعلم اللغة الثانية

أ.د. محمد امحمد بن طاهر*

مقدمة

تعددت مناهج التحليل اللغوي، واختلفت طرق تعلم اللغة، وتنوعت وسائل إعداد المعلمين، وازدادت الأهمية، وتم التركيز على ما يعتقد أنه الطرق المثلى فيما يتعلق بإعداد المدرس، الذي بالطبيعة يتحمل العبء الكبير في العملية التعليمية برمتها، سواء في ذلك مراحل التأسيس، أو المراحل اللاحقة. وسواء في ذلك، أكانت اللغة التي يعلمها اللغة الأولى أم الثانية.

ونظرا لأهمية الأمر، فإن مجتمعات العالم كافة، وخاصة المتقدمة منها، أولت وتولي عناية متميزة، وتتنظر بعين الرعاية إلى ما يجب التوفر عليه فيما يخص المعلم، سواء في ذلك معلم اللغة، أو أي علم آخر، وإن ازداد الاهتمام بمعلم اللغة، لأنها العامل المهم في العملية التعليمية، وهي الأداة التي يتم بها التواصل بين المعلم وتلاميذه.

وفي سبيل الوصول إلى معلم ناجح، ومن ثم السير قدما بالمتعلمين، كان الاهتمام منقطع النظير، فيما يخص التنظير والتأسيس الفكري لما يفترض أن تكون عليه العملية التعليمية من أساسها، الأمر الذي حدا بالمهتمين من جميع فروع المعارف العلمية، من أن يفكروا في الأمر مليا، ويتثبتوا قبل أن يقدموا على بسط افتراضاتهم ونظرياتهم التي من شأنها إنارة السبل أمام المدرسين والدارسين على السواء.

ومن بين العوامل المهمة فيما يخص التحصيل العلمي بعامة، خص المعلم بمزيد عناية، من قبل علماء اللغة، وتنوعت أفرع التخصصات اللغوية، التي تهتم

* كلية الآداب - جامعة مصراتة - ليبيا

باللغة، ودورها الحاسم في إيصال المعلومة إلى مرديها. فكان وأن كانت الدراسات اللغوية على اختلاف أشكالها وتعدد وجهات نظرها.

وفي هذا المقام، فإنني أخص بالدرس أحد أفرع الدرس اللغوي العام، وهو ما نطلق عليه (التحليل اللغوي التقابلي) ودوره الحاسم في إلقاء الضوء على المؤلف والمختلف ما بين اللغات، وتبيان الطرق المثلى التي من شأنها تيسير التحصيل لدى من يريد تعلم لغة ثانية. فعند عقد مقابلة ما بين نظام لغتين، يتم التعرف على خصوصيات كل لغة على حدة، وكمختص، واستنارة بآراء كثير من المختصين في مجال التحليل اللغوي، أستطيع القول: بأنه على الرغم من كل ما يحيط بالموضوع من تعقيدات، فإن الدرس اللغوي التحليلي قادر أكثر من غيره من الدراسات اللغوية، على الاسهام في دفع عجلة العملية التعليمية للغة إلى الأمام، وكذلك كل ما للغة به علاقة.

ومن خلال تجربتي الخاصة، وعملي في مجال تعليم علوم اللغة، وتدريسي علمي اللغة التطبيقي، وعلم اللغة التقابلي، وتدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها، وتدريس الأدب المقارن لطلاب الدراسات العليا، إلى جانب ترجمة معاني الشعر الغربي إلى اللغة العربية شعرا مقفى؛ أستطيع التأكيد أن من شأن هذه العلوم تقريب وجهات النظر، حول عملية تعليم اللغة، سواء في ذلك أكانت لغة أولى أم ثانية، كذلك من شأنها درء الوقوع في الخطأ، عند إرادة تعلم أنظمة لغات آخر، أو عند ترجمة معاني نص من لغة أخرى.

وفي الوقت الذي يتم فيه التركيز على الدور الذي يؤديه التحليل اللغوي التقابلي في العملية الدراسية، غرض تصحيح مسارها وتنظيم شؤونها؛ فإن استعراض ما أمكن من الدراسات سواء في ذلك العربية وغيرها مما يقتضيه المقام.

الهدف والأهمية

يهدف هذا البحث إلى بيان الأسس النظرية التي يبني عليها (التحليل اللغوي التقابلي) والدور الأساسي الذي يؤديه هذا العلم في تقديم العون للعملية التعليمية،

وبالخصوص فيما يعين على تحسين أداء المتعلم والمعلم على السواء. فمدارسة شجون هذا العلم المختلفة، التي في حقيقتها على تماس مباشر مع العملية التعليمية للغة، من شأنها أن تعين المهتم بمستقبل تعلم اللغات المختلفة، على توظيف معارف هذا العلم في السيطرة الجيدة على أنظمة أكثر من لغة، ومن تم الوصول إلى المبتغى.

ولعل الهدف الأسمى للتحليل اللغوي التقابلي، هو ليس التوصل إلى فهم التراكيب اللغوية فهما جيدا، لكن الأهم يكمن في التعرف على كيفية الاستدلال، وفهم العملية التعليمية برمتها، بشكل يفوق التجارب ويعلو عن التكرار الحيني. وقد أرسى هذا العلم دعائم أساسية لدراسة الأخطاء التي يقع فيها متعلم اللغة الثانية، أو الأجنبية. وكذلك (التدخل) من اللغة الأولى في شجون اللغة الثانية، ومن تم تجنبها واحتراس الوقوع فيها. وكذلك التعرف على الصعوبات التي تواجه متعلم اللغة الثانية، أو الأجنبية.

المنهجية

في سبيل الوصول إلى غاية ما كانت العناية به أولا، كان لا بد من استقصاء البحث، وتتبع مسارات الدرس اللغوي العام قديما وحديثا، وقراءة ما وصلت إليه اليد بأكثر من لغة، والاطلاع على سير العملية التعليمية في أماكن كثيرة من العالم، التي أثبتت، علو كعبها في الاهتمام بلغاتها، وبالغ عنايتها بتدريب وتأهيل معلميه، والتي كان للدرس التحليلي التقابلي دور بارز في تيسير تعليم غير لغاتها.

وحتى يتيسر الوصول إلى الغرض الأصلي، كان من الضروري اتباع منهج يحدد من خلاله مسار البحث، فكان وأن اعتمدت تتبع مسار هذا العلم في مضانه، وقراءة ما توصلت إليه من دراسات وأبحاث قراءة متأنية، مراعيًا في الوقت ذاته، الاستفادة من معطياتها جميعا في سبيل الوصول إلى تكوين وجهة نظر أريد لها أن تفي إن لم يكن بكامل متطلبات الموضوع، فلا أقل مما تيسر منها.

ومراعاة للمقام، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال، فإن التعرض بالمناقشة والتحليل لماهية (التحليل اللغوي التقابلي) وأول ظهوره، وهل كان لعلماء اللغة العرب أسبقية في هذا الخصوص، سيكون تصريحاً مختصراً، وأحيانا سيكتفي بالتلميح دون التصريح.

مشكلة البحث

حتى يتم تشخيص المشكلة، ومن ثم الاستئارة بمعطيات الدرس اللغوي التحليلي في تعلم وتعليم اللغة الثانية، كان التدوين لأسئلة من شأنها أن تعين على تصور الموضوع، ومن ثم الخوض في الإجابة عنها، ومناقشة الاستفادة من معطيات هذا الدرس الفكري في تعلم وتعليم اللغة العربية في مجتمعات غير عربية (غربية)، تتواجد بها جاليات تحرص على تعلم هذه اللغة، لأسباب مختلفة.

- هل التحليل اللغوي التقابلي، هو نتاج غربي؟
- هل فعلا توجد حاجة ماسة إلى الاستعانة بالدرس اللغوي عموماً، والتقابلي التحليلي بالخصوص؟
- هل سبق وأن نوقشت مسألة الاستعانة بدرس التحليل التقابلي فيما يخص تعلم وتعليم اللغات؟
- ما مدى أهمية تعلم اللغة الثانية، أو الأجنبية؟
- ما مدى حاجة الجاليات العربية والمسلمة في المجتمعات الغربية، إلى تعلم اللغة العربية؟
- من المقصود بالعملية التعليمية؟
- ما الذي يجب أن يتوفر في معلم اللغة الثانية، أو الأجنبية؟
- ما أهمية تعلم اللغة العربية لأفراد الجاليات العربية، وما ارتباطها بالهوية؟
- هل الشعور بالتميز اللغوي يعد عقبة في تعلم اللغة الثانية؟
- هل الرغبة في تعلم اللغة الثانية يعين على تعلمها؟

- ما هو واقع اللغة العربية في مجتمعاتها؟
 - ما هو مستقبل اللغة العربية في محيطها العربي والإسلامي والغربي؟
- هذه جملة أسئلة من شأن مداورتها ومحاورتها إثراء البحث، وتحديد بعض مساراته، والإسهام في تقريب الدرس التنظيري من الواقع المعيش، غرض توافر الجهود من أجل دفع مسيرة الاهتمام بتغيير واقع لغوي . غير مرض . للملايين من الذين تركوا ثرى الأجداد، وأضحوا يعيشون في أقلية أقرب إلى الذوبان منها إلى الاندماج .
- وقبل اللوج إلى صلب البحث ومقاربة الإجابة عما ذكر آنفا من أسئلة، يحسن بنا أن نشير إلى بعض خواص درس التحليل اللغوي التقابلي، من خلال عرض مختصر لمسيرة هذا العلم منذ النشأة، حتى الوقت الحاضر.

التحليل اللغوي التقابلي

ما يعنيه التحليل اللغوي التقابلي هو عقد مقابلة ما بين نظامين للغتين غالبا ما تختلفان في الأرومة والنسب، وذلك عن طريق تبيان ما يتفقان فيه وما يختلفان تحقيقا للفائدة ووصولاً إلى الغاية.

تشير المصادر الأجنبية إلى أن البوادر المنهجية للدرس اللغوي التقابلي، ظهرت في أوروبا، وأن أول ظهورها كعلم كان في أواسط القرن التاسع عشر. (Fisiak. 1981).

وإذا ما تجاوزنا ذلك وبحثنا في أمات كتب التراث العربي فإن ملامح الدرس اللغوي المقارن والتقابلي غير خافية وصلة اللغة العربية بغيرها من اللغات السائدة في الأزمنة الغابرة لم تقصر هذه المصادر في التنويه بتدوينها.

قبل البعثة الشريفة، وفي زمن ما قبل الإسلام، لم تكن اللغة العربية في معزل عن واقع الحياة، ومواقع الحدث، فقد كانت على اتصال بلغات كانت سائدة لمجتمعات متحضرة، ونتيجة لعوامل مختلفة من التواصل، دخل اللغة العربية الكثير من الألفاظ، التي ليست من بناتها، وأصبحت هذه الألفاظ بمثابة الألفاظ العربية، وإن لم يكن

منشؤها عربياً، إلا أنها باستعمالها في البيئات العربية المختلفة أضحت جزءاً لا يتجزأ من قاموس اللغة العربية المشتركة. لم يقتصر وجود هذه الألفاظ في هذا الزمن بالتحديد على لغة قضاء الحوائج اليومية، ولكنه تسنم أفصح التراكيب.

وباستقراء سريع لبعض قصائد المعلقات، نجد ألفاظاً كثيرة . من لغات مختلفة . وردت في نصوصها. وفيما أورده صاحب الأغاني في معرض إخباره عن شاعر الفترة (عدي بن زيد العبادي) وتعلمه اللغة الفارسية. يقول: "قلما تحرك عدي بن زيد، وأيفع طرحه أبوه في الكتاب، حتى إذا حذق أرسله المرزيان مع ابنه (شاهان مردع) إلى كتاب الفارسية، فكان يختلف مع ابنه، ويتعلم الكتابة والكلام بالفارسية، حتى خرج من أفهم الناس بها وأفصحهم بالعربية وقال الشعر ... (الأغاني. 101/2).

وفي القرآن الكريم الكثير من الألفاظ التي ترجع أصولها إلى غير العربية المشتركة، والذي استعملت من قبل الناطقين بالعربية، والتي أصبحت ألفاظاً عربية بحكم الاستعمال، وهو ما يبين على أن اللغة العربية لم تكن في معزل عن التواصل مع غيرها من لغات الجوار.

وفي العصر الإسلامي الأول، وجدنا الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ يحث صحابته على تعلم ألسن غير العرب، فقد روي عن زيد بن ثابت . رضي الله عنه . أمره بتعلم لغة السريان (مسند ابن حنبل. 182/5).

وحرصاً من علماء الأمة على تكامل مؤسسات الدولة الناشئة، كان الاهتمام بكل ما يتعلق بشؤون الحياة، التي لم تكن اللغة في معزل عنها. فقد وردت الإشارات الكثيرة في كتابات (الخليل بن أحمد. ت 175هـ) وفي كتاب (سيبويه. ت 180هـ) ما يفيد أنهما خصا الحديث عن تقابل أصوات العربية مع غيرها من اللغات بمزيد اهتمام. وفي ذات المقام، أسهب (الجاحظ. ت 255هـ) في الحديث عن اللثغة واللكنة وبعض أمراض اللسان عند بعض الناس، "ومن خلال عرضه لهذه المسألة، تحدث عن تعلم الأجانب لأصوات اللغة العربية". (البيان والتبيين. 5/1)

وبالجملة، فإن اهتمام الدولة العباسية بهذا الشأن وغيره غني عن التعريف، فالمأمون عندما أسس دار الحكمة، أمر أن يخص أحد أقسامها بقضايا الترجمة من وإلى العربية.

أما فيما يتعلق بالدرس اللغوي التحليلي الممنهج فيعود أول ظهوره على أصح الأقوال، إلى ما بعد الحرب الكونية الثانية، وذلك عندما انتبه قادة الحلفاء، بخاصة القادة الأمريكيين. الذين كانت جيوشهم تجوب أقطار العالم، وتتواجد في كثير من البلاد مختلفة الأجناس والأعراق واللغات. إلى أهمية التفاهم اللغوي بين جنودهم وأهالي الأماكن التي يتواجدون بها. وكذلك إلى الكم الرهيب من المهاجرين القاصدين الأرض الجديدة، والذين أتوا من كل حدب وصوب.

وبذات الخصوص، أشار (CharlsFreis. 1946) في أفروفته: (تعليم وتعلم اللغة الإنجليزية كلغة ثانية) إلى أن الدراسات في هذا الصدد، هي التي تعتمد على التوصيف العلمي للغة المراد تعلمها والتي تتم مقارنتها بعناية مع لغة المتعلم الأولى.

وفي عام (1953) أصدر (Robert Lado) كتابه الموسوم ب (الدرس التقابلي بين اللغتين الإنجليزية والإسبانية. (Contrastive Study between English and Spanish) الذي اعتمد فيه على ما سبق وأن أشار إليه (Freis). في هذا الكتاب ذكر "إمكانية التنبؤ بالنماذج التي تعيق عملية تعلم اللغة الثانية، أو الأجنبية، وكذلك وصف كل لغة على حدة. وفي الوقت ذاته، معرفة العينات اللغوية التي لا تقف حجر عثرة أما معلم ومتعلم اللغة الثانية، أو الأجنبية. في ذات المقام، اهتم (Robert Lado) بأهمية الدرس التقابلي لتقافة اللغتين مناط الاهتمام.

في الربع الأخير من القرن العشرين، حصل تطور إيجابي في التعامل مع مفهوم الدرس اللغوي التقابلي، حيث أعيد ربطه بالجذور وأصبح واجهة دراسات جديدة مثل: (التحليل التقابلي لعلم اللغة الاجتماعي) (Contrastive Sociolinguistics).

(Hillinger. 1996). وكذلك، فيما يتعلق بالدراسات المتعلقة بطبائع اللغات.
(Wierzbicka. 1992).

واستنادا إلى ما أشار إليه (Mouton. 1962)، فإن ملامح الدرس اللغوي التحليلي لم تتضح معالمه في العالم الغربي، ويصبح علما له حدوده وقيوده، إلا في ستينيات القرن الماضي بعد نشر جامعة شيكاغو كتاب (سلسلة التراكيب التقابلية) (Series of Contrastive Structures). إلا أن الحال لم يدم، وشهد هذا الدرس الوليد بعض الركود في وطنه الأم. في الوقت ذاته، أخذ الاهتمام به منحى جديا في الغرب الأوروبي، وظهرت دراسات عديدة بالخصوص. (Fisiak. 1981).

وفيما أرى، فإن عقد دراسة تقابلية تتسم بالعلمية والمنهجية، يتم التركيز من خلالها على درس ثقافة اللغة الأولى، وثقافة اللغة الثانية، يتم التأكد من خلالها على تتبع مسارات الثقافتين، والاهتمام بنقاط الالتقاء، ونقاط الاختلاف، من شأنه أن يعين على تقريب الصورة إلى المتعلم، ومن تم، يكون إدراك مضامين تعلم اللغة الثانية أقرب جانا.

وعلى الرغم من أهمية الدرس اللغوي التقابلي في توفير المناخ المناسب، وتقديم فرضيات جادة في سبيل حل ما يعترض مسار تعلم وتعليم اللغات الأجنبية؛ فإنه لم يسلم من أن توجه إليه سهام النقد، خاصة بعد قلة الاهتمام الملحوظ الذي اعترى (النظرية السلوكية) التي يعتقد أنه اعتمد على مضامين منهجها في الأساس والنشأة.

ومن بين أهم ما أثير من نقاط حول صلاحية هذا المنهج من عدمها، أورد أهم ما ذهب إليه (Newmark. 1966) الذي أفاد أن الدرس اللغوي التقابلي أعطى:

1. أهمية ودورا أكثر مما يتطلب لقضية التداخل بين اللغتين، الأولى والثانية، واعتبرها المصدر الوحيد للمتوقع من الأخطاء.

2. وأنه لا يتوافر على قواعد صلبة تراعي العوامل النفسية والاجتماعية لمعلم ومتعلم اللغة عموماً والثانية أو الأجنبية.
3. اعتماد التنظير عوضاً عن التجربة.

وعلى التسليم بوجاهة ما قيل، يبقى التحليل اللغوي التقابلي وبما يتوفر عليه من وصف شامل ودقيق لأنظمة اللغات عند عقد دراسة تقابلية بينها؛ مناخاً خصباً يتوفر على التواصل بين التنظير والتطبيق، لأن أساسيات الدرس اللغوي التقابلي، قائمة على معطيات الدرس اللغوي العام، وبالخصوص الدرس اللغوي التطبيقي، وهو إلى التطبيق أقرب منه إلى التنظير.

وقد اختلفت وجهات النظر حول ماهية التقابل لهذا العلم، ففي الوقت الذي يرى فيه البعض أن شرط التحليل التقابلي، يجب أن يعقد بين لغتين بينهما تواصل ثقافي يرى آخرون، أن التحليل التقابلي، يجب أن يعقد بين لغتين لا تنتسبان إلى أرومة واحدة مما يشير إلى أن عملية التواصل الثقافي بين هاتين اللغتين قد يكون أمراً يصعب تحديده. في الوقت ذاته، يدعم من وجهة النظر التي تتبنى قصور الدرس اللغوي التقابلي، وعدم وضوح مسار معالجته لما يعترض متعلمي اللغات التي تنتسب إلى عائلة واحدة.

إلا أنني أرى، أن محاولة تضيق مسار هذا الفرع العلمي الواعد، وتحديد عنايته بلغات من عوائل لغوية مختلفة، يثير الشجن، حيث نعاين التقدم الهائل في مجال تعليم اللغات دونما تفريق، بل إن الاهتمام المتزايد بدراسة وتعلم اللغة الثانية، هو ما يفرض أجندته؛ ومن هنا فإنه يجب إعادة النظر في كثير من وجهات النظر التي سادت لفترة من الزمن، والتي أثبتت الواقع قصورها، ومجافاتها الواقع. فنحن نشاهد الإقبال الكبير على تعلم اللغة الإنجليزية كلغة ثانية من قبل متعلمي جميع اللغات، سواء في ذلك أكانت المنتسب منها إلى اللغة (الهندوأوربية) أم غيرها من العوائل

اللغوية ذوات الجذور المختلفة، وفي الوقت ذاته، نجد اهتماما ملحوظا من قبل الناطقين بالإنجليزية وحرصا على تعلم اللغة الأجنبية بنسب متفاوتة.

كل هذا يدعو إلى وجوب تعميم الدرس اللغوي التقابلي، والاستفادة من معطياته فيما يخص تعلم وتعليم اللغات، وعدم تخصيصه. ومن خلال تجربتي في تعلم اللغة الألمانية، والتي سبقت بتعلمي للغة الإنجليزية، أدركت قيمة التقابل بين هاتين اللغتين اللتان تنتسبان إلى عائلة اللغات (الهندوأوروبية)، فقد كان التواصل سهلا في عموم أنظمة اللغتين، ولم تكن هناك أية صعوبة في تحديد ما يختص به نظام هذه أو تلك، ومما زاد في سهولة إدراك ما تختلفان فيه، أن لغتي الأولى تختلف عن كليهما.

وفي هذا الصدد، يبرز سؤال مهم. وهو: هل حسن تعلم اللغة الأولى، أو اللغة الأم. إن توفر. يعين على تعلم اللغة الثانية؟ كذلك، من خلال تجربتي الخاصة، أستطيع الجزم، وإفادتي عن طريق كثير ممن تعلم أكثر من لغة، أستطيع القول: أن ذلك واقع لا ريب فيه، وأن متعلم اللغة الثانية أو الأجنبية إذا. ما توفر له إحاطة شاملة بلغته الأولى، أو لغته الأم، فمن شأن ذلك إعانته على تفهم مسار أي لغة يريد تعلمها، فإلى جانب ما حبا الله به عباده من قدرة كامنة، تبيح لهم استيعاب ألفاظ، ومعرفة حدود عدد غير محدد من اللغات البشرية. إن توفر الوقت؛ فأنظمة معظم اللغات متشابهة، وتبقى الفوارق والحدود الخاصة بنظام كل لغة، وهي من المقدور عليه في ظل الاستعداد والإدراك الواعي.

صعوبات يواجهها المتعلم

الصعوبات التي يواجهها متعلم أكثر من لغة، حدث بعلماء اللغات من أن يبحثوا عن أكثر من حل، ويبرهنوا على أكثر من نظرية. ونتيجة لما بدل من مجهود، ظهر ما سمي بـ (نظرية التدخل) (Interference Theory) وهي إحدى معطيات التحليل اللغوي التقابلي التي ترتبط مباشرة بواقع تعلم اللغة الثانية أو الأجنبية.

كثيرا من علماء اللغة والمهتمون منهم بمسألة التحليل اللغوي التقابلي يرون، أن مرجع الأخطاء اللغوية المرتكبة من قبل متعلم اللغة الثانية في معظمها . غالبا . يعود إلى: عدم التعرف جيدا على أساسيات التراكيب اللغوية في كلتا اللغتين، والتأثير المباشر من اللغة الأم، أو إلى اللغة الأولى. (محمود صيني. التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء. 1982. 99)

وفي ذات المقام، يرجع (Lado 1957) إلى أن السبب الرئيس، هو الاختلاف الكبير بين لغة المتعلم الأولى واللغة التي يتعلمها. ومن خلال ملاحظاتي حول الموضوع، أكاد أجزم، أن اللغة الأولى تلعب دورا مزدوجا، فهي من جانب تعين على التصور اللغوي العام، الشيء الذي تلتقي فيه جميع اللغات البشرية، ومن جانب آخر، كثيرا ما تضايق اللغة الثانية، بخاصة فيما يتعلق ببعض المسائل اللغوية التي بطبيعتها صعبة. مثلا: أحرف الجر في اللغة العربية، ومثيلاتها في كلتا اللغتين الألمانية والإنجليزية، مما يسبب معاناة كبيرة لمتعلم كلتا اللغتين. وكذلك مسألة التعريف والتكبير، والتقديم والتأخير، ومسألة الحذف والتقدير، وواقع الصفة والموصوف، وما يتبع ذلك.

وفي هذا الخصوص أرى، أن الدرس اللغوي التقابلي وإن اعتمد على معطياتها اعتمادا ظاهرا، فله مبرراته، التي أهمها الحرص على انسجام العملية التعليمية، وعدم إتاحة الفرصة أمام التدخل المتوقع من اللغة الأولى بخاصة إذا كانت تتمتع بسيطرة واضحة في المجالات الثقافية والعلمية، أو الاعتقاد بتميزها وفرادتها. إلى جانب أن فكرة (التدخل) لاقت استحسانا واهتماما من طرف التربويين وعلماء اللغات على السواء، ومع كل هذا، فهي لم تكن الوحيدة البارزة في دائرة اهتمامات هذا الدرس.

إضافة إلى ما سبق، واستنادا إلى حقيقة (التدخل)، اهتدى علماء اللغة إلى استنتاجات من شأنها المساعدة على تطوير مناهج وطرق علمية تفيده في تعلم وتعليم اللغات، الأمر الذي حد من التأثير السلبي للغة الأولى على مسار تعلم اللغة الثانية.

وفي نفس الوقت، فإن الاهتمام بمسألة (التدخل) من شأنه أن يدل على نقاط التلاقى، ونقاط الاختلاف بين اللغتين الأولى والثانية؛ وبهذا يتم التوافق مع منطلقات الدرس اللغوي العام، خاصة ما يتعلق بالفكرة الثاقبة التي تؤكد وجود قواسم مشتركة بين أنحاء اللغات البشرية. وهو الفكر الذي أسس بنيانه العالم اللغوي الشهير (نعوم تشومسكي) والذي هو في أبسط تصوره، هو وجود قوة كامنة لدى الإنسان السوي، تمكنه من تعلم عدد غير محدود من اللغات، إذا توفر له الوقت الكافي والاستعداد الحسن. وفي هذا ما يؤكد صحة نظرية (النحو العالمي) (Universal Grammar) التي يرى مؤسس النظرية وأتباعها، وجود نظام مشترك بين أنحاء جميع لغات البشر، ومن ثم فإن حقيقة الاختلاف بين أنظمة اللغات لا تنفي وجود أسس تتلاني فيها، من شأنها أن تؤسس لنظرية نحو عالمي واحدا يكون غطاء عاما لما عرف من لغات.

أما فيما يخص ما أثاره اعتراض (Newmark. 1966) فالأمر في غاية الوضوح، وهو أن هذا الدرس في أساسه بني على أسس نفسية وعوامل اجتماعية، وقد كان ذلك سببا مباشرا وراء تضاؤل شهرته في العقد السادس من القرن الماضي خاصة في موطن نشأته، بعد العدول الذي طال النظرية السلوكية، ولولا الاهتمام الأوروبي الذي حظي به، لتضاعف فقده. إضافة إلى ذلك، فإن اعتماده المزعوم على نظرية السلوك المنتهية صلاحيتها، لا يمنع الاستفادة من معطياته خاصة بعد أن تبنت فائدته في مجال تعلم اللغات والترجمة.

على الصعيد الشخصي، ومن واقع احتكاكي المباشر مع العملية التعليمية، وتعلمي وتعليمي اللغة العربية للناطقين بغيرها، وتدريسي للدرس اللغوي العام، والتطبيقي، والتقابلي، والترجمة، وصوتيات اللغتين العربية والإنجليزية، وترجمتي لمعاني قصائد منقاة لشعراء أفذاذ من الإنجليز والألمان، إلى اللغة العربية شعرا على النمط العروضي التراثي.

استنادا إلى كل ذلك، أعترف بالدور المباشر والمهم للدرس اللغوي التقابلي، في تيسير المستعصي من المعضلات التي كثيرا ما تواجه العمليات التي تكون اللغة طرفا فاعلا في معطياتها، كتعلم وتعليم اللغة الثانية، أو الأجنبية، أو الترجمة والنقل، أو عقد درس تقابلي بن نصوص أدبية من لغات مختلفة. إضافة إلى ذلك، فإن اطلاعي ومحاولة تطبيقي لمعطيات الدرس اللغوي التقابلي، أعانني في التعرف على خصوصيات كل لغة، وفي الوقت ذاته، التعرف على ما يجمع بينها وبين قرينتها في عقد التقابل والمقارنة.

يبقى أن أشير إلى أن مصطلح (اللغة الثانية) (Second Language) لا يعني بالضرورة (اللغة الأجنبية) (Foreign Language)، فقد يكون المصطلح في مقابل مصطلح (اللغة الأولى) (First Language) كما هو الحال مع متعلمي اللغة العربية من العرب، الذين وإن تكلموا لغة توسم بأنها عربية، إلا إن واقع حالها يؤكد أنها ليست كذلك وإن اتصلت بوشيجة نسب إلى اللغة المشتركة.

وإلى جانب الاستفادة المباشرة من معطيات الدرس اللغوي التحليلي في واقع تعلم وتعليم اللغة الثانية، فإن الاستفادة من توجيهاته طالت فرعا آخر من أفرع الدرس اللغوي التطبيقي، وهو الترجمة والنقل الفوري من لغة إلى لغة. وفيما يخص الترجمة، وجد المعنيون فائدة كبيرة في الإلمام بأوجه التشابه والاختلاف بين اللغات التي تعنى بها، الدراسات اللغوية التقابلية. ولعله من بين أهم الأهداف التي على المترجم أن لا يكون ضحيتها، تجنب الوقوع في أخطاء تخص أنظمة اللغات، وكذلك إدراك الفروق في الثقافات والعادات، فالترجمة لا تقتصر على مستوى الألفاظ والتراكيب فحسب، بل إن مراعاة الخطاب وظروفه الموضوعية من الأهمية بمكان.

وكذلك طالت الدراسات اللغوية التقابلية عالم الدرس الأدبي التقابلي الذي هو في حقيقة أمره يعتمد اعتمادا مباشرا على اللغة وأنظمتها كافة بخاصة في مجال ترجمة معاني الشعر، التي تحتاج إلى فهم صريح لكل ما يتعلق بالنصوص الأدبية المراد

ترجمة معانيها إلى لغة غير لغتها، وعلى نفس الدرجة من الأهمية، الحاجة إلى معرفة الثقافة، والإلمام بواقع الحياة، وتاريخ لغة الهدف وثقافة صاحب النص العامة والخاصة.

والى جانب ما تقدم، وفيما يخص تحليل الغامض من التراكيب في اللغتين الأولى والثانية، يؤدي التقابل اللغوي التحليلي دورا بارزا في تيسير سبل التوصل إلى المعنى القريب، ويعين على تصور (الحيز الدلالي) الذي من شأنه تشكيل تصور عام لجميع ما يشي به التركيب.

خاتمة

في مقام السعي لتشكيل رؤية وصياغة مفهوم للدور المناط بالتحليل اللغوي التقابلي، حول مسيرة الدرس التعليمي، وبالخصوص فيما يتعلق بتعلم اللغة الثانية، تم تسليط الضوء في هذا العمل على عدة جوانب، منها ما اختص بالخطوط العامة، ومنها ما اختص بعرض بعض التفاصيل، التي درجت في ثنايا البحث وتقسيمات عناوينه.

غير أن من المهم الإشارة إلى أن هذه القضية، قد تناولتها أقلام الباحث، وكتب عنها الكثير بلغات عدة من بينها اللغة العربية التي وإن لم يكن ما كتب بها في المستوى الكمي لما كتب بلغات آخر، إلا إن فائدته كانت عميمة، ويدين هذا العمل فيما يدين به، لكثير مما تناوله السابقون من أعمال حول أهمية الدرس اللغوي بعامة والدرس اللغوي التقابلي بخاصة في مجال تعلم وتعليم اللغات.

ويقدر ما أفاد البحث من الدراسات السابقة، فإن شخصيته حاولت أن تبين عن وجهة تميزها، بخاصة فيما يتعلق بلممة الأشتات وتقابل الأضداد. في الوقت ذاته، فإن هذا العمل لا يدعي الإحاطة واستيفاء الموضوع، غير أن الباحث بذل قصارى جهده، وحاول الكشف عن حيثيات التحليل اللغوي التقابلي مستفيدا من معرفته لأكثر

من لغة، وتجربته المباشرة في تعلم تلك اللغات وتعليم علوم علومها، وبالخصوص في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

كذلك، من المهم الإشارة إلى أن الباحث فيما عزم على تقديمه، لم يكن يرمي إلى تقديم القول الفصل، أو الادعاء بأن بحثه سيكون البلمس الشافي لجميع ما يشكو منه عالم تعليم وتعلم اللغة الثانية، أو الأجنبية، بل إن ما رمى إليه ليس أكثر من أن تكون خطوة أولى تعقبها خطوات، ودعوة إلى الأقلام الجادة لتثري هذا المجال العلمي بما من شأنه حلحلة القار من المشاكل والعائق من القضايا.

ودونما أدني مغالاة، فالدرس اللغوي التقابلي، كان حقيقة ماثلة في عالم الدراسات اللغوية قديما وحديثا، وبوادره لم تخل منها مصادر التراث العربي، وهي وإن كانت موجودة فمعالمها لم تبين بشكل رسمي، ويصبح علما له حدوده وقيوده إلا في النصف الثاني من القرن العشرين وبالتحديد على أيدي العلماء الغرب.

وعلى الجملة، فإن مناقشة بعض إمكانات التحليل اللغوي التقابلي، في مجال تعلم وتعليم اللغة الثانية، أو الأجنبية، هو ما تم عرضه ومناقشته، وذلك من خلال المناقشة والتحليل لما سبق وأن قيل، وما عليه الواقع والحال، وما هو المؤمل في قابل الأيام.

من خلال ما تم عرضه وبيانه، تبين أن الدراسات العربية التراثية لم تهمل مسألة الدرس اللغوي التطبيقي والتقابلي، وأن جهابذة علمائها، أثروا هذا الفرع العلمي، وإن لم يكن على ما هو عليه الآن؛ إلا أن المهم أنهم خلصوا إلى دراسات، وضحو من خلالها، أهمية المعرفة اللغوية في التواصل ما بين الشعوب، وأنهم بما قدموه أثبتوا أنهم رواد هذا الفرع العلمي.

ومن خلال ما تقدم، يمكننا استخلاص النتائج التالية:

1. تيسير المستعصي من المعضلات التي تواجه معلم ومتعلم اللغة الثانية أو الأجنبية على السواء.

2. التقابل اللغوي التحليلي يعين على تصور مضامين اللغة المراد تعلمها.
3. التعرف على الأخطاء ومن تم تجنبها.
4. بيان المؤتلف والمختلف بين اللغتين.
5. المساعدة على اكتشاف آليات تعين على تطوير مناهج التعليم العامة والخاصة.
6. في مجال الترجمة والنقل بين اللغات، يعين الدرس اللغوي التقابلي المترجم في التعرف على خصوصيات كل لغة.
7. تقريب فكرة النحو العالمي، وذلك من خلال إبراز أهم ما يميز كل لغة عن قرينتها.
8. التقريب بين النتاج الأدبي لكلتا اللغتين.
9. التعرف على الأخطاء، ومن تم تجنب الوقوع فيها.

ثبت المصادر

- الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، دار الكتب، القاهرة، مؤسسة جمال للطباعة والنشر.
- البيان والتبيين، الجاحظ. تح، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1985.
- التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء، محمود إسماعيل صيني، جامعة الملك سعود، الرياض، 1982م.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح، مهدي المخزومي، دار ومكتبة الهلال.
- الكتاب، سيبويه، تح، عبد السلام هارون، بيروت، عالم الكتب، 1983م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي عبد الرحمن جلال الدين، صيدا، 1986م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر.

مراجع أجنبية

- Charls.F, 1981, Learning English as a Foreign Language.
- Fisiak. J, 1981, Contrastive Analysis and the Language Teacher, The Pergamon Institute of English.
- Hillinger.M. & U Ammon, (1996) Contrastive Sociolinguistics, Berlin: Moutonde Gruyter.
- Lado. R, (1957), Linguistics Across Cultures, An Arbor: University of Michigan.
- Mouton. W.G, (1962), The Sounds of English and German, Chicago: University of Chicago Press.
- Nemark, L. & D.A. Reibel, (1968), Necessity and Sufficiency in Language Learning, International Review of Applied Linguistics.
- Wierzbicka,A, (1992) Cross-Cultural Pragmatics of Human interaction, Berlin: de Gruyter.

مقارنات ومقاربات بين عيون الأخبار والعقد الفريد

د. سليمان مختار إسماعيل*

مقدمة:

كان العرب في جاهليتهم وإسلامهم ينتجون أدبا - شعرا ونثرا - فيما يعرض لهم من مناسبات، وما يجدُ بينهم من أحداث، فإذا دعت دواعي الخطابة خطبوا، وإن رأوا موضع الأمثال ضربوا الأمثال وتمثلوا بها، وإن رأوا وقتا للوصية أوصوا، وفي مواطن الشعر ينشدون شعرهم على اختلاف أغراضه وموضوعاته، فكان لكل مقام مقال، وبالتوازي مع هذا الإنتاج المتنوع شكلا ومعنى وُجِدَت عملية حفظ هذا الإنتاج، التي تولاهها مجموعة من الرواة المحترفين والمنقطعين لها، فحملوا للأجيال اللاحقة ما أنتجته قرائح السابقين بأمانة وحرفية غاية في الإتقان والتثبت.

وكما اتسع الإنتاج اتسع الجمع، وتنوعت مصادره وأشكاله، حتى وجد الناس أمامهم كماً ضخماً من التراث، كان من العسير الإحاطة به واستقصاؤه، فظهرت ظاهرة أخرى وهي الاختيار، ذلك أنه لم يكن بالإمكان الإحاطة بالكل، فاضطر العلماء إلى اختيار أفضل ما يروى وانتقاء أجود ما يرد إليهم، وقد كان يقف وراء ذلك مجموعة من العوامل أهمها:

أن الأدب كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجالس الخلفاء والأمراء، وكان الأدباء بحاجة إلى استدرار عطائهم، ونيل منحهم، والفوز بجوائزهم، وكان هؤلاء الخلفاء والأمراء يومها أهل دراية بالأدب والنقد والذوق الرفيع، أي أن ولادة الأمر كانوا علماء، فكانوا لا يعطون العطاء إلا لمن يستحقه، فيتحتّم على كل من يرتاد مجالسهم لينال عطاءهم أن يسمعهم ما يعجبهم ويحظى باستحسانهم ويتفوق على ما يأتي به الآخرون، لذلك فقد عكف رواة الأدب على تخيير ما يحسن أن يروى في هذه المجالس

* كلية الآداب - جامعة مصراتة - ليبيا

مما يعجب أو يضحك أو يهز الأريحية ويزجي الفراغ، فنخلوا الأدب ينتقون درره وجواهره، ويلتقطون أصدافه ولآلئه، ويستخرجون أولاه بهذه المجالس والمقامات، وما يليق بأرباب السيادة والملك مما طاب شكله وحسن معناه.

ومن دواعي الاختيار والانتقاء أيضا أن هؤلاء العلماء كان يُعهد إليهم بتربية أولاد الخلفاء والأمراء فيتخيرون لهم ما هو أليق بمقامهم وأنسب لهم مما يبعث فيهم مكارم الأخلاق ومعالي الصفات فيربي عقولهم ويصقل أسنتهم ويرقى بأساليبهم وذوقهم الأدبي والمعرفي، كان المرابي لهؤلاء الصغار يحرص على إعدادهم لولاية الأمر وسياسة البلاد وقيادة الناس، فكان يربي نفسه وروحه ويصقل لسانه وفكره واضعا في اعتباره الغاية التي يعده لها في مستقبل عمره، على حد قول الطغرائي في لامية العجم:

قَدْ رَشَّحُوكَ لِأَمْرِ إِنْ فَطِنْتَ لَهُ قَارِبًا بِنَفْسِكَ أَنْ تَرَعَى مَعَ الْهَمَلِ (1)

لهذا الأمر العظيم كان الخلفاء والولاة ينتقون المؤدبين لأبنائهم، ولهذا الأمر العظيم كان المؤدبون ينتقون مادتهم العلمية التي يؤدبون بها هؤلاء الأبناء، الذين يُرَجَى أن يكونوا في مستقبل حياتهم خلفاء وأمراء ووجهاء.

لقد مرت العملية الأدبية بثلاث مراحل: عملية الإنتاج، ثم عملية الجمع، ثم عملية الانتخاب والاختيار، وكانت الأخيرة قد بدت بسيطة ساذجة لا يعنى فيها إلا باختيار مسألة من هنا ومسألة من هناك، في استطراد لا ضابط له ولا منهجية متبعة تضبطه، فتجد مسائل من واد واحد وفي موضوع واحد ولكنها مفرقة في كتاب، وتجد مسائل مجتمعة لا يجمعها موضوع، أو أنه من العسير إدراك العلاقة بينها، ولعل سنة التدرج وصعوبة البدايات تشفع لمثل هذه المصنفات.

كان هذا في كتب الاختيارات الأولى كالبيان والتبيين للجاحظ، والكامل للمبرد، ثم انتقلت خطوة أخرى إلى الكمال والترتيب، كما سنرى في عيون الأخبار لابن قتيبة، ذلك أنه رتب المختارات وبوبها، وجمع ما تشابه منها تحت عنوان واحد مثل: كتاب السلطان، وكتاب الحرب، وكتاب الأطمعة، وكتاب النساء وصفاتهن..... إلخ، كما

اعتنى ابن قتيبة بالنجاح غير العربي، من فارسي وهندي وغيرهما، أعانه على ذلك معرفته للغة الفرس، وظهور الترجمة والنقل إلى العربية في زمانه.

أما كتاب العقد الفريد فقد ألفه ابن عبد ربه الأندلسي ليعادل به كفة ميزان الأدب، في محاولة للحاق الأدب الأندلسي بالأدب المشرقي أو التفوق عليه، أو أن يغني أهل بلاده في الأندلس على الأقل عن التطلع نحو المشرق، وإن كان للمشرق فضل السبق، وهم الأصل على كل حال.

وفي هذا البحث وقفت عند أثرين كليهما من كتب الاختيارات الأدبية، أثر مشرقي يمثله كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، وأثر أندلسي يمثله كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه في محاولة لاكتشاف أوجه التشابه ومواطن الاختلاف بينهما، واستجلاء شخصية مؤلفيهما، من خلال أسلوبيهما ومنهجيهما، وما يعرضانه في هذين المؤلفين الكبيرين والمصدرين المهمين في أدبنا العربي.

كما قمت في هذا البحث بتتبع مصادر الكتابين والمنهج الذي سلكه المؤلفان فيهما، محاولاً معرفة أثر السابق في اللاحق منهما، وما تميز به اللاحق عن السابق وما أضافه إلى ما وجده عند سابقه.

عيون الأخبار

مؤلفه:

هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ولد ببغداد وقيل بالكوفة سنة 213هـ، وإنما نسب ابن قتيبة إلى دينور⁽²⁾ لأنه ولي القضاء بها مدة، وقيل أقام بها، وهو من أصل فارسي، وقد كان يصرح بذلك فيقول محاجاً الشعبية الكارهة للعرب " فلا يمنعي نسبي في العجم أن أدفعها عما يدعيه لها جهلتها⁽³⁾" وقد وصف بأنه خطيب أهل السنة ومفكرهم، كما أن الجاحظ مفكر المعتزلة وخطيبهم، ومن هنا قيل إن ابن قتيبة لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة، كان ابن قتيبة ذا علم واسع وفكر رحب، ديناً، ثقة، فاضلاً، فتعصب له أهل المغرب وأحبوه حتى قالوا: من استجاز الوقعة في

ابن قتيبة يتهم بالزندقة، وذلك لأن كثيرا من حاسديه اتهموه بما هو منه براء، كان لابن قتيبة فكره المستقل الأصيل وموضوعاته التي تخصص فيها وقدم فيها الجديد⁽⁴⁾. وعلى الرغم من انتماء ابن قتيبة غير العربي واتصال نسبه بالفرس إلا أنه لم يكن شعوبيا ولا كارها للعرب، وإنما أظهر محبته للعرب فكتب كتابين في التحمس لهم والدفاع عنهم وإثبات فضلهم، كان الأول في الرد على الشعوبية، وكان الثاني في فضل العرب على العجم⁽⁵⁾.

كان ابن قتيبة من أفضل النماذج التي تمثل ثقافة ذلك العصر، فقد مكنته ثقافته الواسعة وعلمه الغزير وتحصيله الموسوعي من التأليف في كثير من العلوم، ولكن عوادي الزمن قد أنتت على كثير منها فضاقت، وفي المكتبة العربية وبين يدي قرائها اليوم عدد من تلك المؤلفات بين مطبوع ومخطوط، وعناوين كتب لم تصل إلينا، ذكر منها في مقدمة كتاب عيون الأخبار سبعا وأربعين كتابا⁽⁶⁾، ولعل أهم ما وصلنا منها ما يلي:

1. كتاب الأنواء.
2. كتاب المعاني الكبير.
3. كتاب مشكل القرآن.
4. كتاب غريب القرآن.
5. كتاب تأويل مختلف الحديث.
6. كتاب الميسر والقдах.
7. كتاب الأشربة.
8. كتاب العرب، ويسميه بعضهم كتاب تفضيل العرب أو فضل العرب، أو التسوية بين العرب والعجم.
9. كتاب الشعر والشعراء.
10. كتاب أدب الكاتب.

11. كتاب عيون الأخبار، وهو أشهر كتبه، وجزء من موضوع هذا البحث.
12. كتاب المعارف.
13. كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمعطلة.
14. كتاب النعم والبهائم.
15. كتاب المسائل والأجوبة.
16. كتاب الإمامة والسياسة.
17. كتاب الرد على الشعوبية.
18. كتاب تفسير سورة النور⁽⁷⁾.

مصادره:

إن مصادر ابن قتيبة في هذا الكتاب . كما هي في سائر كتبه ومؤلفاته . كثيرة متنوعة، فكان يلتقط مادة كتابه من حيث توفرت له، فلا يضيره أن يأخذ عن الحديث سنا لحدثه، ولا عن الصغير قدرا لخساسته، ولا عن الأمة الوكعاء⁽⁸⁾ لجهلها، فلن يزري بالحق أن نسمعه من المشركين، ولا بالنصيحة أن تستنبط من الكاشحين⁽⁹⁾، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها⁽¹⁰⁾.

النقط بن قتيبة أخباره التي أودعها في كتابه هذا - عيون الأخبار - من جلسائه وإخوانه، وعمن تقدموه في السن والمعرفة، كما وقف على مجموعة من الكتب ككتاب التاج، وكتب أبرويز، وأدب ابن المقفع، وكتب الهند، ولكن دون أن يذكر اسما لكتاب هندي اعتمد عليه، يقول مثلا: "... قرأت في كتاب للهند أن فلان..."، كما اعتمد على أقوال علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وعلى أقوال نور جمهر، وإسحاق بن راهويه، وأبي حاتم السجستاني، وابن الأعرابي، والمدائني، وغيرهم، ومن مصادره كذلك كتاب الحيوان، وكتاب أرسطو⁽¹¹⁾.

وبالرغم من تنوع مصادر هذا الكتاب ووزارة علم صاحبه وسعة أفقه إلا أنه يظل من كتب المختارات التي تعتمد في أغلب مادتها على المنقول من الآخر لا على

الإنشاء من المؤلف، فهذه المختارات الأدبية التي ألفت في العصر العباسي، كعيون الأخبار والبيان والتبيين والكامل، لا تنبئ عن شخصية المؤلف الأدبية أو أسلوبه مع ما تجده فيها من بسطة في العلم وغازرة في المادة، فلو أحصيت ما لمؤلفيها من إنشاء لما وجدته يبلغ خمس الكتاب أو سدسه، وفضل المؤلف إنما ينحصر في حسن الاختيار والنقل، والجمع والتنظيم والترتيب، وهو أمر ليس سهلاً، فاختيار المرء دليل عقله، وهو أصعب من الإنشاء⁽¹²⁾.

منهج ابن قتيبة في التأليف:

كان ابن قتيبة شأنه شأن أبناء عصره قد قضى شطرا من عمره في السماع والقراءة يسجل ويدون ما يطلع عليه، ثم أخذ بعد ذلك يصنف ما جمعه، فدونه وفقا لموضوعات محددة، ومما يؤكد هذا قوله في مقدمة كتابه عيون الأخبار: "وإني حين قسمت هذه الأخبار والأشعار وصنفتها وجدتها على اختلاف فنونها وكثرة عدد أبوابها تجتمع في عشرة كتب بعد الذي رأيت إفراده عنها وهو أربعة كتب متميزة كل كتاب منها مفرد على حدته: كتاب الشراب، وكتاب المعارف، وكتاب الشعر، وكتاب تأويل الرؤيا"⁽¹³⁾.

فلما أفرد ابن قتيبة لكل واحد من هذه الفنون الأربعة كتابا خاصا عاد فجمع بين الموضوعات العشرة المتبقية لديه في كتاب واحد سماه عيون الأخبار، مقرنا الباب بشكله، والخبر بمثله، والكلمة بأختها، ليسهل على المتعلم علمها، وعلى الدارس حفظها، كما يقول هو، فجاء الكتاب على النحو التالي:

الكتاب الأول: كتاب السلطان.

الكتاب الثاني: كتاب الحرب.

الكتاب الثالث: كتاب السؤدد.

الكتاب الرابع: كتاب الطبائع والأخلاق.

الكتاب الخامس: كتاب العلم.

الكتاب السادس: كتاب الزهد.

الكتاب السابع: كتاب الإخوان.

الكتاب الثامن: كتاب الحوائج.

الكتاب التاسع: كتاب الطعام.

الكتاب العاشر: كتاب النساء.

وقد كان ابن قتيبة مدركاً لقيمة هذا التقسيم والتوزيع وعالماً بمنفعته وبالخدمة التي يقدمها لقارئ الكتاب، لذلك فقد عقب بعد عرضه لأبواب الكتاب بقوله: " فهذه أبواب الكتب جمعتها لك في صدور أولها لأعفيك من كد الطلب، وتعب التصفح، وطول النظر عند حدوث الحاجة إلى بعض ما أودعتها، ولتقصد حين تريد إلى ما تريد في موضعه فتستخرجه بعينه أو ما ينوب عنه ويكفيك منه، فإن هذه الأخبار والأشعار وإن كانت عيوناً مختارة أكثر من أن يحاط بها أو يوقف من ورائها أو تنتهي حتى ينتهي عنها" (14).

كان ابن قتيبة يستقصي الموضوع ويتبعه ويسبر غوره فلا ينتقل إلى غيره حتى يأتي على جميع ما يمكن أن يقوله فيه، كان تنسيقه بديع يدل على عقلية مصقولة منظمة، يحسن الربط بين موضوعاته التي يتناولها، وإذا أردنا أن نجمل بعض خصائص أدبه قلنا إن من خصائص أدبه ما يلي:

1. أن هذا العمل المنظم الذي نجده في كتبه ناتج عن فكره المنظم.
2. أنه كان يتوخى الإيجاز فيما يكتب حرصاً منه على تسهيل نقل الرواة عنه، وليمكن الانتفاع بما يؤلف على أوسع نطاق.
3. أن أغلب كتب ابن قتيبة وموضوعه لغرض الإفادة منها وانتفاع المتأدبين وطلاب المعرفة بها، فهي موضوعه لسد حاجة وتوفير بغية للطلاب في زمانه.
4. أن كتبه الأدبية تقوم على تربية الملكة العربية وتحبيب اللغة إلى الدارسين والعناية بها، وترجيح أوقات الفراغ بالمفيد المجدي (15).

وفي تقديري أن تصديره للكتاب بكتاب السلطان كان مناسباً وكان عن وعي وقصد منه، فالسلطان أو الحاكم أو الخليفة تناسبه الصدارة، والاعتناء به يقتضي تقديمه على ما سواه من موضوعات الكتاب، وربما كان للظروف السياسية والزمن الذي أُلّف فيه الكتاب أثر في تقديم الشأن السياسي وما يتعلق به عن غيره من موضوعات الكتاب.

وقد التزم ابن قتيبة بما أشار إليه، فجاء تصنيفه دقيقاً، فكان يستقضي جوانب الموضوع، ويستشهد بالنصوص على ما يود بحثه، ولم يقتصر فيه على المصادر العربية ولكنه كان يتجاوزها على غيرها مما يدل على سعة اطلاعه وتنوع ثقافته، فأورد ما قرأ في الكتب الهندية والفارسية وغيرها؛ لذلك فقد جاء كتابه مثلاً حياً يوضح بجلاء المزج الذي حدث بين الثقافة العربية والثقافات الأجنبية⁽¹⁶⁾.

إن كتاب عيون الأخبار يعد مثلاً أعلى في التأليف حتى عصر صاحبه، فمنهجه واضح جلي ليس عليه من مأخذ سوى الاستطراد وتكراره لبعض الأخبار التي يوردها، وقد قدم ابن قتيبة روح كتابه في مقدمة كتبها بنفسه حيث يقول: "قرنت الباب بشكله والخبر بمثله والكلمة بأختها ليسهل على المتعلم علمها وعلى الدارس حفظها وعلى الناقد طلبها، وهي لقاح عقول العلماء، ونتاج أفكار الحكماء، وزبدة المخض، وحلية الأدب، وأثمار طول النظر...."⁽¹⁷⁾، والكتاب بحق يحوي ثقافة واسعة كان يتمتع بها مؤلفه على سمو فكره وبراعة صياغته ووضوح أسلوبه، ومنطق تسلسله⁽¹⁸⁾.

فمما نلاحظ في منهج ابن قتيبة أنه لم يكن يفرش للكتاب ولا يقدم لما يريد قوله سوى المقدمة التي جعلها في أول كتابه وكأنه اكتفى بها، أما أبواب الكتاب التي سماها كتباً فكان يبدؤها بعرض ما يريده مباشرة قائلاً: "حدثنا فلان ابن فلان، أو حدثني فلان ابن فلان، أو يقول أبو محمد عبد الله ابن قتيبة حدثني فلان ثم يذكر ما يريد إيراده من خبر أو قصة أو حكاية أو حادثة أو غير ذلك.

ومن السمات المميزة لمنهجه اهتمامه بنسبة الأخبار إلى أصحابها، وإسنادها إلى أهلها، عن طريق العنونة التي يوردها، إلا أنه لم يكن يطيل في ذلك الإسناد، فيقتصر في السند على رجل أو رجلين في الغالب ثم يورد الخبر، وقد كان الاهتمام بالسند سمة من سمات علم الحديث وأهله الذين كان يعينهم التثبت من سند الحديث وصحته وعدالة رجاله خوفاً من الكذب والتدليس الذي كثر في زمانهم، مما جعل المهتمين بعلم الحديث والمتخصصين في هذا الميدان يهتمون بهذا الجانب فألفوا في الجرح والتعديل وعلم الرجال، صونا للسنة النبوية والحديث الشريف الذي هو المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، فبه تتعلق كثير من أمور الدين، وعليه تبنى كثير من الأحكام فوجب التثبت عند روايته، فتأثر بأهل الحديث معاصروهم من أصحاب العلوم الأخرى كالأدباء ورواة الأخبار والقصص، وإن كان لا يترتب في الغالب على دقة السند فيها والضبط لأهل الرواية وتعديلهم حرج ديني، وإنما جاء اهتمامهم بسند الأخبار جريا على ما اعتاده علماء ذلك العصر.

فعيون الأخبار كتاب مشرقي له وزنه وقيمته بما احتواه واشتمل عليه من مادة علمية لا يستغنى عنها، وزاده رواجاً وظهوراً كونه لابن قتيبة ذلك العالم الشهير الذي بلغ الآفاق بعلمه ومكانته، فتجاوز المشرق وبلغ المغرب الأقصى والأندلس، فأراد علماءهم أن يكتبوا فيما كتب وأن يسلكوا نهجه وطريقته مدفوعين بروح التنافس والرغبة في التميز والتجويد.

العقد الفريد

مؤلفه: هو أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب، بن خديّر يتصل نسبه بالخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، ولد بقرطبة سنة 246هـ، ونشأ بها لاهياً لاعباً ولوعاً بالغناء، غير أن ولعه بالغناء وجريه وراء اللهو لم يمنعه من أن يتتقف بثقافة عصره من فقه وتفسير وحديث وعروض ونحو وتاريخ وأدب، بل إنه بلغ من ثقافته أن غدا من مفاخر الأندلس وشعرائها وعلمائها المتقنين، وملاً بذكره الآفاق والأقطار⁽¹⁹⁾، ولم يذكر

عن ابن عبد ربه أنه رحل إلى المشرق، فما رواه عن المشاركة هو مما نقل إليه في موطنه بقرطبة، أو مما اطلع عليه من كتب المشاركة التي وصلت إلى الأندلس في زمانه، وكانت وفاته سنة 328هـ عن إحدى وثمانين سنة⁽²⁰⁾.

ولئن كان صاحب العقد قد اندفع في أول حياته نحو اللعب واللهو وولع بالغناء وشاع عنده شعر الغزل حتى انفضح أمره، فإنه ومع هذا كله قد نجح حين أراد أن يقلع عن صبوته ويرجع عن غفلته، فعاد إلى الأشعار التي أنشأها في الغزل ينقضها ويمحصها بما ينفاهها، فانعطف نحو الزهد وسمى قصائد التوبة التي نظمها معارضا فيها نفسه بالشباب والشيخوخة بالمحصات، فاعتنى بها كثيرا، وجعلها على أعاريض قصائد أيام الشباب، فكان يأخذ قصيدته في الغزل وينقضها بأخرى في الزهد على نفس الوزن والقافية، من ذلك قوله في شبابه في محبوب عزم على الرحيل:

هَلَّا ابْتَكَّرْتَ لِبَيْنِ أَنْتَ مُبْتَكِرٌ هَيْهَاتَ يَا أَبَى عَلَيْكَ اللَّهُ وَالْقَدْرُ
مَا زِلْتُ أَبْكِي حَذَارَ الْبَيْنِ مُنْهَبَاً حَتَّى رَأَيْتُ لِي فِيكَ الرِّيحُ وَالْمَطَرُ
يَا بَرْدَهُ مِنْ حَيَا مُزْنٍ عَلَى كَيْدِي نِيرَانُهَا بِغَيْلِ الشَّقِيقِ نَسْتَعْرِ
أَلَيْتَ أَلَّا أَرَى شَمْساً وَلَا قَمَراً حَتَّى أَرَكَ فَأَنْتَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

فلما زهد في الحياة وكبر عمد إلى هذه الأشعار فمحصها، فمما جاء في

تمحيصه لهذه الأبيات قوله:

يَا قَادِرًا لَيْسَ يَعْفُو حِينَ يَقْتَدِرُ مَاذَا الَّذِي بَعْدَ شَيْبِ الرَّأْسِ تَنْتَظِرُ

إلى أن يقول:

أَنْتَ الْمُقُولُ لَهُ مَا قُلْتُ مُبْتَدِئًا هَلَّا ابْتَكَّرْتَ لِبَيْنِ أَنْتَ مُبْتَكِرُ⁽²¹⁾

ويعد هذا اللون من مبتكراته في الموعظة والاستغفار، فقد جعلها توبة عن أيامه الخالية، وموعظة لأيامه القليلة الباقية، فهو ند لأبي العتاهية في هذا الباب، فهو يُشبهه في الرجوع عن حياة اللهو إلى الزهد، أو لنقل شبابه في الرجوع عن شعر في اللهو إلى شعر في الزهد⁽²²⁾.

ولم تكن شاعرية ابن عبد ربه في الزهد والممحصات التي لم يسبق إليها فحسب، ولكنه كان بارعا في فنون الشعر جميعها (23)، وحسبه شهادة المتنبى الذي كان له فيه رأي جميل وإعجاب باد، وكان يطلق عليه مليح الأندلس، وهو بهذا اللقب جدير، فقد ذكر أنه لما حج الخطيب أبو الوليد بن عسال تطلع إلى لقاء المتنبى واستشرف، ورأى أن لقيته فائدة يكتسبها وحلية فخر لا يحتسبها، فصار إليه فوجده في مسجد عمرو بن العاص فقال له أنشدني لمليح الأندلس يعني ابن عبد ربه فأنشده قوله:

يَا لَوْلَا يَسِي الْعُؤْلُ أَنْيَقَا	وَرَشَا بِنَقْطِيعِ الْقُلُوبِ رَفِيَقَا
مَا إِنْ رَأَيْتُ وَلَا سَمِعْتُ بِمِثْلِهِ	وَرَدَا يَعُودُ مَعَ الْجَنَاءِ عَقِيَقَا
وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَى مَحَاسِنِ وَجْهِهِ	أَبْصَرْتُ وَجْهَكَ فِي سَنَاهُ غَرِيَقَا
يَا مَنْ تَقَطَّعَ خِصْرُهُ مِنْ رِقَّةٍ	مَا بَالُ قَلْبِكَ لَا يَكُونُ رَفِيَقَا (24)

فقد حضي ابن عبد ربه بتقدير واسع وصيت ذائع، وكان موضعاً لاحترام ملوك الأندلس، فعاصر وعابش منهم محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل، والمنذر بن محمد، وعبد الله بن محمد، وعبد الرحمن الناصر، حيث مات في إمارته سنة مائتين وسبع وعشرين، بعدما عمر اثنتين وثمانين سنة (25).

والظاهر أن مؤلفات ابن عبد ربه قليلة، حتى إن بعض الباحثين ينص على أنه ليس له كتاب سوى العقد، لكن حاجي خليفة ذكر في كشف الظنون كتابا لابن عبد ربه غير العقد هو اللباب في معرفة العلم والآداب أي آداب الأخلاق، وأوله: الحمد لله على كل حال (26)، ولعله لم يصل إلينا.

اسم الكتاب:

أما اسم هذا الكتاب فإن الشائع المشهور هو (العقد الفريد) غير أن الدارس يجد في هذا الاسم نظرا واحتمالا، فقد ذكره ياقوت في معجمه لما ترجم لابن عبد ربه فقال: "وهو صاحب كتاب العقد في الأخبار (27)" بدون صفة الفريد، وكأن هذه الصفة قد

ألحقت به مؤخرًا، ومثل هذا ذكره جبرائيل جبور، فسماه العقد من غير وصف بالفريد، وعلل ذلك بأن وصفه بالفريد أمر متأخر، وأن التسمية الأصلية خالية من هذا النعت وأن جميع المصادر الأولية التي بين أيدينا لا نرى العقد فيها منعوتًا بالفريد، وذهب جبرائيل جبور إلى أن أول من أضاف له صفة الفريد الأبشيهي في المستطرف بدافع إيراد السجع في عبارته التي يقول فيها: "ونقلت كثيرا مما نقله ابن عبد ربه في كتابه العقد الفريد، ورجوت أن يجد مطالعه كل ما يقصد وما يريد"⁽²⁸⁾

منهجه:

أوضح ابن عبد ربه منهجه في تأليف كتابه هذا فقال في مقدمته: " وقد ألفت هذا الكتاب وتخيرت جواهره من متخير جواهر الآداب ومحصول جوامع النيان فكان جوهر الجوهر ولباب اللباب"، ثم بين عمله فيه فقال: " وإنما لي فيه تأليف الأخبار، وفضل الاختيار، وحسن الاختصار، وفرش في صدر كل كتاب، وما سواه فمأخوذ من أفواه العلماء، ومأثور عن الحكماء والأدباء، واختيار الكلام أصعب من تأليفه، وقد قالوا اختيار الرجل وادق عقله"⁽²⁹⁾.

وقد قسم ابن عبد ربه كتابه هذا خمسة وعشرين كتابًا، انفرد كل كتاب باسم جوهرة من جواهر العقد، بحيث يقع على كل جانب من واسطة العقد اثنا عشرة جوهرة، كل جوهرة سميت باسم التي تقابلها من الجانب الآخر، وبذلك تكون أول جوهرة في العقد وآخر جوهرة فيه على اسم واحد، ففي العقد لؤلؤتان متقابلتان، وفريدتان، وزبرجدتان، وجمانتان، ومرجانتان، وهكذا إلى نهايته، فكانت على النحو التالي:

- | | |
|-------------------------|---|
| 1 . اللؤلؤة في السلطان | 2 . اللؤلؤة الثانية في الفكاكة والملح |
| 3 . الفريدة في الحرب | 4 . الفريدة الثانية في الطعام والشراب |
| 5 . الزبرجدة في الأجواد | 6 . الزبرجدة الثانية في طبائع الإنسان |
| 7 . الجمانة في الوفود | 8 . الجمانة الثانية في المتنبيين والموسومين |

- 9 . المرجانة في مخاطبة الملوك
10 . المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن
11 . الياقوتة في العلم والأدب
12 . الياقوتة الثانية في الألحان
13 . الجوهرة في الأمثال
14 . الجوهرة الثانية في أعاريض الشعر
15 . الزمردة في المواعظ والزهد
16 . الزمردة الثانية في فضائل الشعر
17 . الدرّة في التعازي والمراثي
18 . الدرّة الثانية في أيام العرب
19 . اليتيمة في النسب وفضائل العرب
20 . اليتيمة الثانية في أخبار زياد والحجاج
21 . العسجدة في كلام الأعراب
22 . العسجدة الثانية في الخلفاء وتواريخهم
23 . المجنبّة في الأجوبة
24 . المجنبّة الثانية في التوقيعات والفصول
25 . الواسطة في الخطب

ومما يلاحظ على العقد أن ابن عبد ربه كان يورد أخباره ورواياته دون إسناد في أكثر الأحيان ويعلل ذلك فيقول: " وحذفت الأسانيد من أكثر الأخبار طلبا للاستخفاف والإيجاز، وهربا من التثقل والتطويل؛ لأنها إخبار ممتعة وحكم ونوادر لا ينفعها الإسناد باتصاله ولا يضرها ما حذف منها، وقد كان بعضهم يحذف أسانيد الحديث من سنة متبعة وشريعة مفروضة، فكيف لا يحذفه من نادرة شاردة ومثل سائر وخبر مستطرف وحديث يذهب نوره عن طال وكثر⁽³⁰⁾"

ومما يمتاز به العقد أيضا ما حلاه به صاحبه من شواهد الشعر التي تجانس الأخبار في معانيها، وتوافقها في مذاهبها، وكذلك تطعيمه لتلك الأخبار بغرائب من شعره، كان باعته على ذلك أن يعلم الناظر في كتابه أن للأندلسي على قاصيته وانقطاعه حضا من المنظوم والمنثور⁽³¹⁾، ولعل هذا من أهم البواعث على تأليف هذا الكتاب فالكتاب أكثر مادته تتصل بأدب المشرق وتعتمد عليه، وعلى تاريخه وسير أعلامه وأخبار فنانيه، والقليل جدا من مواد هذا الكتاب هو ما يتصل بالأندلس، وهذا ما

حدا بالصاحب بن عباد إلى القول عن هذا الكتاب "هذه بضاعتنا ردت إلينا"، فابن عبد ربه يريد من خلال هذا الكتاب أن يقول إننا لا نقل شأننا في الأدب بعامة وفي الشعر على وجه الخصوص عن أهل المشرق وإن كان لهم فضل السبق والريادة، ولذلك أثبت أكثر شعره وبثه في كتابه هذا، حتى إن مستخرج ديوانه وجامعه لم يكد يجد له من الشعر سوى ما حواه كتاب العقد الفريد، فاستخرج مجموع شعره من هذا الكتاب⁽³²⁾.

وكان ابن عبد ربه يروي الخبر في كتابه أكثر من مرة في أكثر من موضوع، وذلك لصلاحية الخبر للدلالة في أكثر من موضوع واحد، وكان الخبر يتفاوت في كل موضع، وذلك لأن ابن عبد ربه كان يملك القدرة على التصرف في رواية هذه الأخبار، فكان يرويها بلغته ويؤديها على الوجه الذي يراه، فقد يحذف ويختصر، وقد يبسط ويضيف⁽³³⁾.

وقد اقتصر ابن عبد ربه في كتابه على أخبار المشاركة، فلم يورد فيه من أدب الأندلس إلا شعره الذي بثه في نواحي الكتاب، وعلة ذلك أن فرار عبد الرحمن الداخل ونجاحه في تكوين الدولة الأموية في الأندلس دفع إلى ظهور المنافسة بينهم وبين المشاركة، واتخذت تلك المنافسة طابعا علميا، فأكثر أهل الأندلس من الرحلة إلى المشرق ليأخذوا عنهم، وكان المغاربة يعتقدون بأنفسهم ويتعصبون لبلادهم وإن كانوا يعترفون للمشرق بالسبق والريادة، فألف ابن عبد ربه العقد مقتصرًا فيه على أخبار المشاركة، وكأنه يقول لا داعي لرحلة أهل الأندلس إلى المشرق، فهذا المشرق رحل إلى الأندلس في كتابي هذا⁽³⁴⁾؛ لذلك فإن العقد ما إن وصل إلى المشرق ووضع بين يدي الصاحب ابن عباد حتى قال: "هذه بضاعتنا ردت إلينا"؛ لأنه لم يجد فيه ما كان يتوقعه مما يدعي الأندلسيون أنهم تميزوا به عن أهل المشرق، والحقيقة أن في العقد ما يميزه وإن تشابهت مادته مع الأدب المشرقي وشاكلتها فالنكهة الأندلسية والسمت الحضاري سمة في الكتاب لا تفارقه.

مصادره:

استند ابن عبد ربه في تأليف كتابه على الكتب والرواة وما أثر عن الحكماء والأدباء، وما نجده في كتابه من إنشائه قليل لا يتعدى فرش الكتب، وبعض الننف والأشعار، وقد أهمل ابن عبد ربه ذكر الأشخاص الذين أخذ عنهم، والكتب التي نقل عنها، وحذف الأسانيد، وكان أحيانا يذكر أسماء بعض الكتب، فقد كان يروي عن الشيباني، والمدائني، والأصمعي، وأبي عبيدة، والعتبي، والشعبي، والسجستاني، والمبرد، والرياشي، وابن سلام، وابن الكلبي، وابن المقفع، وابن هشام، وغيرهم، إلا أن المصدر الذي يعد من أهم مصادر الكتاب هو كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، فإن بينه وبين العقد نسب قوي وشبه كبير من وجوه كثيرة الأمر الذي حمل بعض الباحثين إلى القول بأن صاحب العقد كان في نهجه وتبويبه لاحقاً مقلداً، بل ربما غلا بعضهم⁽³⁵⁾ في الاستنتاج فزعم أن ابن عبد ربه قد سطا على كثير من كتب ابن قتيبة فنقلها نقلاً إلى عقده بحالها من غير تغيير كبير، ولعل الخطأ الذي وقع فيه صاحب العقد أنه لم يشر إلى الأخذ من عيون الأخبار من قريب ولا من بعيد، ولم يصرح إلا باسم كتابين من كتبه هما: كتاب الأشربة، وكتاب تفضيل العرب، وإن كان قد ذكر اسم ابن قتيبة كثيراً⁽³⁶⁾.

قيمة الكتاب وذكر من ذمه:

وللكتاب قيمة تاريخية، وقيمة أدبية، فقد حوى أخباراً سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية قد لا تجد أكثرها في كتب أخرى، فلولا حذف أسانيد الأخبار لعد كتاب العقد من أكبر مصادر الحياة العربية في القرن الأول.

أما قيمة الكتاب الأدبية فإنها أكبر من أن تذكر في بحث مختصر كهذا، فإنه إضافة إلى ما حواه من أخبار وأحداث وقصص فقد حوى أكثر من عشرة آلاف بيت من الشعر لأكثر من مائتي شاعر⁽³⁷⁾، لكنه على نفاسته وقيمه ما حواه فإنها لا تعدم الحسنة دأماً_ كما يقال_ فقد جاء من ذم الكتاب وانتقصه وإن كانوا قلة، من ذلك ما

ذكره المقرئ أن ابن حزم ذكر في رسالة للأندلسيين ابن عبد ربه وعقده فأثنى عليه ثناء قليلاً، ثم قال إنه يلحقه فيه بعض اللوم لاسيما إذ لم يجعل فضائل بلده واسطة عقده ومناقب ملوكه يتيمة سلكه، أكثر الحز وأخطأ المفصل، وأطال الهز لسيف غير مصقل، وقعد به ما قعد بأصحابه من ترك ما يعينهم وإغفال ما يهملهم، ويذكر المقرئ في موضع آخر أن القلظا⁽³⁸⁾ الشاعر المعاصر لابن عبد ربه كان يتعرض له ويهجو، وأنه كان يسمى كتاب العقد حبل الثوم، ويظهر أن أكثر الذين انتقصوا كتاب ابن عبد ربه ولاموه . بداية من صاحب بن عباد. قد قصدوا إلى الناحية ذاتها وهي عدم ذكر صاحبه أخبارا كثيرة عن الأندلس⁽³⁹⁾، ومن المآخذ التي أخذت على العقد وصاحبه أيضا:

1. ضعفه كمؤرخ: فهو يرى أنه لا أهمية للإسناد في الأخبار.
2. ميله إلى الاختصار والاختيار.
3. أنه كان لا يمحص الأخبار، بل ينقل الكثير من الكلام على علته.
4. كما أنه كان قليل التدقيق في كثير من الأمور، فكان يورد أخبارا في موضع من كتابه، ثم يوردها في موضع آخر بصورة تناقضها تماما، دون إشارة إلى أنه قد لا حظ هذا التناقض⁽⁴⁰⁾.

ما بين الكتابين من تقارب واختلاف:

وبعد هذا العرض الذي قدمته للكتابين وصاحبيهما يتضح أن كلا منهما يقع ضمن كتب المختارات الأدبية، وأن سبق عيون الأخبار على العقد وشيوعه في الأندلس وتعلق الناس به يقتضي دون شك أن يؤثر فيما يؤلف بعده، وذلك لتقارب الموضوع والمادة التي حوaha كل منهما، فإنهما قد ألفا في الغرض نفسه، ثم إن روح المنافسة التي كانت بين الأندلس والمشرق قد كانت من أسباب تأليف ابن عبد ربه لكتاب يغني الأندلسيين عن المشاركة.

وقد عقدت مقارنة بسيطة بين المادة التي حواها الكتابان⁽⁴¹⁾ تبين منها أن شدة التقارب بينهما كانت كبيرة، وأن استفادة العقد من عيون الأخبار كانت واضحة، والجدول التالي يمثل نموذجاً بسيطاً لما بين الكتابين من تقارب:

العقد الفريد			عيون الأخبار		
الكتاب	ص	ج	الكتاب	ص	ج
السلطان	25	1	السلطان	23	1
السلطان	26	1	السلطان	2	1
السلطان	28	1	السلطان	20	1
السلطان	29	1	السلطان	59	1
السلطان	30	1	الحرب	110	2
السلطان	35	1	السلطان	7	1
السلطان	36	1	السلطان	18	1
السلطان	37	1	السلطان	10	1
السلطان	37	1	السلطان	13	1
السلطان	38	1	السلطان	8	1
السلطان	39	1	السلطان	14	1
السلطان	48	1	العلم والبيان	126	2
السلطان	51	1	السلطان	7	1
السلطان	68	1	السلطان	33	1
السلطان	70	1	السلطان	27	1
السلطان	71	1	السلطان	20	1
السلطان	80	1	السلطان	26	1

السلطان	87	1	السلطان	66	1
الحروب	94	1	الحرب	108	1
الحروب	101	1	الحرب	124	1
الحروب	103	1	الحوائج	152	3
الحروب	110	1	الحرب	168	1
الحروب	112	1	الإخوان	31	4
الحروب	19	1	الحرب	108	1
الحروب	128	1	الحرب	164	1
الحروب	130	1	الحرب	183	1
الحروب	136	1	الحرب	153	1
الحروب	137	1	الحرب	158	1
الأجواد والأصفاد	184	1	الإخوان	111	3
الأجواد والأصفاد	200	1	الحوائج	121	3
الأجواد والأصفاد	203	1	الحوائج	187	3
الأجواد والأصفاد	207	1	الحوائج	27	3
الأجواد والأصفاد	213	1	الحوائج	148	3
الأجواد والأصفاد	227	1	الحوائج	126	3
الأجواد والأصفاد	236	1	الحوائج	127	3
مخاطبة الملوك	354	1	السلطان	92	1
مخاطبة الملوك	365	1	الحوائج	115	3
مخاطبة الملوك	249	1	السلطان	105	1

مخاطبة الملوك	385	1	العلم والبيان	197	2
مخاطبة الملوك	390	1	السلطان	98	1
العلم والأدب	4	2	العلم والبيان	141	2
العلم والأدب	19	2	العلم والبيان	129	2
العلم والأدب	27	2	العلم والبيان	132	2
العلم والأدب	33	2	السؤدد	295	1
المواعظ والزهد	326	2	الزهد	266	2
المواعظ والزهد	342	2	الزهد	297	2
المواعظ والزهد	343	2	السؤدد	322	1
المواعظ والزهد	366	2	الزهد	301	2
كلام الأعراب	50	3	السؤدد	254	1
الخطب	119	3	العلم والبيان	236	2
الخطب	149	3	العلم والبيان	253	2
الخطب	164	3	العلم والبيان	244	2
الخطب	176	3	العلم والبيان	239	2
الخلفاء وتواريخهم وأيامهم	353	3	السلطان	9	1
الخلفاء وتواريخهم وأيامهم	429	3	السلطان	92	1
المتنبئين والبخلاء	127	5	الطبائع	51	2
المتنبئين والبخلاء	144	5	الطبائع	31	2
المتنبئين والبخلاء	146	5	الطعام	247	3

الطعام والشراب	248	5	الطعام	216	3
الفكاهات والملح	346	5	الطبائع	60	2

فهذه نحو من ستين موضعا في أبواب مختلفة من الكتابين يظهر فيها التقارب شبه الكامل في المادة العلمية، فهي متاحة للجميع وإنما الفضل لمن يحسن توظيفها ويتقن عرضها في سياقاتها.

فالعقد متفق مع عيون الأخبار في الكتب التالية: اللؤلؤة في السلطان . والفريدة في الحرب والزبرجدة في الأجواد والأصفاد التي تقابل السؤدد في عيون الأخبار، والزبرجدة الثانية في طبائع الإنسان والحيوان، والياقوتة في العلم، والزمردة في المواعظ والزهد، والفريدة الثانية في الطعام والشراب، والمرجانة الثانية في النساء، أما كتاب الإخوان وكتاب الحوائج فلم ينقلهما ابن عبد ربه لكنه ضمن موضوعاتهما أبواب كتابه. وعلى الرغم من هذا كله فإن العقد غير عيون الأخبار، وابن عبد ربه غير ابن قتيبة، فلكل من الرجلين شخصيته المتميزة بوضوح من خلال مختاراته ولكل منهما مزاجه وروحه ومذهبه وجوه الذي يعيش فيه ويصدر عنه، وما قيل عن العقد لا يضيره لأن المادة التي اجتمعت في الكتابين وتكونا منها ليست ملكا لأحد من الرجلين ولا هي من إنشائه الأدبي الخالص، لكنها ميراث مشترك لكل واحد من أبناء العربية الحق فيه، بل بعضها ميراث إنساني عام للعرب وغيرهم، غاية ما هناك وما تقتضيه الأمانة العلمية والأدب والمنهجية في الاستفادة عزو النصوص إلى مصادرها، ونسبة الفضل إلى أهله إن علموا، والإشارة إلى أن ما يسطره صاحب الكتاب قد سبقه إليه غيره وحكاه، ولعل هذا ما فات صاحب العقد فأخذ عليه، والله أعلم بالنوايا.

ولعل أبرز مل يميز شخصية صاحب العقد شاعريته التي تنتظم الكتاب وتحليه مبرزا فيها إمكانياته ومضاهاة الأندلس للمشرق في هذا الميدان من الإبداع الأدبي الراقى، أما ابن قتيبة فلم يكن شاعرا، ولم يعرف عنه أنه نظم الشعر مع أنه أخذ بحظ

وافر في أغلب العلوم اللسانية، ولم يذكروا له سوى بيت واحد منسوب إليه غير مشكوك فيه وهو قوله:

لَكَ الْحَقُّ إِنْ تَعْتَبَ عَلَيَّ لِإِنِّي جَفَوْتُ وَإِمَّا تَعْتَفِرْ فَلَكَ الْفَضْلُ⁽⁴²⁾

أما النكهة الجمالية الأندلسية فتبدو في العقد واضحة يفوح شذاها وينتشر أريجها منذ الوهلة الأولى، ففي تسميته بالعقد لمسة جمالية غير مسبوقه، وخيال شاعري وذوق رفيع، وفي إخراج كتابه بهذه الصورة إبداع وروعة تلفت الأنظار، وتسترعي الانتباه، وتبعث على التساؤل والتعجب من ذكاء هذا الرجل ورقته ورهافة حسه، فقد تصور ابن عبد ربه الأندلس حسناء بارعة الجمال تستحق أن تلبس عقدا ثمينا فريدا مشكلا من الجواهر والأحجار الكريمة، فنظمه لها، فكان أجمل عقد في جيد حسناء.

هوامش :

- 1 . محمد صالح البنداق، الجواهر المختارة من تراث العرب، مجموعة قصائد في الحكم وفلسفة الحياة، جمعها وقدم لها منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، ص 44.
- 2 . ديناور : يكسر أوله ويفتح، مدينة من أعمال الجبل قرب قرميسين بينها وبين همذان نيف وعشرون فرسخا، ينسب إليها جماعة من أهل الأدب والحديث، كثيرة الثمار والزروع، معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر، 1399 هـ . 1979م، 545/2.
- 3 - عبد الحميد سند الجندي، ابن قتيبة العالم الناقد الأديب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر الجديدة، 1963م، ص 94 .
- 4 - المرجع السابق، ص 94، وينظر ابن خلكان، كتاب وفيات الأعيان، دار صادر بيروت، 3 / 42، ومحمد رمضان الجري، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، ط1، 1984، ص 51.
- 5 - مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب المسلمين، قسم الأدب، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، 1974، ص 185 - 187.
- 6 . ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1383 هـ . 1963م، 4223/1.
- 7 - عبد الحميد سند الجندي، ابن قتيبة العالم الناقد الأديب، ص 166، ومصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب، ص 188.
- 8 - الوكعاء هي الأمة الحمقاء، مادة (وكع)، ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط4، 2005 م .
- 9 . عبد الحميد سند الجندي، ابن قتيبة العالم الناقد الأديب، ص 155 .
- 10 . جاء في الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهو أحق بها" سنن ابن ماجة، للحافظ أبي

- عبد الله ابن ماجة، صححه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، كتاب الزهد، باب الحكمة، 2/1395.
11. يُنظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار، 1 / 4، 6 .
12. يُنظر: عبد الحميد سند الجندي، ابن قتيبة العالم الناقد الأديب، ص 156.
13. عبد الله بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار، 1/ 49.
14. المرجع السابق، 1/52.
15. يُنظر: عبد الحميد سند الجندي، ابن قتيبة العالم الناقد الأديب، ص 262 - 273.
16. يُنظر: عزالدين إسماعيل، المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، مكتبة غريب، ص 69-70.
17. عبد الله بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار، 1 / 43 .
18. يُنظر: مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند علماء العرب، ص 187 .
19. يُنظر: نافع محمود، اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، الطبعة الأولى، 1990، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ص 84 .
20. يُنظر: ياقوت الحموي، معجم الأديباء، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان 4/211.
21. جبرائيل جبور، ابن عبد ربه وعقده، ص 176-177.
22. المرجع السابق، ص 177.
23. مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند علماء العرب . قسم الأدب، ص 297 - 298، ويُنظر: محمد التونجي، ديوان ابن عبد ربه مع دراسة لحياته وشعره، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، 1993، ص 27 .
24. يُنظر: ياقوت الحموي، معجم الأديباء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، المجلد الثاني، ط2، 1922م، 4 / 222 . 223.

- 25 . مصطفى الشكعة، مناهج التأليف، ص 294 .
- 26 . جبرائيل جبور، ابن عبد ربه وعقده، ص 153، وينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بيروت 1543/2.
- 27 . ياقوت الحموي، معجم الأدياء، 213/4. 214.
- 28 . جبرائيل جبور، ابن عبد ربه وعقده، ص 47، وأحمد هيكل، الأدب الأندلسي، ص 259.
- 29 . أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، شرحه وضبطه وعنون موضوعاته، أحمد أمين ومن معه، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1408هـ. 1988م، 1 / 20.
- 30 . المرجع السابق، 1 / 6 .
- 31 . يُنظر: المرجع السابق، الجزء نفسه، والصفحة نفسها.
- 32 . يُنظر: محمد بن تاويت، مقدمة كتاب شعر ابن عبد ربه، الدار البيضاء، المغرب، 1398هـ- 1978م.
- 33 . يُنظر: محمد سعيد العريان، العقد الفريد تعريف بالكتاب ومؤلفه.
- 34 . يُنظر: المرجع السابق، ص ي
- 35 . يُنظر: جبرائيل جبور، ابن عبد ربه وعقده، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979، ص 6 .
- 36 . ساسي مكي العاتي، دراسات في الأدب الأندلسي، نشر الجامعة المستنصرية، بغداد، 1978، ص309.
- 37 . المرجع السابق، ص305، وجبرائيل جبور، ابن عبد ربه وعقده، ص90 .
- 38 . القلقاط: هو محمد بن يحيى القلقاط، كانت بينه وبين ابن عبد ربه إحن ومشاحنات وهجاء، له كتاب سماه حبل الثوم نكاية وتشويها وتحقيرا لكتاب ابن عبد ربه العقد الفريد، توفي القلقاط سنة 302هـ، يُنظر: إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة بيروت، لبنان، ط6، ص176.

39. جبرائيل جبور، ابن عبد ربه وعقده، ص 152.

40. المرجع السابق، ص 75.

41. اعتمدت في هذه المقارنة على كتاب عيون الأخبار نشر دار الكتاب العربي بيروت - لبنان، وكتاب العقد الفريد، شرح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري.

42. يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، 102/2 .

أسس في تذوق النّص الأدبي "الشعر القديم"

د. علي عبد الرحمن الفيتوري *

مقدمة:

روعة هذا الموروث وتأنفه، واستشعار العزوف عنه وتأبده، واستجلاب الآخر وإظهاره بحسنه ومثالبه، كل ذلك يدعو محبيه إلى التفاني في إبراز نفائسه واستجلاء بوارقه، ولا سيما وهو موروث أمة مشدودة إليه طوعاً أو كرهاً مرتبطة به لارتباطها بلغته، التي هو أساس من أساساتها، وبها كان ختام الخطاب بين الأرض والسماء.

وهو من ناحية أخرى أنفاس وزفرات، غالبت الزمان لقوتها، ولامتد القلوب لصدقها وروعيتها، واهتزت النفوس لأجراسها ورشاققتها.

فهو للأمة تاريخ وكيان وعلم وأدب..

"ومن أسباب فلاح الأمم تصحيح مقاييس آدابها؛ لأن الأمم التي تضل مقاييسها ولا تعرف الشعور مكتوباً مصوراً، لا تعرفه محسوساً عاملاً"⁽¹⁾.

كل هذا من الأسباب التي دفعت إلى محاولة تلمس أسس يمكن أن تكون عوناً على تحسس همس الكلمة الأدبية في ذاك الطود.

والمشتغل في هذا يجد نفسه بين مشقّنين الأولى محاولة الإحاطة والاستقصاء والأخرى محاولة الإيجاز التي تنسجم مع روح هذا العمل المتمثلة في التقريب والترغيب.

فكانت البداية بعرض تتراءى فيه ملكة الذوق أصلاً وتكويناً، وهذا أساس ينبغي إمعان النظر فيه والتنقن لما يطرأ عنه، ثم سار البحث في عرض مثيرات الذائقة

* كلية الآداب - جامعة مصراتة - ليبيا

الأدبية محاولاً التدرج معها حسب السبق إلى السامع والأثر فيه، - ولا يخفى التداخل فيما بينها - فكانت على هذا النسق:

- 1- الجانب الموسيقي
- 2- الجانب التعبيري
- 3- الجانب التصويري
- 4- موضوع النص أو فكرته
- 5- الجانب الفني
- 6- جانب العاطفة.

والمطلع على هذا العمل يلحظ الاهتمام بالجانب الموسيقي لما لهذا الجانب من أهمية بالغة في تذوق النص الأدبي، الأمر الذي فرض على البحث تناول هذا الجانب بشيء من التوسع والتدليل على دوره في إظهار الصورة المثلى للنص الأدبي. وهي في مجملها أسس مهمة في عملية التذوق الأدبي، واختتم هذا العمل بالإشارة إلى أساس مهم وهو النقل والتلقي للنص الأدبي.

الذوق: "مصدر ذاق الشيء يذوقه ذوقاً وذواقاً ومذاقاً، فالذواق، والمذاق يكونان مصدرين، ويكونان طعماً، كما تقول ذواقه ومذاقه طيب، والمذاق طعم الشيء، والذواق: المأكول والمشروب"⁽²⁾.

والذوق يكون بالفم وبغيره، ويكون فيما يُكره، ويُحمد⁽³⁾.

ففيما يُكره قال تعالى⁽⁴⁾ ﴿وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ وفيما يُحمد قال تعالى⁽⁵⁾: ﴿وَإِذَا أَدْقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّنْ بَعْدِ ضَرَأٍ مَّسْتَهْمٍ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُوبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾.

والأمر المستذاق هو المجربُ المعلوم، وتذوقه أي ذاقه شيئاً بعد شيء⁽⁶⁾. وذوق سليم: هو حُسن الذوق في الشعر أي حسّ بديهي بالقيم الجمالية⁽⁷⁾.

ولعلنا لا نزيغ عن الصواب، إذا قلنا أنّ تذوق الشعر، رياضة الإنسان نفسه على النظر في الشعر، والتّمعن فيه المرّة بعد المرّة، فتحدث الإلفة بين الناظر والمنظور، أو تزداد بينهما، حتى إذا ضرب الشعر في الأعماق أطنا به، صار تذوقه سجيّة، وصار تحسسه بديهية، وصار تذوق الشعر ملكة.

وفي هذا يقول ابن خلدون⁽⁸⁾: "وهذه الملكة إنما تحصل بممارسة كلام العرب، وتكراره على السمع، والتفطن لخواص تركيبه" ويعلل ابن خلدون تسمية تلك الملكة بالذوق قائلاً: "واستعير لهذه الملكة عندما ترسخ وتستقر اسم الذوق، الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان، والذوق إنما هو موضوع لإدراك الطعوم، ولكن لما كان محل هذه الملكة في اللسان من حيث النطق بالكلام، كما هو محل لإدراك الطعوم استعير لها اسمه، وأيضاً فهو وجدان اللسان"⁽⁹⁾.

ونحن إذ نعرض هذا، لا نغفل رؤية عبد القاهر الجرجاني، حيث نظر إلى الذوق أنه استعداد فطري خاص يهيئ النفس لتقدير الجمال ويرشدها إلى مواطن حسن الكلام، وهو يجعل هذا الاستعداد الفطري شرطاً لتذوق الجمال في الأدب⁽¹⁰⁾.

ولكن هذا الاستعداد الفطري إذا أهمل ولم يلق العناية والرعاية تقوق، وقد لا يلتفت صاحبه لوجوده، أما العناية والرعاية والتهديب، فتكون كلها سبباً في وجود ذوق سليم مهذب، أحكامه منصفة، ورؤيته سديدة.

وفيما بدا لصاحب هذه الأسطر أنّ التقارب كائن بين هذين الطودين، والتباعد أيضاً، أمّا التقارب فكل منهما لا يُهمل أهمية المدارس والتتقف⁽¹¹⁾، وأمّا التباعد فالجرجاني يرى أن الملكة هي أساس في بعض الناس يستقطبها الجمال بدهاء، فتتحسس وتحنو إليه، ويثيرها الشرر فترمقه وتلهج به، فيجد صاحب تلك الملكة نفسه مشدودة إلى الأدب وروائعه، والبيان ونفائسه.

وأما ابن خلدون فإنه يرى الدربة والممارسة أساساً لتكوين الملكات وكأنّ الإنسان كائن من كان، إذا تدارس الأدب وعالجه واهتمّ بفنونه وخصائصه وشؤونه واستدام النظر فيه، يصير بعد ذلك ذا ملكة، فهو يقول في هذا الصدد "إن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت كأنها طبيعة وجبلة"⁽¹²⁾.

وبطبيعة الحال أن كلا الصنفين يكون له باعٌ في هذا الشأن، قد يبدو قريباً لبعض الناظرين، ولكّته بعيد في نظر المتأملين العارفين، ولعلّ ذلك يتجلى بوضوح في الملكة المبدعة المنشئة، فالبون شاسع بين صاحب الطبع وصاحب الصنعة. ولعل الناظر في أحوال الناس في هذا الباب تتراءى له أصناف متعددة، فمنهم من وهبٌ أو تيسّرت له ملكة الإنشاء أو الإبداع الأدبي، ومنهم من كانت له مقدرة على النظر والتمعّن في الأدب بحيث يستطيع أن يميز بين الغث والسمين، ومنهم من إذا وجّه إلى الروائع منه استلطف تلك الروائع وأحسّ رونقها، ومن هؤلاء من تجتمع فيه هذه، ومنهم على غير ذلك؛ ويتراءى للناظر أيضاً أنّ من الناس من لا اتصال بينه وبين همس الكلمة الأدبية، فهو بالنسبة للأدب أصمٌّ لا يلقى همسه ولا يستشعر عذوبته.

وهؤلاء جميعاً تعترتهم أحول متغايرة بين النشاط والفتور، وبين الرقة والغلظة، وبين الشدة واللين وبين الفرح والحزن.. وحيث إن المنشيء للأدب والمتلقي له يكونان من هؤلاء، فإنّ عملية التذوق ستكون غاية في الحساسية، لأن عملية الإخصاب الذوقي تكون - في الغالب - إذا تمت عملية التلاقي بين المنشيء والمتلقي عن طريق الوسيلة بينهما وهي النَّص.

وهذا يتطلّب أن نشير - ولو بشيء من الإيجاز - إلى تقسيم الناس حسب ميولاتهم الخاصة، وهذا لا يبعدنا عمّا نحن فيه، فالحقائق النفسية تمثّل في حقيقتها دنيا الآداب،⁽¹³⁾ وللميول الخاصة شأن يذكر في النقد والتقدير⁽¹⁴⁾ فالناس في ميولهم الخاص أصناف ثلاثة: إدراكيون، وجدانيون، نزوعيون، فصاحب الميل الإدراكي يحب العلوم، وقلّما يأبه بالفنون، وأمّا صاحب الميل الوجداني، فهو على الضدّ من سابقه، يغمس في عالم الفن والجمال، وقلّما يحفل بالحقائق الكونية الجافة الباردة، فأصحاب هذا المنحى يرفعون من شأن الفنون والأدب، ويرون أنها كفيّلة بإحياء الوجدان وإشعال

وميض الحياة وتنمية العاطفة وتقوية حرارتها، وأمّا النزوعيون فمنهم يألّفون العمل والنشاط، ويرون أن العلم لا يفيد إلا إذا كان له أثر في الحياة العملية⁽¹⁵⁾. وبطبيعة الحال أنّ الربط بين الحياة والأدب، أمر في غاية الأهمية، لأن الحياة والأدب شيئان كلا نسجيها من مادة واحدة، فالحياة شعور يراه الإنسان في نفسه، ويتأمل آثاره في الكون والناس، والأدب هو ذلك الشعور ممثلاً في القلب الذي يلائمه من الكلام، فالأدب ليس تعبيراً عن الحياة فحسب، بل هو تعبير عن الأمة وعن اتساع أفق حياتها⁽¹⁶⁾.

وإنّه لا فلاح لأمة لا تصحح فيها مقاييس الآداب، لأن الأمم التي تضل مقاييسها ولا تعرف الشعور مكتوباً مصوراً، لا تعرفه محسوساً عاملاً⁽¹⁷⁾. "والتقدير الأدبي الصحيح لا يبلغ أقصى درجة من الدقة إلا إذا كان المقدّر سليم الفطرة، رقيق الإحساس، صحيح الإدراك، واسع الخيال، حاضر البديهة، قد نُشئء تنشئة فنية خاصة، وضرب بسهم وافر في الحياة الفنية الأدبية، ونما في نفسه ذوق أدبي راق"⁽¹⁸⁾ ولعلّه من الطبيعي أن يكون لاختلاف الميولات والتكوين والاهتمامات أثر في تكوين الذائقة الأدبية، وبالتالي سينتج عن ذلك اختلاف في الأحكام الصادرة عن قيمة النصوص الأدبية.

فاختلاف الثقافة والأذواق ينتج عنها بالضرورة اختلاف في النظرة إلى الخصائص الكامنة في مكونات النص الأدبي⁽¹⁹⁾.

والذوق الأدبي كالشخصية والأخلاق والأدب يخضع لمؤثرات تتوارد عليه فتغير من خواصه، ومن هذه المؤثرات البيئية والزمان والتربية والشخصية الفردية أو المزاج الخاص⁽²⁰⁾.

والذوق السليم هو عدّة الناقد ووسيلته الأولى، فالإيه يرجع إدراك جمال الأدب والشعور بما فيه من نقص⁽²¹⁾. وتلك الحاسة الذواقة المميزة لا تكفي بالذلة الآنية⁽²²⁾. وحكم الخيال المبني على الذوق يوازي حكم العقل في المدركات العقلية من ناحية

الوصول إلى مدركات جمالية عامة، تشبه المدركات المنطقية في عمومها، ولكن دون حاجة إلى أدلة وحجج⁽²³⁾، والتذوق يصدر حكمه عن رضا لا تدفع إليه منفعة⁽²⁴⁾.

مثيرات الذائقة الأدبية في النص الشعري:

لكل ناظر في الأدب زاويته الخاصة لرؤية الجمال فيه، ولا ينتفع المتذوق للشعر بما يتذوقه إلا حين يتلقاه تلقياً فردياً⁽²⁵⁾. فما يثيرك من همساته ويشدك من زفراته ويأسرك من إحياءاته قد لا يمس الآخر ولا يلتفت إليه.

ونحن إذ نعرض مثيرات الذائقة في النص الأدبي، نعرضها في عموم إثارتها، متجاوزين تلك الفوارق بين متحسسي تلك المثيرات، وفي الوقت نفسه نحاول أن نتدرج في عرضها حسب أثرها في إثارة الذائقة الأدبية، وهي فيما نرى تتسق في هذا العمل على النحو التالي:

1- الإيقاع الموسيقي في النص الشعري:

لا يخفى على المستمع إلى النصوص الشعرية أنها تسير في إطار إيقاعي منضبط، الأمر الذي يجعل السامع يأنف انفراط تلك الانضباطية، وهو في تحسسه لهذا المثير - سلامة وإخفاقاً - أكثر استشعاراً من غيره في المثيرات الأخرى، وبخاصة في الأداء الموسيقي الخارجي "الوزن والقافية" هذا الأداء الذي يمثل الأساس الجوهرية الذي يفرق بين الفنين الشعري والنثري، والذي يمتلك طاقة تؤثر في سمع المتلقي ونفسه⁽²⁶⁾.

والإيقاع الشعري بالغ التشابك والتعقيد، فهو يتصل بالإمكانات الكامنة التي تنطوي عليها الوحدات الصوتية من ناحية، ومن الناحية الأخرى يتصل بالانفعال المتخلق في أعماق الإنسان⁽²⁷⁾.

والإيقاع الموسيقي جاء في هذا الصدد مقدماً على غيره من المثيرات لأنها تفسد بفساده وإن كانت على درجة من الحسن، فهذا قدامة ابن جعفر يعلّق على بيت من قصيدة عبيد بن الأبرص وهو:

والمرء ما عاش في تكذيب... طول الحياة له تعذيب

يعلّق قائلاً⁽²⁸⁾: "فهذا معنى جيد ولفظ حسن، إلا أن وزنه قد شأنه وقبّح حسنه، وأفسد جيده".

وقد رفض جميل علوش أهمية العاطفة على الوزن فقال⁽²⁹⁾: "أما أن العاطفة أهم من الوزن فهذا ليس صحيحاً" واتخذ لما يقول دليلاً أن أبا تمام قد سمع مغنية فارسية فطرب لها دون أن يفهم ما تقول فأنتشد⁽³⁰⁾:

ولم أفهم معانيها ولكن..... ورت كبدي فلم أجهل شجاها

وكان الإيقاع يخاطب أعماقاً تشترك فيها البشرية، وتشاركه فيها بعض الكائنات أحياناً، ولكنّ الألفاظ والأساليب والملاح الفنية يتفاوت الناس في معرفتها وإدراكها، فالفهم التي تنقل عن طريق الإيقاع قد لا تستطيع نقلها الوسائل الأخرى "فكل ضربة من ضربات الوزن تبعث في نفوسنا موجة من التوقع، تأخذ في الدوران فتوجد ذبذبات عاطفية بعيدة المدى على نحو غريب"⁽³¹⁾.

ولعل من أبرز المثيرات الجزئية في الأداء الموسيقي الخارجي القافية ويليها التصريح، فالقافية مجموعة من الحروف أو الأصوات تتكرر في أواخر أبيات القصيدة، ويستمتع بها السامع وتتأثر بها نفسه⁽³²⁾.

وقد تكلم النقاد والباحثون في جودتها وقصورها بشيء من الإسهاب لا يتسع المقام لذلك العرض، وفي المجلد أنها تكون إذا حسنت في البيت كالشيء الموعود به المنتظر يتشوقها المعني ويتطلع إليها⁽³³⁾.

والتصريح وهو كما ذكره ابن رشيق: ما كانت عروض البيت فيه تابعة لضربه⁽³⁴⁾ "وهو يمتلك قوة الإيحاء والتوقع المثيرة لانفعالات المتلقي"⁽³⁵⁾.

وأما الأداء الداخلي في الإيقاع الشعري فإننا سنلقاه في مثير آخر من مثيرات الذائقة في النص الشعري، وسنكتفي في هذا المقام بالنظر في بيت امرئ القيس⁽³⁶⁾:

مَكْرٍ مَفْرٍ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعَاً كَجَلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّ السَّيْلُ مِنْ عَلٍ

ورد في شرح المعلقات العشر وأخبار شعرائها تعليق على هذا البيت هذا نصه: "قوله: مكر مفر الخ، بكسر الميم فيهما ومفعل من أوصاف المبالغة، ومعنى مقبل مدبر معاً، أنه سلس العنان، جمع وصفي الفرس بحسن الخلق وشدة العدو، وشبهه في عدوه بالحجر، لأن الحجر يطلب الانحطاط بطبعه من غير واسطة، فكيف إذا أعانته قوة دفاع السيل من عل، فهو حال تدرجه يرى وجهه في الآن الذي يرى فيه ظهره لسرعة تقلبه والعكس"⁽³⁷⁾.

ويتضح في هذا البيت أيضاً التنغيم الداخلي عن طريق المقابلات الإفرادية⁽³⁸⁾. والذي يبدو _ في نظري _ مخالفاً للتذوق أن نجد من اتخذ هذا البيت مثلاً للتقطيع الصوتي⁽³⁹⁾. وعندئذ لا ينسجم المبني مع الصورة التي أراد الشاعر إظهارها، فهو في هذا البيت حريص على نقل صورة الإقبال والإدبار والكرّ والفرّ في أروع مشاهدتها، وتجلّي ذلك في صورة الحجر الذي لا يُميز وجهة من ظهره لسرعته، وأغلب الظن عندي أن في هذا البيت مزجاً صوتياً وليس تقطيعاً صوتياً، ويتجلّى ذلك فيما يلي:

نلاحظ أن كل كلمة في الشطر الأول من هذا البيت قد بدأت بحرف الميم، والميم "صوت شفوي أنفي مجهور مرقق"⁽⁴⁰⁾، وخُتمت تلك الكلمات بنون التثوين وهي نون تلحق آخر الأسماء لفظاً وتفارقها خطأ، وتكون في الوصل لا في الوقف"⁽⁴¹⁾.

وإذا أردنا أن نكتب هذه الشطرة بما يشبه الكتابة العروضية _ بالنسبة للفظ الأخير من كل كلمة _، ستكون على هذا النحو: "مِكرَم مِفرَم مُقبلن مُدبرن مَعن" فهذه النون التي كتبت للتوضيح في أواخر كلمات الشطر الأول تقلب كلها _ عدا الأخيرة منها _ ميماً فالنون تتحول إلى صوت مماثل للصوت الذي يليها إذا كان نوناً أو ميماً أو لاماً أو راء"⁽⁴²⁾. ولذلك تكون هذه الشطرة في صوتها على هذا النحو:

"مِكرَم مِفرَم مقبلم مدبرم معن"

ولتمام التوضيح: "مكرم.. مفرم.. مقبلم.. مدبرم.. معن"

ألا يتجلى هذا التداخل في هذه الشطرة بحيث يكاد ألا تميز بين نهاية الكلمة وبداية الأخرى، ألا تتراءى صورة ذاك الحجر الذي لا يُمَيِّز وجهه من ظهره، وبالتالي ألا ترى صورة ذاك الإقبال والإدبار في آن واحد، من خلال هذا البناء الصوتي المحكم، وبطبيعة الحال لا يستغرب من ملكة امرئ القيس المنشئة أن تأتي بهذا الإبداع الذي ينسجم فيه المعنى مع المبنى فتستلهمه الذائقة بشغف وإقبال.

2- الجانب التعبيري:

من أهم الوسائل التي يستخدمها الأديب لإثارة الوجدان وإيقاظ العاطفة وتأجيج الانفعال هو ذاك الجانب التعبيري، وفي هذا الجانب يتفاوت الأدباء لما فيه من براح واسع تظهر فيه المهارات وتتباين فيه الأساليب والعبارات وفي الإشارة إلى هذا الجانب نشير إلى مستويين، مستوى الألفاظ ومستوى الصياغة والتراكيب.

أ) الألفاظ:

لا يخفى على متحسسي همس الكلمة الأدبية، أنّ الألفاظ بمعزل عن الصياغة في العمل الفني، لا تشكل أهمية كبيرة، لأن قيمة اللفظ تكمن في نزوله الموفق في موقعه المناسب⁽⁴³⁾.

وعلى الرغم من ذلك فإنّ اللفظ نفسه ينبغي أن يكون لبنة منسجمة في بناء النص الأدبي وألا يكون نشازاً في ذاك البناء، بحيث تتوفر فيه الدقة والإيحاء والسهولة والألفة والطرافة والشاعرية.⁽⁴⁴⁾

ب) الصياغة والتراكيب:

الصياغة في الأدب ليست كما يظنها بعض الدارسين أنها، اعتساف الموضوع الذي يُراد الحديث فيه، وإنما هي استجابة لما يحرك أعماق المنشئ نحو شيء معين "فالأدب لا يستجيب لكل دعوة، ولا يطيع كل أمر، وهو لا يجيب الأديب نفسه كلما دعاه، وإنما الأديب هو الذي ينبغي أن يكون على أهبة لإجابة الأدب حين يدعوه"⁽⁴⁵⁾.

وهذا الموضوع الذي ينتفض له الأديب، له الأثر البالغ في تحديد الصياغة والتعبير، فما يُعبّر به عن الصحراء وغلظتها هو غير الذي يعبر به عن الجداول وترقرقها، "ومن المهم في فن الكلمة الاختيار الدقيق للعبارات القيمة الدلالة"⁽⁴⁶⁾ فالتعبير الرصين والصياغة المحكمة من دواعي استقطاب الذائقة واستمالتها.

3- الجانب التصويري:

ليس ثمة شعر دون صور فنية والصورة في الشعر كالشمس في الحياة،⁽⁴⁷⁾ والكلمات في الصورة الأدبية تشير إلى الأشياء، ولكنها في الإدراك تدل على الأشياء وتتميز المخيلة بقدرتها على تطوير الصور الحسية وتتميتها وتكوينها⁽⁴⁸⁾.
ومما يحتاجه الشعر في هذا الصدد أن نتخيل الموصوف والهيئة المسجلة والحركة المنقولة تخيلاً بصرياً بكل تفاصيلها ودقائقها وأن نتأمل ترتيب الأجزاء وتعاقب الأحداث بخيالنا البصري وعلى قدر تلك الاستجابة يكون الفهم الكامل والتذوق والاستجابة الفنية القوية للشعر⁽⁴⁹⁾.

4- موضوع النَّصِّ أو فكرته:

تتشرك المثيرات السابقة وتتداخل في نقل موضوع النص وفكرته إلى المتلقي ممزوجاً بعاطفة صاحبه، ويتبلور الموضوع ذاته مع هذه المثيرات فيكون من ضمنها مثيراً، فجلال موضوع النص وصدق مادته من أهم العوامل المثيرة للذائقة الأدبية وفي هذا يقول محمد غنيمي هلال "وجمال الشعر في صدق مادته وجلال موضوعه لا في بهرج العبارات وبريق الصور الموهمة ولا في نزوات العواطف ونزق المشاعر الفردية، وأمّا الصدق الفني فمرده إلى أصالة الشاعر وقدرته على نسج صورته ممّا يشترك فيه مع أبناء قومه، وعيانه في ذلك غذاء شعوره وفنه"⁽⁵⁰⁾.

5- الجانب الفني:

يُعد الجانب الفني مثيراً له مكانته في النّص الأدبي، بجماله يتم القبول والإعجاب، وبالخلل فيه يطرأ الاطّراب، فالتناسب بين الشطر والعجز وترباط المعنى بينهما مطلوب في النص الشعري، وكذلك مناسبة المطلع لموضوع القصيدة، والشاعر المجيد يحسن الانتقال من مشهد إلى آخر، ويحسن القطع⁽⁵¹⁾ كما يحسن توظيف التشبيه والاستعارات والكنائيات وجميع الأساليب المجازية، وبراعة الشاعر الفنية تبرز في التوازن في استخدام المحسنات البديعية التي تمثل من ناحية أخرى الأداء الموسيقي الداخلي بحيث يتناغم مع الأداء الخارجي فالترجيع والتكرار والسجع والجناس والطباق والمقابلة، تحسن كلها في مكانها الذي ينبغي أن تكون فيه، وتطّرب فيما تُعسف إليه. وتوظيف الألوان براعة في النص الأدبي، وانسجام الحركة رُقي في البناء الشعري.

6- جانب العاطفة:

العاطفة هي تلك القوة التي يثيرها الأدب في قرائه أو مستمعيه ولا يُظن أن يستطيع الأديب عرض العواطف القوية أو بعثها في نفوس قرائه دون أن يحسها في نفسه قوية ثم يتنفس عنها بهذا الأدب القوي التأثير⁽⁵²⁾.

ولعلّ المهمّة الأساس في كل ما اشتمل عليه النص الأدبي، هي نقل هذه العاطفة وما حملت به من المنشئ إلى المتلقي، والمبدع هو الذي يستطيع بوسائله المتعددة إيصال عاطفته إلى سامعيه كما يحسّها ويشعر بها أو بما يقارب ذلك.

وعمق العاطفة وقوتها من أبرز ما يثير الذائقة الأدبية، فسمو العاطفة يجعل النص يختلط بالقلب ويمس شغافه، وفقدانها في الشعر تترتب عليه خشونة الشعر وجفافه⁽⁵³⁾.

وبعد الخروج من هذه المثريات التي تشتمل على أسس مهمة في تذوق النص الأدبي، لا بد أن نشير إلى هذا الأساس المهم والمسؤول بشكل كبير - في نظري - على قبول النص الأدبي أو رفضه من قبل المتلقي، وهذا الأساس هو طريقة الإرسال والتلقي بعد اكتمال النص الأدبي.

أما الإرسال فإمّا أن يكون عن طريق الإلقاء، أو عن طريق الكتابة وكلا الطريقتين ينبغي أن تكونا في أجمل ما يمكن من الوضوح والبيان والجلال والتأنق. وأما التلقي فينبغي أن يكون مسبقاً بتهيئة جيدة وعناية بالغة، فإذا تمّ كل ذلك على أكمل وجه، تتم عملية الإخصاب الذوقي.

نتائج البحث

1. يؤكد البحث أنّ من أسباب وجود ملكة الذوق أو اكتمالها كثرة المدارس للشعر وإعادة النظر فيه المرة بعد المرة.
2. تبين من البحث أنّ من الناس من يستهويه الأدب وتستميله الكلمة الأدبية فيجد نفسه مشدودة إليه ميّالة له، ومنهم من يوجه نفسه إلى الأدب ويروضها له، ويتعسفها أحياناً على تتبعه ومعاودة النظر فيه.
3. يؤكد البحث أنّ التقدير الأدبي الصحيح لا يبلغ أقصى درجاته إلا بسلامة الفطرة ورقة الإحساس وصحة الإدراك وسعة الخيال وحضور البديهة ونمو الذوق الراقى.
4. تبين من البحث أنّ اختلاف الأحكام الصادرة عن النصوص الأدبية، مرّة اختلاف الأذواق في نبتها ومستنبتها وما يطرأ عليها.
5. استعرض البحث عدداً من مثيرات الذائقة الأدبية، غايتها الإرشاد إلى مواطن تحسس همس الكلمة الأدبية، وهي مع غيرها مما اشتمل عليه هذا العمل أسس مهمة في تذوق النص الأدبي.
6. يؤكد البحث أن معاودة النظر في موروثنا القديم المرّة بعد المرّة تنبجس منها روائع غصّة ونفائس جميلة.
7. يبيّن البحث أنّ براعة نقل النّص، وجودة استعداد المتلقي، أساس مهم من أسس التذوق الأدبي.

هوامش

- (1) أبو كريشة، طه مصطفى، ميزان الشعر عند العقاد، دار الفكر العربي، بيروت، 1998م، ص215.
- (2) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط.1، 1990م، مادة"ذوق".
- (3) يُنظر: المرجع السابق، مادة"ذوق".
- (4) سورة سبأ، من الآية (12).
- (5) سورة يونس، الآية (21).
- (6) يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة "ذوق".
- (7) يُنظر: حموي، صبحي، المنجد في اللغة المعاصرة، دار المشرق، بيروت، ط.1، 200 مادة"ذوق".
- (8) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث القاهرة، ط2، 2010م، ص719.
- (9) المرجع السابق، ص720.
- (10) يُنظر: الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، مطبعة الحلبي، مصر، د. ط، د. ت، ص300-307.
- (11) يُنظر: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، مطبعة المنار، 1331هـ، ص225.
- (12) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص719.
- (13) يُنظر: أبو كريشة، ميزان الشعر عند العقاد، ص295.
- (14) عبد القادر، حامد، دراسات في علم النفس الأدبي، المطبعة النموذجية، د. ت، ص122
- (15) يُنظر: المرجع السابق، ص122-123.
- (16) يُنظر: أبو كريشة، ميزان الشعر عند العقاد، ص296.
- (17) يُنظر: المرجع السابق، ص295.
- (18) عبد القادر، حامد، دراسات في علم النفس الأدبي، ص124.
- (19) يُنظر: أبو شاويش، حماد حسن، النقد الأدبي الحديث حول شعر أبي العلاء المعري، دار إحياء العلوم، بيروت، ط.1، 1989م، ص202.
- (20) يُنظر: الشايب، أحمد أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، ط.4، 1953م، ص126-137.

- (21) يُنظر: المرجع السابق، ص141.
- (22) يُنظر: يوسف، خالد، قراءات ورؤى في النقد الأدبي عند العرب، دار الرحاب، بيروت، ط.1، 1998م، ص18.
- (23) يُنظر: هلال، محمد غنيمي، دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده، نهضة مصر، د. ط، د.ت، ص93.
- (24) المرجع السابق، ص92.
- (25) يُنظر: عبد الصبور، صلاح، قراءة جديدة لشعرنا القديم، د.ن، ط.3، 1982م، ص12،13.
- (26) البنداري، حسن، الخطاب النفسي في النقد العربي القديم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط2، 2001م، ص167.
- (27) يُنظر: الوائلي، كريم، الشعر الجاهلي قضاياها، وظواهره الفنية، دار العالمية، د.ت، ص244.
- (28) ابن جعفر، قدامة، نقد الشعر، تحقيق وتعليق محمد خفاجي، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت، ص179.
- (29) علوش، جميل، التجديد والحداثة بمعيار بياني، دار الحكمة، دمشق، سورية، 1999م، ص7.
- (30) المرجع السابق، ص7.
- (31) ريتشاردز، مبادئ النقد الأدبي، ترجمة مصطفى بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1961م، ص195.
- (32) يُنظر: البنداري، حسن، الخطاب النفسي في النقد العربي القديم، ص168،
- (33) يُنظر: بدوي، أحمد أحمد، أسس النقد الأدبي عند العرب، دار النهضة مصر القاهرة، د.ت، ص346.
- (34) القيرواني، أبو رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجيل، بيروت، 1974م، 1/173.
- (35) البنداري، حسن، الخطاب النفسي في النقد العربي القديم، ص184.
- (36) عبد الشافي، مصطفى، ديوان امرئ القيس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.5، 2004م، ص119.
- (37) الشنقيطي، الشيخ أحمد، شرح المعلقات العشر وأخبار شعرائها، دار الأندلس بيروت، لبنان، د.ت، ص87.
- (38) يُنظر: البنداري، حسن، الخطاب النفسي في النقد العربي القديم، ص194-195.

- (39) يُنظر: علي، محمد عثمان، في أدب ما قبل الإسلام دراسة وصفية تحليلية، دار الأوزاعي، ط2، 1983م، ص106-107.
- (40) الموسوي، مناف مهدي، علم الأصوات اللغوية منشورات الزاوية، ط1، 1993م، ص58.
- (41) سويد، عبد الله عبد الحميد، أحكام تجويد القرآن الكريم في ضوء علم الأصوات الحديث، المنشأة العامة للنشر والتوزيع طرابلس، ط1، 1985م، ص95.
- (42) المرجع السابق، ص110.
- (43) يُنظر: أبو شاويش حماد حسن، النقد الأدبي الحديث حول شعر أبي العلاء المعري، ص210.
- (44) يُنظر: بدوي، أحمد أحمد، أسس النقد الأدبي عند العرب، ص452-469.
- (45) حسين، طه، خصام ونقد، دار العلم للملايين، بيروت، ط8، 1978م، ص79.
- (46) مجموعة من الكتابات الروس، المدخل إلى علم الأدب، ترجمة أحمد علي الهمداني، درا المسيرة، ط1، 2005م، ص84.
- (47) يُنظر: الصائغ، عبد الإله، الخطاب الإبداعي الجاهلي والصورة الفنية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997م، ص13.
- (48) يُنظر: الوائلي، كريم، الشعر الجاهلي قضاياها، وظواهره الفنية، ص199-101.
- (49) يُنظر: النويهي، محمد، الشعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه، الدار القومية للطباعة والنشر، دت، 110/1.
- (50) هلال، محمد غنيمي، دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده، ص133.
- (51) الجبوري، يحيى، الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، جامعة قاريونس، بنغازي، ط6، 1993م، ص146-154.
- (52) الشايب، أحمد، أصول النقد الأدبي، ص181.
- (53) يُنظر: بدوي، أحمد أحمد، أسس النقد الأدبي عند العرب، ص502-507.

الخفضُ في النعت على الجوار والتوجيه به في إعراب القرآن "دراسة ونماذج"

د. خالد محمد الصغير*

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:
فهذا بحث خاص بالخفض في النعت على الجوار، أُبين من خلاله آراء النحويين فيه، فيتضح من أثبته ومن أول فيه، ثم أدرس استخدامهم التخريج في إعراب القرآن الكريم، بما في ذلك بعض القراءات القرآنية، فأجمع الآيات التي وقع فيها التخريج مبيناً أقوال معربي القرآن الذين تنتشر كتبهم بين الدارسين، حيث يتبين موقفهم من التخريج على الخفض في النعت على الجوار، وسوف أختتم برأيي عقب الحديث عن كل آية، ولا شك أن القول بالجوار لا يلجأ إليه إلا عند الحاجة، فكيف يلجأ إليه في إعراب القرآن الكريم؟

أولاً: الخفض في النعت على الجوار

1- معنى الخفض في النعت على الجوار:

هو ((أن يوصف المضاف إليه لفظاً والوصف للمضاف))⁽¹⁾.

2- إثبات الخفض في النعت على الجوار:

بيّن ابن ناظر الجيش أنه مثبت من جمهور البصريين والكوفيين⁽²⁾، وقد ذكر الأمر نفسه السيوطي⁽³⁾.

3- قلة الخفض في النعت على الجوار في المسموع من المنثور:

قال سيبويه: ((ومما جرى نعتا على غير وجه الكلام: "هذا جُرُ ضِبِّ خربٍ"، فالوجه الرفع، وهو كلام أكثر العرب وأفصحهم، وهو القياس؛ لأنَّ "الخرِب" نعت "الجحر"، و"الجحر" رفع، ولكنَّ بعض العرب يجرُّه، وليس بنعت لـ"الضَّب"، ولكنه نعت

* كلية الآداب - جامعة مصراتة - ليبيا

للذي أضيف إلى "الضب" (4)، وذكر ابن هشام أن الخفض على الجوار يكون في النعت قليلاً (5)، وفيه قال ابن ناظر الجيش: ((وليعلم أنَّ التبعيَّة على الجوار إنما هي خلاف الأصل، وقد سمعت في النعت، روى سيبويه وغيره عن العرب: "هذا جُحْرُ ضِبِّ خَرِبٍ"، بالرفع والجر)) (6).

وجعل السيوطي الخفض على الجوار سببا ضعيفا للجر (7).

4- حكم مجاوزة المسموع عن العرب في خفض النعت على الجوار:

نقل أبو البقاء تجويز بعض حذاق النَّحويين القياس على الخفض بسبب الجوار فقال: ((وقد جعل النَّحويون له بابا ورتَّبوا عليه مسائل، ثم أصَلَّوه بقولهم: "جَحْرُ ضِبِّ خَرِبٍ"، حتى اختلفوا في جواز جر التثنية والجمع، فأجاز الإتياع فيهما جماعة من حُذَّاقهم قياسا على المفرد المسموع، ولو كان لا وجه له في القياس بحال لاقتصروا فيه على المسموع فقط)) (8).

وقد ذكر السيوطي أنَّ الفراء قصر الخفض بسبب الجوار على السماع، فقد منع القياس على ما جاء منه (9)، كما ذكر أنَّ أبا حيان قاسه في الجمع فقال: ((والجواز في المثني معزُّو إلى سيبويه، قال أبو حيان: وقياسه الجواز في الجمع، والمانع قال: لم يرد إلا في الإفراد، وهو قريب من رأي الفراء)) (10).

ونقل البغدادي عن أبي حيان عدم تجويز الخفض على الجوار في التثنية والجمع؛ وذلك لأنه لم يسمع إلا في المفرد، فلا يُتعدَّى إلى غيره، كما نسب إلى الفراء وغيره القول بأنَّه لا يخفض بالجوار إلا ما سمع عن العرب واستعملته فيه (11).

ومما سبق يقع الخلاف بين ما نقله السيوطي عن أبي حيان وبين ما نقله عنه البغدادي، وقد أثبت ابن ناصر الجيش ما نقله البغدادي فقال: ((قال الشيخ: وقياس قول سيبويه في التثنية أن يُجيز ذلك في الجمع، ثم قال: وينبغي أن ذلك لا يجوز، يعني: في التثنية والجمع؛ قال: لأنَّ ما ورد من ذلك إنما هو خارج عن القياس، فلا يُتعدَّى فيه إلى السماع)) (12).

ويبدو أنّ موقف أبي حيان كان غامضاً في "ارتشافه" فقد قال: ((وتقول: "هذه جِحرَة ضِبابِ حَرِبة"، فتَجُرُّ، غلَطوا في ذلك فَجُرُوا، فإن تَثَبَّتْ قلتَ: "هذان جُحرا ضِبِّ خربان"، بالرفع، ولا يجوز "خربين"، خلافاً لمن أجاز ذلك اتِّكالا على فهم المعنى، وهو معزوّ إجازة ذلك إلى سيبويه، وقال الفراء وغيره: لا يُخفَضُ بالجوار إلا ما استعملته العرب كذلك، فلا يُفاس على ما استعمل ما لا يُستعمل، فلو قيل: "هذه جِحرَة ضِبابِ حَرِبة" لم يجز الإتيان لـ"لُجِحرة"؛ لأنَّ الخفض على الجوار لم يُسمع إلا في التوحيد خاصة، وقياس ما عُرِي إلى سيبويه أن يجوز ذلك في الجمع))⁽¹³⁾.

5- سبب الخفض في النعت على الجوار:

في بيان السبب قال سيبويه في جرهم لـ"خرب" من قولهم "هذا جُحر ضِبِّ خرب": ((وليس بنعت لـ"الضَّب"، ولكنه نعت للذي أضيف إلى "الضَّب"؛ فجرّوه لأنه نكرة كـ"الضَّب"؛ ولأنه في موضع يقع فيه نعت "الضَّب"؛ ولأنه صار هو والضب بمنزلة اسم واحد، ألا ترى أنك تقول: "هذا حَبُّ رَمَّان"، فإذا كان لك قلت: "هذا حَبُّ رَمَّاني"، فأضفت "الرَمَّان" إليك، وليس لك "الرمان"، إنما لك "الحب"))⁽¹⁴⁾.

وبيّن الرضي أنّ السبب في الخفض على الجوار الاتصال الحاصل بين المضاف والمضاف إليه⁽¹⁵⁾، ثم قال: ((وذلك كما يضاف لفظاً المضاف إليه إلى ما ينبغي أن يضاف إليه المضاف، نحو: "هذا جُحرُ ضِبِّي" و"هذا حَبُّ رَمَّاني"، والذي لك: هو "الجُحر" و"الحَب"، لا "الضب" ولا "الرَمَّان"))⁽¹⁶⁾.

6- شروط الخفض في النعت على الجوار:

1- عدم اللبس⁽¹⁷⁾.

2- اشترط الخليل خلافاً لسيبويه توافق المضاف والمضاف إليه أفراداً وتثنيةً وجمعاً، وتذكيراً وتأنيتاً، فلا يجيز الخليل إلا: "هذان جُحرا ضِبِّ خربان"، ولا يُجيز: "هذان جُحرا ضِبِّ خربين"⁽¹⁸⁾، بالخفض على الجوار لعدم التوافق في العدد، فهو مخالف لما قبله في الأفراد، وفي ذلك يقول سيبويه: ((وقال الخليل رحمه الله: لا يقولون

إلا: "هذان جحرا صبَّ خريان"، من قبل أن "الضب" واحد و"الجُحر" جحران، وإنما يغلطون إذا كان الآخر بعدة الأول وكان مذكراً مثله أو مؤنثاً، وقالوا: "هذه جحرة ضباب خربة"؛ لأن "الضباب" مؤنثة؛ ولأن "الجحرة" مؤنثة، والعدة واحدة، فغلطوا. وهذا قول الخليل رحمه الله، ولا نرى هذا والأول إلا سواء؛ لأنه إذا قال: "هذا جحْر صبَّ متهدِّم"، ففيه من البيان أنه ليس ب"الضبِّ"، مثل ما في التنثية من البيان أنه ليس ب"الضبِّ" (19).

3- اشترط قوم التنكير، نحو "هذا جُحْر صبَّ خرب"، ورُدَّ ذلك كما ذكر السيوطي بما حكاه ابن شروان (20): "كان والله من رجال العرب المعروف له ذلك" (21)، وفي ذلك يقول أبو حيان: ((وذكر ابنُ شروان المفضل الضبِّي فقال: "كان والله من رجال العرب المعروف له ذلك"، وفيه ردُّ على من زعم أنه لا يكون إلا في النكرة)) (22).

7- تقدير بعض النحويين للخروج من الخفض في النعت على الجوار:

ذهب بعض النحويين إلى التقدير، وفيما يلي بيان لذلك:

أ- التقدير الأول:

في قولهم: "هذا جُحْر صبَّ خرب" يكون التقدير: "هذا جُحْر صبَّ خرب جُحره"، ثم يحذف المضاف إلى الضمير، فيستتر الضمير المرفوع في "خرب"؛ لأنه مرفوع، فهو قائم مقام المضاف المرفوع (23).

وقد نقل البغدادي عن الرضي أن هذا التقدير لبعض البصريين (24)، والذي في "شرحه على الكافية" أنه قول لبعض النحويين (25)، وذكر البغدادي أنه تخريج ابن جني في "الخصائص" (26)، وقد قال ابن جني في بداية كلامه: ((فمما جاز خلاف الإجماع الواقع فيه منذ بُدئ هذا العلم وإلى آخر هذا الوقت، ما رأيته أنا في قولهم: "هذا جُحْر صبَّ خرب"، فهذا يتناولُه آخرُّ عن أولٍ وتالي عن ماضٍ على أنه غلط من العرب، لا يختلفون فيه ولا يتوقفون عنه، وأنه من الشاذ الذي لا يُحمل عليه ولا يجوز ردُّ غيره إليه)) (27).

ثم وضح موقفه بقوله: ((وأما أنا فعندي أنّ في القرآن مثل هذا الموضع نبيّاً على ألف موضع، وذلك أنه على حذف المضاف لا غير، فإذا حملته على هذا الذي هو حشو الكلام من القرآن والشعر ساغ وسلس وشاع وقيل))⁽²⁸⁾.

ثم بين ابن جني المسألة فقال: ((وتلخيص هذا أن أصله "هذا جُحْر ضَبِّ خَرِبٍ جُحْرُهُ" فيجرب "خرب" وصفا على "ضب"، وإن كان في الحقيقة لـ"الجُحْر"، كما تقول: "مررت برجل قائم أبوه"، فنُجربى "قائماً" وصفا على "رجل"، وإن كان القيام لـ"الأب" لا لـ"الرجل" لما ضمن من ذكره، والأمر في هذا أظهر من أن يؤتى بمثال له أو شاهد عليه))⁽²⁹⁾.

وعلّل ما حدث في المسألة بقوله: ((فلما كان أصله كذلك حذف "الجُحْر" المضاف إلى "الهاء"، وأقيمت "الهاء" مقامه فارتفعت؛ لأن المضاف المحذوف كان مرفوعاً، فلما ارتفعت استتر الضمير المرفوع في نفس "خرب" فجربى وصفا على "ضب" - وإن كان "الخراب" لـ"الجُحْر" لا لـ"الضب" - على تقدير حذف المضاف على ما أرينا، وقلّت آية تخلو من حذف المضاف، نعم وربما كان في الآية الواحدة من ذلك عدّة مواضع))⁽³⁰⁾.

ب- التقدير الثاني:

نقل البغدادي عن السيرافي أنه نسب إلى بعض النحويين من البصريين تأويلاً يقرب من السابق فقال: ((وقال السيرافي: ورأيت بعض نحويي البصريين قال في: "هذا جُحْر ضَبِّ خَرِبٍ"، قولاً شرحته وقويته بما احتمله من التقوية؛ والذي قاله هذا النحوي أن معناه "هذا جحْر ضبِّ خربِ الجحْر"، والذي يقويه أننا إذا قلنا: "خرب الجحْر" فهو من باب "حسن الوجهة"، وفي "خرب" ضمير "الجحْر" مرفوع؛ لأن التقدير "كان خرب جحره"، ومثله مما قاله النحويون: "مررت برجل حسن الأبوين لا قبيحين"، والتقدير: "لا قبيح الأبوين" وأصله: "لا قبيح أبواه"، ثم جعل في "قبيح" ضمير "الأبوين" فثنى لذلك،

وأجرى على الأول فخفض، واكتفى بضمير الأبوين ولم يُعد ظاهرهما لما تقدم من الذِّكر. انتهى.))⁽³¹⁾.

وقد ردَّ أبو حيان التَّأويل⁽³²⁾، وذكر أنَّ التقدير خطأ، وبَيَّن ذلك في "شرح التسهيل"⁽³³⁾، كما ردَّ ابنُ هشام حيث قال بعد نقل كلام السيرافي وابن جني: ((ويلزمهما استتار الضمير مع جريان الصفة على غير مَنْ هي له، وذلك لا يجوز عند البصريين وإنَّ مِنَ اللبس، وقولُ السيرافي: إنَّ هذا مثل "مررت برجلٍ قائمٍ أبواه لا قاعدَيْن" مردود؛ لأنَّ ذلك إنما يجوز في الوصف الثاني دون الأول على ما سيأتي.))⁽³⁴⁾.

8- تقدير الإعراب في المخفوض على الجوار:

يظهر الكسر في المخفوض على الجوار، وهو مع هذا تابع لغير ما تبعه، فهل يكون الكسر الحركة الإعرابية أو يكون إعرابه مقدراً؟ الذي نقله الشمني عن الدماميني أنَّ الحركة الظاهرة ليست إعرابية ولا بنائية، وإنَّما هي مجتابة للمناسبة بين اللَّفْظَيْن المتجاورين، قال الشمني: ((وفي "الشرح" حركة الخفض على الجوار حركة اجتلبت للمناسبة بين اللَّفْظَيْن المتجاورين، وليست إعرابية ولا بنائية، والحاصل أنَّها من جملة صور الإِتباع، وفي قولهم: "على الجوار" ما يُشير إليه))⁽³⁵⁾، والأمر نفسه ذكره الدسوقي فقال في إعراب "خرب" من قولهم: "هذا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ": ((صفة لـ"جُحْر"، فكان حقه الرفع؛ ولكن جر لمجاورته المجرور، فهو مرفوع، وعلامة رفعه ضمة مقدَّرة على آخره، منع منها اشتغال المحل بحركة المجاورة، ليست حركة بناء ولا إعراب، أي: وإنما هي حركة اجتلبت للمناسبة بين اللَّفْظَيْن المتجاورين، فلا تحتاج لعامل؛ لأنَّ الإِتيان بها إنما هو لمجرد أمر استحساني لفظي، لا تعلق له بالمعنى))⁽³⁶⁾.

9- مصطلح "الغلط" في الخفض على الجوار:

نقل سيبويه عن الخليل مصطلح "الغلط" في الخفض على الجوار فقال: ((وقال الخليل - رحمه الله -: لا يقولون إلا: "هذان جُحرا ضَبٌّ خربان"، من قبل أن الضبَّ

واحد والجُحرَ جُحْران، وإنما يغلطون إذا كان الآخرُ بعدةً الأولى وكان مذكراً مثله أو مؤنثاً، وقالوا: "هذه جِحْرَةٌ ضِبابٍ خَربيةٍ، لأنَّ "الضِّباب" مؤنثةٌ ولأنَّ "الجِحْرَةَ" مؤنثةٌ، والعدَّةُ واحدة، فغلطوا))⁽³⁷⁾، ومع أنه نقل قوله فإنه لم يعترض على وصفه القول بـ"الغلط"؛ وإنما قال بعد ذلك: ((وهذا قول الخليل - رحمه الله -، ولا نرى هذا والأوَّل إلا سواء؛ لأنه إذا قال: "هذا جُحْرٌ ضِبِّ متهدِّمٍ"، ففيه من البيان أنه ليس بالضِّبِّ، مثل ما في التثنية من البيان أنه ليس بالضِّبِّ...))⁽³⁸⁾.

ونقل النحاس مصطلح "الغلط" فقال: ((قال أبو جعفر: هذا مما لا ينبغي أن يُحمل كتاب الله - جل وعز - عليه، وقد ذكر سيبويه أن هذا من العرب غلط، واستدل بأنهم إذا تَثَوَّأ قالوا: "هذان جُحْران ضِبِّ خَربان"؛ لأنه قد استبان بالتثنية والتوحيد، ونظير هذا الغلط قول النابغة...))⁽³⁹⁾، وهو بنقله يؤدِّد إطلاق المصطلح على الخفض بسبب الجوار؛ بل نسبه إلى سيبويه، وأعاد النحاس المصطلح في موضع آخر فقال: ((وزعم أبو حاتم أنَّ الخفض على قرب الجوار، قال أبو جعفر: والجوار لا يقع في القرآن، ولا في كلام فصيح، وهو عند رؤساء النحويين غلط ممن قاله من العرب))⁽⁴⁰⁾.

واستعمل أبو حيان مصطلح "الغلط" في وصف الخفض على الجوار فقال: ((ونقول: "هذه جِحْرَةٌ ضِبابٍ خَربيةٍ"، فتَجَرُّ، غلطوا في ذلك فجروا))⁽⁴¹⁾.

ثانياً: التوجيه بالخفض في النعت على الجوار في إعراب القرآن

الموضع الأول من سورة هود

إعراب ﴿كَبِيرٌ﴾ من قوله تعالى ﴿وَأَنْ أَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَّعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ ۗ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴾⁽⁴²⁾.

ذكر أبو حيان أن التخريج على الجوار في الآية بعيد فقال: ((ووصف ﴿يوم﴾ بـ﴿كبير﴾ وهو يوم القيامة لما يقع فيه من الأهوال، وقيل: هو يوم بدر وغيره من الأيام

التي رُمُوا فيها بالخذلان والقتل والسبي والنهب؛ وأبعدَ من ذهب إلى أنَّ «كبير» صفة لـ«عذاب» وخفض على الجوار⁽⁴³⁾، وتحدث السمين الحلبي عن الخفض بالجوار في الآية وأحال إلى موضع سورة المائدة فقال: ((و«كبير» صفة لـ«يوم» مبالغة لما يقع فيه من الأهوال؛ وقيل: بل «كبير» صفة لـ«عذاب»، فهو منصوبٌ، وإنما خُفِضَ على الجوار كقولهم: "هذا جُحْرٌ صَبَّ حَرِبٍ" بجرِّ "حَرِبٍ" وهو صفةٌ لـ"جُحْر"، وقول امرئ القيس:

كأن نَبِيرًا في عَرانين وبِلِه .: كبيرُ أناسٍ في بَجادٍ مُرَمَّلٍ⁽⁴⁴⁾.

بجر "مُرَمَّل" وهو صفةٌ لـ"كبير"، وقد تقدَّم القولُ في ذلك مشبعًا في سورة المائدة⁽⁴⁵⁾، وقد ذكر السمين الحلبي أنَّ التخريج على الجوار ضعيف لضعف الجوار على الجملة⁽⁴⁶⁾.

ولم يذكر الفراء الجوارَ في الآية⁽⁴⁷⁾، وكذلك الزجاج⁽⁴⁸⁾ والنحاس⁽⁴⁹⁾ والزمخشري⁽⁵⁰⁾ وابن عطية⁽⁵¹⁾.

ولم يذكره كذلك الأنباري⁽⁵²⁾ وأبو البقاء⁽⁵³⁾ والبيضاوي⁽⁵⁴⁾ والشهاب⁽⁵⁵⁾ والألوسي⁽⁵⁶⁾. ولم يتحدث محمود صافي عن الجوار في القول الكريم⁽⁵⁷⁾، وكذلك لم يتحدث عنه محيي الدين الدرويش⁽⁵⁸⁾ وبهجت صالح⁽⁵⁹⁾.

رأي الباحث:

لا شك أنَّ تخريج القول الكريم على المبالغة أقوى من تخرجه على عدمها، أضف إلى ذلك أنَّ القول بالجوار أمر غير مجمع عليه، ومن خلال المصادر التي تتبعناها في الآية يتضح أنَّ العلماء أعرضوا عن التوجيه بالخفض على الجوار، فلم يلتفتوا إليه؛ بل لم ينقلوه في كتبهم، فلم ينقله إلا أبو حيان والسمين الحلبي، وقد حكم الأول عليه بالبعد، وحكم الآخر عليه بالضعف.

الموضع الثاني من سورة هود

إعراب ﴿محيط﴾ من قوله تعالى ﴿وَالِئِنْ مَدَّيْنِ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۗ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ ۚ إِنِّي أُرْسِلُكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ﴿٦٠﴾﴾.

وجّه السمين الحلبي القول الكريم فقال: ((قوله ﴿مُحِيطٌ﴾ صفة لـ"اليوم، ووُصِفَ به من قولهم: أحاط به العدو، وقوله ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ...﴾ ((61))((62)).

ثم نقل ما ذكره الزمخشري فقال: ((قال الزمخشري⁽⁶³⁾: إِنَّ وَصْفَ "اليوم" بـ"الإحاطة" أبلغُ مِنْ وصف "العذاب" بها، قال: ((لأنَّ "اليوم" زمانٌ يشتمل على الحوادث، فإذا أحاط بعذابه فقد اجتمع للمعدَّب ما اشتمل عليه منه كما إذا أحاط بنعيمه))((64))((65)).

ثم نقل السمين الحلبي توجيه الخفض على الجوار في القول الكريم وصدَّره بالزعم ونقل ما ذكره أبو البقاء فقال: ((وزعم قومٌ أنه جُرَّ على الجوار؛ لأنه في المعنى صفةٌ لـ"لعذاب"، والأصل: "عذاب يومٍ محيطاً"؛ وقال آخرون: التقدير: "عذاب يومٍ محيطٍ عذابه"، قال أبو البقاء: ((وهو بعيدٌ؛ لأنَّ "محيطاً" قد جَرَى على غير مَنْ هو له، فيجب إبرازُ فاعله مضافاً إلى ضمير الموصوف))((66))((67)).

ونسب الشهابُ الخفض على الجوار إلى بعضهم فقال: ((... ولذا جعله بعضهم صفةً ﴿عذاب﴾؛ لكنه جُرَّ للمجاورة، فوصف به "اليوم" لاشتماله عليه بوقوعه فيه، فهو مجاز في الإسناد كـ"تهاره صائم")((68)).

ونقل الألوسي توجيه الخفض على الجوار بصيغة التجويز، ولم ينسبه إلى أحد، وقد صدَّره بالفعل المبني للمجهول فقال: ((وجوِّز أن يكون ﴿مُحِيطٌ﴾ نعناً لـ﴿عذاب﴾ وجر للجوار؛ وقيل: هو نعت لـ﴿يوم﴾ جار على غير من هو له، والتقدير:

"عذاب يوم محيط عذابه"، وليس بشيء كما لا يخفى، وأياً ما كان فالمراد عذاب يوم القيامة أو عذاب الاستئصال في الدنيا))⁽⁶⁹⁾.

وما نقله السمين الحلبي عن الزمخشري ذكره أبو حيان فقال: ((ووصف "اليوم" بـ"الإحاطة" أبلغ من وصف "العذاب" به؛ لأن "اليوم" زمان يشتمل على الحادث، فإذا أحاط بعذابه فقد اجتمع للمعذب ما اشتمل عليه منه))⁽⁷⁰⁾.

ولم يتحدث ابن عطية عن الجوار، وإنما قال: ((ووصف "اليوم" بـ"الإحاطة" وهي من صفة "العذاب" على جهة التجوز؛ إذ كان "العذاب" في "اليوم"؛ وقد يصح أن يوصف "اليوم" بـ"الإحاطة" على تقدير: "محيط شره"، ونحو هذا))⁽⁷¹⁾.

وقد ردَّ أبو البقاء ما ذكره ابنُ عطية آخرًا بعد أن أعرب «مُحيطٍ» نعتاً لـ«يومٍ» في اللفظ؛ إذ هو في المعنى نعت لـ«عذابٍ»، ولم يتحدث عن الجوار⁽⁷²⁾.

وبيّن البيضاوي أنّ السبب في توصيف "اليوم" بـ"الإحاطة" مع أنها صفة العذاب اشتمال "اليوم" عليه⁽⁷³⁾.

ولم يتحدث عن الجوار في إعراب القول الكريم الفراء⁽⁷⁴⁾ والزجاج⁽⁷⁵⁾ والنحاس⁽⁷⁶⁾ والأنباري⁽⁷⁷⁾.

ولم يتحدث عنه كذلك محمود صافي⁽⁷⁸⁾ ومحيي الدين الدرويش⁽⁷⁹⁾ وبهجت صالح⁽⁸⁰⁾.

رأي الباحث:

الذي جعل بعض المعربين يميل إلى القول بالخفض على الجوار كون الإحاطة لـ"العذاب" وليس لـ"اليوم"، فلعل العلة كانت بعيدة في أذهانهم، وقد أشار أبو البقاء إلى أصل الوصف فقال: ((و«محيطٍ» نعت لـ"اليوم" في اللفظ ولـ"العذاب" في المعنى))⁽⁸¹⁾، وأوضح الزمخشري السبب في وصف "اليوم" بالإحاطة فقال كما نقل السمين الحلبي: ((لأنَّ "اليومَ" زمانٌ يشتمل على الحادث، فإذا أحاط بعذابه فقد اجتمع للمعذب ما اشتمل عليه منه كما إذا أحاط بنعيمه))⁽⁸²⁾.

ولم ينقل التوجيه بالجوار إلا السمين الحلبي والشهاب والألوسي، والأول صدره بالزعم، ولم يعلّق عليه الشهاب والألوسي، ويبدو أنه أقوى من كونه نعتا جاريا على غير من هو له، وقد بيّن الزمخشري والبيضاوي وأبو حيان سبب وصف "اليوم" بـ"الإحاطة"، ولعل ذلك لإبعاد ما قد يخطر في الذهن من كونه جُرّ للمجاورة.

الموضع الثالث من سورة إبراهيم

إعراب ﴿عاصف﴾ من قوله تعالى ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَلُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ (83).

ذكر الفراء التوجيه بالخفض على الجوار، ولكنه لم يصرح بالمصطلح، وإنما بيّن أنّ اللفظ يتبع اللفظ في الإعراب وهو وصف لغيره، فقال في بداية المسألة: ((وقال: ﴿في يومٍ عاصفٍ﴾ فجعل "العصوف" تابعا لـ"اليوم" في إعرابه، وإنما "العصوف" لـ"الريح"، وذلك جائز على جهتين)) (84).

وفصل الجهتين فقال في الأولى مستشهدا بالإنشاد: ((إحدهما: أن "العصوف" وإن كان لـ"الريح" فإن "اليوم" يوصف به؛ لأن الريح فيه تكون، فجاز أن تقول: "يوم عاصف" كما تقول: "يوم بارد" و"يوم حار"، وقد أنشدني بعضهم: * يومين غيمين ويومًا شمسًا (85) *

فوصف "اليومين" بـ"الغيمين"؛ وإنما يكون الغيم فيهما)) (86). وقال في الأخرى مستشهدا بالشعر: ((والوجه الآخر: أن يريد "في يوم عاصف" الريح فتحذف "الريح"؛ لأنها قد ذكرت في أول الكلمة، كما قال الشاعر: فيضحكُ عرفانَ الدُّروعِ جلودُنا .: إذا جاءَ يومٌ مظلمُ الشَّمسِ كاسِفٌ (87). يريد "كاسف الشمس"، فهذان وجهان)) (88).

ثم تحدث عن إتباع الخفض فقال: ((وإن نويت أن تجعل «عاصف» من نعت «الريح» خاصَّةً، فلما جاء بعد "اليوم" أتبعته إعراب "اليوم"، وذلك من كلام العرب أن يُتبعوا الخفض الخفض إذا أشبهه، قال الشاعر:

كَأَنَّمَا ضَرَبْتَ فُدَامَ أَعْيُنِهَا .: فُطْنَا بِمَسْتَحْصِدِ الْأَوْتَارِ مَحْلُوجِ (89).

وقال الآخر:

ثُرَيْكَ سُنَّةٌ وَجِهٌ غَيْرِ مُقْرِفَةٍ .: مَلْسَاءَ لَيْسَ بِهَا خَالَ وَلَا نَدَبٍ (90).

..... وقال آخر:

وَإِيَّاكُمْ وَحَيَّةٌ بَطْنِ وَادٍ .: هَمُوزِ النَّابِ لَيْسَ لَكُمْ بِيَسِيٍّ (91).

واستدل بما يرويه النحويون الأولون فقال: ((ومما يرويه نحويون الأولون أن العرب تقول: "هذا جُرُّ ضَبِّ خَرِبٍ"، والوجه أن يقول: "سُنَّةٌ وَجِهٌ غَيْرِ مُقْرِفَةٍ" و"حَيَّةٌ بَطْنِ وَادِ هَمُوزِ النَّابِ" و"هذا جُرُّ ضَبِّ خَرِبٍ"، وقد ذُكر عن يحيى بن وثَّاب أنه قرأ "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ" (93) فخفض "المتين" (94)، وبه أخذ الأعمش، والوجه أن يرفع «المتين»، أنشدني أبو الجراح العُقيلي:

يَا صَاحِبِ بَلَّغِ ذَوِي الزَّوْجَاتِ كُلِّهِمْ .: أَنْ لَيْسَ وَصَلٌ إِذَا انْحَلَّتْ عُرَا الذَّنْبِ (95).

فأتبع "كل" خفض "الزوجات" وهو منصوب لأنه نعت لـ"ذوي" (96).

وذكر أبو حيان توجيه الخفض على الجوار وصدَّره بـ"قيل"، ولم يُعلِّق عليه فقال: ((ووصف "اليوم" بـ«يوم عاصف» وإن كان من صفة «الريح» على سبيل التجوُّز، كما قالوا: "يومٌ ماحلٌ" و"ليلٌ نائمٌ"؛ وقال الهروي: التقدير: "في يوم عاصف الريح"، فحذف لتقدم ذكرها كما قال الشاعر:

..... إذا جاء يومٌ مظلمُ الشَّمْسِ كاسِفٌ.

يريد: كاسف الشمس؛ وقيل: «عاصف» من صفة «الريح» إلا أنه لما جاء بعد

اليوم أتبع إعرابه كما قيل: "جرُّ ضَبِّ خَرِبٍ"، يعني: إنه خفض على الجوار (97).

ولم يرتض النحاس الجوار فقال: ((«في يوم عاصف» على النسب عند البصريين بمعنى: ذي عصف، وأجاز الفراء أن يكون بمعنى "في يوم عاصف الريح"، وأجاز أيضا أن يكون «عاصف» لـ"الريح" خاصة ثم يتبعه "يوما"، قال: وحكى نحويون: "هذا جحرٌ ضبٌّ خربٍ"، قال أبو جعفر: هذا مما لا ينبغي أن يُحمل كتاب الله -جل وعز- عليه))⁽⁹⁸⁾.

ثم نقل عن سيبويه وأتى بنظير للتخريج فقال: ((وقد ذكر سيبويه أن هذا من العرب غلط، واستدل بأنهم إذا تثوا قالوا: "هذان جُحرا ضبٌّ خريان"؛ لأنه قد استبان بالتثنية والتوحيد، ونظير هذا الغلط قول النابغة:

أَمِنْ آلِ مِيَّةَ رَائِحٍ أَوْ مُغْتَدِي . . . عَجَلَانَ ذَا زَادٍ وَغَيْرَ مُزَوِّدٍ
رَعَمَ الْبُورِاحِ أَنْ رِحَلْتَا غَدًا . . . وَبِذَاكَ خَيْرَنَا الْغُرَابُ الْأَسْوَدُ⁽⁹⁹⁾))⁽¹⁰⁰⁾.

وختم برد ما قيل ونفى جوازه فقال: ((فلا يجوز مثل هذا في كلام، ولا لشاعر نعرفه، فكيف يجوز في كتاب الله جل وعز، ثم أنشد الفراء بيتا:

يَا صَاحِ بَلِّغْ ذَوِي الرِّوَجَاتِ كُلَّهُمْ . . . أَنْ لَيْسَ وَصَلٌ إِذَا انْحَلَّتْ عُرَا الذَّنْبِ .
وزعم أن أبا الجراح أنشده إياه بخفض "كلهم"، وهذا مما لا يعرج عليه؛ لأنَّ
النصب لا يُفسد الشعر))⁽¹⁰¹⁾.

وردَّ السمين الحلبي التوجيه بشرط في الخفض على الجوار لم يتحقق فيه، فقال في توجيه القول الكريم: ((قوله «عاصف» فيه أوجه، أحدها: أنه على تقدير: "عاصفٍ ريحُه" أو "عاصفِ الريح"، ثم حُذِفَ "الريح" وجُعِلت الصفة لـ"اليوم" مجازا كقولهم: "يومٌ ماطرٌ" و "ليلٌ نائمٌ"، قال الهروي: "فَحُذِفَتْ لِنَقْدُمِ ذِكْرِهَا، كما قال:

..... إذا جاء يومٌ مظلمٌ الشَّمْسِ كاسِفٌ.

أي: كاسِفُ الشمسِ؛ الثاني: أنه على النَّسَبِ، أي: ذي عُصُوفٍ كـ"سلايين" و"تامرٍ")⁽¹⁰²⁾.

ثم ذكر الخفض على الجوار فقال: ((الثالث: أنه خُفِضَ على الجوار، أي: كان الأصلُ أن يَتَّبِعَ العاصِفُ الرِّيحَ في الإعراب فيقال: "اشتدَّتْ به الرِّيحُ العاصِفُ في يوم"، فلَمَّا وقع بعد اليوم أُعْرِبَ بإعرابه، كقولهم: "جُحِرَ ضَبَّ خَرِبٍ". وفي جَعَلَ هذا من باب الخفض على الجوار نظر؛ لأنَّ من شرطه: أن يكون بحيث لو جعل صفةً لما قُطِعَ عن إعرابه لَصَحَّ كالمثال المذكور، وهنا لو جَعَلْتَهُ صفةً للريح لم يَصِحَّ لتخالفهما تعريفاً وتذكيراً في هذا التركيب الخاص))⁽¹⁰³⁾.

والأمر نفسه ذكره الشهاب⁽¹⁰⁴⁾، كما ذكره الألويسي فقال: ((في يوم عاصف) العصف: اشتداد الريح، وصف به زمان هبوبها على الإسناد المجازي، ك"نهاره صائم" و"ليله قائم" للمبالغة؛ وقال الهروي: التقدير: في يوم عاصف الريح، فحذف "الريح" لتقدم ذكره كما في قوله :

..... :. إذا جاء يومٌ مظلمٌ الشمسِ كاسِفوً.

والتتوين على هذا عوض من المضاف إليه، وضعف هذا القول ظاهر؛ وقيل: إن «عاصف» صفة «الريح» إلا أنه جر على الجوار، وفيه أنه لا يصح وصف «الريح» به لاختلافهما تعريفاً وتذكيراً))⁽¹⁰⁵⁾.

ولم يذكر الأنباري الخفض على الجوار ولكنه أول فقال: ((و) في يومٍ عاصِفٍ^ط، في تقديره وجهان: أحدهما: أن يكون تقديره: "في يومٍ ذي عَصُوفٍ"، كقولهم: رجلٌ نابلٌ ورامحٌ، أي: ذو نبلٍ ورمحٍ؛ والثاني: أن يكون تقديره: "في يومٍ عاصِفٍ ريحُه"، كقولك: "مررتُ برجلٍ حسنٍ وجهُه" ثم يُحذف "الوجه" إذا علم المعنى))⁽¹⁰⁶⁾، وهو ما ذكره أبو البقاء، وقد بيَّن أنَّ التقدير الأول الذي ذكره الأنباري على النسب⁽¹⁰⁷⁾.

ولم يذكر الزجاج الجر على المجاورة⁽¹⁰⁸⁾، وكذلك لم يذكره الزمخشري⁽¹⁰⁹⁾ وابن عطية⁽¹¹⁰⁾ والبيضاوي⁽¹¹¹⁾.

ولم يتحدث محمود صافي⁽¹¹²⁾ وكذلك محيي الدِّين الدرويش⁽¹¹³⁾ وبهجت صالح عن الجوار في القول الكريم⁽¹¹⁴⁾.

رأي الباحث:

الذي ذكر الجر على المجاورة هو الفراء، وقد نقله أبو حيان من غير تعليق، وصدّره بـ"قيل"، وردّه كلٌّ من النحاس والسمين الحلبي والألوسي. ويبدو أن القول بالجوار في القول الكريم ضعيف لتخلف شرط الاتفاق في التعريف والتنكير، وهو ما ذكره السمين الحلبي وأعادَه الألوسي، وقد ذكر ذلك الشهاب فقال معلقًا على عدم تخريج البيضاوي القول الكريم على الجوار: ((ولم يحمله على الجر الجوّاري؛ لأنَّ شرطه أن يصح وصف الأول به، وهو لا يصح هنا لاختلافهما تعريفًا وتنكيرًا))⁽¹¹⁵⁾.

كما لم يرتض النحاس التوجيه بالجر على المجاورة في القرآن الكريم، ونقل ردًّا ما ينقل منثورًا، ويبيّن أنه لم يثبت ذلك عن شاعر يُعرف. والسبب في وصف "اليوم" بـ"العاصف" كما ذكر البيضاوي المبالغة⁽¹¹⁶⁾، وذكر ابن عطية أنّ السبب كون "الريح" في "اليوم"⁽¹¹⁷⁾.

الموضع الرابع من سورة طه

إعراب قراءة "الأيمن" بالجر من قوله تعالى ﴿يَنْبِئُ إِسْرَائِيلَ قَدْ أَجْجَيْنَاكَ مِّنْ عَدُوِّكَمْ وَوَأَعَدَدْنَا لَكُمُ الْيَوْمَ أَلْطُورَ الْأَيْمَنِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّانَ وَالسَّلْوَىٰ ﴿١١٨﴾﴾⁽¹¹⁸⁾.

ذكر الزمخشري قراءة الجر في «الأيمن» وخرّجها على الجوار فقال: ((وقرئ "الأيمن" بالجر⁽¹¹⁹⁾ على الجوار، نحو "جرُّ ضبِّ خربٍ")⁽¹²⁰⁾، وهو ما أعاده البيضاوي⁽¹²¹⁾.

ونقل أبو حيان ما ذكره الزمخشري ولم يرتضه؛ بل جعله شاذًا قليلاً فقال: ((وقرئ "الأيمن"، قال الزمخشري: ((بالجر على الجوار نحو "جرُّ ضبِّ خربٍ")⁽¹²²⁾))

انتهى، وهذا من الشذوذ والقلة بحيث ينبغي ألا تخرج القراءة عليه، والصحيح أنه نعت لـ"طور" لما فيه من اليمن، وإما لكونه على يمين من يستقبل الجبل))⁽¹²³⁾.

ولم يكن للسمين الحلبي موقف من التوجيه بالجوار ورد ذلك، فقد نقل ما وجّه به الزمخشري، كما نقل ردّ أبي حيان من غير تعليق فقال: ((وقرئ "الأيمَن" بالجرّ، قال الزمخشري⁽¹²⁴⁾: خَفَضَ على الجوار، كقولهم: "جُرُ صَبِّ حَرِبٍ"، وجعله الشيخ شاذًا ضعيفًا، وخرّجه على أنه نعت لـ"طور" ⁽¹²⁵⁾، قال ⁽¹²⁶⁾:

وَصِفَ بذلك لما فيه من اليُمن، أو لكونه على يمين من يستقبل الجبل))⁽¹²⁷⁾.
وأما الألويسي فقد ردّ على أبي حيان، وجعل تخريج القراءة عليه غير ممنوع، كما سنده بتوافق القراءتين فقال: ((وَوَاعَدَنَكُمُ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾ بالنصب

على أنه صفة المضاف، وقرئ بالجر، وخرجه الزمخشري على الجوار نحو "هذا جُرُ صَبِّ حَرِبٍ"⁽¹²⁸⁾، وتعقبه أبو حيان بأن الجر المذكور من الشذوذ والقلة بحيث ينبغي أن لا تخرج القراءة عليه⁽¹²⁹⁾، وقال: ((... الصحيح أنه نعت لـ"طور" لما فيه من اليمن، وإما لكونه عن يمين من يستقبل الجبل))⁽¹³⁰⁾ ا.هـ؛ والحق أن القلة لم تصل إلى حدّ منع تخريج القراءة لا سيما إذا كانت شاذة على ذلك، وتوافق القراءتين يقتضيه، وقوله: "وإما لكونه إلخ" غير صحيح على تقدير أن يكون "الطور" هو الجبل، ولو قال: وإما لكونه عن يمين من انطلق من مصر إلى الشام لكان صحيحاً⁽¹³¹⁾، وهو ما ذكره الشهاب فالدليل قراءة النصب، والموصوف بـ"أيمن" جانبه لا هو، ولو سلّم بشذوذ الجوار فلا شذوذ في تخريج الشاذ عليه⁽¹³²⁾.

ولم يذكر الفراء القراءة؛ ولذلك لم يكن له موقف من التوجيه⁽¹³³⁾، ولم يذكرها كذلك الزجاج⁽¹³⁴⁾ والنحاس⁽¹³⁵⁾ وابن جني⁽¹³⁶⁾ وابن عطية⁽¹³⁷⁾، والأنباري⁽¹³⁸⁾ وأبو البقاء⁽¹³⁹⁾.

ولم يتحدث محمود صافي⁽¹⁴⁰⁾ وكذلك محيي الدِّين الدرويش⁽¹⁴¹⁾ وبهجت صالح عن الجوار في القول الكريم⁽¹⁴²⁾، فالقراءة شاذة، ولم يذكرها المؤلِّفون.
رأي الباحث:

خرَجَ الزمخشريُّ القراءة على الجوار، وكذلك فعل البيضاوي، وردَّ أبو حيان تخريج القراءة على الجوار بسبب الشذوذ والقلة، ونصر الشهابُ والألوسيُّ الزمخشريَّ وردًا على أبي حيان ردَّه على الزمخشري، ولم يكن للسَّمين الحلبي موقف من التوجيه، فنقل ولم يعلِّق، هذا موقف من ذكر القراءة ووجَّهها، ويبدو أنَّ السَّمين الحلبي توقَّف في المسألة، فالزمخشري وجَّه بالخفض على الجوار، وأبو حيان ردَّ التوجيه، ولكنَّ موقف الشهاب والألوسي من التوجيه كان واضحاً، ولعلَّ السبب في ذلك عدم وجود مانع من القول بالخفض على الجوار، خصوصاً وأنَّ القراءة شاذة كما ذكرنا، ولكني أعتقد أنَّ شذوذ القراءة لا يُجيز تخريجها على الشاذ.

الموضع الخامس من سورة الذاريات

إعراب "المتين" بالجر من قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾⁽¹⁴³⁾.

قال ابن جني في توجيه قراءة من خفض: ((والآخر: أن يكون أراد الرفع وصف لـ"الرزاق" إلا أنه جاء على لفظ «القوة» لجوارها إياه))⁽¹⁴⁴⁾.

وقد نقل ابن عطية إجازة ابن جني للخفض على الجوار من غير تعليق فقال: ((وقرأ يحيى بن وثاب والأعمش «الْمَتِينُ» بالخفض على النعت لـ"القوة"، وجاز ذلك من حيث تأنيث "القوة" غير حقيقي، فكأنه قال "ذو الأيد" أو "ذو الحبل"، ونحوه ﴿... فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ...﴾⁽¹⁴⁵⁾؛ وجوز أبو الفتح أن يكون خفض «الْمَتِينُ» على الجوار، و"المتين" الشديد))⁽¹⁴⁶⁾.

وهو ما فعله أبو حيان فقال: ((وقرأ الأعمش وابن وثاب: «الْمَتِينُ» بالجر صفة لـ"قوة" على معنى الاقتدار، قاله الزمخشري⁽¹⁴⁷⁾، أو كأنه قال: "ذو الأيد"؛ وأجاز أبو

الفتح أن تكون صفة لـ ﴿ذو﴾ وخفض على الجوار، كقولهم: "هذا حجرٌ ضبٌّ خرب" (148) ((149)).

ونقل النحاس توجيه الخفض على الجوار، وصدَّره بالزعم، كما نقل ردَّه فقال: ((وزعم أبو حاتم أنَّ الخفض على قرب الجوار، قال أبو جعفر: والجوار لا يقع في القرآن، ولا في كلام فصيح، وهو عند رؤساء النحويين غلط ممن قاله من العرب، ولكنَّ القول في قراءة من خفض أنه تأنيث غير حقيقي، والتقدير فيه عند أبي إسحاق: "ذو الاقتدار المتين"؛ لأنَّ الاقتدار والقوة واحد، وعند غيره بمعنى: "ذو الإبرام المتين" ((150)).

وجعل السمينُ الحلبيُّ الخفض على الجوار مرجوحاً لإمكان غيره، فلا حاجة إلى التوجيه به فقال: ((وقرأ يحيى بن وثاب والأعمش "المتين" بالجر فقيل: صفة لـ "لقوة"؛ وإنما ذكَّر وصفها لكون تأنيثها غير حقيقي؛ وقيل: لأنها في معنى الأيْد؛ وقال ابن جني (151): "هو خفضٌ على الجوار كقولهم: "هذا جُحْرٌ ضبٌّ خربٍ" يعني أنه صفةٌ للمرفوع، وإنما جُرَّ لَمَّا جاور مجروراً، وهذا مرجوحٌ لإمكان غيره، والجوار لا يُصار إليه إلاَّ عند الحاجة)) (152).

وضَعَّفه الشهاب فقال: ((وجعله صفة ﴿ذو﴾ جرّاً على الجوار ضعيف)) (153). ونقل الألويسي التوجيه والتضعيف ولم يُعَقِّب بشيء فقال: ((وقرأ الأعمش وابن وثاب "المتين" بالجر، وخرَّج على أنه صفة ﴿القوة﴾، وجاز ذلك مع تذكره لتأويلها بالاقتدار، أو لكونه على زنة المصادر التي يستوي فيها المذكر والمؤنث، أو لإجرائه مجرى "فعيل" بمعنى "مفعول"؛ وأجاز أبو الفتح أن يكون صفة لـ ﴿ذو﴾ وجُرَّ على الجوار كقولهم: "هذا حجرٌ ضبٌّ خربٍ" (154)، وضَعَّف)) (155).

وفي توجيه القراءة بالجر قال الأنباري: ((والجر على أنه صفة لـ "لقوة"، ودُكِّر لأنه تأنيث غير حقيقي، والرفع أشهر في القراءة، وأقوى في القياس)) (156).

وقد خرَّج الفراء القراءة على النعت لـ"القوَّة"، ولم يذكر التوجيه بالخفض على الجوار (157)، وهو ما فعله الزجاج (158) والزمخشري (159)، وأبو البقاء (160) والبيضاوي (161).

ولم يتحدَّث محمود صافي (162) ومحبي الدِّين الدرويش (163) وبهجت صالح عن الجوار في القول الكريم (164)، فالقراءة شاذة، ولم يذكرها المؤلِّفون.
رأي الباحث:

نقل ابن عطية توجيه ابن جني القراءة بالخفض على الجوار، ولم يعلِّق على ذلك، وهو ما فعله أبو حيان، مع أنه ردَّ ذلك في الموضوع السابق، ونقل التوجيه النحاسُ وصدَّره بالزعم ونقل ردَّه، فالخفض على الجوار كما نقل غلط، ولا يقع في القرآن، وجعل السمين الحلبِّي التوجيه مرجوحاً لإمكان غيره، وضعَّفه الشهاب، ونقل الألويسي التوجيه والتضعيف ولم يعقِّب بشيء، وهذه المواقف المتناقضة تدل على الغموض، فمنهم من يخرِّج القراءة بالخفض على الجوار، ومنهم من يرد ذلك، ومنهم من ينقل ولا يعقِّب، وهذه المواقف تختلف من موضع إلى آخر، فالزمخشري لم يشر إلى الخفض على الجوار رغم أنه نصره في الموضوع السابق، والشهاب الذي دافع عن التوجيه في الموضوع السابق ردَّه هنا، والألويسي دافع هناك وسكت هنا، وأبو حيان ردَّ التوجيه في الموضوع السابق ونقله هنا من غير تعليق.

خاتمة:

وفي ختام البحث أخص ما استنتجته في الآتي:

- 1- الخفض في النعت على الجوار ثابت عند جمهور البصريين والكوفيين.
- 2- نقل أبو البقاء تجويز بعض حذاق النحويين القياس على الخفض بسبب الجوار.
- 3- ذهب بعض النحويين إلى التقدير فيما ظاهره خفض في النعت على الجوار، ففي قولهم: "هذا جُرُّ ضبِّ خربٍ" يكون التقدير: "هذا جُرُّ ضبِّ خربٍ".

جُحره"، ثم يحذف المضاف إلى الضمير، فيستتر الضمير المرفوع في "خرب"؛ لأنه مرفوع، فهو قائم مقام المضاف المرفوع، ومنهم من يذهب إلى أنَّ التقدير: "هذا جحر ضبٍ خربٍ الجحر"، وقد ردَّ أبو حيان هذا التأويل.

4- أعرض العلماء عن التوجيه بالخفض في النعت على الجوار في بعض المواضع، ومن نقله منهم وصفه بالبعد أو الضعف.

5- خفاء العلة وعدم وضوح الارتباط يؤديان إلى التوجيه بالخفض في النعت على الجوار.

6- يتذبذب بعض العلماء في آرائهم فتجدهم يرُدُّون التوجيه بالخفض في النعت على الجوار في موضع ويوجهون به في آخر.

7- يمكن تلخيص آراء العلماء في المواضع التي شملتها الدراسة من حيث التوجيه والنقل والحكم في الآتي:

الموضع الأول: نقل التوجيه أبو حيان وحكم عليه بالبعد، ونقله السمين الحلبي وحكم عليه بالضعف.

الموضع الثاني: نقل التوجيه الشهاب والألوسي، ونقله السمين الحلبي وصدَّره بالزعم.

الموضع الثالث: وجَّه به الفراء، ونقله أبو حيان، وردَّه النحاس والسمين الحلبي والألوسي.

الموضع الرابع: وجَّه به الزمخشري والبيضاوي، ونصر التوجيه الشهاب والألوسي، ونقله السمين الحلبي، وردَّه أبو حيان.

الموضع الخامس: وجَّه به ابن جني، ونقله ابن عطية وأبو حيان، ونقله النحاس وصدَّره بالزعم، وجعله السمين الحلبي مرجوحاً، وضعَّفه الشهاب، ونقل الألوسي التوجيه والتضعيف.

8- لم يتحدث كلُّ من محمود صافي ومحيي الدِّين الدرويش وبهجت صالح عن الجوار في المواضع التي شملتها الدراسة.

هوامش :

- (1) الرضي، شرح الرضي على الكافية، تع: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط: 2، 1996م، 328/2.
- (2) يُنظر: ناظر الجيش، شرح التسهيل، تح: علي محمد فاخر، وآخرين، دار السلام، ط: 1، 1428هـ - 2007م، 3330/7.
- (3) يُنظر: السيوطي، همع الهوامع، تح: الدكتور عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ط: 2، 1407هـ - 1987م، 304/4.
- (4) سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، 1388هـ - 1968م، 436/1.
- (5) يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الشأم، بيروت - لبنان، "د. ط، ت"، 683/2.
- (6) ناظر الجيش، شرح التسهيل، 3321/7.
- (7) يُنظر: السيوطي، همع الهوامع، 304/4.
- (8) التبيان في إعراب القرآن، العكبري، تح: علي محمد البجاوي، دار الشأم، بيروت - لبنان، "د. ط، ت"، 423/1.
- (9) يُنظر: السيوطي، همع الهوامع، 305/4.
- (10) نفسه 306/4.
- (11) يُنظر: البغدادي، خزانة الأدب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط: 1، 1406هـ - 1986م، 91/5.
- (12) ناظر الجيش، شرح التسهيل، 3329/7.
- (13) أبو حيان، ارتشاف الضرب، تح: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط: 1، 1318هـ - 1998م، 1913/4.
- (14) سيبويه، الكتاب، 436/1.
- (15) يُنظر: الرضي، شرح الرضي على الكافية، 328/2.
- (16) نفسه.

- (17) يُنظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ت: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، "د. ط، ت"، 1167/3، الرضي، شرح الرضي على الكافية، الرضي، 328/2.
- (18) يُنظر: الرضي، شرح الرضي على الكافية، 328/2.
- (19) سيويه، الكتاب، 437/1.
- (20) السيوطي، في همع الهوامع، : "أبو مروان"، وقد بين المحقق أنه لم يهتد إلى صاحب الكنية بسبب الاختلاف في النسخ بين "أبو مروان، أبو تروان، أبو شروان"، والتصحيح من ارتشاف الضرب، أبو حيان، 1913/4.
- (21) يُنظر: السيوطي، همع الهوامع، 306/4.
- (22) أبو حيان، ارتشاف الضرب، 1913/4.
- (23) يُنظر: الرضي، شرح الرضي على الكافية، 328/2-329.
- (24) يُنظر: البغدادي، خزانة الأدب، 88/5.
- (25) يُنظر: الرضي، شرح الرضي على الكافية، 328/2.
- (26) يُنظر: البغدادي، خزانة الأدب، 88/5.
- (27) ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار؛ دار الكتب المصرية، القاهرة، ط: 2، 1371هـ - 1952م، 191-192.
- (28) نفسه 192/1.
- (29) نفسه.
- (30) نفسه.
- (31) البغدادي، خزانة الأدب، 88/5-89.
- (32) يُنظر: نفسه 89/5-90.
- (33) يُنظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب، 1914/4.
- (34) ابن هشام، مغني اللبيب، 683/2.
- (35) الشمني، حاشية الشمني، دار البصائر - القاهرة، ط: 1، 1430هـ - 2009م، 277/2.

- (36) الدسوقي، حاشية الدسوقي، تصحيح: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: 1، 1421 هـ - 2000 م، 525/3.
- (37) سيويوه، الكتاب، 437/1.
- (38) نفسه.
- (39) النحاس، إعراب القرآن، تح: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، ط: 2، 1405 هـ - 1985 م، 367/2.
- (40) نفسه 252/4.
- (41) أبو حيان، ارتشاف الضرب، 1913/4.
- (42) سورة هود، 3/11.
- (43) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 1، 1413 هـ - 1993 م، 202/5.
- (44) البيت من الطويل، وهو لامرئ القيس في ديوانه، امرؤ القيس، شرحه: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط: 2، 1425 هـ - 2004 م، ص 67، البغدادي، خزنة الأدب، 98/5-99، 37/9، ابن هشام، مغني اللبيب، 515/2، ويُنظر: إميل يعقوب، المعجم المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1417 هـ - 1996 م، 556/6.
- (45) السمين الحلبي، الدر المصون، تح: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق، "د. ط، ت"، 284/6.
- (46) يُنظر: نفسه 211/4.
- (47) يُنظر: الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي وآخرين، دار السرور، بيروت - لبنان، "د. ط، ت"، 3/2.
- (48) يُنظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تح: الدكتور عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط: 1، 1408 هـ - 1988 م، 38/3.
- (49) يُنظر: النحاس، إعراب القرآن، 272/2.

- (50) يُنظر: الزمخشري، الكشاف، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، ط: 1، 1414 هـ - 1998 م، 3/182.
- (51) يُنظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 1، 1422 هـ - 2001 م، 3/150.
- (52) يُنظر: الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، تح: طه عبد الحميد طه، دار الكاتب العربي بالقاهرة، 1389 هـ - 1969 م، "د. ط"، 2/8.
- (53) يُنظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 2/689.
- (54) يُنظر: البيضاوي، تفسير البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1417 هـ - 1997 م، 5/119-120.
- (55) يُنظر: الشهاب، حاشية الشهاب، ضبط: الشيخ عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: 1، 1417 هـ - 1997 م، 5/120.
- (56) يُنظر: الألوسي، روح المعاني، تح: السيد محمد السيد، سيد إبراهيم عمران، دار الحديث - القاهرة، 1426 هـ - 2005 م، "د. ط"، 11/267.
- (57) يُنظر: محمود صافي، الجدول، دار الرشيد، مؤسسة الإيمان، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1416 هـ - 1995 م، 6/217.
- (58) يُنظر: الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، اليمامة، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الثامنة، 1422 هـ - 2001 م، 3/389.
- (59) يُنظر: بهجت صالح، الإعراب المفصل، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ط: 1، 1413 هـ - 1993 م، 5/132.
- (60) سورة هود 84/11.
- (61) سورة الكهف 42/18.
- (62) السمين الحلبي، الدر المصون، 6/371.
- (63) يُنظر: الزمخشري، الكشاف، 3/223.
- (64) الزمخشري، الكشاف، 3/223.

- (65) السمين الحلبي، الدر المصون، 371/6.
- (66) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 711/2.
- (67) السمين الحلبي، الدر المصون، 371/6.
- (68) الشهاب، حاشية الشهاب، 212/5.
- (69) الألوسي، روح المعاني، 115/12.
- (70) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 253/5.
- (71) ابن عطية، المحرر الوجيز، 199/3.
- (72) يُنظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 711/2.
- (73) يُنظر: البيضاوي، تفسير البيضاوي، 212/5.
- (74) يُنظر: الفراء، معاني القرآن، 25/2.
- (75) يُنظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 72/3.
- (76) يُنظر: النحاس، إعراب القرآن، 298/2.
- (77) يُنظر: الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، 26/2.
- (78) يُنظر: محمود صافي، الجدول، 330/6.
- (79) يُنظر: الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، 472/3.
- (80) يُنظر: بهجت صالح، الإعراب المفصل، 224/5.
- (81) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 711/2.
- (82) السمين الحلبي، الدر المصون، 371/6.
- (83) سورة إبراهيم 18/14.
- (84) معاني القرآن، الفراء، 73/2.
- (85) البيت من الرجز، وهو بلا نسبة في البغدادي، خزنة الأدب، 92/5.
- (86) الفراء، معاني القرآن، 74-73/2.
- (87) البغدادي، البيت من الطويل، وهو بلا نسبة في خزنة الأدب، 89/5.
- (88) الفراء، معاني القرآن، 74/2.

(89) البيت من البسيط، وهو لذي الرمة في ديوانه، ذو الرمة، تح: الدكتور عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان، بيروت - ط: 1، 1402هـ - 1982م، 995/2، ابن منظور، لسان العرب، دار لبنان وصادر وبيروت، بيروت، 1956م، "د. ط"، "حمش" 288/6، وبلا نسبة في البغدادي، خزانة الأدب، 91/5، ويُنظر: إميل يعقوب، المعجم المفصل، 47/2.

(90) البيت من البسيط، وهو لذي الرمة في ديوانه، ذو الرمة 29/1، لسان العرب، ابن منظور، "قرف" 281/9، ابن منظور، لسان العرب، "سنن" 224/13، البغدادي، خزانة الأدب، 91/5، ويُنظر: إميل يعقوب، المعجم المفصل، 188/1.

(91) البيت من الوافر، وهو للحطيئة في ديوانه، الحطيئة، اعتنى به: حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط: 2، 1426هـ - 2005م، ص 155، البغدادي، خزانة الأدب، 86/5، 95، وبلا نسبة في ابن بري، شرح شواهد الإيضاح، تح: عيد مصطفى درويش، المطابع الأميرية، القاهرة، 1405هـ - 1985م. "د. ط"، ص 430، ويُنظر: إميل يعقوب، المعجم المفصل، 369-368/8.

(92) الفراء، معاني القرآن، 74/2.

(93) قال تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾، سورة الذاريات 58/51.

(94) يُنظر: أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 141/8.

(95) البيت من البسيط، وهو لأبي الغريب النصري في خزانة الأدب، البغدادي، 90/5، 93، 94، الدرر اللوامع، الشنقيطي، 172/2، وصدده بلا نسبة في السيوطي، همع الهوامع، 304/4، ويُنظر: إميل يعقوب، المعجم المفصل، 471/1.

(96) الفراء، معاني القرآن، 74/2-75.

(97) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 405/5.

(98) النحاس، إعراب القرآن، 367/2.

(99) البيتان من الكامل، وهما للنابغة الذبياني في ديوانه، الذبياني، المكتبة الثقافية، بيروت - لبنان. "د. ط، ت"، ص 38، البغدادي، خزانة الأدب، 133/2، 448، 203/7، الشنقيطي،

الدرر اللوامع، وضع حواشيه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1419 هـ - 1999 م، 191/1-192، وعجزهما بلا نسبة في ابن منظور، لسان العرب، "وجه" 560/13، ويُنظر: إميل يعقوب، المعجم المفصل، 284/2، 459/2-460، والبيتان ليسا متتاليين، وبينهما قوله:

أَفِدِ النَّزْحُلُ غَيْرَ أَنَّ رِكَابَنَا .: لَمَّا تَزَلَّ بِرِحَالِنَا وَكَأَنَّ قَدِ، ديوان النايغة الذبياني، الذبياني، ص 38.

(100) النحاس، إعراب القرآن، 367/2.

(101) نفسه 367/2-368.

(102) السمين الحلبي، الدر المصون، 84/7.

(103) المرجع نفسه.

(104) يُنظر: الشهاب، حاشية الشهاب، 454/5.

(105) الألوسي، روح المعاني، 204/13.

(106) الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، 56/2-57.

(107) يُنظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 766/2.

(108) يُنظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 157/3.

(109) يُنظر: الزمخشري، الكشاف، 371/3.

(110) يُنظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، 331/3.

(111) يُنظر: البيضاوي، تفسير البيضاوي، 454/5.

(112) يُنظر: محمود صافي، الجدول، 174/7.

(113) يُنظر: الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، 137/4.

(114) يُنظر: بهجت صالح، الإعراب المفصل، 26/6.

(115) الشهاب، حاشية الشهاب، 454/5.

(116) يُنظر: البيضاوي، تفسير البيضاوي، 454/5.

(117) يُنظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، 331/3.

(118) سورة طه 80/20.

- (119) نسبها ابن خالويه إلى أحمد عن أبي عمرو، يُنظر: عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، دار سعد الدِّين، ط: 1، 1422 هـ - 2002 م، 473/5.
- (120) الزمخشري، الكشاف، 100/4.
- (121) يُنظر: البيضاوي، تفسير البيضاوي، 378/6.
- (122) الزمخشري، الكشاف، 100/4.
- (123) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 246/6.
- (124) يُنظر: الزمخشري، الكشاف، 100/4.
- (125) يُنظر: أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 246/6.
- (126) نفسه.
- (127) السمين الحلبي، الدر المصون، 85/8.
- (128) يُنظر: الزمخشري، الكشاف، 100/4.
- (129) يُنظر: أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 246/6.
- (130) المرجع نفسه.
- (131) الألوسي، روح المعاني، 239/16.
- (132) يُنظر: الشهاب، حاشية الشهاب، 378/6.
- (133) يُنظر: الفراء، معاني القرآن، 187/2-188.
- (134) يُنظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 370/3.
- (135) يُنظر: النحاس، إعراب القرآن، 52/3.
- (136) يُنظر: ابن جني، المحتسب، تح: علي النجدي ناصف، القاهرة، 1420 هـ - 1999 م، "د.ط"، 54/2-55.
- (137) يُنظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، 56/4.
- (138) يُنظر: الأتباري، البيان في غريب إعراب القرآن، 151/2.
- (139) يُنظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 899/2.
- (140) يُنظر: محمود صافي، الجدول، 401/8.

- (141) يُنظر: الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، 708/4.
- (142) يُنظر: بهجت صالح، الإعراب المفصل، 132/7.
- (143) سورة الذاريات 58/51.
- (144) ابن جني، المحتسب، 289/2.
- (145) سورة البقرة 275/2.
- (146) ابن عطية، المحرر الوجيز، 183/5.
- (147) يُنظر: الزمخشري، الكشاف، 621/5.
- (148) يُنظر: ابن جني، المحتسب، 289/2.
- (149) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 141/8.
- (150) النحاس، إعراب القرآن، 252/4.
- (151) يُنظر: ابن جني، المحتسب، 289/2.
- (152) السمين الحلبي، الدر المصون، 61-60/10.
- (153) الشهاب، حاشية الشهاب، 603/8.
- (154) يُنظر: ابن جني، المحتسب، 289/2.
- (155) الألوسي، روح المعاني، 24/27.
- (156) الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، 393/2.
- (157) يُنظر: الفراء، معاني القرآن، 90/3.
- (158) يُنظر: الزجاج، معاني القرآن وإعراجه، 59/5.
- (159) يُنظر: الزمخشري، الكشاف، 621/5.
- (160) يُنظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 1182/2.
- (161) يُنظر: البيضاوي، تفسير البيضاوي، 603/8.
- (162) يُنظر: محمود صافي، الجدول، 13/14.
- (163) يُنظر: الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، 302/7.
- (164) يُنظر: بهجت صالح، الإعراب المفصل، 243/11.

(كيف) في القرآن الكريم دراسة نحوية

أ. أشرف عيسى محمد*

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وأفصح الناطقين إلى يوم الدين، سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:
فإن اللغة العربية من أجل اللغات قدرًا، وأعلاها مكانة؛ فقد حازت كل تشريف وتعظيم، ونالت كل عناية وتكريم؛ إذ اختارها الله لوحيه، فأنزل بها كتابه على خاتم رسله.

ولقد أدرك السلف تلك الحقيقة، فأخذوا يعنون بالعربية، ويقومون بخدمتها على نحو شامل، وأيقنوا أن دراستها والتأليف فيها ضرب من ضروب العبادة، يتقربون به إلى الله تعالى.

فاللغة العربية لغة الخلود، حيث لا يمكن أن تزول عن الأرض؛ لأن الله تكفل بحفظها ضمناً في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁽¹⁾.
ويتمثل واجبنا نحوها في المحافظة على سلامتها وتخليصها مما قد يشوبها من اللحن والعجمة.

ولذلك فإن علم النحو أسمى العلوم قدرًا، وأنفعها أثرًا؛ لذلك فهو أولى العلوم بالتعلم، وأحقها بالبحث.

وتتجلى أهمية هذا العلم في كونه سبباً من أسباب سلامة الكتاب والسنة من تيارات اللحن والتحريف؛ فكم من آية جاءت في كتاب الله تحتمل إعرابين أو أكثر، ومع كل إعراب قد يختلف المعنى، الأمر الذي يؤدي إلى تغيير الحكم، فهذا العلم يستطيع

* كلية التربية - جامعة مصراتة - ليبيا

القارئ أن يدرك المقصود من الآيات، ويسلم بذلك من الانحراف عنه إلى غيره، وفي هذا البحث عرض لبعض الآراء النحوية فيما يتعلق بـ (كيف) في القرآن الكريم ودراساتها دراسة نحوية.

وأحاول في بحثي هذا أن أسير وفق نهج السابقين بالبحث عن مضمون اسم الاستفهام "كيف" في القرآن الكريم، هل هي اسم أو فعل أو حرف؟ وهل هي اسم متمكن أو غير متمكن؟ وهذا الاسم هل هو مذكر أو مؤنث؟ وعنوانُ هذا البحث بـ " (كيف) في القرآن الكريم دراسة نحوية". وقسمته إلى أربعة مطالب كانت على النحو التالي:

- المطلب الأول: بيان معنى الاستفهام، وما هي أسماء الاستفهام؟
- المطلب الثاني: مجيء "كيف" بأوجه إعراب مختلفة.
- المطلب الثالث: مجيء "كيف" في موضع الحال. وقد تناولت نماذج لها من أي الذكر الحكيم، وأشارت في نهاية المطلب إلى اسم السورة والآية التي جاءت فيها (كيف) في نفس الموضع.
- المطلب الرابع: مجيء "كيف" في موضع الخبر. وقد تناولت نماذج لها من أي الذكر الحكيم، وأشارت في نهاية المطلب إلى السورة والآية التي جاءت فيها (كيف) في نفس الموضع.

وفي الخاتمة أوضحت أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث.

1- المطلب الأول: بيان معنى الاستفهام، وما هي أسماء الاستفهام؟

عرّف الغلابيني الاستفهام بقوله: "اسمُ الاستفهام هو اسمٌ مُبْهَمٌ يُسْتَعْلَمُ به عن شيءٍ، نحو "مَنْ جاء؟ كيفَ أنتَ؟" (2).

وأسماء الاستفهام لها صدرُ جملتها. وهي تسعة:

"مَا، وَمَنْ، وَأَيٌّ، وَكَيْفَ، وَأَيْنَ، وَأَنْتَى، وَمَتَى، وَأَيَّانَ" (3). وقد فسرها ابن هشام بقوله: "وجميع أسماء الاستفهام فإنهن لطلب التصور لا غير" (4). والمقصود

بالتصور هو " طلب إدراك المفرد، فقولك: "كيف أنت؟" استفهام عن مفرد، وهو "أنت". لا غير. إلا "هل" فإنها لطلب التصديق، وهو (طلب إدراك النسبة، فقولك: "هل زيدٌ قادم؟" تستفهم عن قدوم زيد - هذه هي النسبة -، لا عن زيد وحده) لا غير، والهمزة مشتركةٌ بينهما" (5).

علماً بأن "جميعُ أسماء الاستفهام مبنيةٌ؛ لتضمُّنها معنى الهمزة، إلا (أيًا) فإنها معربةٌ، قالوا: لأنها حملت على نظيرها، وهو (بعضٌ)، ونقيضها، وهو (كلٌّ)؛ لأنها لا تتفكُّ عن الإضافة، كما لا ينفكَّان عنها، والإضافة من أحكام الأسماء، فإذا لزمتم عارضت ما فيه من معنى الحرف فلم يُقوَّ على بنائها" (6).

ولذلك فإن "النحاة يقولون: إن بعض الأسماء قد بينى لمشابهته الحرف، مثل: "مَنْ" و"أين"، و"كيف"، وغيرها من أسماء الاستفهام، ومثل "مَنْ"، و"ما" وغيرها من أدوات الشرط والتعليق... فأسماء الاستفهام إن دلت على معنى في نفسها؛ فإنها تدل في الوقت ذاته على معنى ثانٍ فيما بعدها؛ فكلمة: "مَنْ" الاستفهامية، اسم؛ فهي تدل بمجرد ذاتها على مسمًى خاص بها، إنساناً غالباً، أو غير إنسان - وتدل على الاستفهام من خارجها، بسبب افتراض أن همزة الاستفهام معها تقديرًا... فكأنك إذا قلت: مَنْ عندك؟ تفترض أن الأصل أمن عندك؟ وأنهما في تقدير كلمتان: "الهمزة"، وهي حرف معنى، و"مَنْ" الدالة على المسمى بها، أي: على الذات الخاصة التي تدل عليها: "مَنْ" فلما كانت "مَنْ" لا تستعمل هنا إلا مع الاستفهام المقدر، استغنى وجوباً عن همزة الاستفهام لفظاً، للزومها كلمة: "من" معنى، وصارت "مَنْ" نائبة عنها حتماً؛ ولذلك بنيت؛ فدلالتها على الاسم هي دلالة "لفظية"، مرجعها لفظها، ودلالتها على الاستفهام جاءت من خارج لفظها. ولا يجوز إظهار الهمزة في الكلام كما تظهر كلمة: "في" مع الظروف جوازاً؛ لأن الأمر مختلف؛ إذ الطرف ليس متضمناً معنى: "في" بالطريقة السالفة، فيستحق البناء كما بنيت "مَنْ" الاستفهامية، وإنما كلمة: "في" محذوفة

من الكلام جوازاً لأجل التخفيف؛ فهي في حكم المنطوق به؛ ولذلك يجوز إظهارها. بخلاف الهمزة.

وكذلك كلمة: "أين" تدل - وهي مجردة - على معنى في نفسها، هو: المكان، وتدل أيضاً على الاستفهام فيما بعدها، وهو معنى آخر جاءها من خارجها؛ بسبب تقدير همزة الاستفهام معها، ثم الاستغناء عن الهمزة وجوباً؛ لوجود ما يتضمن معناها. وكلمة: "كيف" تدل على معنى في نفسها، وهو: الحال، وتدل على معنى فيما بعدها، وهو: الاستفهام" (7).

بيان (كيف)، هل هي اسم، أو فعل، أو حرف؟

دلل الأتباري (8) على اسميتها من وجهين:

الأول: أنه جاء عن بعض العرب قولهم: على كيف تتبع الأحمريين، فدخول حرف الجر عليها يدل على أنها اسم، ولكن هذا الرأي في نظره ضعيف؛ لأن دخول حرف الجر عليها إنما جاء شاذاً.

ولهذا رجّح الرأي الثاني، وأشار إليه أنه هو الصحيح.

فأبطل أن تكون (كيف) حرفاً؛ لأن الحرف لا يفيد مع كلمة واحدة، وكيف تفيد

مع كلمة واحدة، مثل: كيف زيد؟

فيكون كلاماً مفيداً، وأبطل أن تكون فعلاً ماضياً أو مضارعاً أو أمراً؛ لأن الفعل الماضي له أوزان معينه، مثل: فَعَلَ ك (ضَرَبَ)، أو على فَعَلَ ك (مَكْتُ)، أو على فَعَلَ ك (سَمِعَ)، و(عَلِمَ)، و(كَيْفَ) على وزن فَعَلَ، فبطل أن يكون فعلاً ماضياً، وكذلك لا تكون فعلاً مضارعاً؛ لأنها خالية من الزوائد الأربع الخاصة بالفعل المضارع، وهي: الهمزة، والنون، والتاء، والياء، وكذلك ليست بفعل أمر؛ لأن كيف تفيد الاستفهام، والأمر لا يفيد الاستفهام.

ومما يُستدلُّ به على اسميتها - أيضاً - أنها تدخل على الفعل، مثل: كيف تفعل كذا؟ والمعروف أن الفعل لا يدخل على الفعل، ثم أشار مستفهماً أن علامة الاسم

لا تحسن فيه، كما لا يحسن فيه علامة الفعل والحرف. فلم جعلتموه اسماً؟ فالإجابة الحمل على الأصل أولى من الحمل على الفرع، والأصل هو الاسم؛ لأن الأصل يستغني بنفسه عن الفعل، مثل: زيد قائم.

وبعد إثبات اسمية (كيف)، السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هذا الاسم متمكن أم غير متمكن؟

أجاب الجوهري عن ذلك بقوله: "كيف: اسم مبهم غير متمكن، وإنما حرك آخره لالتقاء الساكنين، وبني على الفتح دون الكسر لمكان الياء" (9).

ويبقى السؤال الأخير، هل هذا الاسم مذكر أم مؤنث؟

نقل صاحب لسان العرب عن اللحياني أن (كيف) " مؤنثة وإن ذكّرت جاز، فأما قولهم كَيْفَ الشَّيْءِ فكلام مؤنث " (10).

2- المطلب الثاني: مجيء "كيف" بأوجه إعراب مختلفة داخل التركيب الواحد.

بمعنى أن تأتي خبراً مثلاً، أو حالاً، أو ظرفاً، أو مفعولاً مطلقاً، والذي

يدل على ذلك السياق التركيبي للجملة، نحو: قوله تعالى:

1- ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ ﴾ سورة آل عمران: (6).

اختلف المفسرون في الآية طبقاً لتفسير مدلول الكلمة داخل السياق، فجاءت (كيف) في موضع النصب على الحال، أو الظرف، أو المفعول المطلق. ولهذا جاءت " (كيف) هنا ليس فيها معنى الاستفهام، بل هي دالة على معنى الكيفية، أي: الحالة، فهي هنا مستعملة في أصلها الموضوعية في اللغة..... وإن كان الأكثر أن تكون اسم استفهام، وإذا جُرِدَتْ عن الاستفهام كان موقعها من الإعراب على حسب ما يطلبه الكلام الواقعة هي فيه من العوامل كسائر الأسماء.

فكيف في قوله هنا: (كَيْفَ يَشَاءُ) تعرب مفعولا مطلقا " ليصوّرکم "؛ إذ التقدير: حال تصوير شأؤها كما قاله ابن هشام (11) في قوله تعالى: (كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ) الفجر: (6)". وكذلك جوز صاحب المغني أن تكون شرطية، والجواب محذوف؛ لدلالة قوله: (يصوركم) عليه، وهو بعيد؛ لأنها لا تأتي في الشرط إلا مقترنة بما" 12. هذا رأي، والرأي الآخر أن "قوله تعالى: (في الأرحام) متعلقة ب (يصور)، ويجوز أن يكون حالا من الكاف والميم، أي: يصوركم وأنتم في الأرحام مضغ، (كَيْفَ يَشَاءُ) كيف في موضع نصب ب (يشاء) وهو حال، والمفعول محذوف تقديره: يشاء تصويركم. وقيل: (كيف) ظرف لـ (يشاء). وموضع الجملة حال، تقديره: يصوركم على مشيئته، أي: مریدا فعلى هذا يكون حالا من ضمير اسم الله، ويجوز أن تكون حالا من الكاف والميم، أي: يصوركم متقلبين على مشيئته " (13).

2 - قوله تعالى: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ وَوَفَّيْتْ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَّا يُظْلَمُونَ ﴾ سورة آل عمران: (25).

قال الطبري: " يعني بقوله جل ثناؤه: (فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ): فأى حال يكون حال هؤلاء القوم الذين قالوا هذا القول، وفعلوا ما فعلوا من إعراضهم عن كتاب الله، واغترارهم بربهم، وافترائهم الكذب؟ وذلك من الله عز وجل وعيدٌ لهم شديد، وتهديدٌ غليظٌ " (14).

وهنا أشار ابن عاشور إلى استعمال (كيف) وإعرابها بقوله: " الاستفهام هنا مستعمل في التعجيب والتظييع مجازاً، و (كيف) هنا خبر لمحذوف دل على نوعه السياق، و (إذا): ظرف منتصب بالذي عمل في مظهره: وهو ما في كيف من معنى الاستفهام التظييعي كقولك: كيف أنت إذا لقيت العدو " (15).

وأضاف العكبري إعرابًا آخر هو أن: "كيف في موضع نصب على الحال، والعامل فيه محذوف تقديره كيف يصنعون، أو كيف يكونون، وقيل: كيف ظرف لهذا المحذوف وإذا ظرف للمحذوف أيضا" (16).

وأوضح صاحب الجدول موضع (كيف) من الإعراب مع تقدير الأولى بالتقديم حيث قال: " (كيف) اسم استفهام مبني على الفتح في محل رفع خبر مقدم لمبتدأ محذوف تقديره صنعهم أو حالهم، أو يجوز نصبه على الحال بفعل محذوف تقديره يصنعون، والتقدير الأول أقيس" (17). يُصَوِّرُكُمْ

3 - وقوله تعالى ﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ سورة آل عمران: (85).

قد تخرج (كيف) من معنى الحال إلى معنى النفي، وقد أشار الدرويش إلى ذلك بقوله: " كيف: اسم استفهام معناه الجحد والنفي، أي لا يهدي الله، وهو في محل نصب حال" (18). ويمكن أن يكون ظرفًا والعامل فيها يهدي" (19). إذن: (كيف) اسم استفهام مبني في محل نصب حال أو ظرف.

4 - ﴿ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ سورة آل عمران: (101).

قال الدرويش في تفسير هذه الآية: "يعني بذلك جل ثناؤه: "وكيف تكفرون"، أيها المؤمنون بعد إيمانكم بالله وبرسوله، فنرتدوا على أعقابكم "وأنتم تتلى عليكم آيات الله" (20).

ولـ " كيف " معانٍ متعددة إضافة لكونها تفيد الاستفهام، قال صاحب الجدول: "وأجمع النحاة على أن " كيف " اسم يستفهم به عن حالة الشيء، وقد تكتسب معنى

التعجب نحو: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ»، أو معنى النفي والإنكار نحو: كيف افعل هذا، أو معنى التوبيخ كقوله تعالى: «وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ» وقد تتضمن "كيف" معنى الشرط إما متصلة بـ (ما)، نحو: كيفما تكن يكن قرينك، أو غير متصلة بها نحو: كيف تجلس أجلس⁽²¹⁾.

5 - « فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا » سورة النساء (41).

فسر صاحب معالم التنزيل قوله تعالى: « فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ..... » فقال: "يعني: بنبيها يشهد عليهم بما عملوا، (وَجِئْنَا بِكَ) يا محمد، (عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا) شاهداً يشهد على جميع الأمم على من رآه وعلى من لم يره:"⁽²²⁾. وهذا التركيب يحتمل وجهين من الإعراب:

الأول: "أن تكون خبراً لمبتدأ محذوف، أي: كيف حالهم؟ وثانيهما: أن تكون حالاً من محذوف، أي: كيف يصنعون؟"⁽²³⁾. وهنا تساوي الأرجحية بين الإعرابين دون تفضيل أحدهما عن الآخر.

6 - قوله تعالى: « كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ » سورة التوبة: (7).

موضع (كيف) في هذه الآية تجوز فيها أعراب متساوية في، وذلك بين الخبرية والحالية:

ف " (كيف) اسم استفهام في معنى الاستنكار والاستبعاد خبر مقدم لـ (يكون)، و(عهد) اسم يكون مؤخرًا و(للمشركين) حال، ويجوز أن يكون الخبر للمشركين وكيف حال. ويجوز أن يكون قوله: (عند الله) هو الخبر، و(كيف حال) - أيضا - من العهد،

أما في الوجهين السابقين فتكون (عند) ظرفاً للعهد و(عند رسوله) عطف على (عند الله) " (24).

7 - ﴿ كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وِلَا ذِمَّةٍ

يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَالْسِقُونَ ﴾ سورة التوبة: (8).

قوله تعالى: " (كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا) المستفهم عنه محذوف، تقديره: كيف يكون لهم عهد أو كيف تظمنون إليهم " (25). ف (كيف) أشار إليها الدرويش بقوله، هي: " تكرار لما تقدم لاستبعاد ثبات المشركين على العهد، وحذف الفعل لكونه معلوماً، أي فهو حال أو خبر كان المحذوفة " (26).

8- ﴿ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ﴾ سورة الكهف: (67).

قال الطبري في تفسير الآية: " أي: إنما تعرف ظاهر ما ترى من العدل، ولم تُحِطْ من علم الغيب بما أعلم " (27). و " (كيف) الواو عاطفة، و(كيف) اسم استفهام في محل نصب حال " (28).

9- ﴿ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ سورة الصافات: (154).

(كيف) هنا مثل التركيب السابق، وإعراب قوله تعالى: " (مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) (ما) اسم استفهام و(لكم) خبر أي: ما ثبت واستقر لكم على جهة الإنكار والجملة مستأنفة وكيف اسم استفهام في محل نصب على الحال أو المفعولية المطلقة وتحكمون فعل مضارع وفاعل والجملة مستأنفة " (29).

10- ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴾ سورة الفيل: (1).

موقع (كيف) في هذه الآية له وجهان من الإعراب، فإما أن تكون منصوبة على المصدرية، أي: أن تكون مفعولاً مطلقاً أو النصب على الحال. وهنا " اختار الأول ابن هشام في المغني، قال: " وعندي بأنها تأتي في هذا النوع مفعولاً مطلقاً -

أيضا- وإن منه: (كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ) إذ المعنى: أي فَعَلَ فَعَلَ رَبُّكَ، ولا يتجه فيه أن يكون حالا من الفاعل، أي وهو ربك لأنه يقتضي أن الفاعل وهو الرب متَّصِف بالكيفيات والأحوال؛ لأن المعنى فعل ربك حال كونه على أي حالة وكيفية، واتصافه بها محال، والجملة المعقدة بالاستفهام سدّت مسدّ مفعولي (تر)؛ لأن الرؤية قلبية تفيد العلم الضروري المساوي في القوة والجلال للمشاهدة والعيان، وبـ (أصحاب الفيل) متعلقان بـ(فعل)" (30).

3- المطلب الثالث: مجيء "كيف" في موضع الحال، ودائماً العامل فيها الفعل بعدها، وذلك نحو قوله تعالى:

1 - ﴿ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُم إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا ﴾ سورة النساء (21).

خرجت (كيف) هنا من معنى الاستفهام عن الحال إلى الاستفهام الإنكاري والتوبيخي، وأشار محمد رشيد رضا إلى هذا المعنى بقوله: "الاستفهام هنا إنكار وتوبيخ" (31)، و"قوله تعالى: (وَكَيفَ تَأْخُذُونَهُ) كيف في موضع نصب على الحال وهذا يتبين لك بجواب (كيف) ألا ترى أنك إذا قلت كيف أخذت مال زيد؟ كان الجواب حالا تقديره أخذته ظلماً أو عادلاً ونحو ذلك." (32).

2 - ﴿ انظُرْ كَيْفَ يَقْتَرُونَ عَلَىٰ اللَّهِ الْكُذِبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا ﴾ سورة النساء (50).

(انظر) فعل أمر، وجملة الاستفهام في محل نصب مفعول به لـ (انظر)؛ لأن انظر متعلقة بالاستفهام، و" (كيف) اسم استفهام مبني في محل نصب حال" (33).

والعامل فيها الفعل (يقفرون).

3 - ﴿ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِ سُوءَ أَخِيهِ ۗ قَالَ يَلُويْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سُوءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ اللَّئِيمِينَ ﴾ سورة المائدة: (33).

(كيف) قد يريد بها مضمون الاستفهام ويكون المراد منها الكيفية، وهنا جاءت على الأصل الموضوع لها في اللغة، كما في الآية السابقة، وعلى هذا يكون إعراب قوله تعالى: "(كَيْفَ يُوَارِي)"، (كيف) اسم استفهام مبني في محلّ نصب حال عامله يوارى، (يُوارِي) مضارع مرفوع وعلامة الرفع الضمة المقدّرة على الياء، والفاعل هو، وهو صاحب الحال (سُوءًا) مفعول به منصوب (أَخِيهِ) مضاف إليه، وكذلك الضمير. والمصدر المؤول (أن يريه) في محلّ جرّ باللام متعلّق بـ(يبحث) " (34).

4 - ﴿ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْتُوا بِالْمُؤْمِنِينَ ﴾ سورة المائدة: (45).

(كيف) جاءت في الآية الكريمة تحمل مضمون الاستفهام التعجبي، فقد فسر البغوي قوله تعالى: (وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ) بقوله "هذا تعجيب للنبي _ صلى الله عليه وسلم _، وفيه اختصار، أي: كيف يجعلونك حكماً بينهم فيرضون بحكمك وعندهم التوراة (فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ)، وهو الرجم" (35) ؟، و" (كيف) اسم استفهام مبني في محلّ نصب حال (يُحَكِّمُونَ) مضارع مرفوع... و (الواو) فاعل و (الكاف) ضمير مفعول به (الواو) حالّية، و (عند) ظرف مكان منصوب متعلّق بخبر مقدّم و (هم) ضمير مضاف إليه و (التوراة) مبتدأ مؤخّر مرفوع (في) حرف جرّ و (ها) ضمير في محلّ جرّ متعلّق بخبر مقدّم (حكم) مبتدأ مؤخّر مرفوع (الله) لفظ الجلالة مضاف إليه مجرور" (36).

5 - ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ سورة المائدة: (64).

وجاءت (كيف) هنا في محل نصب على الحالية وأشار إليها صاحب الجدول بقوله: "اسم شرط غير جازم مبني في محلّ نصب حال، (يشاء) مضارع مرفوع، والفاعل هو" (37).

وكذلك جاءت "كيف" حالا في الآيات من السور الآتية: سورة البقرة (259) - (260)، سورة المائدة: (75)، سورة الأنعام: (24)، (46)، (65)، (81)، سورة الأعراف: (93)، (103)، (129)، سورة يونس: (14)، (35)، سورة إبراهيم: (24)، سورة الإسراء: (21)، (48)، سورة مريم: (29)، سورة الفرقان: (9)، (45)، سورة العنكبوت: (19)، (20)، سورة الروم: (9)، (48)، (50)، سورة ق: (6)، سورة القلم: (36)، سورة نوح: (15)، سورة المزمّل: (17)، سورة المدثر: (20)، سورة الغاشية (17)، (18)، (19)، (20)، سورة الفجر: (6)، ويمكن الرجوع إليها عبر كتب إعراب القرآن الكريم، مثل: إعراب القرآن وبيانه لمحيي الدين الدرويش، وكذلك الجدول في إعراب القرآن لمحمود صافي وغيرهما.

4- المطلب الرابع: مجيء "كيف" في موضع الخبر فقط.

وهنا تأتي كيف خبرا لكان، أو خبرا لمبتدأ محذوف، نحو: قوله تعالى:

1 - ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ سورة آل عمران: (137).

فسر الطبري الآية بقوله: " أي فانظروا كيف كان عاقبة تكذيبهم أنبيائي، وما الذي آل إليه غبُّ خلافهم أمري " (38).

و " (كيف) اسم استفهام مبني في محل نصب خبر مقدم، (كان) فعل ماض ناقص (عاقبة) اسم كان مرفوع (المكذّبين) مضاف إليه مجرور وعلامة الجرّ الياء، والجملة الاستفهامية في محل نصب مفعول (انظروا) " (39).

2 - ﴿ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّ أَرْضَنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴾ سورة النساء (61).

وكثيرا ما يأتي في كلام العرب أن يكون المبتدأ محذوفا، ويدل عليه السياق ف (كيف) هنا " اسم استفهام مبني في محل رفع خبر لمبتدأ محذوف تقديره أمر الكافرين، (إذا) ظرف للزمن المستقبل مجرد من الشرط مبني في محل نصب متعلق بأمر أو بالفعل المقدر عامل الحال " (40).

3 - ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ سورة الأنعام: (12).

عندما يلي (كيف) (كان) فتكون (كيف) خبرا لها فهنا هي " اسم استفهام مبني في محل نصب خبر كان مقدم (كان) فعل ماض ناقص (عاقبة) اسم كان مرفوع (المكذّبين) مضاف إليه مجرور وعلامة الجرّ الياء. وجملة (كان عاقبة...) في محل نصب مفعول به لفعل النظر المعلق بالاستفهام " (41).

4 - ﴿ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظِرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ﴾ سورة الأعراف: (83).

قوله تعالى: ﴿ فَأَنْظِرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ﴾ هذا التركيب مثل التركيب السابق، ف "انظر فعل أمر، وكيف اسم استفهام في محل نصب خبر كان المقدم، وعاقبة اسمها، وجملة: كان عاقبة المجرمين: في محل نصب مفعول به لفعل انظر المعلق بالاستفهام (كيف) " (42).

5 - ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ، وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ، كَذَّالِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴾. سورة يونس: (39). وكذلك (كيف) اسم استفهام مبني في محلّ نصب خبر كان (كان) فعل ماض ناقص ناسخ، (عاقبة) اسم كان مرفوع (الظالمين) مضاف إليه مجرور وعلامة الجرّ الياء.

وكذلك جاءت "كيف" خبراً في الآيات من السور الآتية: سورة الأعراف: (86)، سورة يونس: (73)، سورة يوسف: (109)، سورة الرعد: (32)، سورة إبراهيم: (45)، سورة النحل: (36)، سورة الحج: (44)، سورة النمل: (14)، (51)، (69)، سورة القصص: (40)، سورة الروم: (42)، سورة سبأ: (45)، سورة فاطر: (26)، (44)، سورة الصافات: (73)، سورة غافر: (5)، (21)، (82)، سورة الزخرف: (25)، سورة محمد: (10)، (27)، سورة القمر: (16)، (18)، (21)، (30)، سورة الملك: (17)، (18)، ويمكن الرجوع إليها في كتب إعراب القرآن الكريم، مثل: إعراب القرآن وبيانه لمحبي الدين الدرويش، وكذلك الجدول في إعراب القرآن لمحمود صافي، وغيرهما.

الخاتمة

بعد هذه الجولة البحثية توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- كلمة "كيف" تدل على معنى في نفسها وهو الحال، وتدل على الاستفهام فيما بعدها، أي: أن أصل "كيف" الموضوع له في اللغة بيان الحال أو الهيئة.
- 2- جاء ذكر "كيف" في القرآن الكريم إحدى وثمانين مرة (81)، وتنوعت بين الاستفهام التقريري، أو الاستنكاري، أو الاستبعادي، أو النفي والتوبيخ، وكذلك خرجت إلى معنى التعجب كما في قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ﴾ (43).
- 3- أكثر ما جاءت به "كيف" من حيث المعنى هو الحال والإخبار، والحال هو الأصل الموضوع لها في اللغة، وأما الإخبار فهو من قبيل أن العرب تحتاج الدليل في

- معرفتهم للأشياء، وخاصة الإخبار عن الأمم السابقة، والإخبار من معجزات الرسول ﷺ لكونه لا يقرأ ولا يكتب، وهذه صفة مدح للرسول، ودم في غيره.
- 4- استعمال كيف عند العامة في قولهم " كيف شاء فعل، يُعد لنا، وكذلك جزم الفعل بعدها دون اقترانها" بما " عُدَّ لنا عند جمهور أئمة اللغة.
- 5- الفعل العامل في " كيف " دائماً وأبداً هو الفعل الذي بعدها، وليس الفعل السابق لها؛ لأن اسم الاستفهام له الصدارة في الكلام.
- 6- قد تتضمن " كيف" معنى الشرط إما متصلة دائماً بـ " ما " نحو: كيفما تكن يكن قرينك، أو غير متصلة بها، نحو: كيف تجلس أجلس، وفي إعمالها أو إهمالها مذهبان: مذهب الكوفيين، وهم يجزمون بها فعل الشرط وجوابه، ومذهب البصريين وهي عندهم اسم شرط غير جازم والفعالان بعدها مرفوعان.

هوامش

- 1 - سورة الحجر الآية: 9 .
- 2 - مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، راجعه ونقحه: عبد المنعم خفاجة، المكتبة العصرية، ط 28، 1993م . 1: 139.
- 3 - عبد الغني الدقر، معجم القواعد العربية، دار القلم، دمشق، ط.4، 1406هـ / 1986م، ص364.
- 4 - جمال الدين ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، 1985م، ص457.
- 5 - عبد الغني الدقر، معجم القواعد العربية، ص364.
- 6 - محب الدين عبدالله بن الحسين، اللباب في علل البناء والإعراب، تح: غازي مختار طليعات، دار الفكر، دمشق، ط.1، 1995م، 2: 134.
- 7 - خالد بن عبدالله الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1421هـ / 2000م، 2: 437، عباس حسن النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط 15، 1: 90.
- 8 - ينظر: عبد الرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيدالله بن أبي سعيد الأنباري، كتاب أسرار العربية، تح: فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، 1995م، ص37.
- 9 - إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط.4، 1407هـ / 1987م، 4 / 1425.
- 10 - ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، 3968/5.
- 11 - جمال الدين ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ص271.
- 12 - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 3: 151، جمال الدين ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، 1: 271.

- 13 - عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن، تح: علي محمد البجاوي، دار الشام للتراث، بيروت، د.ت، د.ط، 1: 237.
- 14 - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1420هـ / 2000م، 6: 294.
- 15 - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 3: 211.
- 16 - عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن 1: 250.
- 17 - محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، دار الرشيد مؤسسة الإيمان، دمشق، ط.4، 1418هـ، 3: 143، 144.
- 18 - محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، مؤسسة الإيمان، ط.2، 1983م، 1: 525.
- 19 - عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 1: 278.
- 20 - محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، 1: 541.
- 21 - محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، 7: 110، 111.
- 22 - الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تح: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط.4، 1417هـ/1997م، 2: 217.
- 23 - محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، 1: 743، التبيان في إعراب القرآن، 1: 359، محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، 5: 41.
- 24 - محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، 4: 61، محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، 10: 286.
- 25 - عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 2: 637، محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، 10: 288.
- 26 - محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، 4/ 61.
- 27 - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 18: 67.

- 28 - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل .
دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، د.ط، 2: 685، محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه،
5: 631، محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، 15: 225.
- 29 - محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، 8: 299.
- 30 - محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، 10: 585، مغني اللبيب 1: 271.
- 31 - محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم .الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م . 4: 376.
- 32 - عبد الله بن الحسين العكبري، إملأ ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع
القرآن .تح: إبراهيم عطوه عوض، المكتبة العلمية، لاهور، باكستان، د.ت، د.ط،
173، التبيان في إعراب القرآن، 1: 342، 343.
- 33 - محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، 5: 59.
- 34 - عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 1: 433، التحرير والتنوير، 6: 173
محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، 6: 329.
- 35 - الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، 3: 60.
- 36 - محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، 6: 358، ويُنظر: عبد الله بن
الحسين العكبري، عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 1: 438.
- 37 - محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، 6: 400
- 38 - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 7: 228.
- 39 - محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، 4: 314.
- 40 - المصدر السابق، 5: 73
- 41 - المصدر السابق، 7: 93.
- 42 - محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، 8: 464.
- 43 - سورة البقرة، الآية: 28.

دلالات الحرية وتجلياتها في اصطلاح صوفية القرن الثاني والثالث والرابع الهجري

د. حسين علي عكاش *

مقدمة:

إن كلمة الحرية كلمة واسعة الدلالة تذهب فيها العقول كل مذهب، وهذا منحها إمكانية استيعاب التصورات والمفاهيم والدلالات التي أقيمت حولها. ومرجع ذلك التعدد في هذه المفاهيم وتلك الدلالات يعود إلى تعدد الباحثين في المدلول وتتنوع توجهاتهم وتباين مشاريهم واختلاف مناهجهم، فمنهم الفلاسفة وعلماء الكلام والمفكرون والفقهاء والأدباء والساسة وعلماء الاجتماع وغيرهم. كما يختلف مفهوم الحرية باختلاف الأماكن، والنظم والأفراد والمجتمعات والعصور والتخصصات⁽¹⁾. ولن ينظر هذا البحث بطبيعة الحال إلى مدلول الحرية بالدرس والتحليل من هذه الزوايا المختلفة والمتشعبة فذلك لا تسعه هذه الدراسة، بل يتطلب ذلك بحثاً ودراسات، وقد كفانا مؤونة هذا الباحثون في هذه القضية كل من منظور مجال تخصصه أو من زاوية منهجه المتبع ومشربه المقتفى، وإنما سيعالج هذا الموضوع من خلال رؤية صوفية القرن الثاني والثالث والرابع الهجري، وذلك بما يظهر من دلالات للحرية عبر تعبيراتهم ومقالاتهم حولها التي تجيء متفقة مع مشربهم العام، وفيما يرتأونه من أذواق ومواجيد ومشاهدات ومكاشفات. وحددنا صوفية القرون المذكورة دون غيرهم باعتبارهم مؤسسي طريق التصوف المقام على الكتاب والسنة وواضعي مقاماته وأحواله ومحددي طريقه ومنهاجه، وليكون ذلك في الوقت ذاته منطلقاً لتتبع التطور الدلالي الذي اعترى مصطلح الحرية، والنظر في توسع آفاقه عند صوفية القرون التالية.

وسيتّم معالجة هذا الموضوع عبر النقاط التالية:

* الجامعة الأسمرية - زليتن - ليبيا

— المدلول اللغوي للحرية:

تشير مادة (حرّ) إلى مدلولين أساسيين: فالأول: يدل على ما خالف العبودية ويرى من العيب والنقص. يقال: هو حُرٌّ بين الحرورية والحرية. والحر من كل شيء هو أعتقه وأحسنه وأصوبه. والشيء الحر هو كل شيء فاخر، وفي الأفعال هو الفعل الحسن، ولذا يقال: ما هذا منك بحرّ أي: بحسن ولا جميل. والأحرار من الناس أختيارهم وأفاضلهم، وحُرّيّة العرب: أشرفهم، والحرّة: هي الكريمة من النساء. وتطلق الحرية على الخلاص من العبودية، فيقال: هو حر أي غير مسترق ولا مملوك. والحر أيضاً: الخالص من الشوائب، يقال: ذهب حر، أي لا يشوبه معدن آخر. وفرس حر: أي عتيق الأصل ليس في نسبه هجنة. ويقال: طين حر: أي لا رمل فيه، ورملة حرّة، أي لا طين فيها، والجمع حرائر.

أما المدلول الثاني فهو: خلاف البرد، يقال هذا يوم ذو حرّ، ويوم حار. والحرور: الريح الحارة تكون بالنهار والليل. والحرارة: ضد البرودة. والحرّة: أرض ذات حجارة سود نخرة كأنها أحرقت بالنار. والحرّة: العطش. ومنه قولهم: أشد العطش حرّة على قرّة، إذا عطش في يوم بارد. والحرّان: العطشان، والأنثى حرّى، مثل عطشى. والحرّار: العطاش⁽²⁾.

والذي يهمننا في هذا السياق من الدالتين الدلالة الأولى التي نستخلص منها أن الإنسان الحر هو غير المملوك لأحد، وهو الخالص في إنسانيته، وهو الكريم النبيل في خلقه الشريف في نسبه. وإن كان هناك من يرى وجود علاقة رابطة بين الدالتين⁽³⁾، غير أننا لا نراها واضحة جلية ولا تتأتى إلا بتأويلات بعيدة وتفسيرات لا تقوم على دليل بين، لذلك أعدهما ابن فارس، وهو من هو في وقته وعمقه في إيجاد الصلات بين الدلالات، دالتين منفصلتين لا صلة تجمع بينهما إلا صلة المادة الأولى التي تولدتا منها⁽⁴⁾.

– المدلول الصوفي:

إن الطريق الذي يسلكه المتصوفة إلى الله عز وجل هو في حقيقته طريق التحرر مما سواه والتخلص ممن دونه من المخلوقات والمكونات، ولذا نرى أبا الحسين النوري (295هـ) يعرف التصوف بما ينتهي إليه وهو الحرية وبما يترتب على ذلك من أخلاق تكون ملازمة لمن كان حراً وذلك بقوله: "التصوف هو الحرية والفتوة وترك التكلف والسخاء وبذل الدنيا"⁽⁵⁾. ويمكن تفسير الحرية المشار إليها في تعريف النوري بما عرف به سمون بن حمزة (ت 300هـ) التصوف، فكلام الصوفية يفسر بعضه بعضاً، وذلك بقوله: "ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء"⁽⁶⁾. ومعنى قوله هذا أن التصوف هو ألا تدعي لنفسك شيئاً مادياً أو معنوياً وذلك بأن تكون فقيراً إلى الله في كل ذلك، وألا تكون مستعبداً لشيء مادي أو معنوي في هذه الحياة، وإنما العبودية الحققة هي لله وحده⁽⁷⁾.

وهذه الحرية لا تتحقق إلا بالعروج إلى خالق الأرض والسماء، إنه عروج إلى الله الذي يطلبه الصوفي بالصعود إليه والقرب منه، ولا يتأتى له ذلك إلا إذا فنيت نفسه عن صفاتها وتحررت من قيودها وتخلصت من أدرانها وكدوراتها، بل إن كل خطوة يخطوها إلى الله في عروجه إليه رهن بالخطوات الجديدة التي يخطوها في طريق التصفية والتطهير والتحرر. وهذا نراه جلياً في كلام الصوفية عن المقامات التي هي مراحل الطريق الصوفي أو مراقي المعراج إلى الله⁽⁸⁾، فقد تحدثت الصوفية عن سيرهم إلى الله أو عن رحلتهم إلى ربهم، أو عن قطعهم طريقاً شاقاً يتخطون فيه عقبات خطيرة حتى يصلوا في النهاية إلى بغيتهم ومقصدهم الأعلى. ومعنى ذلك أن حياة الصوفي الروحية تعد سफراً طويلاً يسبق فوزه بما يرجو⁽⁹⁾.

ويعتمد الطريق الصوفي على مراحل يطلقون على كل مرحلة منها اسم (مقام) أي المنزلة الروحية التي يمر بها السالك إلى الله، فيقيم بها فترة من الزمن مجاهداً نفسه في إطارها، حتى يهيئ الله سبحانه له سلوك الطريق إلى المنزلة التي تليها، لكي يتدرج

في سمو الروحي من شريف إلى أشرف ومن سام إلى أسمى، وذلك كمنزلة (التوبة) تهيئ إلى منزلة (الورع)، ومنزلة (الورع) تقود إلى منزلة (الزهد)، وهكذا حتى يصل الإنسان إلى منزلة الرضا⁽¹⁰⁾. إلى جانب المقامات ذكروا الأحوال، وهي الأمور الروحية التي تهب على السالك في الطريق إلى الله كالقبض والبسط والهيبة والأنس، والشوق، والوجد، والغيبة والحضور ونحو ذلك من التجارب الروحية التي يعيشها الصوفي في المقامات⁽¹¹⁾. يقول القشيري (465هـ) عن الأحوال: "والحال عند القوم: معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم، من طرب، أو حزن أو بسط، أو قبض، أو شوق، أو انزعاج، أو هيبة، أو احتياج. فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب"⁽¹²⁾. وقد اختلف مؤلفو الصوفية بصددها، فما يعده السراج الطوسي (378هـ) حالاً، يراه أبو طالب المكي (386هـ) مقاماً؛ فالمحبة عند الطوسي من الأحوال، وهي عند المكي من المقامات. يقول في قوت القلوب: "أصول مقامات اليقين التي ترد إليها فروع أحوال المتقين تسعة أولها التوبة والصبر والشكر والرجاء والخوف والزهد والتوكل والرضا والمحبة"⁽¹³⁾. وشرح السهروردي (ت 632هـ) هذا التداخل بين المقامات والأحوال عند الصوفية بقوله: "قد كثر الاشتباه بين الحال والمقام، واختلفت إشارات الشيوخ في ذلك، ووجود الاشتباه لمكان تشابههما في نفسها وتداخلهما، فترأى للبعض الشيء حالاً وترأى للبعض مقاماً، وكلا الرؤيتين صحيح لوجود تداخلهما، ولا بد من ذكر ضابط يفرق بينهما، على أن اللفظ والعبارة عنهما مشعر بالفرق؛ فالحال سمي حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره، وقد يكون الشيء بعينه حالاً ثم يصير مقاماً، مثل أن ينبعث من باطن العبد داعية المحاسبة، ثم تزول الداعية بغلبة صفات النفس ثم تعود ثم تزول، فلا يزال العبد حال المحاسبة يتعاهد الحال، ثم يحول بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه المعونة من الله الكريم ويغلب حال المحاسبة وتتقهر النفس وتتضبط وتتملكها المحاسبة فتصير المحاسبة وطنه ومستقره ومقامه، فيصير في مقام المحاسبة بعد أن كان له حال المحاسبة"⁽¹⁴⁾، فمن نظر إلى المحاسبة في طور

مجيئها وذهابها وصفها بأنها حال، ومن ذكرها بعد استقرارها وثباتها أخبر عنها أنها مقام. ثم يزيد السهروردي الأمر تجلية بقوله: "فإن العبد بالأحوال يرتقي إلى المقامات، والأحوال مواهب ترقى إلى المقامات التي يمتزج فيها الكسب بالموهبة، ولا يلوح للعبد حال من مقام أعلى مما هو فيه وقد قرب ترقيه إليه، فلا يزال العبد يرقى إلى المقامات بزائد الأحوال، فعلى ما ذكرنا يتضح تداخل المقامات والأحوال حتى التوبة، ولا تعرف فضيلة إلا فيها حال ومقام، وفي الزهد حال ومقام، وفي التوكل حال ومقام، وفي الرضا حال ومقام"⁽¹⁵⁾. فالصوفي ينتقل من حال عارضة إلى مقام ثابت وبصير بدوره حالاً جديدة، وهكذا. يعيش الصوفي. في دورتي السكون والحركة⁽¹⁶⁾. وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أن التصوف وما يقوم عليه من مقامات وأحوال تجربة فردية باعتبارها حصيلة الطابع الذاتي، بحيث يحققها بالموهبة حيناً وبالمجاهدة حيناً آخر⁽¹⁷⁾ إلى أن ينتهي به الأمر إلى حال من الفناء والمشاهدة، وليس مقام المشاهدة إلا أحوالاً وزيادات وترقيات من حال إلى حال أعلى منه، كالتحقق بالفناء، والتخلص بالبقاء، والترقي من عين اليقين إلى حق اليقين، وحق اليقين نازل يخرق شغاف القلب، وذلك أعلى فروع المشاهدة⁽¹⁸⁾. والمشاهدة هي ثمرة مجاهدة النفس عبر ترقئها في المقامات إلى رب السماوات "فلزوم المجاهدة يوصل إلى حضرة المشاهدة ألا تراه سبحانه وتعالى يقول لنبيه وحبيبه: { ومن الليل فتهدج به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً }"⁽¹⁹⁾ "وليس المقصود بالمشاهدة هنا الرؤية المتعلقة بالجراحة وهي (العين) ولكنها مستعارة لتكون في هذا السياق صفة نفسية وحالاً رفيعاً خاصة بالقلب تظفر به القلوب الصافية"⁽²¹⁾. وإذا وقعت المشاهدة في القلب لا تدع فيه شيئاً سواه سبحانه. قال أبو سعيد الخراز (277هـ): "فمن شاهد الله بقلبه خنس عنه ما دونه، وتلاشى كل شيء وغاب عند وجود عظمة الله تعالى، ولم يبق في القلب إلا الله عز وجل"⁽²²⁾. ومقام المشاهدة هو ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث المشهور عندما سئل عن الإحسان فقال: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"⁽²³⁾، ذلك أنه على

كل شيء شهيد، فإن لم يكن العبد يرى ربه في حال عبادته، فإن الله يرى عبده في حال الطاعة وحال العصيان على السواء⁽²⁴⁾. وإذا بلغ الصوفي ذلك المقام أي مقام المشاهدة فإن ذلك يعني أنه قد صفت صفحة قلبه وانجلت غشاوتها وتحررت من حجب الشهوة والدنيا والهوى أي أنه بلغ آخر مقامات العارفين، وهذا ما أشار إليه الجنيد عندما قال: "آخر مقام العارف، الحرية"⁽²⁵⁾، وبذلك يتحقق مفهوم الحرية عند الصوفيين حقيقة وواقعاً، فالحرية عندهم ليست لفظاً يقال وإنما هي عمل وممارسة.

وقد تكلم الصوفية في مصطلح الحرية بمقالات عديدة كلٌ حسب ما جرب وذاق، ومن ثم فهي مقالات تتصف بالذاتية والشخصية والبعد عن الموضوعية، لأنها مقالات عبرت عن تجربة ومعايشة، لذلك تعددت حتى عند الصوفي الواحد لترقيته المستمر في سلم الحياة الروحية فكل مقالة تصدر عنه تعبر عن مرحلة من مراحل ذلك الترقي.

إن المتأمل لمقالات الصوفية في مصطلح الحرية يتجلى له أنها تشير إلى زوايا مختلفة وجوانب متعددة، فبعضها يحدد مفهوم الحرية وحقيقتها عندهم، وطائفة منها تتحدث عن طريق التحرر والحرية، وبعضها الآخر يصف الحر وأخلاقه ويعدد سجاياه ونعوته، ومن ثم نستطيع القول إن مقالات الصوفية في مصطلح الحرية لم تكن مقصورة على تحديد صورته في الذهن المتمثل في المفهوم وإنما تجاوزت ذلك إلى ذكر منهج الحرية وتجلياتها ومظاهرها فيمن اتصف بها، وبذلك اكتمل بنيان الحرية مفهوماً وطريقاً وتجليات. وحتى يتضح الأمر نفصل القول كما يلي:

أولاً / مفهوم الحرية:

إن أول من أثار . فيما نرى . الحديث عن الحرية والأحرار وإن بطرف خفي زين العابدين بن الحسين (ت 95هـ) عندما ميز عبادة الأحرار من عبادة غيرهم من المسلمين وذلك بقوله: "إن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وآخرون عبدوه رغبة، فتلك عبادة التجار، وقوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار"⁽²⁶⁾، وأراد منذ لك أن

الأحرار لا يعبدون الله خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته وإنما يعبدونه شكراً، إذ بفضلهم عرفوه فأحبوه ومن ثم شكروه، وهو تحقيق لقوله تعالى: ﴿يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قَلَّ لَّا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽²⁷⁾، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁽²⁸⁾. وهذا ما عناه ذو النون المصري (245هـ) بقوله عندما سئل: بم عرفت ربك؟ "عرفت ربي بربي، ولولا ربي لما عرفت ربي"⁽²⁹⁾. وقد جاءت رابعة العدوية (181هـ) فيما بعد وعبرت بجلاء عما أراد أن يعبر عنه زين العابدين من قبل عندما سألتها سفيان الثوري (ت 161هـ): ما حقيقة إيمانك؟ فقالت: "ما عبدت الله خوفاً من الله فأكون كالأمة السوء، إن خافت عملت، ولا حباً للجنة فأكون كالأمة السوء إن أعطيت عملت، ولكن عبديته حباً له وشوقاً إليه"⁽³⁰⁾. وهو المقام الذي بلغه أبو يزيد البسطامي (ت 261هـ) فعبر عنه بقوله: "نظرت، فإذا الناس في الدنيا يتلذذون بالنكاح والطعام والشراب، وفي الآخرة بالمنكوح والملذوذ، فجعلت لذتي في الدنيا ذكر الله عز وجل، وفي الآخرة النظر إلى الله عز وجل"⁽³¹⁾. فالله سبحانه هو كعبة آمال السالكين وهو مبتغاهم ومقصدهم الأسمى لا مقصد لهم سواه، قال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...﴾⁽³²⁾.

إن الحرية في التصوف الإسلامي لا تعني أن تكون حراً في اختيار بين فعلين ولكنها تعني تحرر النفس من الهوى ومن التعلق بالدنيا ولذاتها ومغرياتها، أي التحرر من الخضوع إلى المخلوقات، وبهذا فمعنى الحرية عندهم لا ينفصل عن معنى العبودية، فالإنسان على حد تعبير أبي علي الدقاق (404هـ) عبد من هو في رقه وأسرته"فإن كنت في أسر نفسك فأنت عبد نفسك، وإن كنت في أسر دنياك فأنت عبد دنياك"⁽³³⁾ وفي كلتا الحالتين أنت لست حراً. فالحرية في مصطلح القوم كما بين مؤرخ الصوفية الأول الطوسي (378هـ) "إشارة إلى نهاية التحقق بالعبودية لله تعالى، وهو ألا يملكك شيء من المكونات وغيرها، فتكون حراً إذا كنت لله عبداً"⁽³⁴⁾. وما حدده الطوسي

من مفهوم للحرية عند الصوفية هو ما نص عليه العديد من أقطاب صوفية القرون التي هي محل الدراسة، ومن أولئك أحمد بن خضرويه (ت 240هـ) الذي قال في ذلك: "في الحرية تمام العبودية، وفي تحقيق العبودية تمام الحرية"⁽³⁵⁾ بمعنى أن العبد إذا تحرر من رق المكونات والمخلوقات تحرراً تاماً، فإنه حينئذ قد تحقق له تمام العبودية لله، وفي الوقت ذاته إذا تمت له العبودية لله وحده معنى ذلك أنه قد ظفر بالتحرر ممن سواه سبحانه، وهذا ما أشار إليه أبو الحسين بن بُنان (ت 330هـ) بقوله: "الحرية أن يكون السر حراً إلا من عبودية سيده، يصح له بذلك العبودية للحق، والحرية عن الخلق"⁽³⁶⁾، وقد أجلى هذا المدلول الجنيدي بقوله: "إنك لن تكون له على الحقيقة عبداً، وشيء مما دونه لك مُسْتَرَق. وإنك لن تصل إلى صريح الحرية، وعليك من حقيقة عبوديته"⁽³⁷⁾ بقية. فإذا كنت له وحده عبداً كنت مما دونه حراً"⁽³⁸⁾. فالحرية كما هو واضح ترتبط بالتوحد في العبودية، فالصوفي حر إذا توحدت عبوديته لله "فإذا كنت له وحده عبداً كنت مما دونه حراً"، فلا حرية ما دمت في رق مخلوق من مخلوقات الله، وهذا ما عبر عنه الجنيدي في النص السابق وأبو علي الدقاق بقوله: "الحرية أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجرى عليه سلطان المكونات"⁽³⁹⁾.

وهذا يخالف ما عليه التيار المنحرف عن طريق التصوف الحق، وذلك الذي يزعم أن الحرية الصوفية هي التحرر من كل قيود العبودية بادعاء أتباع هذا التيار أنهم لم يبق منهم بقية يتعلق بها التكليف لتمام فنائهم حتى صاروا إلى حالة ينتفي فيها العتب، وينعدم اللوم على كل ما يصدر عنهم⁽⁴⁰⁾. وهؤلاء هم الذين نادى الجنيدي بالثورة ضدهم والتبرؤ منهم ومن أقوالهم ومن أفعالهم التي لا تمت إلى التصوف الإسلامي بصلة، وقد أشار السلمي (ت 412هـ) إلى ذلك بقوله: "سمعت أبا بكر، يقول: سمعت أبا محمد الجريدي، يقول: سمعت الجنيدي، يقول لرجل ذكر المعرفة، فقال: "أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى، إلى الله تعالى. فقال الجنيدي: إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عزيمة. والذي يسرق ويزني، أحسن

عملا من الذي يقول هذا. وإن العارفين بالله، أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها⁽⁴¹⁾.

وهذه الحرية التي ينشدها الصوفية ليست انفصلاً بين الإنسان وأسباب الحياة أو متع الدنيا، وإنما هي حرية تعني تحقق العبودية لله وحده والتخلص من أي علاقة مع سواه. ومكان ذلك هو القلب موطن الإيمان والإيقان والخضوع والخشوع وكل ما هو باطن، وهذا ما أشار إليه أبو بكر الشبلي (334هـ) بقوله: "الحرية هي حرية القلب لا غير"⁽⁴²⁾، لذلك عرف الجنيد التصوف الذي هو طريق التحرر والحرية بقوله: "أن تكون مع الله بلا علاقة"⁽⁴³⁾ أي بقطع جميع العلائق تربطك بالخلق فتكون مع الله والله وحده⁽⁴⁴⁾. وأشار أيضاً إلى باطنية الحرية عبد الله الخراز (ت 310 هـ) بقوله: "العبودية ظاهراً، والحرية باطناً، من أخلاق الكرام"⁽⁴⁵⁾، وهو ما وصف به أبو بكر الكتاني (ت 322هـ) الصوفية بقوله: "الصوفية عبيد الظاهر، أحرار الباطن"⁽⁴⁶⁾ فجعل كل منهما العبودية التي هي طريق الحرية ظاهرة تجري على الجوارح لأنها "معانقة ما أمرت به، ومفارقة ما زجرت عنه"⁽⁴⁷⁾، وجعل الحرية التي هي غاية العبودية باطنة محلها القلب لأنها تحرير القلب من كل ما سوى الله سبحانه فلا تبقى فيه علاقة إلا معه.

وفذلكة القول في مفهوم الحرية عند الصوفية هو ما أجمله القشيري بقوله: "ألا يكون العبد تحت رق شيء من المخلوقات لا من أعراض الدنيا ولا من أعراض الآخرة، فيكون الفرد لفرد⁽⁴⁸⁾ لم يسترقه عاجل الدنيا ولا حاصل هوى ولا أجل مُنى ولا سؤال ولا قصد ولا أرب ولا حظ"⁽⁴⁹⁾.

ثانياً / طريق الحرية:

العبودية لله هي لب الحياة التي يدور عليها جهاد العارفين يمثلون لمطالبها وينشدون البقاء دوماً في رحابها، ولا مطمع لأحد أن يبلغ مبلغ الأحرار ما لم يسر في مسالكها ويتفياً ظلالها، فالصوفية أحرار بقدر ما وقر في نوات نفوسهم من عبودية خالصة لوجه الله، وهم أحرار كذلك بما تحقق لهم من قهر النفوس وتطهيرها من أدوائها

وكدوراتها⁽⁵⁰⁾، وقد أشار العديد من الصوفية إلى العبودية بوصفها منهجاً لا نهج سواه يقود إلى الحرية والتحرر. من أولئك إبراهيم بن شيبان القرميسيني (ت 330هـ) حيث قال: "من أراد أن يكون حراً من الكون فليخلص في عبادة ربه، فمن تحقق في عبادة ربه صار حراً مما سواه"⁽⁵¹⁾، وكذلك الحسين بن منصور (309هـ) بقوله: "من أراد الحرية فليصل العبودية"⁽⁵²⁾، وغيرها من النصوص. مما ذكرنا في هذا البحث ومما لم نذكر. التي تدل دلالة واضحة على أن الصوفية يرون أن في تحقيق العبودية تمام الحرية، وفي الحرية تمام العبودية، ومن زعم كما يقول الهروي وهو من كبار الصوفية (ت 481هـ): "أنه يصل إلى مقام يسقط عنه فيه التعبد، فهو زنديق كافر بالله ورسوله"⁽⁵³⁾.

هذا وجرت العديد من المقالات على السنة الصوفية في تحديد المقصود بالعبودية، وقد اختلفت عباراتهم فيها لاختلاف الاعتبارات والأحوال والمقامات، وذلك شأنهم بطبيعة الحال في جميع مصطلحاتهم، إذ كل عبر عنها بما يتناسب مع حاله ومقامه التي يعيش فيه. من تلك المقالات المسندة إلى أصحابها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

- قال الحارث المحاسبي (ت 243هـ): "العبودية أن لا ترى لنفسك ملكاً، وتعلم أنك لا تملك لنفسك ضراً ولا نفعاً"⁽⁵⁴⁾.
- قال ذو النون المصري (ت 245هـ): "العبودية أن تكون أنت عبده في كل حال، كما هو ربك في كل حال"⁽⁵⁵⁾.
- سئل أبو حفص النيسابوري (ت 270هـ) عن العبودية، فقال: "ترك مالك، والتزام ما أمرت به"⁽⁵⁶⁾.
- قال أبو العباس بن عطاء الأدمي (ت 309 هـ): "العبودية في أربع خصال: الوفاء بالعهود، والحفظ للحدود، والرضا بالموجود والصبر عن المفقود"⁽⁵⁷⁾.

- قال أبو العباس السيارى (ت 342هـ): "الربوبية نفاذ الأمر والمشیئة والتقدير والقضية. والعبودية معرفة المعبود والقيام بالعهود"⁽⁵⁸⁾.
- قال أبو القاسم النصرأبازي (ت 367هـ): "العبودية إسقاط رؤية التعبد في مشاهدة المعبود"⁽⁵⁹⁾.
- قال أبو عمرو بن نجيد (ت 366هـ): "لا تصفوا لأحد قدم في العبودية حتى يشاهد أعماله عنده رياء، وأحواله دعاوى"⁽⁶⁰⁾.
- قال أبو علي الدقاق (404هـ): "ليس أشرف من العبودية، ولا اسم أتم للمؤمن من الاسم له بالعبودية، ولذلك قال سبحانه في وصف النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج، وكان أشرف أوقاته في الدنيا: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾"⁽⁶¹⁾. وقال: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾"⁽⁶²⁾، فلو كان اسم أجل من العبودية لسماه به"⁽⁶³⁾.
- وقال: "كما أن الربوبية نعت للحق سبحانه لا يزول، فالعبودية صفة للعبد لا تفارقه ما دام"⁽⁶⁴⁾.
- وقيل: "العبودية: التبرؤ من الحول والقوة، والإقرار بما يعطيك ويوليك من الطول"⁽⁶⁵⁾ والمنة"⁽⁶⁶⁾.
- والذي يفهم مما سبق ذكره من مقالات أن العبودية اسم جامع لأعمال القلب والجوارح، فعمل القلب يتجسد في المحبة لله، والتوكل عليه، والإنابة إليه، والخوف منه، والرجاء له والإخلاص الدين له، والصبر على أوامره وعن نواهيه، وعلى أقداره، والرضا به وعنه، والموالاتة فيه، والمعاداة فيه، والذل له والخضوع، والإخبات إليه، والطمأنينة به، وغير ذلك من أعمال القلوب التي بدونها لا منفعة ولا فائدة ترجى من عمل الجوارح التي تتمثل في جميع العبادات والجهاد ومساعدة العاجز، والإحسان إلى الخلق ونحو ذلك"⁽⁶⁷⁾. وبذلك تتحقق الحرية، وفي الحرية تمام العبودية من حيث إن الصوفي قد أفنى مراداته وقام بمرادات سيده. فالعبودية شهود الربوبية، ومن أراد الحرية فليصل العبودية.

ثالثاً / أخلاق الأحرار:

إذا تحقق الصوفي من مقام العبودية، وأصبح عبداً لله وحده، وكان ممن دونه حراً ظهرت عليه أخلاق وسجايا عرف بها وتميز بها من غيره. فالحرية عند الصوفية . كما أشرنا . ليست قولاً يقال ونظرية تطرح، وإنما هي عمل وأخلاق اكتسبها الصوفي بعد مجاهدة ومكابدة لأعداء كثر كلٌ يسعى لاسترقاقه واستعباده كالشيطان والنفس والدنيا والهوى، ولكنه بمعانقة العبودية لله وحده ظفر بالتححرر من كل أولئك. والأخلاق المكتسبة التي تتجلى على الصوفي هي التي تحدد كونه حراً أو عبداً ولا توسط بينهما، وقد أشار الصوفية عبر مقالاتهم وعباراتهم إلى تلك الأخلاق التي بدونها لا يكون المرید صوفياً ومن ثم لا يكون حراً، لذلك عندما سئل أبو محمد الجريدي (311هـ) عن التصوف، قال: "الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني"⁽⁶⁸⁾، وقال مظفر القرميسيني (محب أبي عبد الله الخراز المتوفى سنة 310هـ): "التصوف: الأخلاق المرضية"⁽⁶⁹⁾، كذلك عندما سئل أبو الحسين النوري (295هـ) عن التصوف أيضاً، قال: "ليس التصوف رسوماً ولا علوماً، ولكنها أخلاق"⁽⁷⁰⁾. والأخلاق التي يجب أن يكون عليها الصوفي حتى يكون في عداد الأحرار عديدة، وعندما نقول الأحرار هم في حقيقة الأمر الصوفية الذين تحقق فيهم التصوف بأسمى معانيه ودلالاته، لأنهم صفو من كل درن، فلم يبق فيهم وسخ المخالفات بحال، بهذا أصبحوا أحراراً، ولذلك عندما عرف أبو الحسين النوري التصوف في سياق آخر ذكر من ضمن معالمه الحرية، وذلك بقوله: "التصوف الحرية والفتوة وترك التكلف والسخاء وبذل الدنيا"⁽⁷¹⁾. نلاحظ أن النوري قد صَدَّر تعريفه بالحرية لأن ما بعدها مما ذكر من الأخلاق هو مترتب عليها، فمن لم يتحرر من أدران نفسه وأمراضها وأدوائها المختلفة لا يمكن أن يكون من أهل الفتوة التي أصل معناها "أن يكون العبد ساعياً أبداً في أمر غيره"⁽⁷²⁾، وهذا معنى قول جعفر الخلامي (ت 348هـ): "سعي الأحرار لإخوانهم لا لأنفسهم"⁽⁷³⁾. ومن صفات الحر أيضاً أن يكون سخياً باذلاً للدنيا، لذلك عندما سئل الجنيد عن لم يبق

عليه من الدنيا إلا مقدار مصّ نواة، قال: "المكاتب عبد ما بقي عليه درهم"⁽⁷⁴⁾، وهذا ما عبر عنه الفضيل بن عياض (ت 187هـ) عندما قال: "لم يُدرك عندنا من أدرك، بكثرة صيام ولا صلاة، وإنما أدرك بسخاء الأنفس، وسلامة الصدر، والنصح للأمة"⁽⁷⁵⁾، وكذلك أشار إليه قبل ذلك إبراهيم بن أدهم (ت 161هـ) بقوله: "إن الحر الكريم يخرج من الدنيا قبل أن يُخرج منها"⁽⁷⁶⁾. وقبل ذلك كله لا بد أن يكون عمل الصوفي الحر خالصاً لله تعالى ولا يريد به إلا وجهه سبحانه، وهذا ما أوصى به بشر الحافي (ت 227هـ) السري السقطي (ت 257هـ) عندما قال له: "إن الله تعالى خلقك حرّاً، فكن كما خلقك، لا ترائي أهلك في الحضر، ولا رفقتك في السفر، اعمل لله ودع عنك الناس"⁽⁷⁷⁾، وفي هذا دعوة من بشر الحافي إلى الرجوع إلى الفطرة التي كان عليها الناس، وهي فطرة التوحيد الكامل والخالص، ويكون ذلك . كما يقول الجنيد . بأن "يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون"⁽⁷⁸⁾ أي يرجع إلى الفطرة متحرراً من كل المخلوقات التي تحول دون توجيه العمل لله وحده. فمن أراد . كما يقول إبراهيم بن شيبان القرمييسي .: "أن يكون معدوداً في الأحرار، فليخلص عبادة ربه، فإن المتحقق في العبودية سلم من الأغيار"⁽⁷⁹⁾. وإذا ما تحقق الإخلاص في الصوفي فإنه لا يكون حينئذ متكلفاً في تعامله مع الآخرين بل يجد في ذلك سعادته ولذته، لأنه يعمل لله الذي خلقه لا لغيره.

ومن أخلاق الأحرار أيضاً أن يكون الحر كاتماً للأسرار، فالأسرار يجب أن لا تذاع لأحد، لكنها عندما تستودع عند الرحال الأحرار فإنها في مأمن، لأنه . كما يقول ذو النون المصري: "صدور الأحرار قبور الأسرار"⁽⁸⁰⁾.

إلى غير ذلك من الأخلاق التي كانت سجايا وعلامات عرف بها الأحرار، ولا نريد هنا أن نستعرض في ذلك فإن هذه الورقات لا تكفيه وإنما اقتصرنا فيها على إشارات وتلميحات تدل على أن الحرية عند الصوفية ليست أقوالاً وتظهيراً، وإنما هي تجليات

تظهر على الصوفي في تعامله مع ربه ونفسه ومع من حوله من المخلوقات تعاملًا تبدو فيه حقيقة الحرية التي ينشدها الصوفي فتسعد بها نفسه في الدنيا والآخرة.

بين المدلول اللغوي والمدلول الصوفي:

وصفة القول مما سبق أن المدلول اللغوي يتفق مع المدلول الصوفي للحرية في التخلص من عبودية الآخر، ولكنهما يفترقان في المتحرر منه، فقد حدده العرب في التخلص من قيد العبودية والرق. ثم تفرع عن هذا المعنى عندهم معنى آخر، وهو أنه لما كان العبيد يتصفون عندهم بالأخلاق القبيحة والرديئة، اتصف الحر عندهم بصفات الكمال والجود والكرم والسخاء والنسب الشريف، ومعنى ذلك أن اتصاف الإنسان عندهم بالحرية ليس بالضرورة أنه كان عبداً ثم تحرر من رق العبودية، وإنما يدل على أنه تحرر من قبيح الأخلاق وسيئها.

أما المدلول الصوفي فقد توسع في المتخلص منه، بهذا منح مفهوم الحرية رحابة وسعة أفق، فقد أصبح يعني عند الصوفية التحرر من كل ما سوى الله من مخلوقات ومكونات ومن شهوات النفس وملذاتها وغيرها. وبذلك يمكن القول إن الصوفية قد أحدثوا توسعاً دلاليًا في مفهوم الحرية فيما يتعلق بالإنسان⁽⁸¹⁾، بحيث أصبح يدل على التخلص والتحرر من ربة المخلوقات كافة، من ثم لا يكون لها سلطان على الإنسان وذلك بأن تكون العبودية لله وحده، فمن كان لله وحده عبداً كان ممن دون حراً. علاوة على ذلك فإن الحرية في المدلول الصوفي هي حرية القلب في حين أنها كانت في مدلولها اللغوي مقصورة على التخلص من الخضوع الظاهري للآخر.

والذي يبدو لي أن المعين الذي استلهم الصوفية منه هذا الفهم للحرية هو القرآن الكريم الذي استقى منه المتصوفة أصولهم ومكونات تجاربهم وروحانية عباراتهم، ونحن مع لويس ماسنيون (ت 1962 م) فيما ذهب إليه عندما أشار إلى أن التصوف الإسلامي في أصله وتطوره صدر عن إدامة تلاوة القرآن وتدبره والتخلق بأخلاقه، ومنه استمد

خصائصه المميزة⁽⁸²⁾. والآية القرآنية التي استمد منها الصوفية هذا المفهوم للحرية هو قوله تعالى⁽⁸³⁾: ﴿ إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾⁽⁸⁴⁾ والمعنى أن امرأة عمران وهي أم مريم وجدة عيسى _ عليه السلام _ نذرت إن ولدت أن تجعل ولدها محرراً أي مخلصاً لخدمة بيت المقدس، وكان بنو إسرائيل يندرون ذلك إذا كان المولود ذكراً "وإطلاق المحرر على هذا المعنى إطلاق تشريف لأنه لما خلص لخدمة بيت المقدس فكأنه حرر من أسر الدنيا وقبورها إلى حرية عبادة الله تعالى"⁽⁸⁵⁾، فمن هذا المفهوم لكلمة (محرراً) الواردة في الآية انطلق. فيما نرى. الصوفية إلى تأسيس مصطلح الحرية الذي جالت فيه أرواحهم فرجعت بأجمل العبارات وألطف المقالات التي كانت نتائج تجربة صادقة خاضها الصوفية وعاشوها حقيقة وواقعاً وذلك بسلوك الطريق الذي يقود إلى الحرية، وهو طريق العبودية لله وحده، ومن ثم الظفر بالحرية التي تتجلى على الصوفي بأخلاق تميزه من غيره. بذلك فإن تلك المقالات التي جاءت على لسان الصوفية حول الحرية يمكن تصنيفها. كما بينا. إلى ثلاث طوائف، فطائفة جاءت معبرة عن مفهوم الحرية، وأخرى أشارت إلى السبيل المؤدي إليها، وأخيرة كان مقصدها بيان الأخلاق التي يكون عليها الصوفي الحر. ومجمل كل ذلك هو في حقيقته تعبير عن مفهوم الحرية ومدلولها عند الصوفية في القرون التي هي مراد هذا البحث وغايته.

وعلى الرغم من ذلك كله تظل الحرية التي ينشدها الصوفية مقاماً عزيزاً لا يتأتى لكل أحد إلا لمن وفقه الله إلى طريقه وأعاناه على نفسه فاجتهد وكابد الصعاب، وتجاوز القفار والوهاد. وهذا ما دعا أبا العباس السيارى (ت 342هـ) وهو من كبار الصوفية إلى القول: "لو جاز أن يصلي ببيت من الشعر لجاز أن يصلي بهذا البيت: أتمنى على الزمان محالاً أن ترى مقلتاي طلعة حر"⁽⁸⁶⁾.

هوامش

(1) يُنظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م، ص293.

(2) يُنظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تح: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1956م، مادة (حرر)، وأبو الحسين ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: أنس الشامي، دار الحديث، القاهرة، 2008م، مادة (حر)، وابن منظور، لسان العرب، مادة (حرر)، والوسيط، مادة (حرر).

(3) يُنظر: فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ص27، ص49، حيث نقل قولاً لعلي بن أحمد الواحدي (468هـ / 1075م) من حاشية مخطوطة لابن الملقن (804هـ / 1401م) على منهاج النووي وهي بعنوان: الإشارة إلى ما وقع في المنهاج من الأسماء والأماكن واللغات، ونصه كالتالي: " يذكر اللغويون أن لفظ حر مشتق من حر الذي هو ضد البرد لأن الرجل الحر يملك كبرياء وأخلاقاً حائثة تبعثه على طلب الأخلاق الحميدة. والعبد بخلاف ذلك".

(4) يُنظر: أبو الحسين ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: أنس الشامي، دار الحديث، القاهرة، 2008م، مادة (حر).

(5) أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة: محمود أبو العزائم، دار التراث العربي، دم، د.ت، ص53.

(6) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ص45، وأبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1998م، ص356.

(7) يُنظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1963م، ص43.

- (8) يُنظر: المرجع السابق، ص133. ويُنظر: محمد الطيب، إسلام المتصوفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1، 2007م، ص68.
- (9) يُنظر: محمد كمال جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980م، ص91.
- (10) يُنظر: عبد الحليم محمود، قضية التصوف: المنقذ من الضلال، دار المعارف، القاهرة، ط4، د.ت، ص48.
- (11) يُنظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص134.
- (12) القشيري، الرسالة، ص117.
- (13) أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، دار الفكر، دم، د.ت، ج1، ص178.
- (14) شهاب الدين السهروردي، عوارف المعارف، ملحق بإحياء علوم الدين للغزالي، الدار المصرية اللبنانية، دم، د.ت، 300/5.
- (15) المرجع السابق، 301/5.
- (16) يُنظر: عبد القادر محمود، دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، دار الفكر العربي، دم، د.ت، ص339.
- (17) يُنظر: محمد الراشد، نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط4، 2010م، ص58.
- (18) يُنظر: السهروردي، عوارف المعارف، الملحق بإحياء علوم الدين، ج5، ص300، ويُنظر: مجدي إبراهيم، التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط.1، 2002م، ص78.
- (19) سورة الإسراء، الآية: 79.
- (20) عز الدين بن عبد السلام، زبدة خلاصة التصوف، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دم، د.ت، ص17.
- (21) يُنظر: مجدي إبراهيم، التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، ص156.

- (22) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تح: عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ص100.
- (23) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ص22.
- (24) يُنظر: مجدي إبراهيم، التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، ص157.
- (25) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص490.
- (26) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت، 1996م، ج.3، ص134.
- (27) سورة الحجرات، الآية: 17.
- (28) سورة النور، الآية: 21.
- (29) القشيري، الرسالة، ص393.
- (30) أبو طالب المكي، قوت القلوب، ج2، ص57.
- (31) ابن الجوزي، صفة الصفة، دار المعرفة، بيروت، ط5، 2005م، ج3، ص356.
- (32) سورة الكهف، الآية: 28.
- (33) القشيري، الرسالة، ص273. ويُنظر: أحمد صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص227، ص237.
- (34) الطوسي، اللمع، ص450.
- (35) السلمي، طبقات الصوفية، تح: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1997م، ص104.
- (36) المرجع السابق، ص370.
- (37) الضمير في (عبوديته) يعود إلى (الشيء).
- (38) السلمي، طبقات الصوفية، ص158.
- (39) القشيري، الرسالة، ص293.

- (40) يُنظر: عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، دم، د.ت، ص191،
ويُنظر: محمد المرعشلي، تعليقه على رسالة القشيري، ص13، هامش 9.
- (41) السلمي، طبقات الصوفية، ص158-159.
- (42) المرجع السابق، ص343.
- (43) القشيري، الرسالة، ص357.
- (44) يُنظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1،
1963م، ص46.
- (45) السلمي، طبقات الصوفية، ص289.
- (46) السلمي، طبقات الصوفية، ص375.
- (47) القشيري، الرسالة، ص272.
- (48) أي الله.
- (49) القشيري، الرسالة، ص293.
- (50) يُنظر: مجدي إبراهيم، الحرية عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004م،
ص78.
- (51) السلمي، طبقات الصوفية، ص404.
- (52) القشيري، الرسالة، ص294.
- (53) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الحديث، القاهرة، د.ت،
ج1، ص117-118.
- (54) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج10، ص109.
- (55) القشيري، الرسالة، ص272.
- (56) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج10، ص230.
- (57) القشيري، الرسالة، ص273.

- (58) السلمي، طبقات الصوفية، ص445.
- (59) القشيري، الرسالة، ص272.
- (60) المرجع السابق، ص273.
- (61) سورة الإسراء، الآية: 1.
- (62) سورة النجم، الآية: 10.
- (63) القشيري، الرسالة، ص274.
- (64) المرجع السابق، ص274.
- (65) الغنى.
- (66) القشيري، الرسالة، ص272..
- (67) يُنظر: ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج1، ص114.
- (68) الطوسي، اللمع، ص43.
- (69) السلمي، طبقات الصوفية، ص396.
- (70) المرجع السابق، ص167.
- (71) أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة: محمود أبو العزائم، دار التراث العربي، دم، د.ت، ص53.
- (72) القشيري، الرسالة، ص351، وهو قول أسنده القشيري لأبي علي الدقاق (404هـ).
- (73) السلمي، طبقات الصوفية، ص437.
- (74) القشيري، الرسالة، ص294.
- (75) السلمي، طبقات الصوفية، ص10.
- (76) القشيري، الرسالة، ص295.
- (77) الطوسي، اللمع، ص450.

- (78) المرجع السابق، ص49.
- (79) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج10، ص361.
- (80) المرجع السابق، ج9، ص379. ويُنظر في ذلك: روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ص144.
- (81) خصصنا التوسع الذي وقع في مفهوم الحرية فيما يتعلق بالإنسان، لأن العرب استخدموا لفظي الحر والتحرير في أشياء أخرى فقالوا: طين حر وذهب حر، وقالوا: تحرير الكتاب: وهو تخليصه من الاضطراب والفساد. وهذا ما أشرنا إليه تحت المدلول اللغوي فينظره.
- (82) يُنظر: محمد الطيب، إسلام المتصوفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007م، ص14، فقد ترجم ذلك من كتاب ماسنيون المكتوب بالفرنسية وهو بعنوان: Essai Sur les origines du Lexique technique de La mystique musulmane (بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي)
- (83) استخدم القرآن الكريم إلى جانب لفظ (محرراً) الوارد في الآية لفظين آخرين من ألفاظ الحرية وهما (تحرير) و (الحر)، وقد كان استخدامها في السياق حرية الإنسان من رق العبودية بمعنى ألا يكون مملوكاً ومسترقاً لإنسان آخر. وهذا موافق لما أشرنا إليه في الدلالة اللغوية للحرية.
- (84) سورة آل عمران، الآية: 35.
- (85) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية و دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، دم، د.ت، ج3، ص232. ويُنظر: الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ج8، ص23، والنيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1996م، ج2، ص149، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 2000م، ج4، ص68.
- (86) السلمي، طبقات الصوفية، ص446.

المحاكم اليهودية في ليبيا منذ 1864م حتى 1951م وترحيلهم من البلاد

د. علي أحمد فرحات*

يُرَجَّع بعض المؤرخين وجود اليهود في ليبيا إلى عصور قديمة؛ إذ يعودون إلى فترة التواجد الفينيقي في ليبيا؛ مطلع الألف الأولى قبل الميلاد⁽¹⁾، واعتمد في ذلك على وحدة اللغة بين اليهود والعرب، وكذلك السمات المشتركة بينهم، من حيث الشكل، وبذلك فقد أعادوهم إلى الجنس السامي⁽²⁾، ويعتقد رأي آخر أنهم وجدوا في ليبيا أثناء حكم بطليموس لاجوس لمصر، وإقليم كورينايا في القرن الرابع قبل الميلاد، وهذا الرأي وصلنا عن رواية نقلها الطبيب الفرنسي جيرارد (Gerard) عن كبار حاخامات اليهود في القرن السابع عشر الميلادي، كتبها في مخطوطته أطلال مدينة طرابلس⁽³⁾.

وفي العصر الروماني نجد أن التواجد اليهودي يتضح أكثر، فقد ذكرتهم المصادر من خلال ثورة قاموا بها ضد الرومان، بين سنتي (115) و(117م)، بسبب الضرائب الفادحة التي كان الرومان يفرضونها عليهم، تلك الثورة امتدت إلى مدينة الإسكندرية في مصر زمن الإمبراطور الروماني هادريان (A.DHadrian's 138-117)، ما جعله يحتاج إلى قوة كبيرة، جندها من أجل إخماد تلك الثورة⁽⁴⁾.

وهكذا يتبين أن اليهود قد تواجدوا في ليبيا منذ فترات قديمة، واستمر تواجدهم داخل البلاد في أثناء العهد المنتابفة بنفس الوثيرة، حتى تم طرد العرب من شبه الجزيرة الأيبيرية؛ فطرد اليهود معهم؛ لأنهم ليسوا مسيحيين، ولا يدينون بها على المذهب الكاثوليكي - مذهب أهل إسبانيا - وتوجهوا للاستيطان في شمال أفريقيا، ومن أقطاره ليبيا؛ لذلك زاد تواجدهم بكثرة، حيث عاشوا جنباً إلى جنب مع إخوانهم سكان البلاد الأصليين⁽⁵⁾.

* كلية الآداب - جامعة مصراتة - ليبيا

استمر تواجدهم بعد ذلك في توافق مع عرب ليبيا، وخلال الفترة من (1864م-1870م) أرادت الدولة العثمانية- التي كانت تسيطر على ليبيا، وبضغط من الدول الأوروبية- إدخال بعض الإصلاحات القضائية على النمط الأوربي، وفي ذات الوقت بدأت الامتيازات القضائية، ومنها إنشاء محكمة يهودية في طرابلس⁽⁶⁾، وهذا يوضح أن القوة هي أساس منعة الدولة، فحين كانت الدولة العثمانية في أوج قوتها أثناء حكم السلاطين العظام، أمثال: محمد الثاني (الفتاح)، وسليم الأول، وسليمان القانوني، لم يستطع أحد إجبارها على إعطاء امتيازات للأجانب، وحين ضعفت وأصبحت منهارة في كل مؤسساتها طمعت فيها كافة الدول، من الشرق والغرب، وأخذت تملي عليها قناعاتها بشأن إعطاء امتيازات للملل التي كانت تقيم داخل الدولة.

وعلى أية؛ حال تتكون المحكمة اليهودية التي أنشئت في طرابلس عام (1864م) من ثلاثة أشخاص، بمن فيهم حاخام الطائفة اليهودية، وهو رئيس تلك المحكمة، وكان يطلق عليها في أثناء العهد العثماني الثاني: مجلس الروحانية⁽⁷⁾، وكانت تمارس ما يشبه الحكم الذاتي في المسائل الدينية، وهو ما كانت تختص به من: زواج، وطلاق، وإرث، وتبني، وغير ذلك من الأحوال الشخصية الخاصة بالطائفة، دون تدخل من الدولة العثمانية، ولا سلطاتها المحلية في طرابلس، إلا فيما يتعلق بالتصديق على تلك الأحكام من قبل القاضي الشرعي المسلم، وإن كانت تلك التصديقات مجرد إجراء شكلي، لا علاقة له بعملها الحقيقي⁽⁸⁾، وبذلك سمح للطائفة اليهودية بممارسة عقيدتها بكل حرية⁽⁹⁾.

يتضح أن مجلس الروحانية والمحكمة اليهودية شيء واحد، وتدخل الحاخامات في عملها، وعدم التدخل في ذلك من قبل الدولة العثمانية، التي كانت تسيطر على البلاد، جعلها تتمتع بما يشبه الحكم الذاتي في عملها واختصاصها، وهذا يؤكد على حرية اليهود فيما يخص عقيدتهم.

أما القضايا الجنائية التي تقع بين اليهود؛ فقد كانت تُنظر أمام القاضي الشرعي المسلم قبل إجراء التحقيقات القضائية، وبعد الامتيازات القضائية أصبحت تُنظر أمام المحاكم النظامية، فعلى سبيل المثال حدثت قضية من نوع جنحة، حيث قام أحد اليهود بفض بكارة إحدى بنات طائفته؛ فقام والدها بالتقدم بعريضة إلى محكمة البداية، يطلب فيها معاقبته وفقاً لإحقاق الحق، بعد أن اعترف الجاني بجريمته، وبذلك كانوا يتقاضون في تلك الجرائم أمام محكمة الجنائيات، ومحكمة التمييز، بعد نظر القضية من قبل محكمة البداية، وهي المحكمة الابتدائية⁽¹⁰⁾ في النظام القضائي الحالي.

وفيما يختص بالقضايا المدنية والتجارية، كان اليهود يلجؤون فيها إلى القضاء النظامي، في كل ما يتعلق بهم من قضايا، كالديون والحجوزات المالية، ويتقبلون الأحكام الصادرة من تلك المحاكم بكل احترام، كما يطلبون من الجهات المخولة بتلك الأحكام تنفيذها⁽¹¹⁾.

وبعد مجيء الاستعمار الإيطالي إلى ليبيا في أكتوبر 1911م، أبقى على وجود المحاكم اليهودية، فأصبح من مهام الوالي الإيطالي تعيين الحاخام الأكبر للطائفة اليهودية، والقضاة الشرعيين لطائفتهم، بموجب المرسوم الذي أصدره (كارلو كانيفا) القائد العام للقوات الإيطالية في ليبيا، بتاريخ 10 مارس 1912م، والذي قضى بإعادة تشكيل المحاكم اليهودية من جديد⁽¹²⁾، وفي 27 ديسمبر 1913م صدر النظام القضائي الإيطالي الأول، الذي أكد في مادته التاسعة على وجود المحاكم الحاخامية اليهودية، أو محكمة الأحبار، أو الربيين الخاصة باليهود⁽¹³⁾، وفي 27 ديسمبر 1921م، حدث تطور في عمل المحاكم اليهودية، فبناء على اقتراح من الوالي، يحق لتلك المحاكم تعيين مندوبين عنها للفصل في القضايا الخاصة بالطائفة اليهودية، والتي تحدثت في المناطق النائية والبعيدة، التي تقع خارج نطاق المحكمة اليهودية، ولا يمكن لأصحابها الذهاب إلى المحاكم اليهودية للفصل في تلك القضايا، وأعطت المحكمة لأولئك

المندوبين نفس الاختصاصات المخولة للمحاكم اليهودية، على أن يأخذ المندوب الإذن من الحاكم اليهودي قبل الشروع في عمله⁽¹⁴⁾، وكان لرئيس المحكمة اليهودية الحق في اختيار من يتولون العمل معه فيها من كتبة وفراشين، وأجاز قانون المحكمة ترقية رئيس كتبتها إلى منصب القاضي بها، كما حدث في ترقية (أسكار حكمون) في 27 يونيو 1931م، ويتم تعيينه بعد أخذ رأي اللجنة غير العادية للطائفة اليهودية⁽¹⁵⁾، وكان يشترط أن يكون القضاة اليهود من الرعايا الإيطاليين المولودين في ليبيا، وأن يكونوا منتسبين إلى طوائفهم التي يجب ألا يقل تاريخ تكوينها عن خمسة وعشرين عاماً، كما اشترط قانون إنشائها زمن الاحتلال الإيطالي ألا يقل عمر القاضي بها عن ثلاثين عاماً⁽¹⁶⁾، إلا أن المحكمة اليهودية لا يحق لها ممارسة عملها بمشروعية؛ إلا بعد أن يقسم القضاة اليهود يمين الولاء أمام الوالي الإيطالي، أو من ينوب عنه⁽¹⁷⁾، وفقاً للصيغة الآتية:

"أقسم بأنني سأضطلع بواجبات المنصب الرفيع الذي أسند إلي، بنية وعناية، وفي مصلحة العدالة، وأن أكون مخلصاً للملك، وأن أحترم وأراعي القوانين، وأن أحتفظ بالسراً"، وكان يشترط في أداء اليمين القانونية لليهود ضرورة حضور الحاكم الأكبر لليهود ليبيا⁽¹⁸⁾.

وبذلك نرى أن المحكمة اليهودية كانت قائمة منذ بداية التحديث في العهد العثماني الثاني، في ستينيات القرن التاسع عشر، وكانت الدولة العثمانية لا تتدخل في عملها بشكل مطلق، إلا أن قدوم الاحتلال الإيطالي جعله يصدر القوانين المنظمة لعملها، من حيث تدخله في تعيين القضاة، وفرضه لشروط لم تكن موجودة في السابق، كما نلاحظ اختلاف التسميات للمحاكم اليهودية في ليبيا، فنراها ترد باسم محاكم الربيين، وأحياناً الأبحار، وأخرى بالحاخامية، ويبدو أنها جاءت بناء على تسميات يهودية؛ فمحكمة الأبحار بناء على تسمية أبحار اليهود، والحاخامية نسبة إلى

حاخامات بني إسرائيل الذين يؤلفونها، والريبة نسبةً لربيي الديانة اليهودية، أي: قضاتها.

وبوصول الاستعمار الإيطالي أصبح القضاء اليهود يعينون من قبل الوالي الإيطالي، كما هو الحال خلال العهد العثماني الثاني، ثم تغير الوضع، فأصبحوا يعينون بموجب أمر ملكي صادر عن ملك إيطاليا، بناء على طلب وزير المستعمرات بعد التشاور مع الوالي، وكان يتم انتخابهم من المواطنين الإيطاليين أو الليبيين ذوي الديانة اليهودية⁽¹⁹⁾، وفي أواخر الاستعمار الإيطالي لليبيا أصبحوا يعينون بمرسوم يصدره والي ليبيا العام، بعد توحيد البلاد في مستعمرة واحدة*، على أن يبقوا في مناصبهم لمدة ثلاث سنوات، وفي حالة تغيب رئيس المحكمة عن حضور جلساتها؛ يحل قاضٍ آخر محله، بحسب الأقدمية، أو كبر السن، وكانت الأفضلية لكبر السن، وتنتظر المحكمة قضاياها بحضور جميع أعضائها عند الضرورة⁽²⁰⁾، وكان الحاخام الأكبر ليهود ليبيا يشرف على سير المحاكم اليهودية، والذي يجب أن

يكون مواطناً إيطالياً أو ليبيا، ويكون حاصلاً على شهادة أكاديمية في علم اللاهوت⁽²¹⁾، وفي أثناء حكم الإدارة العسكرية البريطانية في ليبيا أصبحت المحاكم اليهودية تتكون من رئيس وعضو، وفي حالة دعت الحاجة؛ يعين قاضٍ ثالث معهم⁽²²⁾.

وفي العهد الذي سبق الإيطاليين لم يتدخل في حجم المحاكم اليهودية أو عملها، أما الحكم الإيطالي فقد حرص على جعل المحاكم اليهودية بسيطة في حجم هيكلها الإداري، لدواعي تقليل التكلفة في المصاريف، هذه البساطة تعطيها - وفقاً لرأي

* بقيت ليبيا موحدة منذ مجيء الإيطاليين في أكتوبر 1911م، حتى فصلت إلى مستعمرتين هما: تريبوليتانيا وسيريناكا، وهي برقة، واستمر الوضع حتى تم توحيدها تحت اسم ليبيا لأول مرة، في 18 أكتوبر 1929م، وعين (بادوليو) حاكماً عليها. يُنظر: ماريو غرسو، التسلسل الزمني لأحداث المستعمرات الإيطالية، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس 1988م، ص: 184.

الإيطاليين - ديناميكية في الحركة، مما ينتج عنه نظر قضاياها بسرعة كبيرة، وبذلك تطبق العدالة وتصدر أحكامها باسم ملك إيطاليا، وفقاً للصيغة الآتية: "باسم حكومة صاحب الجلالة الملك عمانويل الثالث - حفظة الله ورعا، ودامت انتصاراته - أصدرت هذه المحكمة حكمها...." (23).

يتضح من العرض السابق أن الدولة العثمانية وواليتها في ليبيا لم تكن تتدخل في عمل المحاكم اليهودية، كونها لا تتلقى أية معونات من قبل الحكومة العثمانية، وإن كانت أقامت المحاكم اليهودية في ليبيا؛ إلا أنها أقامت حتى يتبين للرأي العام العالمي أنها تتبع الطرق العصرية، سواء في القضاء، أو الأشياء الأخرى، أما الإيطاليون فقد كانوا حريصين على تقليل المصاريف الخاصة بتلك المحاكم.

وكانت المحاكم اليهودية سيئة السمعة بين أفراد الجالية في ليبيا؛ بسبب الرشاوى والمحسوبية، التي كانت تمارسها، وعدم النزاهة في أحكامها، والدليل على ذلك وجود مجموعات كبيرة من اليهود، كانت تطالب محكمة الاستئناف الإيطالية - باعتبارها أعلى سلطة قضائية في ليبيا - إنشاء محكمة يهودية عليا، لتمارس الرقابة على عمل المحاكم اليهودية، التي أضاعت حقوق اليهود؛ إلا أن تلك المحكمة لم تستحدث بسبب كثرة المصاريف المتوقعة من إنشائها، وكذلك عدم وجود حاخامات عظام يتولون القضاء فيها، وهذا ما جاء في مذكرة صادرة عن الجنرال (ايتالو بالبو)، والي ليبيا العام، موجهة للإدارة العامة لشؤون المستعمرات بروما، رقمها 2340، مؤرخة في 12 يناير 1935م (24).

أما بخصوص مرتبات رجال المحكمة اليهودية؛ فيبدو أنهم كانوا يتقاضون مرتباتهم من إيرادات الطائفة اليهودية في ليبيا أثناء الحكم العثماني للبلاد؛ إذ لم يُعثر على ما يفيد أنهم كانوا يتقاضون مرتباتهم من الخزينة العامة، في حين نجد وضعهم يتغير خلال الاحتلال الإيطالي، فقد تفاوتت مرتباتهم من قضاة وموظفين ومستخدمين من حيث القيمة المالية، وهذا راجع إلى أقدمية أو طبيعة عمل كل منهم، فرتب

المحكمة اليهودية خلال فترة الثلاثينيات من القرن العشرين كانت جملة مرتبه خلال سنة أربعة عشر ألف ليرة إيطالية، وكان يتحصل على كل هذا المبلغ بعد خصم 12 في المئة، وفقاً للنظام المالي الإيطالي⁽²⁵⁾، في حين يتقاضى رئيس كتبتها سبعة آلاف وتسعمائة وعشرين ليرة إيطالية في السنة، وكاتب المحكمة يتحصل على ستة آلاف ومئة وستين ليرة إيطالية⁽²⁶⁾، في حين يتحصل فراش المحكمة اليهودية على راتب شهري يبلغ ثلاثمئة وخمسة وسبعين ليرة إيطالية، وكان كل هؤلاء يحصلون على مرتباتهم من الخزينة العامة للدولة الإيطالية، حيث تُحمّل تلك المرتبات على البند الرابع للخزينة العامة للدولة⁽²⁷⁾.

كان للقاضي والكتبة العاملين في المحكمة اليهودية إيرادات أخرى، يحصلون عليها كجزء من الإيرادات العائدة للمحكمة، فقد كانوا يحصلون على ثلث الضرائب والرسوم التي تدفع على عقود النكاح والوكالات العامة والخاصة، وكذلك وكالات المخاصمة، والعقود العامة، وتصحيح الإمضاءات، حيث يتم خصم ثلث القيمة المدفوعة لصالح كلٍّ من القاضي والكتبة، توزع مناصفة بينهما⁽²⁸⁾.

ويتبين من هذا أن القضاة وبقية رجال المحكمة اليهودية كانوا مختلفين في أوضاعهم المالية، بين الإدارة العثمانية والاحتلال الإيطالي في ليبيا، فقد كانوا مستقلين في الأولى في أعمالهم ومرتباتهم، في حين أن الاحتلال الإيطالي تدخل في المحكمة اليهودية، وفرض عليها شروطاً في تعيين القضاة، كما أعطاهم مرتبات مجزية من خزينة الدولة، وسمح لهم بأخذ جزء من إيرادات المحكمة، التي كانت تعود إلى الدولة الإيطالية، وهذا يخالف ما هو موجود في نظام ليبيا القضائي الآن؛ فإيرادات المحكمة المتأتية من أعمالها لا يجوز المساس بها بأي حال من الأحوال.

أما عن اختصاص المحاكم اليهودية؛ فقد كانت تختص - كما ذكرنا - بالتشريع، كالزواج، والطلاق، وما شابههما من الأحوال الشخصية الخاصة بالطائفة اليهودية في ليبيا⁽²⁹⁾، وهذا ما أقره النظام القضائي الإيطالي الأول في ليبيا، الصادر في 20 مارس

1913م، مؤكداً على أن المنازعات بين يهود ليبيا الخاصة بالأحوال الشخصية، والحقوق العائلية، والمواريث، تختص بها المحاكم اليهودية؛ إلا أن ذلك النظام اشترط لنفاد القضايا المتعلقة بالمواريث: أن يتم التصديق عليها من قبل القاضي الإقليمي الإيطالي، وفي حالة رفضه التصديق، يمكن اللجوء إلى محكمة الاستئناف- المدنية الإيطالية- لفصل النزاع فيما يتعلق بالتصديق، أما باقي الأحكام فيكفي تأشيرة القاضي الإقليمي الإيطالي حتى تصبح نافذة المفعول⁽³⁰⁾.

ومن هنا، نلاحظ أن الحكومة الإيطالية أرادت تقييد المحاكم اليهودية فيما يتعلق بالمواريث؛ فاشتترط التصديق عليها من قبل القاضي الإقليمي الإيطالي، الذي تقع في نطاقه تلك المحكمة اليهودية، التي أصدرت الحكم؛ لأن ذلك سيشترتب عليه تأدية حقوق للغير؛ ومن أجل ذلك صدر النظام القضائي الإيطالي الحكم فيها لصالح المحاكم الإيطالية؛ إذ يمكن للقاضي الإيطالي الاعتراض على ذلك الحكم، وإن أجاز القانون اللجوء إلى محكمة الاستئناف للفصل في ذلك؛ إلا أن هذا لم يكن ليغير من الاعتراض.

وفي 10 أبريل 1917م، صدرت اللائحة المتممة للنظام القضائي، ونصت على أن المحاكم الشرعية اليهودية تنتظر في فصل الدعاوى والقضايا- مهما كانت قيمتها- بين اليهود الليبيين، المتعلقة بالأحوال الشخصية، والمناكحات، والأنساب، والتركات، والعبادات، أما فيما يتعلق باليهود الإيطاليين؛ فإن اختصاصها مقصور على المسائل الدينية دون غيرها من الدعاوى، ولا تحتاج أحكامها إلى التصديق من قبل القاضي الإقليمي⁽³¹⁾.

ونتيجة للنفقات والخسائر التي منيت بها إيطاليا أمام المجاهدين، والقوات النمساوية، في الحرب العالمية الأولى خاصة، يوم 24 أكتوبر 1917م، تلك الهزائم أثرت في سياسة إيطاليا وجعلها صاحبة الصلاحيات، التي جعلتها تمارس نشاطها بشكل أكثر فاعلية؛ فنجدها سنة 1922م، تنتظر في جميع المنازعات، وتفكر في إعطاء

الليبيين نوعاً من الحكم الذاتي⁽³²⁾؛ لذلك أعطت المحاكم اليهودية المزيد من بني اليهود الليبيين الحقوق المتعلقة بالأحوال الشخصية، والحقوق العائلية، والموارث، والطقوس الدينية، على أن يتم اللجوء إلى القضاء المدني الإيطالي، إذا طلب أحد طرفي النزاع ذلك، كما أعطت الحق للمحاكم اليهودية بنظر كافة القضايا المدنية، المحالة عليها من قبل المحاكم المدنية الإيطالية في ليبيا، بناء على موافقة أطراف النزاع، سواء للتحقيق، أو للفصل فيها، أما اليهود الإيطاليون فلا يحق لها النظر إلا في المسائل الدينية المتعلقة بهم دون غيرها⁽³³⁾.

وبذلك نرى أن السلطات الإيطالية قد قامت بتوسيع صلاحيات المحاكم اليهودية، بعد أن أخذت قوتها في الأفول، وقوة المجاهدين في تصاعد مستمر؛ إذ لو لم تفعل ذلك وتعاون الليبيون - مسلمون ويهود - لكانت قوة المجاهدين قد استمرت في المقاومة، ولما استطاعت القوات الإيطالية إيقافها، ومع كل ذلك نراها تستعمل المكر والدهاء في إعطاء الصلاحيات؛ فهي تعطي القضاء الشرعي اليهودي صلاحية نظر القضايا، وتشتترط عليه إحالتها إلى القضاء المدني الإيطالي، إذا طلب أحد المتنازعين ذلك، كما تمنعه من نظر قضايا اليهود الإيطاليين بشكل شمولي، وزاد من ضعفها أنها أعطت المحاكم اليهودية الحق في نظر القضايا المدنية، التي تحال إليها من قبل المحاكم الإيطالية، بناء على طلب وموافقة طرفي النزاع، وقد حدث هذا مرة واحدة ولم يتكرر.

وفي مطلع 1929م، ودون سابق إنذار، عادت السلطات الإيطالية وفصلت القضايا المدنية عن اختصاص المحاكم الشرعية اليهودية، وحددت صلاحيتها في نظر المنازعات - مهما كانت قيمتها - بين اليهود الليبيين، المتعلقة بالأحوال الشخصية، والحقوق العائلية، وتعاطي الأفعال الدينية⁽³⁴⁾، أما اليهود من أصل إيطالي وكذلك الأجانب؛ فيقتصر اختصاصها على نظر المنازعات الدينية فيما بينهم، على أن ما

يصدر من قرارات وأحكام في هذا الشأن لا يترتب عنه أي أثر قانوني بالنسبة للأطراف ذات العلاقة⁽³⁵⁾.

يتضح من العرض السابق أن إيطاليا حين استعادت قوتها نكثت بتعهداتها، وقّصت اختصاص القضاء الشرعي اليهودي، ونزعت منه صلاحية النظر في القضايا المدنية، كما أنها- ومنذ البداية- تعتبر أن المنازعات الدينية، التي قد تنشأ بين اليهود الإيطاليين والجاليات الأجنبية الأخرى، لا يكون لأحكامها الصادرة من المحاكم اليهودية أي أثر قانوني. وهذا استهتار بالنظام القضائي ومحاكمه، مهما كانت درجته.

كان اليهود يتقاضون أمام المحاكم اليهودية بتقديم صحيفة دعوى إلى المحكمة، وبعد قدوم الإيطاليين أصبحت تقدم في العادة من قبل محام، وتسجل بسجلات المحكمة، وبعد ذلك يتم استدعاء المدعى عليه، ويسأل عن موضوع الدعوى، وتحاول المحكمة إجراء صلح بين الطرفين، وفي حالة عدم نجاحها في ذلك يصدر القاضي حكمه⁽³⁶⁾.

وفي السابق لم يكن يطلب من المحاكم اليهودية إحالة سجلات عن أعمالها إلى السلطات العثمانية في ليبيا، إلا أن الاستعمار الإيطالي ألزم المحاكم اليهودية بضرورة تقديم سجلاتها كل شهر، يحتوي على جميع القرارات والأحكام التي أصدرتها خلال شهر، على أن يشتمل السجل على تاريخ الحكم أو القرار، وأسماء المتنازعين، وموضوع ومنطوق الحكم، أو القرار الصادر عن المحكمة⁽³⁷⁾.

ويمكن استئناف أحكامها بإعادة النظر في الأحكام الصادرة عنها، بأن يقدم المستأنف استئنافه إلى نفس المحكمة التي أصدرت الحكم في المرحلة الأولى، ويترتب على ذلك إيقاف تنفيذ الحكم المستأنف⁽³⁸⁾، وميعاد الحكم يكون في غضون ثلاثين يوماً، تبدأ بعلم طرفي النزاع بالحكم أو القرار الصادر عن المحكمة، وتعد المحكمة جلساتها من جديد، بعد سماع أحكام التلمود، من قبل الحبر الأعظم للمنطقة التي بها الجالية اليهودية، ثم يصدر الحكم القطعي؛ بشرط ألا يكون الحبر - سالف الذكر -

قد اشترك في الهيئة القضائية التي سبق وأن أصدرت الحكم موضوع الاستئناف، وفي حالة عدم حضور الحبر الأعظم، لأي سبب من الأسباب، تحل محله سلطة حبرية أخرى من نفس الجالية، يتم تعيينها بموجب مرسوم ولائي صادر عن الوالي⁽³⁹⁾.

وبهذا يتبين عدم وجود محكمة يهودية عليا، يمكن استئناف الأحكام الصادرة من المحاكم اليهودية أمامها؛ بل يتم الاستئناف أمام نفس المحكمة بهيئة قضائية أخرى، ونلاحظ اشتراط عدم اشتراك الحبر الأعظم في الهيئة السابقة، التي أصدرت الحكم، وبذلك نعتقد أن ذلك يسري على أعضاء المحكمة السابقة، سواء كانت ممثلة في قاضٍ فرد، أو هيئة قضائية مشكلة من مجموعة قضاة.

وتطبق على المحاكم اليهودية مجموعة من الرسوم والعوائد، يحددها الوالي بمعرفته، وتتولى المحكمة اليهودية تجميعها، ثم توزيعها على الفقراء من أفراد الجالية اليهودية⁽⁴⁰⁾، وتتم تلك المعاملات عن التبليغات القضائية، في حين يتلقى أحرار الطائفة اليهودية بقية المبالغ المستحقة على العقود بأنواعها، كعقود النكاح، والتوكيلات في المنازعات، سواء كانت خاصة أو عامة، والتصديق على التوكيلات بأنواعها⁽⁴¹⁾.

وبذلك يتبين أن قيمة الرسوم البسيطة يتم توزيعها على الفقراء من أفراد الجالية اليهودية، في حين يتم توزيع الرسوم ذات القيمة الكبيرة لصالح الأحرار اليهود، وهذا يعد قمة الظلم في المجتمع اليهودي، الذي أعطى أفراد الطائفة اليهودية الجزء اليسير وأبقى القيمة الكبيرة لصالح الأحرار.

ووجدت المحاكم اليهودية في كافة الأنظمة القضائية الصادرة عن حكومة الاحتلال الإيطالي، خلال الأعوام 1913م، و1928م، و1936م، واستمر العمل بهذا خلال حكم الإدارتين العسكريتين في طرابلس وبرقة، وقد وجدت محكمتان يهوديتان: الأولى في طرابلس، والثانية في بنغازي عاصمة برقة، ففي إقليم طرابلس، الذي كان يوجد به أغلب يهود ليبيا، عملت المحكمة بشكل مرضٍ للغاية طيلة حكم الإدارة العسكرية البريطانية بالإقليم؛ إلا أنها اختفت من الساحة القضائية بمجرد صدور

الدستور الليبي واستقلال البلاد، في عام 1951م؛ ولذلك لم يرد في الدستور أي ذكر للمحاكم اليهودية في ليبيا⁽⁴²⁾.

وفي بنغازي لم تكن المحكمة اليهودية تعمل بشكل مرضٍ للسلطات البريطانية، ومن خلال تقرير لتلك الإدارة لسنة 1945م، يتحدث عن الأوضاع العامة ببرقة، نرى أن رئيس المحكمة اليهودية بهالم يكن في المستوى المطلوب لهذا المنصب، ويقول التقرير: إنه لا يوجد من يحل مكانه، مع أنه قد جرت محاولات حثيثة لإيجاد شخص يهودي من خارج ليبيا⁽⁴³⁾، وجرت هذه المحاولة؛ لأن ليبيا انتقلت الآن من سيطرة إيطاليا، وأصبحت تحت سيطرة بريطانيا، كما وردت عبارة مقتضبة في تقرير 1946م، تقول: إنه لا حاجة لوجود محاكم يهودية في برقة؛ نظراً لقلّة الجالية اليهودية بها، ففي مدينة بنغازي كانوا (4500) شخص، في حين كان وجودهم في طرابلس يفوق وجودهم في بنغازي بشكل كبير جداً، فكانوا (28606) شخص، طبقاً لإحصاء الإدارة العسكرية البريطانية في نهاية 1947م، في حين يصفها تقرير 1947م، بأنها أصبحت في ركود كبير منذ قدوم الاحتلال البريطاني، وأنها تعاني من قلّة الكوادر اللازمة لإدارتها، ومع كل هذا التردّي في أعمالها في برقة، لم يبدِ كل من الإدارة البريطانية أو المجتمع اليهودي أي اهتمام من أجل إعادة تنظيمها، لتؤدي الدور المنوط بها⁽⁴⁴⁾.

يتبين من العرض السابق أن تدني عمل المحكمة اليهودية في بنغازي - قياساً بطرابلس - راجع لقلّة عدد الجالية اليهودية في الأولى، لكون طرابلس تمثل مردوداً تجارياً أفضل.

لذلك تركزت الجالية اليهودية فيها دون أي مكان آخر، ثم كانت الكوادر في طرابلس أفضل بكثير، ومن أجل هذا؛ فإن تقارير الإدارة البريطانية خلال حكمها لليبيا رضيت عن عمل المحكمة اليهودية بطرابلس، عكس ما كان عليه الحال في برقة وعاصمتها بنغازي، كما أن الإدارة البريطانية جعلت من برقة وطرابلس ولايتين مستقلتين، يحتاج المسافر بينهما لتصاريح من أجل زيارتهما.

ونعتقد أن عدم ذكر المحاكم اليهودية من خلال دستور البلاد الصادر في 7 أكتوبر 1951م، ونظامها القضائي، الصادر في 28 نوفمبر 1953م؛ راجع لحدوث انشقاق في العلاقة بين سكان ليبيا المسلمين واليهود، بعد تأثر الأخيرين بالمد الصهيوني، جعلهم يصطدمون بالعرب الذين استشاطوا غضبًا باحتفال يهود ليبيا بذكرى وعد بلفور 1945م؛ لذلك قامت المذابح لليهود في ليبيا؛ فهاجرت مجموعة منهم إلى أرض فلسطين، وجاءت النهاية في سنة 1948م، حيث قامت مذابح للمرة الثانية، فُضي فيها على عدد من اليهود، مما أدى إلى تناقص عددهم⁽⁴⁵⁾. وهذا يفسر تدني عمل محاكمهم، سواء في طرابلس أو في برقة، وعدم ذكرها في نظام الاستقلال الجديد من خلال دستور 7 أكتوبر 1951م، أو النظام القضائي الأول الصادر في 1953م.

وبعد الاستقلال منح اليهود الجنسية الليبية، واعتبروا ليبيين كغيرهم من أفراد الشعب الليبي، بموجب الدستور الذي نص على مساواة الليبيين جميعًا في الحقوق والواجبات، وأكد أنه لا يميز بينهم بسبب العنصر، أو الدين، أو اللغة؛ إلا أنه لم يرد فيه شي عن المحاكم اليهودية، سواء في شرق البلاد أو غربها، أما جنوب البلاد فكان خاليًا من اليهود؛ لأنه صحراء لا حياة اقتصادية رائجة فيها كمناطق الشمال⁽⁴⁶⁾.

وكان اليهود يمارسون أعمالهم الاقتصادية بكل حرية ويسر، حتى إنهم كانوا يملكون (90) في المئة من المحال التجارية في شارع إدريس الأول - مركز الحرية التجاري في طرابلس - سمحت الحكومة الليبية بوجود مجالس طائفية منظمة في طرابلس؛ لكون أغلب اليهود بها، واستمر هذا حتى 27 ديسمبر 1958م حين حلته، وعينت مندوبًا خاصًا لإدارة شؤون الطائفة، يحل محل المجلس المذكور، وله كافة سلطاته وأعماله، إلا أن الدعاية الصهيونية لم تتوقف حتى أخذوا يغادرون من ليبيا إلى إسرائيل، وبلغ عدد المغادرين حتى سنة 1958م (35142) نسمة، ولم يبق في طرابلس إلا ما بين (4500) و(5000) نسمة، وفي بنغازي (300) نسمة فقط، حتى سنة 1967م⁽⁴⁷⁾، ومع حرب الأيام الستة 1967م، أقيمت لهم مذابح في جميع أنحاء ليبيا؛

فقامت السلطات بحجزهم في أماكن خاصة، حتى تم ترحيلهم إلى إيطاليا، وجرّت محاولات كثيرة منهم لبيع تجارتهم ومحالهم في ليبيا، بتوقيع عقود بيع لها في الخارج⁽⁴⁸⁾، ولم يعودوا حتى الآن، مع أنهم أُخرجوا لفترة قصيرة، ثم يعودون بعد استقرار أوضاع البلاد.

إن هذا العمل من أفراد الطائفة اليهودية في ليبيا، يدل على الحرية التي تمتعوا بها داخل البلاد؛ فقد منحوا الجنسية الليبية، وأصبحوا المحركين للاقتصاد الليبي، بامتلاكهم لأهم المحال التجارية في أفضل منطقة في طرابلس، إلا أن الدعاية الصهيونية استمرت في محاولة منها لجرهم من أجل الذهاب إلى فلسطين المحتلة، ونجحوا في هذا حين غادر أغلبهم، ولم يبق في البلاد إلا أقلية قليلة، فضلت عدم الذهاب، تلك الأقلية عصفت بها أحداث حرب 1967م، وتأثر أهل ليبيا بخطابات عبد الناصر الحماسية، وهاجموا اليهود، وحدثت لهم مذابح؛ مما اضطر حكومة ليبيا - حفاظاً على أرواحهم - لترحيلهم إلى إيطاليا.

هوامش

- 1 عبد اللطيف الدرغوثي، التاريخ الليبي القديم، الطبعة الأولى، بيروت، 1977م، ص 367.
- 2 أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، الطبعة الأولى، دار الحرية، القاهرة، 1970م، ص ز.
- 3 خليفة سالم الأحول، يهود مدينة طرابلس تحت الحكم الإيطالي (1911-1943م)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 2000 - 2001م، ص 7.
- 4 عبد الكريم فضيل الميار، قورينا في العصر الروماني، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1978م، ص 59-66.
- 5 راسم رشدي، طرابلس الغرب في الماضي والحاضر، 1953م، ص 191.
- 6 علي عمر عبد الرحمن الهازل، النظام القضائي في ولاية طرابلس الغرب خلال العهد العثماني الثاني 1835-1879م، (رسالة ماجستير غير منشورة)، كلية العلوم الاجتماعية والتطبيقية، جامعة طرابلس، 1998م، ص 252.
- 7 دار المحفوظات التاريخية طرابلس، ملف اليهود في العهد العثماني الثاني، وثيقة رقم 55م/2ي، تخص مجلس الروحانية.
- 8 المصدر نفسه، وثيقة 55/22ي، تخص حكم من مجلس الروحانية
- 9 عمر عبد العزيز عمر، دراسات في تاريخ العرب الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1977م، ص 56.
- 10 دار المحفوظات التاريخية طرابلس، ملف العهد العثماني الثاني، به مجموعة وثائق غير مصنفة، وثيقة تحمل عنوان لا أجل إجراء التحقيقات اللازمة في هذا الخصوص.
- 11 المصدر السابق، محكمة التجارة لسنة 1872م، سجل لقيد خلاصة الدعاوى.
- 12 خليفة سالم الأحول، المرجع السابق، ص 126.
- 13 الجريدة الرسمية لمملكة إيطاليا، عدد 22، 23 - 4 - 1913م، ص 95.
- 14 النشرة الرسمية لحكومة طرابلس، عدد 13، 1 - 5 - 1922م، ص 199.

- 15 خليفة سالم الأحول، المرجع السابق، ملحق 6، ص 303.
- 16 النشرة الرسمية لحكومة برقة، عدد 9، سبتمبر 1929م، ص 804.
- 17 خليفة سالم الأحول، المرجع السابق، ص 96.
- 18 جريدة ليبيا الرسمية، عدد 5، 29 - 2 - 1936م، ص 221.
- 19 النشرة الرسمية لحكومة برقة، عدد 9، 10 / 9 / 1929م، ص 27.
- 20 جريدة ليبيا الرسمية، عدد 5، 29 / 2 / 1936م، ص 210، وكذلك جريدة برقة الرسمية، 9 / 10 / 1929م، ص 37.
- 21 الجريدة الرسمية لمملكة إيطاليا، عدد 223، 22 / 9 / 1916م، ص 4768.
- 22 إدريس عبد الصادق رحيل محمود، الإدارة البريطانية في برقة 1943: 1951م، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة عمر المختار، البيضاء، 2000م، ص 176، وينظر: نقولا زيادة، محاضرات في تاريخ ليبيا من الاستعمار الإيطالي إلى الاستقلال، معهد الدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، 1958م، ص 131.
- 23 حكم قضائي رقم 42 لسنة 1936م، نقلاً عن خليفة سالم الأحول، المرجع السابق، ملحق 23، ص 322.
- 24 خليفة سالم الأحول، المرجع نفسه، ص 129 - 130.
- 25 خليفة سالم الأحول، المرجع السابق، ص 129.
- 26 دار المحفوظات التاريخية طرابلس، ملف اليهود في العهد الإيطالي، قرار شغل وظائف في المحكمة اليهودية بتاريخ 27 يونيو 1931م.
- 27 تعيين فراش بالمحكمة اليهودية بطرابلس بتاريخ 9 أغسطس 1932م، نقلاً عن خليفة سالم الأحول، المرجع نفسه، ملحق 9، ص 306.
- 28 النشرة الرسمية لحكومة برقة، 10 / 9 / 1929م، ص 169.
- 29 محمد الحبيب بن الخوجة، يهود المغرب الغربي، معهد البحوث والدراسات العربية، الجامعة

- العربية، القاهرة، 1973م، ص163.
- ³⁰ الجريدة الرسمية لمملكة إيطاليا، عدد 95، 23 أبريل 1913م، ص2343، وكذلك مشروع المدينة القديمة طرابلس، ملف الوثائق والمخطوطات، مرسوم ملكي صادر عن ملك إيطاليا، يتعلق بقواعد معاملات الطائفة اليهودية، لسنة 1914م.
- ³¹ الجريدة الرسمية لمملكة إيطاليا، عدد 147، 22 يونيو 1917م، ص2010، وكذلك النشرة الرسمية لحكومة طرابلس، عدد 5، 1 مارس 1918م، ص9.
- ³² مصطفى علي هويدي، الجمهورية الطرابلسية جمهورية العرب الأولى، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، 2000م، ص56.
- ³³ الجريدة الرسمية لمملكة إيطاليا، عدد 272، 10 نوفمبر 1923م، ص 6809 - 6810 وكذلك النشرة الرسمية لحكومة قطر برقة، عدد1، 21 يناير، 1925م، ص10.
- ³⁴ النشرة الرسمية لحكومة قطر برقة، 10 ديسمبر 1929م، ص25.
- ³⁵ جريدة ليبيا الرسمية، عدد 5، 29 /5 /1936م، ص210، وكذلك النشرة الرسمية لحكومة قطر برقة، 9/10 /1929م، ص25.
- ³⁶ الجريدة الرسمية لمملكة إيطاليا، عدد 151، 27 يونيو 1917م، ص2960.
- ³⁷ النشرة الرسمية لحكومة طرابلس، عدد 13، 1 مايو 1922م، ص199.
- ³⁸ الجريدة الرسمية لمملكة إيطاليا، عدد 281، 30 نوفمبر 1923م، ص6984.
- ³⁹ المصدر نفسه، عدد 151، 27 يونيو 1917م، ص 2960، وكذلك جريدة ليبيا الرسمية، عدد 5، 29 يونيو 1936م، ص 211.
- ⁴⁰ الجريدة الرسمية لمملكة إيطاليا، عدد 151، 27 يونيو 1917م، ص2960.
- ⁴¹ جريدة ليبيا الرسمية، عدد 5، 29 فبراير 1936م، ص285.
- ⁴² Sittomo, Shlomo, Israel, Immigration et Croissance, 1948 – 1958 Editions Cujas, paris, 1963. Quvrage avec le Concours du Centre National de la Recherche Scicntifique,p,87.

⁴³ Br, Mi, Ad, Of Cy, An, Re, P, 1945.

⁴⁴ Ibid, Re, 1946, P, 53. Re,1947,P,33.

⁴⁵ أسامة الدسوقي بركات، اليهود في ليبيا ودورهم من 1911م - 1951م، (رسالة ماجستير غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة طنطا، 2000م، ص 259 - 263.

⁴⁶ محمد الحبيب بن الخوجة، المرجع السابق، ص 173.

⁴⁷ علي إبراهيم عبده وخيرية قاسمي، يهود البلاد العربية، مركز الأبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، 1971م، ص 215، 216.

⁴⁸ المرجع نفسه، ص 217.

العلاج المعرفي السلوكي للألم المزمن المتعلق بروماتويد المفاصل

د. أحمد حسانين أحمد*

تهدف الدراسة الحالية إلى التعرف على فعالية العلاج المعرفي السلوكي في تحسين مهارات التغلب على الألم، وتقليل الأعراض النفسية، وتحسين الوظائف الطبيعية لدى عينة من مرضى روماتويد المفاصل، وذلك عند مقارنتهم بمجموعة ضابطة (مجموعة الرعاية الطبية التقليدية).

بلغ العدد النهائي للمرضى اللذين أكملوا البرنامج (30) مريضاً منهم (13) في المجموعة التجريبية، (17) في المجموعة الضابطة، تلقت مجموعة العلاج المعرفي السلوكي برنامجاً علاجياً مكوناً من ثماني جلسات علاجية، وجلستين تمهيديتين بواقع جلستين كل أسبوع، وذلك على مدار (6) أسابيع، ولتقييم البرنامج تم استخدام مقياس استراتيجيات التغلب على الألم، ومقياس القلق والاكتئاب، واستبيان التقييم الصحي لتقدير الحالة الصحية والجوانب الوجدانية للمرضى، وأخيراً مقياس قائمة الأبعاد المتعددة للألم وذلك لتقدير شدة الألم، والجوانب الأخرى المرتبطة بالألم، ولقد أجري التقييم قبل وبعد البرنامج وبعد شهر ونصف من المتابعة، ولتحليل البيانات تم استخدام اختبارات الفروض اللا معملية للفروق بين وداخل المجموعات عبر القياسات المتتالية، وأشارت الدراسة إلى العديد من النتائج من أهمها:

1- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المجموعتين في خط الأساس مما يشير إلى تكافؤ المجموعتين في المتغيرات موضع الدراسة.

* كلية التربية - جامعة مصراتة - ليبيا

2- وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المجموعتين في القياس البعدي، والقياس في فترة المتابعة في الأبعاد الفرعية لمقياس استراتيجيات التغلب على الألم، ومقياس الوظائف النفسية، والعجز وثلاثة أبعاد من مقياس تقدير تأثير التهاب المفاصل، وكذلك خمسة أبعاد من قائمة الأبعاد المتعددة للألم: (شدة الألم، تدخل الألم في جوانب الحياة، الكدر الوجداني) قبل وبعد العلاج.

3- كانت هذه الفروق في اتجاه تحسن أساليب التغلب، والأعراض النفسية، والحالة الصحية بالنسبة لمجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة إلى العلاج الطبي. وتشير هذه النتائج إلى فعالية العلاج المعرفي السلوكي عندما يتم إضافته إلى العلاج الطبي التقليدي في تحسن أساليب التغلب، تقليل الألم ، والأعراض النفسية، والطبيعية للمرضى.

مقدمة البحث:

يعتبر التهاب المفاصل الروماتويدي من الأمراض التي حظيت باهتمام علماء النفس منذ فترة طويلة (Sharpe.L et al, 2001) وأجريت أبحاث عديدة تناولت العلاقة بين روماتويد المفاصل و العوامل النفسية، وأكدت هذه الأبحاث على أن العوامل النفسية مثل: الاكتئاب تؤثر على الألم و العجز مما يؤدي إلى تفاقم أعراض المرض والعجز الطبيعي مما يؤدي بدوره إلى عواقب صحية سيئة (Keefe. et al, 2002)، كما أكدت الأبحاث على أهمية بعض العوامل مثل: استراتيجيات التغلب (Wright et al 1996)، والفعالية الذاتية (Buescher et al , 1991) في توسط العلاقة بين الحالة المزاجية والعجز لدى مرضى روماتويد المفاصل.

وروماتويد المفاصل من الأمراض المزمنة التي لا يمكن التنبؤ بها و يحدث بنسبة 1% بين مجتمع الراشدين، والخاصية الرئيسية لهذا المرض هي وجود التهاب في المفاصل يؤدي إلى تيبس وتلف في المفاصل، وبالتالي حدوث العجز الجسمي، كما أن هذا المرض يحدث في كل الأعمار ولكنه أكثر انتشارا في الفترة العمرية من 20 إلى

25 سنة وهو أكثر انتشارا بين الإناث عنه بين الذكور، والأسباب الرئيسية لهذا المرض غير معروفة حتى الآن (Jayson, 1995).

ويعتبر الألم المرتبط بروماتويد المفاصل بمثابة العرض الرئيسي للمرض، وتخفيفه يعتبر الهدف الرئيسي الذي يدفع المرضى للبحث عن العلاج، وكثيرا ما يسبب هذا الألم والضعف الناتج عنه تغيير كبير في حياة المريض فيحدث ضعف في الأنشطة وفقد للعمل (Allaire et al, 1994).

وتهدف معظم التدخلات الطبية مع مرضى روماتويد المفاصل إلى تقليل الأعراض، ومنع حدوث تلف للمفاصل، وعلى الرغم من نجاح هذه التدخلات إلى حد ما في تقليل النتائج السيئة المترتبة على هذا المرض وأعراضه، إلا أن هذه العلاجات غالبا ما تكون مصحوبة ببعض الآثار الجانبية السيئة التي تؤثر على حياة المريض بالإضافة إلى ارتفاع التكلفة الاقتصادية لهذه التدخلات، وعدم انتظام المرضى في تناول الدواء بشكل مستمر.

ولذلك بدأ التركيز في أواخر السبعينات على تطوير برامج تعليمية للمرضى تهدف إلى تنمية أساليب التعامل مع الأعراض المرتبطة بالمرض (مثل: الألم والعجز الطبيعي)، وتزويد من عملية الاستجابة للعلاج وذلك من خلال تزويد المرضى بمعلومات عن المرض والعوامل المؤثرة فيه وأساليب إدارة الأعراض (Lorig et al, 1984)، وخاصة في ضوء ما أشارت إليه نتائج الأبحاث عن دور الضغوط في التغلب والتأثير على الألم والعجز لدى مرضى روماتويد المفاصل (Manne&Zautra, 1992)، فقد أشارت نتائج الأبحاث في هذا المجال إلى وجود علاقة قوية بين التغلب على المرض والتوافق النفسي (Jensen et al, 1991)، وكذلك وجدت علاقة بين تلازم استخدام استراتيجيات تغلب سلبية مثل: (الانسحاب، والانزعاج، والآسي، والراحة) وبين انخفاض الوظائف الطبيعية، وزيادة الكدر النفسي، وارتفاع مستوي الألم، والعجز

الطبيعي، والاكتئاب لدى مرضى الروماتويد. (Keefe et al, 1999) (Watkin et al, 2001,

على العكس من ذلك فإن استخدام استراتيجيات تغلب إيجابية مثل: الاستمرار في النشاط بالرغم من الألم، وتجاهل الألم يرتبط بمستويات منخفضة من الألم والعجز الطبيعي، والمزاج الإيجابي كما أن زيادة التغلب الإيجابي أثناء التدريب على مهارات التغلب على الألم ارتبط بالتحسن في الاكتئاب والتغلب والالتزام بالدواء (Keefe et al, 2003 ; Evers et al, 2001)

كما تشير نتائج الدراسات إلى أن المعارف المرضية، والعجز المدرك، واستراتيجيات التغلب السلبية على الألم، والضغط، والمستويات المنخفضة من المساندة الاجتماعية تتنبأ بانخفاض الوظائف النفسية والاجتماعية والطبيعية لدى مرضى الروماتويد. (Evers et al, 1997 ; Smith et al 1994, 1997 ; Smith and Wallston 1992 ; Scharloo et al, 1999 ; Van Lankveld et al 1999, 2000 ; 1997, 1998, 2001, 2002) ونتائج هذه الأبحاث أكدت أهمية استخدام التدخلات النفسية مع مرضى روماتويد المفاصل وخاصة تلك التدخلات التي تعتمد على المبادئ المعرفية السلوكية، والتي تهدف إلى مساعدة المرضى في تنمية أساليب تغلب توافقية، تزيد من اعتمادهم على قدراتهم في التغلب وتعديل من اتجاهاتهم نحو المرض. (Sharpe et al 2001:275) وفي الثمانينيات ومع زيادة الأهمية التطبيقية للعلاج المعرفي السلوكي بدأ علماء النفس والعاملين في مجال الرعاية الصحية في اختبار فعالية برامج العلاج المعرفي السلوكي مع مرضى الروماتويد وأجريت دراسات عديدة في هذا المجال على سبيل المثال دراسات كل من :

(Lundgren ; Sinclair et al, 1998 ; Parker et al, 1995 ; Kreemaat et al, 1995 ; Sharpe et al, 2001 ; Savel Kaul et al, 2001 ; Leibing et al, 1999 ; Stenstram, 1999 ; Freeman et al, 2002 ; Sharpe et al, 2003 ; Evers et al, 2002 ; 2001 ;

تناولت هذه الدراسات العلاج المعرفي السلوكي لروماتويد المفاصل، واشتملت البرامج التي طبقت في هذه الدراسات على تدريبات الاسترخاء والأساليب المعرفية

والسلوكية للتغلب على الألم والتحكم في الأعراض مثل: تشتيت الانتباه والتخيل، بالإضافة إلى المكون التعليمي، والذي يتعلق بالتعريف بالمرض ونظريات الألم والعوامل المؤثرة فيه وبشكل عام يمكن القول إن نتائج هذه الدراسات قدمت بعض الأدلة لفاعلية العلاج المعرفي السلوكي مع مرضى روماتويد المفاصل، وخاصة فيما يتعلق بتقليل الاضطرابات النفسية ومستوي الألم والعجز وتحسن وظائف المفاصل، والتغلب بالإضافة إلى تحسن بعض المؤشرات البيولوجية للمرضى .

ومن العرض السابق يمكن أن نستشف مدي الاهتمام الواسع بموضوع العلاج المعرفي السلوكي لروماتويد المفاصل وخاصة على المستوي الأجنبي، كما يمكن أن نستشف أيضا أن هناك أدلة قوية تشير إلى فعالية العلاج المعرفي السلوكي في تحسن استراتيجيات التغلب، وتقليل الألم، والعجز المرتبط بالمرض.

ثانيا: مشكلة البحث

تحدد مشكلة البحث الحالي في الإجابة بشكل رئيسي عن السؤال التالي :

"هل يؤدي التصاحب بين العلاج المعرفي السلوكي والعلاج الطبي إلى تحسين مهارات التغلب على الألم المزمن المتعلق بروماتويد المفاصل، وتقليل الألم وتحسين الأعراض النفسية والوظيفية المرتبطة بالمرض."

وتتفرع من هذا السؤال عدة أسئلة فرعية وهي كالآتي:

1- هل هناك فروق بين مجموعة مرضى الروماتويد الذين تلقوا علاجاً معرفياً سلوكياً بالإضافة إلى العلاج الطبي، ومجموعة من نظرائهم الذين تلقوا علاجاً طبياً فقط فيما يتعلق باستراتيجيات التغلب على الألم؟

2- هل هناك فروق بين مجموعة المرضى الذين تلقوا علاجاً معرفياً سلوكياً بالإضافة إلى العلاج الطبي والمجموعة التي تلقت علاجاً طبياً فقط فيما يتعلق بالأبعاد المتعددة للألم؟

3- هل يؤدي العلاج المعرفي السلوكي عندما يضاف إلى العلاج الطبي إلى تحسين الأعراض المرتبطة بروماتويد المفاصل واستمرار هذا التحسن بشكل عام ؟

ثالثا : أهمية البحث

1- تأتي أهمية البحث الحالي والحاجة إليه من أهمية ما تشير إليه الإحصائيات المتعلقة بالتهاب المفاصل فتشير إلى أن هذا المرض يعتبر من الأسباب الرئيسية للألم والعجز؛ ففي الولايات المتحدة وحدها يقدر أن 37 مليون شخصاً يعانون من التهاب المفاصل (Keefe et al, 2002)، و 3 مليون في استراليا، و 6 مليون في كندا، و 8 مليون في المملكة المتحدة، و 103 مليون عبر أوربا، ومن المتوقع أنه سوف يؤثر على 60 مليون في الولايات المتحدة في عام (2020) وأن أكثر من 12 مليون شخصاً سيصبحون محدودي النشاط بسبب التهاب المفاصل كما يعتبر التهاب المفاصل السبب الرئيسي للعجز في استراليا وكندا وأوروبا والمملكة المتحدة والولايات المتحدة. (Dunlop, 2003)

2- تزيد أهمية التدخلات النفسية لدى مرضى روماتويد المفاصل بشكل خاص وخاصة في ضوء ما أشارت إليه الأبحاث من أن حوالي 40% من هؤلاء المرضى يواجهون عجز مهنيًا، 75% منهم يعانون من ضعف يؤثر على وقت فراغهم وأنشطتهم الاجتماعية (Albers et al, 1999; Fex et al, 1998; Van Jaarsveld et al, 1998)، وأن ما بين 20 إلى 40% من المرضى يظهرون درجات اكتئاب تعادل درجات المرضى اللذين يعالجون طبيًا من الاضطراب الاكتئابي (Basler in Raspe &Rehfish, 1990) (H.D, 1993) كما وجد أن 66% من مرضى الروماتويد المفصلي، 75% من مرضى التهاب المفاصل العظمي صنفوا الألم باعتباره العرض الأكثر أهمية والذي يبحثون له عن علاج، وقرروا أن الاهتمام بالألم أهم من الاهتمام بالعجز (Mckenna &Wright, 1985) وقد توصلت دراسات كثيرة - كما أشرت في مقدمة البحث- إلى أن العلاج المعرفي السلوكي فعال بشكل دال في تخفيف الألم المتعلق بروماتويد المفاصل.

ومن العرض السابق يتضح لنا أهمية إجراء دراسة على المستوى العربي لتناول فعالية العلاج المعرفي السلوكي في تنمية مهارات التغلب على الألم المزمن لدى مرضى روماتويد المفاصل.

إجراءات الدراسة:

عينة البحث:

تم اختيار عينة البحث من جمهور مرضى الروماتويد المترددين على المركز التخصصي لعلاج أمراض المفاصل والروماتيزم بمركز أبو قرقاص، محافظة المنيا، بمصر ولقد تم تحديد عدد من المحكات لاختيار وقبول الحالات المشاركة في التجربة الحالية، وتتضمن هذه المحكات ما يلي: (المدى العمري لأفراد العينة يتراوح ما بين (20-50) عاما ، وروعي أن لا تكون الحالة متزامنة مع اضطراب عقلي واضح أو مشكلات طبية أخرى أو أن درجة المرض متقدمة بحيث لا تسمح بتنفيذ إجراءات العلاج، وأن تكون لديه مشكلة ألم واضحة، والتشخيص : (جميع أفراد العينة تم تشخيصهم بواسطة أخصائي أمراض روماتويدية))، بلغ العدد الإجمالي للمرضى في بداية الدراسة (40) مريضاً بمتوسط عمري (34.52) ، وانحراف معياري (11.50) منهم (90%) إناثاً، (75%) منهم متزوجاً، أما بالنسبة للمستوي التعليمي فقد تنوع بين أفراد العينة، أما بالنسبة لمتوسط استمرار المرض، قد بلغ (8.30) وانحراف معياري (5.11)، تم تقسيم أفراد العينة (ن = 40) إلى مجموعتين، مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة إلى العلاج الطبي (ن = 20) ومجموعة العلاج الطبي فقط (ن = 20)، واستبعد من التحليلات الإحصائية (10) مرضى منهم (7) من المجموعة التجريبية، (3) من المجموعة الضابطة.

أدوات البحث:-

1- مقياس استراتيجيات التغلب على الألم:

يعتبر هذا المقياس واحدا من أشهر المقاييس التي تستخدم لقياس التغلب لدى مرضى الألم المزمن، وقد اعد هذا المقياس روزانستيل وكيف. (Resenstiel & Keefe, 1983) ويتكون المقياس من (48) عبارة موزعة على سبعة مقاييس فرعية يندرج، تحت كل مقياس ستة بنود وتشمل المقاييس الفرعية (6) مقاييس لقياس الإستراتيجيات المعرفية وهي (تثبت الانتباه ، إعادة تفسير أحاسيس الألم، عبارات التغلب الذاتية، تجاهل أحاسيس الألم ، الصلاة، المساوية) ومقياس لقياس الاستراتيجيات السلوكية وهي (زيادة الأنشطة السلوكية)، يتم الاستجابة عن بنود المقياس من خلال ندرج من سبع نقاط يتم في ضوءه تقدير مدى تكرار استخدام كل إستراتيجية من الاستراتيجيات عندما يتم الشعور بالألم وذلك في ضوء البنود التي تقيس هذه الإستراتيجية. أما بالنسبة لثبات المقياس في الدراسات الأجنبية فقد تراوح ما بين (0.71) ، (0.86) باستخدام معاملات ثبات ألفا وما بين (0.34) ، (0.91) بطريقة إعادة التطبيق وكذلك بصدق تلازمي مرتفع.

ولقد قام الباحث بترجمة المقياس وتقدير الثبات والصدق له في الدراسة الحالية وذلك باستخدام معامل الفاكرونباخ حيث بلغت هذه القيم بالنسبة للمقاييس الفرعية كما يلي : (مقياس تثبت الانتباه (0.76)، ومقياس إعادة تفسير أحاسيس الألم (0.79)، ومقياس عبارات التغلب الذاتية (0.85)، ومقياس تجاهل الألم (0.81)، ومقياس الصلاة (0.76)، ومقياس المساوية (0.86)، ومقياس زيادة الأنشطة السلوكية (0.72) ، وتم حساب صدق المقياس عن طريق صدق الاتساق الداخلي وقد وجد أن جميع معاملات الارتباط بين البنود والمقاييس الفرعية كانت دالة عند مستوي دلالة (0.01) ، وتراوحت قيم معاملات الارتباط ما بين (0.34) الى (0.79)

2- مقياس القلق والاكتئاب:

استخدم في هذه الدراسة لقياس القلق والاكتئاب مقياسين فرعيين مشتقين من قائمة الأعراض النفسية والعقلية ذات التسعين عبارة (SCL - 90R) وهما مقياسي القلق والاكتئاب، ولقد أعد هذه القائمة ليونارد ودبروجيتس وآخرون (Leonard R. & Derogatis et al) وقام بنقلها إلى العربية عبد الرقيب البحيري (1984) ويتكون مقياس القلق من عشرة عبارات تعكس مجموعة من الأعراض والسلوكيات التي عادة ما تكون مصاحبة للقلق الظاهر والعالي من الوجهة الإكلينيكية أما مقياس الاكتئاب فيتكون من ثلاث عشرة عبارة تعكس مدي واسع من العلامات المصاحبة لزمرة الأعراض الإكلينيكية للاكتئاب وتم تقدير ثبات المقياس في الدراسة الحالية باستخدام معامل الفاكرونباخ وقد بلغت قيمة معامل ألفا بالنسبة لمقياس القلق والاكتئاب على التوالي (0.88 ، 0.90) وتشير هذه النسبة إلى ارتفاع معامل ثبات المقياسين، وتم حساب معاملات الاتساق الداخلي كمؤشر للصدق من خلال حساب الارتباط بين الدرجة على البند والدرجة الكلية للمقياس وذلك بالنسبة لمقياس القلق ومقياس الاكتئاب وقد تراوحت قيم معاملات الارتباط ما بين (0.51) إلى (0.78)

3- استبيان التقييم الصحي:

اعد هذا المقياس فرايس وآخرون (Fries et al, 1980) لقياس مقدار الصعوبات التي يواجهها مرضى روماتويد المفاصل أثناء أداء الأنشطة اليومية (القدرات الوظيفية) وقد قام بترجمة هذا المقياس ونقله إلى اللغة العربية أحمد عبد الناصر (Abd el- Nasser, 1995) وتم تقدير ثباته في الدراسة الحالية باستخدام معامل ألفاكرونباخ حيث بلغت قيمته (0.91) وهي قيمة دالة ومرضية وتشير إلى معامل ثبات مرتفع للمقياس وتم تقدير صدق الاتساق الداخلي للمقياس من خلال حساب معاملات الارتباط بين البند والدرجة الكلية وقد تراوحت قيم معاملات الارتباط ما بين (0.54) إلى (0.79) وهي دالة عند مستوى (0.01)

4 - قائمة الأبعاد المتعددة للألم:

أعد هذه القائمة كيرنس، تيرك، ورودي عام 1985 (Kerns, Turk & Rudy, 1985) (1985) وتتكون القائمة من (60) بندا تم تقسيمهم إلى ثلاثة أقسام: يتكون القسم الأول من خمسة مقاييس فرعية وهي: (مقياس شدة الألم، مقياس تدخل الألم في جوانب الحياة، مقياس إدراك السيطرة على جوانب الحياة، مقياس الكدر الانفعالي، مقياس الدعم من الأفراد المهمين في حياة المريض)، أما القسم الثاني فيهتم بتقييم إدراك المريض لاستجابات الأفراد المهمين بالنسبة له للألم الذي يعاني منه ويتكون من ثلاثة مقاييس فرعية وهي: (مقياس الاستجابات السلبية، مقياس مراعاة المشاعر، مقياس استجابات تحويل الانتباه)، أما القسم الثالث فيهتم بتقييم التغيير في أداء المريض في الأنشطة الحياتية الشائعة ويشتمل على أربعة مقاييس فرعية هي: (مقياس المهام المنزلية العادية أو الروتينية، مقياس العمل الخارجي، مقياس النشاطات خارج المنزل، مقياس النشاطات الاجتماعية). وتم تقدير ثبات وصدق القائمة في دراسات عديدة (Kerns et al, 1985; Turk & Rudy, 1988) ووجد أن القائمة تتمتع بثبات وصدق مرتفعين ولقد قام الباحث بترجمة القائمة وتقدير الثبات والصدق لها في الدراسة الحالية حيث تراوحت قيمة معامل ألفا بالنسبة لأبعاد القائمة المختلفة ما بين (0.60 : 0.89) وهي قيمة مرضية وجيدة وتشير إلى معامل ثبات جيد للاختبار وتم تقدير صدق القائمة في الدراسة الحالية على نفس عينة الثبات باستخدام الاتساق الداخلي وقد بلغت قيم معاملات الارتباط ما بين (0.38 : 0.89) وكانت كلها دالة عند مستوي دلالة (0.01).

5 - برنامج العلاج المستخدم في البحث الحالي :

طبق في هذه الدراسة العلاج المعرفي السلوكي للألم المتعلق بالأمراض كما تم تقديمه من قبل. (Turk et al, 1996; Keefe et al, 1990; Philips & Rachman, 1996)

قام الباحث بتصميم البرنامج العلاجي المستخدم في الدراسة الحالية بعد الإطلاع على عدد كبير من الأبحاث والكتب الأجنبية وذلك لأن الباحث لم يجد في التراث العربي النفسي دراسات اهتمت ببرامج العلاج المعرفي السلوكي للألم المزمن المتعلق بالأمراض أو الألم المزمن بشكل عام حيث إن معظم الأبحاث في هذا المجال تتعلق بالعلاج المعرفي السلوكي للإضرابات النفسية (الاكتئاب، القلق، الوسواس)، ويوضح الجدول التالي التصور النهائي للبرنامج ومحتوياته وعدد جلساته

جدول رقم (1)

عرض مختصر برنامج العلاج المعرفي السلوكي لتنمية مهارات التغلب

الموضوع	الجلسة
تعريف بمنطقية البرنامج وطبيعته، عرض مختصر ومبسط لنظرية التحكم بالبوابة	الجلسة الأولى
تدريبات الاسترخاء التصاعدي - تدريبات الاسترخاء المختصر .	الجلسة الثانية
ممارسة التمرينات والتقدم في النشاط.	الجلسة الثالثة
جدولة الأنشطة السارة.	الجلسة الرابعة
أساليب تحويل (تشثيت) الانتباه .	الجلسة الخامسة
إعادة الصياغة المعرفية (تحديد وتغيير الأفكار السلبية) .	الجلسة السادسة
حل المشكلات والحديث الذاتي.	الجلسة السابعة
مراجعة البرنامج وخطة المتابعة ومنع الانتكاسة.	الجلسة الثامنة

أساليب المعالجة الإحصائية:

استخدم الباحث حزمة البرامج الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS14) لاستخراج البيانات الإحصائية المتمثلة في: اختبار مان ويتي ويلكوكسون للرتب واختبار فريدمان لتحليل التباين في اتجاهين باستخدام الرتب.

النتائج والمناقشة:

1- نتائج الفرض الأول .

ينص هذا الفرض على أنه " توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة للعلاج الطبي ومجموعة العلاج الطبي فقط فيما يتعلق بالأداء على مقاييس الدراسة بعد تطبيق البرنامج .(القياس البعدي)"، وللتحقق من صحة هذا الفرض تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية واختبار مان ويتي للتعرف على دلالة الفروق بين المجموعتين فيما يتعلق بالأداء على مقاييس الدراسة في القياس القبلي والبعدي وذلك كما يوضح الجدول الآتي :

جدول رقم (2)

نتائج اختبار "مان ويتي" للفروق بين مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة إلى العلاج الطبي ومجموعة العلاج الطبي فقط على الأداء لمقاييس الدراسة في التطبيق الأول (القبلي)

مستوي الدلالة	قيمة Z	مجموعة العلاج الطبي فقط		مجموعة العلاج المعرفي السلوكي + العلاج الطبي		متغيرات الدراسة
		التطبيق الأول القبلي		التطبيق الأول القبلي		
		الانحراف	المتوسط	الانحراف	المتوسط	
غير دالة	1.652-	4.19	5.23	4.96	7.76	1- استراتيجيات التغلب
غير دالة	1.902-	2.03	3.17	3.96	5.77	أ- تشتيت الانتباه
غير دالة	1.806-	3.01	6.35	7.39	10.23	ب- إعادة تفسير أحاسيس الألم
غير دالة	1.741-	2.23	3.88	5.65	7.15	ج- الحديث الذاتي
غير دالة	0.697-	3.02	12.82	6.00	15.00	د- تجاهل أحاسيس الألم
غير دالة	0.959-	4.66	23.64	3.41	23.76	هـ- الصلاة
غير دالة	1.350-	2.34	6.64	3.18	8.00	و- المسأوية
غير دالة	0.653-	2.52	23.35	6.53	23.46	ز- زيادة النشاط
غير دالة	0.483-	6.09	32.29	8.92	31.53	2- القلق
غير دالة	1.761-	0.69	1.25	0.91	0.84	3- الاكتئاب
غير دالة	1.761-	0.69	1.25	0.91	0.84	4- استبيان التقييم الصحي

غير دالة	0.464-	0.98	4.27	0.84	4.07	5- الألم والجوانب المرتبطة به
غير دالة	1.132-	0.78	4.58	1.20	4.30	أ- شدة الألم
غير دالة	0.148-	0.85	2.55	0.85	2.59	ب- تدخل الألم في جوانب الحياة
غير دالة	1.025-	0.54	3.84	0.76	3.56	ج- السيطرة على جوانب الحياة
غير دالة	1.092-	1.23	4.31	1.42	3.79	د- الكدر الوجداني
غير دالة	0.546-	1.44	1.91	0.82	2.00	هـ- الدعم الاجتماعي
غير دالة	1.699-	0.92	3.48	0.84	2.86	و- الاستجابة السلبية
غير دالة	0.612-	1.20	2.64	1.03	2.38	ز- استجابات مراعاة المشاعر
غير دالة	1.488-	0.80	1.69	0.88	2.1	ح- استجابات التشتت
غير دالة						ط- مستوي النشاط العام

ومن خلال الجدول السابق يمكن القول أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين المجموعتين فيما يتعلق بالأداء على مقاييس الدراسة في القياس القبلي (خط الأساس) ويشير ذلك إلى التكافؤ بين المجموعتين في المتغيرات موضع الدراسة مما يجعلنا نفترض تساوي خط الأساس للمجموعتين وبالتالي يكون هناك اطمئنان في إرجاع ما قد يوجد من فروق بين المجموعتين في القياسات التالية إلى تأثير المتغير المستقل وهو البرنامج العلاجي .

جدول رقم (3)

نتائج اختبار " مان ويتنى" للفروق بين مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة للعلاج الطبي ومجموعة العلاج الطبي فقط في الأداء على مقاييس الدراسة في التطبيق الثاني (البعدي)

مستوي الدلالة	قيمة Z	مجموعة العلاج الطبي فقط		مجموعة العلاج المعرفي السلوكي + العلاج الطبي		متغيرات الدراسة
		التطبيق الثاني البعدي		التطبيق الثاني البعدي		
		المتوسط	الانحراف	المتوسط	الانحراف	
0.01	4.416-	3.24	4.82	7.79	20.30	1- استراتيجيات التغلب
0.01	4.623-	1.86	3.29	6.69	15.46	أ- تشتيت الانتباه
0.01	2.672-	2.26	6.00	12.32	17.84	ب- إعادة تفسير أحاسيس الألم
						ج- الحديث الذاتي

0.01	4.418-	2.22	4.23	7.80	16.38	د- تجاهل أحاسيس الألم
0.05	2.245-	2.80	13.00	7.44	19.30	هـ- الصلاة
0.01	3.786-	3.41	24.17	8.48	11.00	و- المساوية
0.01	4.647-	1.70	5.82	6.09	20.38	ز- زيادة النشاط
0.01	3.127-	1.57	22.64	5.72	14.15	2- القلق
0.01	3.168-	5.74	32.70	11.38	20.38	3- الاكتئاب
0.05	2.352-	0.42	1.07	0.58	0.54	4- استبيان التقييم الصحي
0.01	3.533-	0.83	4.55	1.06	2.94	5- الألم والجوانب المرتبطة به أ- شدة الألم
0.01	2.785-	0.86	4.01	1.41	2.48	ب- تدخل الألم في جوانب الحياة
غير دالة	1.094-	0.96	3.02	1.15	3.48	ج- السيطرة على جوانب الحياة
0.01	2.898-	0.72	3.37	0.64	2.63	د- الكدر الوجداني
غير دالة	0.231-	1.32	3.96	1.39	3.84	هـ- الدعم الاجتماعي
غير دالة	1.912-	1.49	2.02	0.88	0.98	و- الاستجابة السلبية
غير دالة	0.272-	0.76	3.21	1.29	3.38	ز- استجابات مراعاة المشاعر
غير دالة	0.652-	1.30	2.88	1.63	3.22	ح- استجابات التشتت
غير دالة	1.886-	0.97	1.90	1.26	2.72	ط- مستوى النشاط العام

من خلال الجدول السابق يمكن القول انه توجد فروق ذات دلالة إحصائية في الأداء على المقاييس الآتية: (الأبعاد الفرعية لمقياس استراتيجيات التغلب على الألم ، مقاييس الوظائف النفسية (القلق والاكتئاب)، استبيان التقييم الصحي، ثلاثة أبعاد فقط من قائمة الأبعاد المتعددة للألم وهي : (شدة الألم وتدخل الألم في جوانب الحياة ، إدراك السيطرة على جوانب الحياة) وذلك بمستويات دلالة هي على التوالي (0.01 ، 0.05) للمقياس الأول ، (0.01) للمقياس الثاني ، (0.01) للمقياس الثالث ، (0.01) ، (0.05) للمقياس الرابع بين المجموعتين وكانت هذه الفروق في اتجاه تحسن مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة إلى العلاج الطبي مقارنة بالمجموعة الثانية.

2- نتائج الفرض الثاني .

ينص هذا الفرض على " توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة للعلاج الطبي ومجموعة العلاج الطبي فقط فيما يتعلق بالأداء على مقاييس الدراسة بعد فترة المتابعة" ، وللتحقق من صحة هذا الفرض تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية واختبار مان ويتنى للتعرف على الفروق بين المجموعتين فيما يتعلق بالأداء على مقاييس الدراسة في فترة المتابعة ويوضح الجدول رقم (4) قيم المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيمة اختبار مان ويتنى" للفروق بين المجموعتين في القياس البعدي.

جدول رقم (4)

نتائج اختبار مان ويتنى" للفروق بين مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة للعلاج الطبي ومجموعة العلاج الطبي فقط في الأداء على مقاييس الدراسة في التطبيق الثالث (المتابعة)

مستوي الدلالة	قيمة Z	مجموعة العلاج الطبي فقط		مجموعة العلاج المعرفي السلوكي + العلاج الطبي		متغيرات الدراسة
		التطبيق الثالث المتابعة		التطبيق الثالث المتابعة		
		المتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط	الانحراف المعياري	
0.01	4.495-	3.08	5.17	6.46	20.53	1- استراتيجيات التغلب أ- تشتيت الانتباه
0.01	4.650-	1.51	3.05	5.62	14.76	ب- إعادة تفسير أحاسيس الألم
0.01	3.438-	1.87	5.82	11.41	18.69	ج- الحديث الذاتي
0.01	4.515-	1.85	4.05	5.90	15.30	د- تجاهل أحاسيس الألم
0.05	2.320-	2.75	13.11	7.53	19.46	هـ- الصلاة
0.01	3.588-	3.25	23.88	8.26	12.30	و- المساوية
0.01	4.644-	1.87	5.58	5.35	19.76	ز- زيادة النشاط
0.01	3.360-	1.98	23.05	5.71	16.15	2- القلق
0.01	3.588-	5.74	32.94	8.88	19.15	3- الاكتئاب
0.01	2.873-	0.37	1.15	0.58	0.57	4- استبيان التقييم الصحي
						5- الألم والجوانب المرتبطة به

0.01	3.982-	0.94	4.90	1.02	3.02	أ- شدة الألم
0.05	2.413-	0.98	3.90	1.37	2.52	ب- تدخل الألم في جوانب الحياة
غير دالة	0.189-	1.10	3.24	1.12	3.34	ج- السيطرة على جوانب الحياة
0.01	3.940-	0.81	3.98	0.65	2.69	د- الكدر الوجداني
غير دالة	0.126-	1.31	3.62	1.18	3.63	هـ- الدعم الاجتماعي
غير دالة	1.912-	1.19	1.86	0.91	1.01	و- الاستجابة السلبية
غير دالة	0.168-	0.73	3.31	1.23	3.30	ز- استجابات مراعاة المشاعر
غير دالة	1.056-	1.28	2.73	1.43	3.37	ح- استجابات التشنت
0.05	2.010-	0.99	1.97	1.16	2.8	ط- مستوى النشاط العام

توجد فروق ذات دلالة إحصائية في الأداء على المقاييس الآتية (الأبعاد الفرعية لمقياس استراتيجيات التغلب على الألم ، مقاييس الوظائف النفسية) الفلق والاكنتاب) ، استبيان التقييم الصحي، أربعة أبعاد فقط من قائمة الأبعاد المتعددة للألم وهي : (شدة الألم وتدخل الألم في جوانب الحياة ، إدراك السيطرة على جوانب الحياة، مستوى النشاط العام)) وذلك بمستويات دلالة هي على التوالي (0.01، 0.05) للمقياس الأول ، (0.01، 0.05) للمقياس الثاني ، (0.01) للمقياس الثالث ، (0.01، 0.05) للمقياس الرابع بين المجموعتين وكانت هذه الفروق في اتجاه استمرار تحسن مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة إلى العلاج الطبي مقارنة بالمجموعة الثانية.

1- نتائج الفرض الثالث.

ينص هذا الفرض على " توجد فروق ذات دلالة إحصائية داخل كل مجموعة على حدا في الأداء على الاختبارات التي تمثل متغيرات الدراسة عبر المراحل العلاجية"، وللتحقق من صحة هذا الفرض تم إتباع الخطوات الآتية :

1- حساب قيمة اختبار " فريدمان" لتحليل التباين لمعرفة الفروق داخل مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة إلى العلاج الطبي خلال التطبيقات الثلاثة (قبل وبعد العلاج وبعد المتابعة)

ويعرض الجدول التالي نتائج اختبار "فريدمان" للمقارنة بين مواقف التطبيق الثلاثة لكل متغير من متغيرات الدراسة، لمجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة إلى العلاج الطبي.

جدول رقم (5)

الفروق داخل المجموعة الأولى عبر المراحل العلاجية باستخدام اختبار "فريدمان" (ن = 13)

مستوي الدلالة	قيمة كا ²	المتابعة		القياس البعدي		القياس القبلي		القياسات متغيرات الدراسة
		المتوسط	الانحراف	المتوسط	الانحراف	المتوسط	الانحراف	
0.01	21.37	6.46	20.53	7.79	20.30	4.96	7.76	1- استراتيجيات التغلب أ- تشتيت الانتباه
0.01	22.99	5.62	14.76	6.69	15.46	3.96	5.77	ب- إعادة تفسير أحاسيس الألم
0.05	12.69	11.41	18.69	12.32	17.84	7.39	10.23	ج- الحديث الذاتي
0.01	17.83	5.90	15.30	7.80	16.38	5.65	7.15	د- تجاهل أحاسيس الألم
0.01	9.17	7.53	19.46	7.44	19.30	6.00	15.00	هـ- الصلاة
0.01	19.34	8.26	12.30	8.48	11.00	3.41	23.76	و- المساوية
0.01	21.63	5.35	19.76	6.09	20.38	3.18	8.00	ز- زيادة النشاط
0.01	12.81	5.71	16.15	5.72	14.15	6.53	23.46	2- الفلق
0.01	15.71	8.88	19.15	11.38	20.38	8.92	31.53	3- الاكتئاب
غير دالة	5.78	0.58	0.57	0.58	0.54	0.91	0.84	4- مؤشر العجز
0.01	15.81	1.02	3.02	1.06	2.94	0.84	4.07	5- الألم والجوانب المرتبطة به أ- شدة الألم
0.01	14.55	1.37	2.52	1.41	2.48	1.20	4.30	ب- تدخل الألم في جوانب الحياة
0.01	12.73	1.12	3.34	1.15	3.48	0.85	2.59	ج- السيطرة على جوانب الحياة
0.01	16.68	0.65	2.69	0.64	2.63	0.76	3.56	د- الكدر الوجداني
غير دالة	1.24	1.18	3.63	1.39	3.84	1.42	3.79	هـ- الدعم الاجتماعي
0.01	16.86	0.91	1.01	0.88	0.98	0.82	2.00	و- الاستجابة السلبية
غير دالة	5.36	1.23	3.30	1.29	3.38	0.84	2.86	ز- استجابات مراعاة المشاعر
0.01	9.69	1.43	3.37	1.63	3.22	1.03	2.38	ح- استجابات التشتت
0.01	10.38	1.16	2.8	1.26	2.72	0.88	2.1	ط- مستوى النشاط العام

وباستعراض النتائج الواردة في الجدول السابق يمكن الخروج بما يلي :-

1- توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوي (0.01) ، (0.05) بين الأداءات عبر المراحل العلاجية على الأبعاد المختلفة للمقاييس الآتية (استراتيجيات التغلب على الألم، مقاييس الوظائف النفسية (القلق، الاكتئاب)، قائمة الأبعاد المتعددة للألم فيما عدا ثلاثة أبعاد هي (الدعم الاجتماعي، السلبية، استجابة مراعاة مشاعر المريض).

2- ولتحديد اتجاه الفروق بين القياسات المختلفة داخل مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة للعلاج الطبي تم إجراء مقارنات ثنائية باستخدام اختبار ويلكوكسون للكشف عن اتجاه الفروق بين التطبيقات الثلاثة كما في الجدولين التاليين:

جدول رقم (6)

نتائج اختبار (ويلكوكسن) للمقارنة الثنائية بين درجات الأفراد في مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة إلى العلاج الطبي قبل تطبيق البرنامج وبعد تطبيق البرنامج على المقاييس المختلفة للدراسة

مستوي الدلالة	قيمة Z	القياس البعدي		القياس القبلي		القياسات متغيرات الدراسة
		المتوسط	الانحراف	المتوسط	الانحراف	
0.01	3.19-	7.79	20.30	4.96	7.76	1- استراتيجيات التغلب
0.01	3.19-	6.69	15.46	3.96	5.77	أ- تثبت الانتباه
0.05	2.37-	12.32	17.84	7.39	10.23	ب- إعادة تفسير أحاسيس الألم
0.01	3.06-	7.80	16.38	5.65	7.15	ج- الحديث الذاتي
0.01	2.32-	7.44	19.30	6.00	15.00	د- تجاهل أحاسيس الألم
0.01	3.19-	8.48	11.00	3.41	23.76	هـ- الصلاة
0.01	3.18-	6.09	20.38	3.18	8.00	و- المساوية
0.01	2.67-	5.72	14.15	6.53	23.46	ز- زيادة النشاط
0.05	2.52-	11.38	20.38	8.92	31.53	2- القلق
0.05	2.10-	0.58	0.54	0.91	0.84	3- الاكتئاب
0.01	2.81-	1.06	2.94	0.84	4.07	4- استبيان التقييم الصحي
0.01	3.06-	1.41	2.48	1.20	4.30	5- الألم والجوانب المرتبطة به
						أ- شدة الألم
						ب- تدخل الألم في جوانب الحياة

0.01	2.80-	1.15	3.48	0.85	2.59	ج- السيطرة على جوانب الحياة
0.01	2.98-	0.64	2.63	0.76	3.56	د- الكدر الوجداني
غير دالة	0.51-	1.39	3.84	1.42	3.79	هـ- الدعم الاجتماعي
0.01	3.06-	0.88	0.98	0.82	2.00	و- الاستجابة السلبية
غير دالة	1.78-	1.29	3.38	0.84	2.86	ز- استجابات مراعاة المشاعر
0.05	2.04-	1.63	3.22	1.03	2.38	ح- استجابات التشنت
0.05	2.39-	1.26	2.72	0.88	2.1	ط- مستوي النشاط العام

وباستعراض الجدول السابق يمكن القول أن هناك فروق دالة إحصائية بين القياس قبل تطبيق البرنامج والقياس بعد تطبيق البرنامج، في كل المقاييس المستخدمة في الدراسة فيما عدا البعدين الخاصين بقائمة الأبعاد المتعددة للألم وهما: (الدعم الاجتماعي، واستجابات مراعاة مشاعر المريض)، وكانت الفروق لصالح تحسن أداء الأفراد بعد فترة العلاج.

جدول رقم (7)

نتائج اختبار "ويلكوكسن" للمقارنة الثنائية بين درجات الأفراد في مجموعة العلاج المعرفي السلوكي في القياس البعدي والقياس بعد فترة المتابعة على مقاييس الدراسة .

مستوي الدلالة	قيمة Z	المتابعة		القياس البعدي		المجموعات متغيرات الدراسة
		الانحراف	المتوسط	الانحراف	المتوسط	
غير دالة	0.42-	6.46	20.53	7.79	20.30	1- استراتيجيات التغلب أ- تشتيت الانتباه
غير دالة	1.34-	5.62	14.76	6.69	15.46	ب- إعادة تفسير أحاسيس الألم
غير دالة	1.34-	11.41	18.69	12.32	17.84	ج- الحديث الذاتي
غير دالة	1.15-	5.90	15.30	7.80	16.38	د- تجاهل أحاسيس الألم
غير دالة	0.27-	7.53	19.46	7.44	19.30	هـ- الصلاة
0.05	2.03-	8.26	12.30	8.48	11.00	و- المساوية
غير دالة	1.63-	5.35	19.76	6.09	20.38	ز- زيادة النشاط

0.05	2.02-	5.71	16.15	5.72	14.15	2- القلق
غير دالة	1.4-	8.88	19.15	11.38	20.38	3- الاكتئاب
	1.35-	0.58	0.57	0.58	0.54	4- استبيان التقييم الصحي
						5- الألم والجوانب المرتبطة به
غير دالة	1.00-	1.02	3.02	1.06	2.94	أ- شدة الألم
غير دالة	1.60-	1.37	2.52	1.41	2.48	ب- تدخل الألم في جوانب الحياة
غير دالة	1.34-	1.12	3.34	1.15	3.48	ج- السيطرة على جوانب الحياة
غير دالة	0.67-	0.65	2.69	0.64	2.63	د- الكدر الوجداني
غير دالة	1.63-	1.18	3.63	1.39	3.84	هـ- الدعم الاجتماعي
غير دالة	1.60-	0.91	1.01	0.88	0.98	و- الاستجابة السلبية
غير دالة	1.00-	1.23	3.30	1.29	3.38	ز- استجابات مراعاة المشاعر
غير دالة	1.41-	1.43	3.37	1.63	3.22	ح- استجابات التشتت
غير دالة	1.84-	1.16	2.8	1.26	2.72	ط- مستوي النشاط العام

يشير الجدول السابق إلى عدم وجود فروق دالة بين القياسات بعد تطبيق البرنامج والقياس في فترة المتابعة فيما عدا مقياسين فقط، هما مقياس المأساوية والقلق، ويوضح ذلك أن الخصائص التي تعدلت من خلال البرنامج لم تتغير على مدار فترة المتابعة.

3- حساب قيمة اختبار "فريدمان" لتحليل التباين لمعرفة الفروق داخل مجموعة العلاج الطبي فقط، خلال التطبيقات الثلاثة (قبل وبعد العلاج وبعد المتابعة).

يعرض الجدول التالي نتائج اختبار "فريدمان" للمقارنة بين مواقف التطبيق الثلاثة لكل متغير من متغيرات الدراسة لمجموعة العلاج الطبي.

جدول رقم (8)

نتائج اختبار "فريدمان" للمقارنة بين القياس القبلي والبعدي والمتابعة لمجموعة العلاج الطبي فقط على مقاييس الدراسة.

مستوي الدلالة	قيمة كا ²	المتابعة		القياس البعدي		القياس القبلي		المجموعات متغيرات الدراسة
		الانحراف	المتوسط	الانحراف	المتوسط	الانحراف	المتوسط	
غير دالة	1.76	3.08	5.17	3.24	4.82	4.19	5.23	1- استراتيجيات التغلب أ- تشنيت الانتباه
غير دالة	2.40	1.51	3.05	1.86	3.29	2.03	3.17	ب- إعادة تفسير أحاسيس الألم
غير دالة	4.34	1.87	5.82	2.26	6.00	3.01	6.35	ج- الحديث الذاتي
غير دالة	3.18	1.85	4.05	2.22	4.23	2.23	3.88	د- تجاهل أحاسيس الألم
غير دالة	3.45	2.75	13.1 1	2.80	13.0 0	3.02	12.8 2	هـ- الصلاة
غير دالة	2.35	3.25	23.8 8	3.41	24.1 7	4.66	23.6 4	و- المأسوية
0.05	8.12	1.87	5.58	1.70	5.82	2.34	6.64	ز- زيادة النشاط
غير دالة	3.82	1.98	23.0 5	1.57	22.6 4	2.52	23.3 5	2- القلق
غير دالة	3.05	5.74	32.9 4	5.74	32.7 0	6.09	32.2 9	3- الاكتئاب
غير دالة	2.46	0.37	1.15	0.42	1.07	0.69	1.25	4- استبيان التقييم الصحي
0.01	9.91	0.94	4.90	0.83	4.55	0.98	4.27	5- الألم والجوانب المرتبطة به أ- شدة الألم
غير دالة	4.97	0.98	3.90	0.86	4.01	0.78	4.58	ب- تدخل الألم في جوانب الحياة
غير دالة	5.300	1.10	3.24	0.96	3.02	0.85	2.55	ج- السيطرة على جوانب الحياة
0.05	9.53	0.81	3.98	0.72	3.37	0.54	3.84	د- الكدر الوجداني
0.05	8.81	1.31	3.62	1.32	3.96	1.23	4.31	هـ- الدعم الاجتماعي
غير دالة	1.71	1.19	1.86	1.49	2.02	1.44	1.91	و- الاستجابة السلبية
0.05	6.40	0.73	3.31	0.76	3.21	0.92	3.48	ز- استجابات مراعاة المشاعر
غير دالة	3.92	1.28	2.73	1.30	2.88	1.20	2.64	ح- استجابات التشتت
غير دالة	5.36	0.99	1.97	0.97	1.90	0.80	1.69	ط- مستوى النشاط العام

تكشف البيانات والنتائج الواردة في الجدول السابق عن الآتي:-

عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في أداء مجموعة العلاج الطبي التقليدي عبر المراحل العلاجية على المقاييس الآتية (الأبعاد الفرعية لمقياس استراتيجيات التغلب على الألم فيما عدا البعد الخاص بالأنشطة السلوكية، مقياس القلق والاكتئاب، استبيان التقييم الصحي، الأبعاد الخاصة بمقياس قائمة الأبعاد المتعددة للألم فيما عدا أربعة أبعاد هي: (شدة الألم، الكدر الوجداني، الدعم الاجتماعي، استجابة مراعاة مشاعر المريض).

و في ضوء النتائج الخاصة باختبار " فريدمان " للمجموعة الأولى (مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة للعلاج الطبي) والمجموعة الثانية (مجموعة العلاج الطبي) يمكن أن نلخص النتائج الخاصة بالفروق داخل كل مجموعة في القياس عبر التطبيقات الثلاثة في ضوء تحقق فروض الدراسة على النحو التالي:

تحقق الفرض الثالث بشكل جزئي، حيث وجدت فروق دالة داخل مجموعة العلاج المعرفي السلوكي، بالإضافة إلى العلاج الطبي بين القياسات الثلاثة وباستخدام اختبار ويلكوكسون وجد أن هذه الفروق كانت في اتجاه استمرار التحسن لصالح مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة إلى العلاج الطبي في معظم المقاييس موضع الدراسة، أما بالنسبة لمجموعة العلاج الطبي فقط فلم توجد فروق دالة عبر القياسات الثلاثة إلا في ستة مقاييس فقط من مقاييس الدراسة وهي : زيادة الأنشطة السلوكية والتفاعل الاجتماعي، وشدة الآلام والدعم الاجتماعي، والاستجابة السلبية واستجابات التشتت.

تفسير ومناقشة نتائج الدراسة:

1- الفروق بين المجموعتين في خط الأساس .

أشارت النتائج إلى عدم وجود فروق ذات دلالة بين المجموعتين في القياس القبلي (خط الأساس) في الأداء على الاختبارات التي تمثل متغيرات الدراسة سواء فيما يتعلق بالمتغيرات الديموجرافية، أو المتغيرات المتعلقة باستراتيجيات التغلب على الألم والوظائف النفسية (القلق والاكتئاب والشعور بالعجز) والوظائف الطبيعية (الحالة الصحية) وكذلك المتغيرات المرتبطة بالألم والجوانب المتعلقة به، وتشير هذه النتيجة إلى تكافؤ المجموعتين في مهارات التعامل مع الألم، وكذلك الوظائف النفسية والطبيعية والاجتماعية، والألم والجوانب المرتبطة به، كما تم قياسهم بالمقاييس المستخدمة في الدراسة، وبناء على ذلك يكون نوع العلاج هو المتغير المستقل الحاسم فيما يتعلق بالفروق بين المجموعتين ومستوي التحسن، وبالتالي يمكن أعزاء الفروق التي تظهر بين المجموعتين إلى نوع العلاج الذي تلقته إحدى المجموعتين ولم تتلقاه المجموعة الأخرى.

2- الفروق بين المجموعتين في القياس البعدي والمتابعة:

أ- الفروق الخاصة باستراتيجيات التغلب على الألم .

جاءت نتيجة اختبار مان وتني للفروق بين مجموعتين مستقلتين، لتؤكد وجود فروق ذات دلالة إحصائية في القياس البعدي والمتابعة عند مستوي (0.01 ، 0.05) بين مجموعة العلاج المعرفي السلوكي، بالإضافة للعلاج الطبي ومجموعة العلاج الطبي فقط في كل الأبعاد الفرعية لمقياس استراتيجيات التغلب على الألم واستمرت هذه الفروق بعد فترة المتابعة، والتي بلغت شهر ونصف بنفس الدلالة التي كانت في القياس البعدي، وتشير هذه النتيجة إلى فعالية العلاج المعرفي السلوكي في تنمية استراتيجيات التغلب المعرفية والسلوكية على الألم لدى مرضى روماتويد المفاصل.

ويمكن تفسير هذه النتيجة في ضوء مدي اتفاقها أو اختلافها مع الدراسات السابقة، وفي ضوء الأطر النظرية التي تناولت استراتيجيات التغلب على الألم، ففيما يتعلق بالدراسات السابقة يمكن القول بأن الدراسة الحالية اتفقت مع نتائج عدد كبير جدا من الدراسات التي تناولت العلاج المعرفي السلوكي لروماتويد المفاصل، وأثره في تحسين مهارات التغلب والوظائف النفسية والطبيعية للمرضى ومن هذه الدراسات (Kaamaat t al ,1995 ;Parker et al 1995 ;Youg et al ,1995;Sinclair et al ,1998 ;Radojevic et al ,1999 ;Leibing et al ,1999 ;Morly et al ,1999 ;Van Lankveld et al ,2000 ;Savelkoul et al ,2001 ;Evers et al ,2002 ;Aston et al ,2002 ;Sharp et al ,2003) ، وقد أشارت نتائج هذه الدراسات إلى فعالية العلاج في تحسين التغلب وذلك عند مقارنته بأساليب علاجية أخرى أو بمجموعات ضابطة لا تتلقى أي علاج.

ب- الفروق الخاصة بالوظائف النفسية (القلق، الاكتئاب)

جاءت نتيجة الفرض الأول والثاني لتؤكد وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوي (0.01 ، 0.05) في القياس البعدي، والقياس بعد فترة المتابعة بين مجموعة العلاج المعرفي السلوكي، بالإضافة للعلاج الطبي ومجموعة العلاج الطبي فقط فيما يتعلق بالأداء على مقياس القلق والاكتئاب، وتشير هذه النتيجة إلى فعالية العلاج المعرفي السلوكي في تخفيف أعراض القلق والاكتئاب لدى مرضى الروماتويد، ويمكن تفسير هذه النتيجة في ضوء الدراسات السابقة، التي تناولت أثر التدخلات النفسية في تخفيف أعراض القلق والاكتئاب لدى مرضى روماتويد المفاصل، ومن هذه الدراسات دراسة استون (Astan et al ,2002) التي قام فيها بمراجعة وتحليل نتائج الدراسات السابقة في هذا المجال، وتوصل إلى أن التدخلات النفسية ومن بينها العلاج المعرفي السلوكي كانت فعالة وبشكل دال في تخفيف أعراض القلق والاكتئاب، سواء بعد العلاج أو بعد فترة المتابعة، وكذلك الدراسات التي أشارت إلى فعالية العلاج المعرفي السلوكي في تحسين أعراض القلق والاكتئاب لدى مرضى الروماتويد المفصلي، ومرضى التهاب المفاصل العظمي.

(Kalfas et al ,1992 ;Leibing et ,1999 ;Sharp et al ,2001 ;Evers et al ,2002)

ج- الفروق في الأبعاد الخاصة باستبيان التقييم الصحي.

جاءت نتيجة الفرض الأول والثاني لتؤكد وجود فروق ذات دلالة إحصائية عن مستوي (0.01) في القياس البعدي والقياس بعد فترة المتابعة بين مجموعة العلاج المعرفي السلوكي، بالإضافة إلى العلاج الطبي ومجموعة العلاج الطبي فقط في الأداء على مقياس استبيان التقييم الصحي، وكانت هذه الفروق لصالح تحسن مجموعة العلاج المعرفي السلوكي مقارنة بالمجموعة الثانية، يشير هذا إلى فعالية العلاج المعرفي السلوكي في تحسن بعض الأعراض المرتبطة بروماتويد المفاصل، مثل: تحسن الحالة الوظيفية (العجز الوظيفي)، واستمرار هذا التحسن بعد شهر ونصف من العلاج.

أما فيما يتعلق بالعجز الوظيفي كما تم قياسه بمقياس استبيان التقييم الصحي فقد جاءت نتيجة البحث متفقة مع دراسات كل من (Lundgren &Stenstrom &RadaJevic ,1992 ;Savelkaul et al ,2001 ;Evers et al ,2002 ;Freman et al ,2003 ;Sharp et al ,2002) وتشير هذه الدراسات إلى فعالية العلاج المعرفي السلوكي في تحسن الحالة الوظيفية للمرضى (العجز الوظيفي).

د- الفروق في الأبعاد الخاصة بقائمة الأبعاد المتعددة للألم.

جاءت نتيجة الفرض الأول والثاني لتؤكد وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوي (0.01 ، 0.05) بين مجموعة العلاج المعرفي السلوكي، بالإضافة للعلاج الطبي ومجموعة العلاج الطبي فقط، فيما يتعلق بالقياس البعدي والقياس بعد فترة المتابعة فيما يتعلق بثلاثة أبعاد فقط، من الأبعاد المختلفة بقائمة الأبعاد المتعددة للألم وهذه الأبعاد هي: (شدة الألم، وتدخل الألم في الأنشطة اليومية للمريض، الكدر الوجداني)، وكانت هذه الفروق لصالح تحسن مجموعة العلاج المعرفي السلوكي مقارنة بمجموعة العلاج الطبي فقط، بالإضافة إلى ذلك فقد ظهرت فروق دالة عند مستوي (0.05) بعد فترة المتابعة، فيما يتعلق بمقياس مستوي النشاط العام وتشير هذه النتيجة

إلى فعالية العلاج المعرفي السلوكي عندما يضاف إلى العلاج الطبي في تخفيف الألم، كما ظهر ذلك من خلال انخفاض تقديرات الألم، وكذلك تحسن الحالة المزاجية وتقليل تدخل الألم في جوانب حياة المريض.

وتتفق هذه النتيجة مع نتائج دراسات التحليل البعدي، والتي أشارت نتائجها إلى فعالية التدخلات النفسية ومنها العلاج المعرفي السلوكي في تخفيف الألم وتحسين الحالة المزاجية.

(Flor et al ,1992 ;Morley ,1999 ;Aston ,2002 ;Riemsma et al ,2005)

2- مناقشة النتائج الخاصة بالمقارنات داخل المجموعات في الأداء على مقاييس الدراسة عبر المراحل العلاجية المتتالية:

سيتم في هذا الجزء مناقشة نتائج الفروق داخل المجموعات _ كل مجموعة على حدا_ فيما يتعلق بالأداء على مقاييس الدراسة عبر المراحل العلاجية، لمتابعة مستوي ومسار التحسن وذلك على النحو التالي:

أ- الفروق داخل مجموعة العلاج المعرفي السلوكي بالإضافة إلى العلاج الطبي (المجموعة الأولى)

أشارت نتائج الفرض الثالث إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية، بين أداء الأفراد على المقاييس المختلفة للدراسة عبر المراحل المتتابعة من العلاج في اتجاه التحسن في كل من المقاييس الآتية:

- 1- الأبعاد الفرعية لمقياس استراتيجيات التغلب على الألم.
- 2- مقاييس الوظائف النفسية (القلق، الاكتئاب).
- 3- الأبعاد الفرعية لقائمة الأبعاد المتعددة للألم فيما عدا البعد الخاص بالدعم الاجتماعي، والبعد الخاص باستجابات مراعاة مشاعر المريض.

وتشير هذه النتيجة إلى فعالية العلاج المعرفي السلوكي، بالإضافة إلى العلاج الطبي في تحسين مهارات التعامل مع الألم، من حيث تنمية المهارات الإيجابية وتقليل

المهارات اللائقافية بالإضافة إلى ذلك فإنه يؤدي إلى تحسين الوظائف النفسية من حيث تقليل القلق والاكتئاب.

وكما يتضح من خلال نتائج المقارنات الثنائية بين القياسات المتتابعة فإن فروقا جوهرية وجدت عند مستوي (0.01 ، 0.05) بين القياس القبلي والقياس بعد فترة المتابعة في المتغيرات المتعلقة باستراتيجيات التغلب على الألم، والوظائف النفسية (القلق، الاكتئاب)، كما لم توجد فروق في القياس البعدي، والقياس في فترة المتابعة داخل هذه المجموعة في كل الأبعاد الخاصة بمقياس استراتيجيات التغلب على الألم، ومقياس الاكتئاب، أما فيما يتعلق بالقلق فقد وجدت فروق بين القياس البعدي والقياس بعد فترة المتابعة، حيث ارتفع مستوي القلق ولكن بشكل طفيف، وعن الأبعاد الخاصة باستبيان التقييم الصحي فلم توجد فروق دالة بين القياس البعدي والقياس في فترة المتابعة، كما لم توجد فروق دالة أيضا بين القياسيين في الأبعاد الخاصة بقائمة الأبعاد المتعددة للألم وتشير هذه النتيجة إلى استمرار التحسن داخل المجموعة في المتغيرات التي تغيرت بعد العلاج، وبالرغم من قصر فترة المتابعة في الدراسة الحالية مقارنة بالدراسات التي أجريت في الخارج، وحددت فترات متابعة وصلت إلى عام أو أكثر، إلا أن نتائج الدراسة الحالي في هذا الجانب تقدم مؤشرات مبدئية مهمة حول فعالية العلاج المعرفي السلوكي، عندما يقدم مع العلاج الطبي في تحسين الوظائف النفسية، والجسمية، للمرضى وتنمية المهارات الإيجابية للتعامل مع المرض.

ب- الفروق داخل مجموعة العلاج الطبي فقط (المجموعة الثانية)

أشارت نتائج الفرض الثالث إلى عدم وجود فروق دالة داخل مجموعة العلاج الطبي فقط عبر القياسات المتتالية في كل المتغيرات الخاصة بالدراسة، فيما عدا البعد الخاص بزيادة الأنشطة السلوكية في مقياس استراتيجيات لتغلب على الألم، وأربعة أبعاد من قائمة الأبعاد المتعددة للألم وهي: (شدة الألم، والكدر الوجداني، الدعم الاجتماعي، استجابة مراعاة مشاعر المريض).

وبالنظر إلى المتوسطات الخاصة بأداء مجموعة العلاج الطبي فقط، يمكن القول إنه فيما يتعلق بالأنشطة السلوكية فقد كان التغيير في اتجاه انخفاض مستوي النشاط العام، أما فيما يتعلق بشدة الألم فقد كانت المتوسطات في اتجاه ارتفاع شدة الألم، وانخفاض الدعم الاجتماعي، وزيادة الكدر الوجداني. وتشير هذه النتيجة إلى أن إضافة العلاج المعرفي السلوكي إلى العلاج الطبي يرتبط بتحسن في الجوانب النفسية والطبيعية للمرضى.

وأخيراً يمكن القول إن النتائج العلاجية الإيجابية ترتبط بانخفاض الاستجابات الانفعالية، وانخفاض إدراك الألم وزيادة المشاركة الفعالة في الإدارة الذاتية للألم، وبناء عليه يمكن القول وفي ضوء نتائج الدراسة الحالية أنه في ضوء التحسن في استراتيجيات التغلب الإيجابية وانخفاض استراتيجيات التغلب السلبية، وخاصة الأساسية وكذلك تحسن الشعور بالعجز والاكتئاب والقلق، فإن ذلك يؤثر وبشكل فعال في انخفاض إدراك الألم والعجز الطبيعي، وكذلك الأعراض المرضية المرتبطة بروماتويد المفاصل.

ما تنطوي عليه نتائج الدراسة الحالية من دلالات وإمكانية الاستفادة منها علمياً.

أ- في ضوء ما تم التوصل إليه في هذه الدراسة، والدراسات الأخرى من أن إضافة العلاج المعرفي السلوكي إلى العلاج الطبي لدى المرضى الذين يعانون من الآلام مزمنة يؤدي إلى نتائج إيجابية، فيما يتعلق بالجوانب الطبية مثل : انخفاض الأعراض وتحسن الأداء الطبيعي للمرضى، يوصي الباحث بضرورة الاهتمام بتقديم خدمة العلاج النفسي في المستشفيات، والمعاهد الصحية، والعيادات الخاصة، التي تتعامل مع الأمراض المزمنة مثل: الآلام الروماتزمية، آلام الجهاز العضلي الهيكلي، وآلام السرطان والإيدز، وذلك من أجل الحصول على نتائج علاجية قيمة .

ب- في ضوء ما تم التوصل إليه من أن الأفكار والمعتقدات، والسلوكيات الخاطئة وكذلك الظروف الاجتماعية والاعتقادات السلبية، تؤثر في النتائج المرضية، وتؤدي

إلى تفاقم وزيادة الأعراض، يوصي الباحث العاملين في مجال الرعاية الصحية لمرضى الألم المزمن بشكل عام بضرورة الاهتمام بتقييم هذه العوامل عند التعامل مع هؤلاء المرضى، لأن ذلك سوف يساعد بشكل كبير جدا في عملية الالتزام بالعلاج وزيادة فعاليته.

ج- نظرا لكثرة مرضى الألم المزمن الذين يعانون من اضطرابات نفسية مثل (القلق، الاكتئاب) وأن هذه الاضطرابات تؤدي إلى تفاقم الأعراض وزيادة الألم وأن العلاج المعرفي السلوكي يؤدي إلى تقليل هذه الأعراض لدى مرضى الألم، المزمن لذلك يجب توجيه الاهتمام أثناء العلاج الطبي إلى هذه المتغيرات والتعامل معها بشكل فعال، ويمكن أن يتم ذلك من خلال توفير عدد من الأخصائيين النفسيين المؤهلين الذين يعملون جنباً إلى جنب مع أخصائيي الرعاية الطبية التقليدية، وذلك سوف يؤدي وبشكل فعال إلى نتائج أفضل.

المراجع:

- 1- عبد الرقيب البحيري (1984). قائمة الأعراض المرضية (SCL -90) الطبعة الأولى، مكتبة النهضة العربية، القاهرة
- 1- Abdel-Nasser, AM. (1995) Disaplety in Patient With Rheumatoid Arthritis. PhD. Faculty of Medicine . Minia University , Minia, Egypt.
 - 2- Allaire, SH., Prashker, MJ. & Meenan, RF. (1994). The Costs of Rheumatoid Arthritis. *Pharmacoeconomics*, 6: 513 - 522
 - 3- Astin, JA., Beckner, W., Soeken, K., Hochperg, MC., Berman, B. (2002). Psychological Interventions for Rheumatoid Arthritis :A meta-Analysis of Randomized Controlled Trials. *Arthritis & Rheumatism*, 47(3): 291-302.
 - 4- Basler, HD. (1993). Group Treatment for Pain and Discomfort. *Patient Education and Counseling*, 20 : 167 - 175.
 - 5- Brown G. & Nicassio P.M (1987) Development of Questionnaire for The Assessment of Active and Passive Coping Strategies in Chronic Pain Patients. *Pain*, 31(1): 53 - 64.
 - 6- Bruce, B. & J. Fries (2003). The Stanford Health Assessment Questionnaire (HAQ): A review of Its History, Issues, Progress, and Documentation. *J Rheumatol*, 30(1): 167-178.
 - 7- Buescher, K., Johnston, J., Parker, J., Smarr, K., Buckele, WS., Anderson S. & Walker S. (1991). Relationship of Self - efficacy to Pain Behavior. *J rheumatol* 18 : 968 - 972.
 - 8- Dunlop, DD., Mannim, ML., Yelin, EH., Song, J. & Chang, WR. (2003). The Costs of Arthritis. *Arthritis & Rheumatism*. 49(1): 101 - 113.
 - 9- Evers, AWM., Kraaimaat, FW., Geenen, R. & Bijlsma, JWJ. (1997) Determinants of Psychological Distress and Its Course in the First Year After Diagnosis in Rheumatoid Arthritis patient. *J Behav Med*, 20: 499 - 504.
 - 10- Evers, AWM., Kraaimaat, FW., Geenen, R. & Bijlsma, JWJ. (1998). Psychosocial Predictors of Functional Change in Recently Diagnosed Rheumatoid Arthritis Patients. *Behavior Research and Therapy*, 36: 179 - 193
 - 11- Evers, AWM., Kraaimaat, FW., Geenen, R. & Bijlsma, JWJ. (2002). Long Term Predictors of Anxiety and Depressed Mood in Early Rheumatoid Arthritis a Three and Five - year Follow- up. *J Rheumatology*. 29(11): 2327-2363 .
 - 12- Evers, AWM., Kraaimaat, FW., Geenen, R. & Bijlsma, JWJ. (2003). Pain Coping and Social Support as Predictors of Long - Term Functional Disability and Pain in Early Rheumatoid Arthritis. *Behavior Research and Therapy*, 41: 1295 - 1310.

- 13- Evers, AWM., Kraaiaat, FW., Van Rielplcm &Bijlsma, JWJ. (2001). Cognitive Behavioral and Physiological Reactivity to Pain as A predictor of long Term Pain in Rheumatoid Arthritis Patient. *Pain*, 93: 139 - 146
- 14- Evers, AWM., Kraaiaat, FW., Van Riel, PL. &De Jong, AJ.(2002) Tailored Cognitive-Behavioral Therapy in Early Rheumatoid Arthritis for Patients at Risk :A Randomized Controlled Trails . *Pain*100: 141-153.
- 15- Flor, H., Fydrich, T. &Turk, DC. (1992). Efficacy of Multidisciplinary Pain Treatment Centers: A Meat-analytic Review. *Pain*, 49: 221 – 30
- 16- Freeman, K., Hommond, A. &Lincoln, NB. (2002). Use of Cognitive Behavioral Arthritis Education programmers in Newly Diagnosed Rheumatoid Arthritis. *Clinical Rehabilitation*, 16(8) : 828-836.
- 17- Fries, JF., P. Spitz et al. (1980). Measurement of Patient outcome in Arthritis. *Arthritis& Rheum* ,23(2): 137-45.
- 18- Grant, LD. & Haverkamp, BE. (1995). A cognitive - Behavioral Approach to Chronic Pain Management. *Journal of Counseling & Development*, 74: 25 - 32
- 19- Jayson, MV. (1999). Rheumatoid Arthritis. in P D Wall &R Melzack (Eds) *Text Book of Pain 5th edition* London: Churchill Livingston 505 – 516.
- 20- Jensen, MP., Turner, JA., Romano, JM . & Karoly, P. (1991). Coping With Chronic Pain : A Critical Review of the Literature *Pain* , 47: 249 – 283
- 21- Keefe, FJ. &Williams, DA. (1989). New Direction in Pain Assessment And Treatment. *Clinical Psychology Review*, 9 : 549- 568.
- 22- Keefe, FJ., Affleck, G ., Lefebvre, JC., Underwood, L. &Caldwell, DS. (2001). Living With Rheumatoid Arthritis: The Role of Daily Spirituality and Daily Religious and Spiritual Coping . *Journal of pain*. 2(2) :101-110Kerns ,Turk &Rudy ,1985
- 23- Keefe, FJ., Abrnethy, PA. &Campbell, CL. (2005). Psychological Approaches to Understanding and Treating Disease - Related Pain. *Annual Reviews Psychology*, 56: 601- 20
- 24- Keefe, FJ., Caldwell, DS., Baucom, D., Salley, A., Robinson, E., Timmons, K., Beaupre, P., Weisberg, J. &Helm, SM.(1999). Spouse Assisted Coping Skills Training in The Management of Osteoarthritic Knee pain: Long Term Follow Up Result . *Arthritis Care and Research* , 12(2): 101-111.
- 25- Keefe, FJ., Caldwell, DS., Williams, ,DA., Gil, KM., Mitchell, D., Robertson, D., Robertson, C., Martinez, S., Nunley, J., Beckham, JC. &Helms, M.(1990). Pain Coping Skills Training in The Managements of Osteoarthritic Knee pain :A Comparative Study. *Behavior Therapy*, 21:49-62.
- 26- Keefe, FJ., Smith, SJ., Buffington, HL., Gibson, J., Studts, L. &Caldwell, SD. (2002). Recent Advances and Future Directions in The Bio psychosocial Assessment and Treatment of Arthritis. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 70(3): 640 - 655.

- 27- Kerns, RD., Turk, DC. & Rudy, TE. (1985). The West Haven - Yale multidimensional pain inventory (WHYMPI). *Pain* 23: 345-356.
- 28- Kraaimaat, FW., Brons MR., Geenen, R. & Bijlsma, JW. (1995). The Effect of Cognitive Behavior Therapy in Patients With Rheumatoid Arthritis. *Behav. Res. Ther.*, 33(5): 487-95.
- 29- Leibling, E., Pflingsten, M., Bartmann, U., Rueger, U. & Schuessler, G. (1999) Cognitive-Behavioral Treatment in Unselected Rheumatoid Arthritis Outpatients. *Clin. J. Pain*, 15: 58-66.
- 30- Lorig, K., Laurin, J. & Gines, GE. (1984). Arthritis Self - management : A five year history of a patients Education program. *Nursing clinics of North America*, 19: 637 . 645
- 31- Lundgren, S., Stenstrom, CH. (1999). Muscle Relaxation Training and quality of life in Rheumatoid Arthritis: A randomized controlled clinical trial. *Scand J Rheumatol*, 28: 47-53.
- 32- Mckenna, F. & Wright, V. (1985). Pain and Rheumatoid Arthritis. *Annual Rheumatology Disease*, 44: 805.
- 33- Malone, MD., Strube, MJ. (1998). Meta-analysis of nonmedical treatment for chronic pain. *Pain*, 34: 231 - 32.
- 34- Manne & Zutar (1992). Coping with arthritis : current status and Critiaue. *Arthritis and Rheumatism*, 35: 1273 - 1280.
- 35- Morley, S., Eccleston, C. & William, SA. (1999). Systematic Review and Meta-Analysis of Randomized Controlled trials of Cognitive Behavior therapy and Behavior Therapy for Chronic Pain in Adults Excluding Headache . *Pain*, 80: 1-13.
- 36- Parker JC. & Wrght GE. (1995) The Implications of Depression for Pain and Disability in Rheumatoid Arthritis. *Arthritis Care Res*, 8: 279 - 283.
- 37- Parker, JC., Smarr, KL., Buckelew, SP., Stucky-Ropp, RC. & Hewett, JE. (1995). Effects of Stress Management on Clinical Outcomes in Rheumatoid Arthritis. *Arthritis Rheum*, 38(12):1807-1818.
- 38- Philips, HC. & Rachman, S. (1996). *The Psychological Management of Chronic Pain: A Treatment Manual*. 2nd ed , New yourk, Spring Publishing Company
- 39- Radojevic, V., Nicassio, PM. & Weisman, MH. (1992). Behavior Intervention With and Without Family Support for Rheumatoid Arthritis. *Behavior therapy*, 23: 113-120.
- 40- Riemsma, RP., Kirwan, J., Rasker, J. & Taal, E. (2005). Patient Education for Adults with Rheumatoid Arthritis (review) John Wiley & sons, ltd.
- 41- Rosenstiel, AK. & Keefe FJ. (1983). The Use of Coping Strategies in Chronic Low back Pain Patients: Relationship to Patient Characteristics and Current Adjustment. *Pain*, 17: 33 - 44.

- 42- Wright, GF., Parker, JC., Smarr, KL., Schoenfeld – Smith, K., Buckelew SP. &Slaughter, JR. (1996). Risk Factors for Depression in Rheumatoid Arthritis. *Arthritis car and Research*, 9: 264 - 272
- 43- Schaloo, M., Kaptein, AR., Weinman, JA., Hazes, JM., Breedveld, FC. &Rooijmans, HGM. (1999) Predicting Functional Status in Patients With Rheumatoid Arthritis. *Journal Rheumatology*, 26: 1686 – 1693
- 44- Savelkoul, M., De Witte, LP., Vander Borne, B. &Vanden Tempel, H. (2001). Effects of Coping Intervention on Patients With Rheumatic Diseases :Results of a Randomized Controlled Trial. *Arthritis &Rheumatism*, 45(1): 69-Scharloo et al 1999)
- 45- Sharpe, L., Sensky, T., Timber, Lake, N., Ryan, B., Brewin, CR. &Allard, S. (2001). Ablind, Randomized ,Controlled Trial of Cognitive-Behavioral Intervention for Patients With Recent Onset Rheumatoid Arthritis: Preventing Psychological and Physical Morbidity. *Pain*, 89: 275 - 283.
- 46- Sharpe, LT., Sensky, T., Timberlake, N., Ryan, B. &Allard, S. (2003). Long Term Efficacy of a Cognitive Behavioral Treatment Recently Diagnosed With Rheumatoid Arthritis . *Rheumatology*, 42: 435-441.
- 47- Sinclair, VG. &Wallston, KA. (2001). Predictors of Improvement in a Cognitive - Behavioral Intervention for Women With Rheumatoid Arthritis. *Ann Behav Med*, 23: 291 - 297.
- 48- Sinclair, VG., Wallston, KA., Dwyer, KA., Blackburn, DS. &Fuchs, H. (1998). Effects of a Cognitive-Behavioral Intervention for Women With Rheumatoid Arthritis. *Res. Nurs. Health*, 21(4): 315–26.
- 49- Smith, CA. &Wallston, KA. (1992). Adaptation in Patients with Chronic Rheumatoid Arthritis: Application of a general model . *Health Psychology*, 11: 151-162.
- 50- Smith, CA., Wallston, KA., Dwyer, KA. &Dowdy, SW. (1997). Beyond Good and Pad Coping: A Multidimensional Examination of Coping With pain in Persons With Rheumatoid Arthritis. *Ann Behav Med*, 19: 11 –21.
- 51- Smith, TW., Christensen, AJ., Peck, JR. &Ward, JR. (1994). Cognitive Distortion ,Helplessness and Depressed Mood in Rheumatoid Arthritis : A four - year longitudinal analysis. *Health psychology*, 13: 213 – 217.
- 52- Turk D.C. (1996) Biopsychosocial perspective on chronic pain in: D. C. Turk and R. J. Gatchel (EDS) *Psychological Approaches to Pain Management: Practitioners Hand book*, New Yourk, Guiliord press.
- 53- Turk, DC. &Okifuji, A. (1998). Directions in Prescriptive Chronic Pain Management Based on Diagnostic Characteristics of the Patient. *APS BWL* 8: 5 - 11.
- 54- Turk, DC. &Rudy, TE. (1988). Toward an Empirically Derived Taxonomy of Chronic Pain Patients : Integration of Psychological Assessment Data. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 56: 233-238.

- 55- Van lankveld, W., Naring, G., Van't Pad Bosch & Van de Puttel. (1999). Behavioral Coping and Physical Functioning : The Effect of Adjusting the level of Activity on Observed Dexterity. *J Rheumatology*, 26: 1058 – 1064.
- 56- Van lankveld, Nang, G., Van't pad Bosch, P. & Van de puttl. (2000). The Negative Effect Of Decreasing The Level of Activity in Coping With Pain in Rheumatoid Arthritis : Increase in Psychological Distress and Disease Impact. *J Behav med*, 23: 377 - 391.
- 57- Watkin, KW., Shifrenk, Park, DC. & Morrell, RW. (1999). Age ,Pain and Coping With Rheumatoid Arthritis. *Pain*, 82: 217 - 28.
- 58- White, KP. & Nielson, WR. (1995). Cognitive-Behavioral Treatment of Fibromyalgia Syndrome: A follow-up Assessment. *Journal of Rheumatology*, 22: 717-721.
- 59- Young, LD., Bradley, LA. & Turner, RA. (1995). Decreases in Health Care Resource Utilization in Patients with Rheumatoid Arthritis Following a Cognitive Behavioral Intervention. *Biofeed back self Regul*, 20(3): 259 - 68.
- 60- Van Jaarsveld, CH., Jacobs, JW., Schrijvers, AJ., Van Albada – Kuipers, GA., Hofman, DM. & Bijlma, JW. (1998). Effects of Rheumatoid Arthritis on Employment and Social Participation During the First Years of Disease in the Netherlands. *British Journal of Rheumatology* , 37: 848 - 853

Abstract

Cognitive-Behavior Therapy For Chronic Pain Related With Rheumatoid Arthritis.

Objective: This trail was performed to evaluate the efficacy of an adjunctive cognitive-behavioral treatment when compared with routine medical care in improvement coping skills, psychological symptoms and physical functions related to rheumatoid arthritis.

Desgin: A randomized clinical trials design.

Setting: The center of rheumatoid treatment, Abo Kourkas, El-Minia, Egypt.

Patients: Thirty patients with diagnosis of rheumatoid arthritis (age = 34.25 years, 90% female, duration of disease 8.30 years) finished the study.

Intervention: Subjects received routine medical care. Cognitive-behavioral treatment subjects (n = 13) received individual cognitive-behavioral treatment sessions for twice per week for 6 weeks included (educational rational, relaxation training, distraction techniques, activity pacing, pleasant activity, cognitive restructuring and maintenance plan).

Outcome Measures: Outcome measures included coping strategies, psychological symptoms (anxiety, depression, helplessness), pain variables (pain impact, responses by significant others, general activity level), physical functions (physical, affect, symptom, social interaction) and disability.

Results: There are improving in cognitive-behavioral treatment group after treatment and 1.5 month follow up in coping strategies, depression, anxiety, helplessness, physical functions (physical, affect, symptom, disability) and pain variables (pain severity, interference, affective distress) and general activity level.

Conclusions: Cognitive-behavioral therapy has proven an effective adjunct to medical treatment of rheumatoid arthritis outpatients these affective were shown in increasing active coping, decreasing passive coping, depression, anxiety, helplessness, affective distress, pain rating, disability and symptoms.

ثابت أويلر e – Euler's Constant

د. الهاشمي علي أدراه*

مدخل:

من خلال الدراسة التاريخية نجد أن العدد الطبيعي e ربما كان اكتشافه مجرد صدفة نتيجة ظهوره بشكل واضح في كثير من التطبيقات التي أجريت من قبل بعض المتخصصين، ولكن بعد ذلك لعب هذا العدد دوراً أساسياً في كثير من التطبيقات في جل فروع العلوم، ويعتبر العدد الطبيعي e له أهمية خاصة في العلوم الرياضية والتي بدورها تدخل في كثير من التطبيقات في كل فروع العلوم. سنهتم في هذه الورقة بدراسة العدد الطبيعي e من حيث اكتشافه وبعض استخداماته الهامة في كثير من العلوم. ومن خلال هذا العدد نتجت ما يعرف بالدالة الأسية e^x التي أهميتها ليست أقل من أهمية العدد e نفسه، حيث تعتبر هي الدالة العكسية للدالة اللوغاريتمية $\ln x$ وهو اللوغاريتم الطبيعي للأساس e . ونبين أقرب دالة أسية للدالة e^x وكذلك مدى انفراج وانحسار هذه الدالة كما سلطنا الضوء على بعض التطبيقات لهذه الدالة.

المقدمة:

e عدد حقيقي كثير الاستخدام رياضياً، حيث يظهر في كثير من المسائل الرياضية المستخدمة في عدة فروع من العلوم المختلفة؛ الفيزياء، الكيمياء، الإحصاء؛ الهندسة وغيرها. فعلى سبيل المثال في المسائل المتعلقة بالنمو والانحلال في الإحصاء والكيمياء وغيرها، وتسمى أحياناً بالمنحنى الجرسى (*Bell Curve*)، كذلك منحنى الأسلاك المتدلّية في بعض المسائل المتعلقة بالاحتمالات، كما أن لها علاقة بالدوال اللوغاريتمية، وتظهر كذلك في الأعداد المركبة (*Euler's Equation*)⁽¹⁾. وقيمتها التقريبية 2.718281828459، وسبق أن حسبت إلى 869,894,101 خانة من قبل

* كلية العلوم - الجامعة الأسمرية - زليتن - ليبيا

Sebastian Wedeniwski. الجدول (1) يبين مجموعة من الخانات، على سبيل المثال، للعدد e والذي أعد من قبل *Xavier Gourdon* و *Pascal Sabah* (2). أول من اكتشف العدد e العالم الرياضي السويسري *Leonhard Euler* في القرن الثامن عشر مع العلم أن وجوده كان قد طبق في أعمال *John Napier* قبل ذلك واستخدم e كمعكوس للوغاريتم في سنة 1614، ولكنه لم يعره أي خصوصية. وأول من استخدم الحرف e بشكل خاص هو العالم *Euler* حيث هو أول حرف من اسمه العائلي ولذلك يطلق عليه في بعض الأحيان برقم أويلر أو ثابت أويلر (3).

1. تعرف:

العدد e هو عدد حقيقي له عدة استخدامات في كافة المجالات العلمية، ويعرف رياضياً بعدة طرائق من أهمها النهايتين التاليتين:

$$e = \lim_{n \rightarrow \infty} \left(1 + \frac{1}{n}\right)^n, \quad (1)$$

$$e = \lim_{n \rightarrow 0} (1 + n)^{\frac{1}{n}}, \quad (2)$$

والتي تعطينا قيمة e كما هو مبين في الجدولين التاليتين:

N	10	100	1000	10000
	2.59374246	2.704813829	2.716923932	2.718145927

جدول (1) يبين قيمة e محسوبة بالنهاية المبينة في المعادلة (1)

N	e	N	e
-0.1	2.867971991	0.1	2.59374746
-0.01	2.731999026	0.01	2.704813891
-0.001	2.719642216	0.001	2.716923932
-0.0001	2.718417755	0.0001	2.718145927
-0.00001	2.71829542	0.00001	2.718268237

جدول (2) يبين قيمة e محسوبة بالنهاية المبينة في المعادلة (2)

والطريقة المثلى لحساب e ليس استخدام التعريف السابق ولكن يتم حسابها من

المجموع اللانهائي لمتسلسلة ماكلورين⁽⁴⁾:

$$f(x) = 1 + x + \frac{x^2}{2!} + \frac{x^3}{3!} + \dots + \frac{x^n}{n!} + \dots,$$

وذلك بوضع $x = 1$:

$$\begin{aligned} e &= \frac{1}{0!} + \frac{1}{1!} + \frac{1}{2!} + \frac{1}{3!} + \dots + \frac{1}{n!} + \dots \\ &= \sum_{n=0}^{\infty} \frac{1}{n!}. \end{aligned} \quad (3)$$

وإذا أردنا حساب عدد من الخانات وليكن k فعلينا حساب $k+3$ من الخانات ثم الجمع والبقية تساوي أصفاراً. استخدمت عدة طرق لحساب e ، إحداها التي استخدمت في المثال السابق.

لقد برهن Euler أن e عدد غير قياسي، وبالتالي قيمة الكسر غير منتهية وغير مكررة، وبالتالي ليس من المهم حساب عدد الخانات لإيجاد قيمة e ولكن يعتمد عدد الخانات التي تعطي الدقة المطلوبة. كما أن e يعرف على أنه عدد غير جبري حيث إنه لا يمثل جذراً لأي معادلة كثيرة حدود وهي مثبتة من قبل العالم الفرنسي Charles Hermite سنة 1873.

2. علاقة العدد e باللوغاريتمات:

e هي أساس اللوغاريتم الطبيعي، حيث نعلم أن اللوغاريتم يعرف على النحو

التالي:

إذا كانت $a > 0$ عدد حقيقي، فإن a^u تكون معرفة لأي عدد حقيقي u ،

وبالتالي فإن:

$$u = \log_a x \quad \text{إذا كان فقط إذا كان } a^u = x.$$

ويسمى هذا اللوغاريتم باللوغاريتم الطبيعي إذا كان الأساس (a) لهذه القيمة

هي الثابت e . وبناء على ذلك فإن اللوغاريتم الطبيعي يعرف بالصيغة:

$$\ln(x) = \log_e(x),$$

من خواص اللوغاريتم الطبيعي⁽⁵⁾:

إذا كانت $p > 0, q > 0$ فإن:

$$\ln pq = \ln p + \ln q \quad -1$$

$$\ln \frac{p}{q} = \ln p - \ln q \quad -2$$

$$\ln p^r = r \ln p \quad -3$$

لأي عدد حقيقي r .

تعريف:

$$\ln e = 1$$

كما أن e هي حل للمعادلة: $\ln x - 1 = 0$

1/0!	=1/1	= 1.000000000000000000000000
1/1!	=1/1	= 1.000000000000000000000000
1/2!	=1/2	= 0.500000000000000000000000
1/3!	=1/6	= 0.166666666666666666666667
1/3!	=1/24	= 0.041666666666666666666667
1/5!	=1/120	= 0.008333333333333333333333
1/6!	=1/720	= 0.001388888888888888888889
1/7!	=1/5040	= 0.0001984126984126984126984
1/8!	=1/40320	= 0.0000248015873015873015873
1/9!	=1/362880	= 0.0000027557319223986890653
1/10!	=1/3628800	= 0.0000002755731922398589065
e		= 2.718281801

جدول (1) يبين e بحساب عشرة حدود من المتسلسلة (3).

ومن ضمن تعريفات اللوغاريتم الطبيعي الصيغة:

$$\ln(x) = \lim_{k \rightarrow 0} \left(\frac{x^k - 1}{k} \right).$$

3. الدالة الأسية e^x :

الدالة e^x تعتبر من الدوال الهامة المستخدمة في كثير من العلوم المختلفة حيث تستخدم بصور مختلفة.

عند دراسة الدالة e^x نجد أن بيانها موضحا شكل 1 ، وتعتبر هي الدالة العكسية للدالة اللوغاريتمية.

بدراسة الدالة $f(x) = \ln x$ ، حيث $x > 0$ ، فإن $\frac{df}{dx} = \frac{1}{x} > 0$ والدالة $f(x)$ دالة متصلة وأحادية وبالتالي يوجد لها دالة عكسية $f^{-1}(x)$.

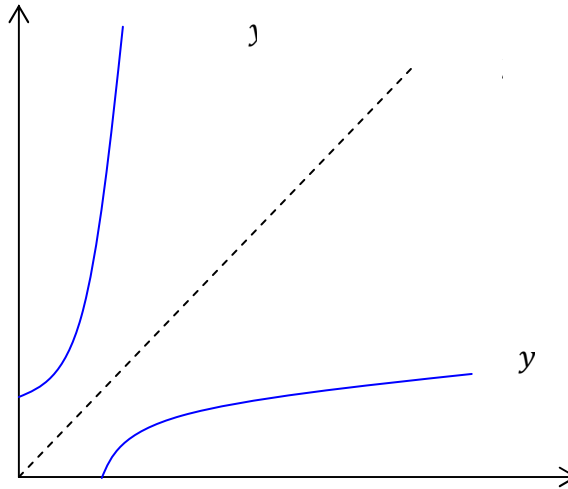
$$\ln(e^x) = x \ln e = x$$

$$f^{-1}(x) = e^x \quad \text{ومن ذلك فإن:}$$

$$y = e^x \quad \text{أي أنه إذا كانت}$$

$$\ln(e^y) = \ln(e^{\ln x}) = \ln x \quad \text{فإن:}$$

شكل 1 يوضح الدالة e^x كمعكوس للدالة $\ln x$ وعلاقتها بالدالة $y = x$ التي تعتبر المحور العاكس لهما.



شكل 1 بيان الدوال: $y = e^x$ ، $y = \ln x$ ، $y = x$ ، لقيم $x \geq 0$.

إن انفراج الدالة e^x يتوقف على قيمة x كما هو موضح شكل 2. إذا قورنت الدالة e^x مع بعض الدوال الأسية فنجد أن أقرب دالة أسية لهذه الدالة، على الأقل لقيم x القريبة من الصفر هي الدالة $y \cong 2^{1.44x}$ ، شكل 3 يوضح ذلك، ويمكن استنتاج ذلك من أساسيات الرياضيات، حيث نعلم أن:

صحيحة لسبع خانات بعد الفاصلة، بوضع هذا الرقم على صورة 2 مرفوعة لقوة a ، أي أن:

$$2.7182818 = 2^a$$

بأخذ اللوغاريتم الطبيعي للطرفين، وإيجاد قيمة a نحصل على:

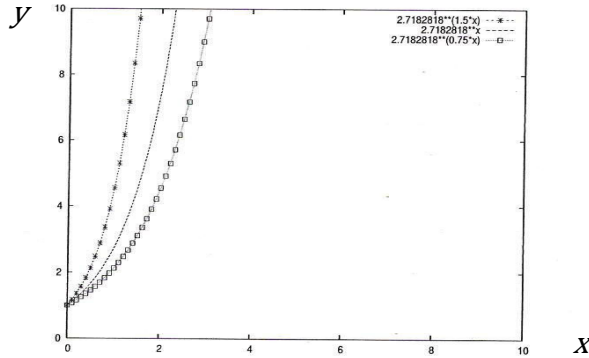
$$\ln(2.7182818) = a \ln 2,$$

$$a \cong 1.44$$

ومن ذلك نحصل على:

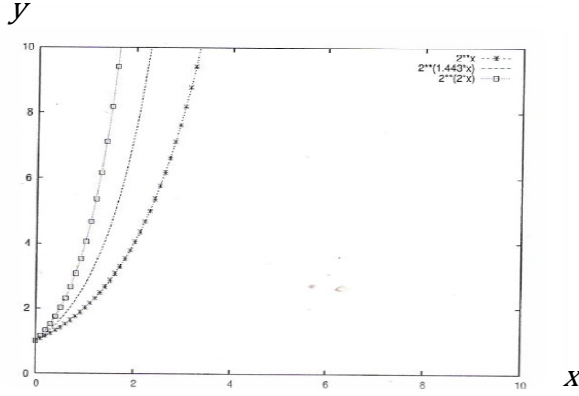
$$e^x = (2.7182818)^x \cong 2^{1.44x}.$$

أي أن:



شكل 2

انفراج وانحسار المنحنيات $e^{1.5x}$ (منحنى النجمة)، e^x (المنحنى المتقطع)، $e^{0.75x}$ (منحنى المربعات).



شكل 3

انفراج وانحسار المنحنيات 2^x (منحنى النجمة)، $2^{1.443x}$ (المنحنى المتقطع)، 2^{2x} (منحنى المربعات).

3.1 مشتقة الدالة الأسية e^x :

إن عملية اشتقاق الدالة e^x تعتبر من أبسط الاشتقاقات حيث إذا كانت:

$$y = e^x, \text{ فإن:}$$

$$\frac{dy}{dx} = e^x.$$

حيث إذا كانت $y = e^x$ فإن:

$$\ln y = x \ln e = x,$$

بالاشتقاق بالنسبة للمتغير x ، فإن:

$$\frac{dy}{y} = dx = e^x.$$

$$\frac{dy}{e^x} = dx \ln e,$$

$$\frac{dy}{dx} = e^x.$$

وعملية التكامل، كما نعلم، هي العملية العكسية لعملية الاشتقاق، أي أن:

$$\int e^x dx = e^x + c.$$

حيث c ثابت التكامل.

4. بعض التطبيقات المستخدمة للدالة e^x :

تستخدم الدالة e^x في كثير من التطبيقات العلمية وفي تعريف الكثير من الدوال المختلفة فمثلا تستخدم الدالة e^x في حلول بعض المعادلات التفاضلية وخاصة المعادلات التفاضلية من الرتبة الثانية أو أكبر⁽⁶⁾. وتستخدم في تعريف الدوال الزائدية⁽⁷⁾؛ حيث دالتي الجيب الزائدي وجيب التمام الزائدي تعرفان على النحو:

$$\sinh x = \frac{e^x - e^{-x}}{2},$$

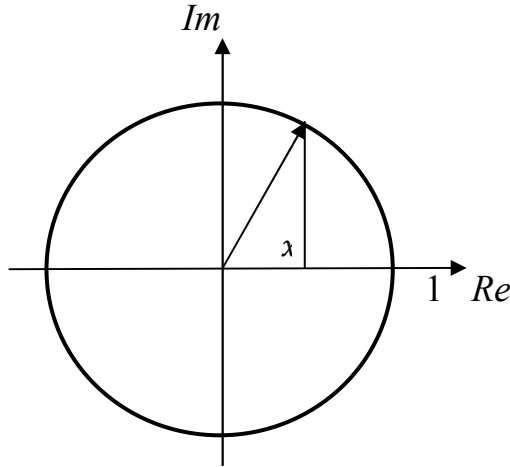
$$\cosh x = \frac{e^x + e^{-x}}{2}.$$

4.1 صيغة أويلر:

من ضمن استخدام الثابت e هو ما اكتشفه العالم السويسري $Euler$ عام 1748 حيث صاغ التركيبة التالية:

وتسمى بمعادلة $Euler$ ، حيث x عدد حقيقي وهي مقاسة بالتقدير الدائري،

$$\text{حيث } i = \sqrt{-1} \text{ (8)}$$



التمثيل البياني للدالة $e^{ix} = \cos(x) + i \sin(x)$

برهان هذه النظرية يمكن تناوله على أكثر من نمط؛ سنستخدم متسلسلة

ماكلاورين على سبيل المثال:

$$(1) e^z = 1 + z + \frac{z^2}{2!} + \frac{z^3}{3!} + \frac{z^4}{4!} \dots,$$

$$\cos z = 1 - \frac{z^2}{2!} + \frac{z^4}{4!} - \frac{z^6}{6!} + \dots, \quad (2)$$

$$\sin z = z - \frac{z^3}{3!} + \frac{z^5}{5!} - \frac{z^7}{7!} + \dots, \quad (3)$$

وهذه المتسلسلات متحققة لكل قيم z الحقيقية. وباستبدال $z = ix$ ، حيث

$i = \sqrt{-1}$ ، مع ملاحظة حقيقة أن:

$$i^2 = -1, \quad i^3 = -i, \quad i^4 = 1,$$

$$e^{ix} = 1 + (ix) + \frac{(ix)^2}{2!} + \frac{(ix)^3}{3!} + \frac{(ix)^4}{4!} \dots,$$

$$e^{ix} = 1 + (ix) - \frac{x^2}{2!} - i \frac{x^3}{3!} + \frac{x^4}{4!} \dots,$$

$$e^{ix} = \left(1 - \frac{x^2}{2!} + \frac{x^4}{4!} - \dots\right) + i \left(x - \frac{x^3}{3!} + \frac{x^5}{5!} - \dots\right),$$

بالمقارنة بالمتسلسلتين (2) و (3) نجد أن:

$$e^{ix} = \cos(x) + i \sin(x).$$

ومن نتائج معادلة أويلر العلاقة التالية التي تربط بين خمس قيم حقيقية

التي تعتبر من الأهمية بمكان في علم الرياضيات؛ وهي:

$$e, \pi, i, 0, 1,$$

حيث:

$$e^{\pi i} = -1, \Rightarrow e^{\pi i} + 1 = 0$$

4.2 قانون التغير الأسي:

يعرف هذا القانون بالمعادلة:

$$\frac{dy}{dx} = ky, \quad (1)$$

حيث y المتغير المراد حساب تغيره عبر فترة من الزمن t ، k ثابت⁽⁹⁾. ومن

المعادلة (1) فإن:

$$\frac{dy}{y} = k dt,$$

$$\ln y = kt + c,$$

$$y = Ae^{kt}.$$

ويستخدم هذا القانون في حساب النمو والانحلال في كثير من التطبيقات الكيميائية والحيوية وغيرها المتضمنة القيمة e ، حيث إذا كانت y موجبة وتزايدية فإن k موجبة، فنحصر بالمعادلة (1) عن نسبة النمو. وإذا كانت y موجبة ولكن تناقصية فإن k سالبة، فتكون المعادلة (1) تصف الانحلال، ويسمى k بثابت النسبة للمعادلة (1). كما يستخدم هذا القانون المتضمن الدالة e^x في حساب الفائدة حيث k ترمز إلى عدد مرات إضافة الفائدة إلى المبلغ البدائي، t تشير إلى الزمن، ويكون هذا القانون على الصورة:

كذلك تدخل الدالة e^x في صياغة قانون التبريد لنيوتن على النحو:

$$T - T_s = (T_0 - T_s)e^{-kt}, \quad \text{أو}$$

حيث T_0 هي قيمة T عند الزمن صفر، T حرارة الجسم، T_s درجة حرارة المحيط، و k ثابت⁽¹⁰⁾.

ومن التطبيقات التي تدخل فيها الدالة e^x حساب الدالة التي تصف جسم متذبذب (معلق بسلك زنبركي) حيث الدالة التي تصف هذه الحالة هي:

حيث A, B, α, ω ثوابت. وإذا أردنا حساب السرعة لذلك الجسم، فنحصل عليه

بالإشتقاق بالنسبة للمتغير t لنحصل على:

$$\frac{du}{dt} = A[\alpha e^{\alpha t} \cos(\omega t) - \omega e^{\alpha t} \sin(\omega t)] + B[\alpha e^{\alpha t} \sin(\omega t) + \omega e^{\alpha t} \cos(\omega t)].$$

4.3 متسلسلة فورييه:

عند استخدام متسلسلات فورييه، تعتبر الدالة e^x من أهم الدوال المستخدمة لتعريفها، حيث تسهل عملية بناء هذا النوع من المتسلسلات التي لها استخدامات واسعة في التطبيقات الهندسية، والتي تصاغ على النحو:

$$f(x) = \sum_{n=-N}^N c_n e^{2n\pi x i},$$

حيث نعلم أن متسلسلة فورييه تصاغ على النحو:

$$f(x) = \frac{a_0}{2} + \sum_{n=0}^N (a_n \cos(2n\pi x) + b_n \sin(2n\pi x)) ,$$
والصورة المركبة لدالة الجيب و جيب التمام تكون على الصورة:

وهي أيضا صور لدوال مركبة تظهر فيها الدالة e^x ، وباستخدام الصورة السابقة في تعريف متسلسلة فورييه، نحصل على:

$$f(x) = \sum_{n=-N}^N c_n e^{2n\pi x i} .$$
وتعرف بمتسلسلة فوريير المركبة (11).

4.4 الإحصاء:

تظهر الدالة e^x في كثير من التطبيقات الإحصائية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر توزيع بواسون المعروف بالعلاقة:

حيث λ هي معدل عدد النجاحات في الفترة الزمنية المعينة أو المنطقة المحددة. كذلك دالة التوزيع الطبيعي:

$$\phi(x) = \frac{1}{\sqrt{2\pi}} e^{-\frac{1}{2}x^2} .$$

القيمة $(1/\sqrt{2})$ في هذه العلاقة تؤكد أن المساحة تحت منحنى الدالة $\phi(x)$ يساوي الواحد الصحيح.

5. نتائج وتوصيات:

لاحظنا ومن خلال هذه الورقة أن الثابت e ، رغم أن اكتشافه كان ربما صدفة و لكنه لعب دورا مفصليا في مواضيع مهمة في كثير من فروع العلوم، حيث بسط الكثير من المسائل، وقدّم نماذج من التركيبات الميسرة للاستخدام.

كما يوجد الكثير من الثوابت الرياضية والفيزيائية وغيرها، التي لا يمكن الاستغناء عنها في دراسة المواضيع البحثية والتطبيقية ومن هذه الثوابت الثابت e الذي سلطنا عليه الضوء من خلال هذه الدراسة المتواضعة، كذلك يوجد الثابت π ، وكذلك بعض الثوابت الأخرى مثل معامل الانتشار الحراري، ومعامل التمدد في المعادن وغيرها، سنعمل على دراسة بعضها منها في دراسات قادمة، ودراسة العلاقة بينها إن وجدت.

هوامش

- (1) Kenneth S. Miller, Partial Differential Equations In Engineering Problems, Prentice-Hall, Inc., USA.
- (2) Earl W., Swokowski, 1979, Calculus With Analytic Geometry, Prindle, Weber & Schmidt, Boston, Massachusetts.
- (3) Ian N. Sneddon, 1957, Elements of Partial Differential Equations, McGraw-Hill Inc. USA.
- (4) Earl W., Swokowski, 1979, Calculus With Analytic Geometry, Prindle, Weber & Schmidt, Boston, Massachusetts.
- (5) George B. Thomas, Ross L. Finney, Maurice D. Weir, 1996, Calculus and Analytic Geometry, Addison Wesley Inc. USA.
- (6) Robert L. Borrelli, Courtney S. Coleman, 1996, Differential Equations, John Wiley & Sons, Inc, Canada.
- (7) Earl W., Swokowski, 1979, Calculus With Analytic Geometry, Prindle, Weber & Schmidt, Boston, Massachusetts.
- (8) Earl W., Swokowski, 1979, Calculus With Analytic Geometry, Prindle, Weber & Schmidt, Boston, Massachusetts.
- (9) George B. Thomas, Ross L. Finney, Maurice D. Weir, 1996, *Calculus and Analytic Geometry*, Addison Wesley Inc. USA.
- (10) Kenneth S. Miller, Partial Differential Equations In Engineering Problems, Prentice-Hall, Inc., USA.
- (11) Ralph P. Grimaldi, 1998, Discrete and combinatorial Mathematics, Addison Wesley Longman, Inc.

تأثير اللغة الإنجليزية على تعلم اللغة الفرنسية (الجانب الكتابي)

د. محمد صالح الفلاي*

يهدف البحث إلى إبراز جوانب معينة في اللغتين الفرنسية والإنجليزية حيث نرى أن للغة الإنجليزية تأثير على تعلم الجانب الكتابي للغة الفرنسية، وقد يسبب ذلك الوقوع في أخطاء لدى متعلمي الفرنسية.

إننا نلاحظ اختلافا جليا بين اللغتين حيث إن اللغة الإنجليزية لها حروف نطقها طويل، وهو جانب غير موجود في اللغة الفرنسية، ونذكر أن بعض الحروف المكتوبة لا تنطق في بعض الكلمات في اللغتين، ويوجد ذلك على السواء في بداية الكلمة ووسطها أو في آخرها ، ويختلف نطق الحروف حسب الكلمات وموقعها في الجمل، وعليه لا يوجد تطابق بين ما هو مكتوب وما هو منطوق في اللغتين، ومع ارتباط المكتوب بما ينطق يرى البعض أن النطق في اللغة الإنجليزية يخضع لقواعد متغيرة متعددة لها تأثير على تدريس الجانب الكتابي للغة الفرنسية وتعلمه.

ويلاحظ وجود تشابه بين اللغتين حيث إن الحروف لاتينية، وتعمل الأبجدية في اللغتين بنفس الطريقة، ولكن يوجد فرق في امتداد الأصوات وينعكس ذلك على الكتابة، حيث إن لكل لغة نظام كتابي مرتبط مباشرة بالصوت ، كما يوجد اختلاف في نحو كل لغة سواء في تصريف الأفعال والضمائر، والأسماء النكرة والمعرفة، والصفات، ومختلف العلامات، ولجميعها تأثير على تعلم الجانب الكتابي وتدرسه.

* قسم اللغة الفرنسية - الجامعة المفتوحة - طرابلس

Références:

- Alain Kerjean, l'apprentissage par l'expérience, Esf, 2006, 92133 Issy –les-Moulineaux Cedex, 224 pages.
- André Martinet, *graphie et phonie*, Lidil n°7 des lettres et des sons, P.U.G., 1992, p.17.
- Baker, C. 1988. Key issues in Bilingualism and Bilingual Education, Clevedon, Avon: Multilingual Matters.
- Bernard Comrie, *The world major languages*, Croom Helm, London Sydney, 1987, p.95- 100.
- Diaz, R.M. et Klingler, C. 1991. "Towards an explanatory model of the interaction between bilingualism and cognitive development", in: Bialystok, E. (Ed.): *Language Processing in Bilingual Children*, Cambridge University Press.
- Hagège, C. 1996. *L'enfant aux deux langues*, Paris: Odile Jacob.
- Jean Pierre Cuq et Isabelle Gruca, Cours de didactique du français langue étrangère et seconde, Presses Universitaires de Grenoble, 2005, BP 47, 30040, Grenoble Cedex.
- J.P. Jaffré, J.David, E.L.A.n° 91, *La genèse de l'écriture*, juillet-sept. 1993, p. 72.
- Liliane Sprenger Charolles, E.L.A. n° 91, Juillet-Septembre 1993, CNRS Paris, p. 71-72.
- Lüdi, G. 2002. *Etre bilingue*, Berne: Peter Lang.
- Narvez, M. 2001. *Bilinguisme et biculturalisme, l'enseignement des langues vivantes*, Actes du séminaire national Partenariat, «académies - établissements français à l'étranger», Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche.
- Olivier Bertrand et Isabelle Schaffner, *Quel français enseigner ?*, les éditions de l'école polytechnique, janvier 2010, 91128 Palaiseau Cedex, 381 pages.
- Ricciardelli, L.A. 1992. «Creativity and Bilingualism», *Journal of Creative Behavior*, n° 26/4, 242-254.
- Stoll, C. 1997. «Le bilinguisme: une approche typologique», *Bulletin APVL*, Strasbourg, n° 54, 65- 76.

parait la source principale des erreurs d'interférence pour les apprenants du Français aux universités libyennes. Cette recherche nous permet de prévoir les erreurs écrites et de les corriger. En plus des aspects socio- psycholinguistiques, les aspects cognitifs dont les systèmes linguistiques déjà appris en premier et deuxième lieu jouent un rôle très important à prendre en considération dans l'apprentissage et la didactique du français et particulièrement le code écrit.

Notes

- ¹ Bernard Comrie, *The world major languages*, Croom Helm, London Sydney, 1987, p. 100.
- ² *Idem.*
- ³ . J.P. Jaffré et al, E.L.A.n° 91, *La genèse de l'écriture*, juillet-sept. 1993, p. 72.
- ⁴ Liliane Sprenger Charolles, *op. cit.*, E.L.A. n° 91, Juillet-Sept. 1993, CNRS Paris, p. 71-72.
- ⁵ . Liliane Sprenger Charolles, *Ibid.*, p. 72.
- ⁶ Bernard Comrie, *The world major languages*, Croom Helm, London Sydney, 1987, p. 95
- ⁷ . André Martinet, *graphie et phonie*, Lidil n°7 *des lettres et des sons*, P.U.G., 1992, p.17

Par contre, en français, les adjectifs préservent des graphies variables et spécifiques à chaque aspect (genre et nombre). Pour des raisons méthodologiques, nous présentons brièvement le système anglais. Nous nous sommes limités aux aspects qui nous paraissent affecter la production écrite de nos sujets apprenant le français. Nous pensons que l'orthographe anglaise diffère de celle du français par la «présence» phonographique dans les finales des mots et des verbes et l'inexistence d'accents (simplification).

Selon A. Martinet, l'orthographe anglaise a des avantages par rapport à celle du français que nous proposons d'évoquer de part l'omniprésence du sonore, particulièrement en fin de mots.

« En anglais, si la forme du mot écrit doit changer, ce changement se manifeste dans la phonie. C'est entendu, *laughs* ne s'écrit pas comme il se prononce. Mais on n'a jamais relevé qu'on oublie de noter le « s » prononcé de « *he laughs* », alors que le français, petit ou grand, n'aura rien pour lui rappeler le « s » muet de la deuxième personne du singulier. Au total, il y a moins de fautes d'orthographe dans une thèse américaine, sous la plume d'un auteur qui n'a jamais fait une dictée de sa vie, que dans une thèse française où les plus pointilleux ont toutes chances de laisser tomber quelques accents circonflexes là où, comme dans *paraître*, ils ne font pas partie des éléments permanents de la graphie du mot. »⁽⁷⁾

Conclusion

Comme nous l'avons indiqué, nous avons traité exclusivement les différences systémiques qui pourraient avoir une incidence sur les formes écrites en langue cible. Le système linguistique anglais nous

personnes : I, you, we, they. Cette dernière change uniquement quand le verbe est conjugué au présent avec la troisième personne du singulier (he, she, it) où le verbe préserve “ s ” en finale en plus du radical.

Conjugué au passé, le verbe préserve une désinence finale correspondant à toutes les personnes, soit “ ed ” prononcée “ t ”.

6. Déterminants et adjectifs français et anglais

Contrairement au français, le masculin et le féminin n’ont aucune importance en anglais, pour identifier les substantifs.

Le pluriel des substantifs se distingue du singulier par “ s ”, lettre finale prononcée. À remarquer qu’il y a des substantifs dont le pluriel ne dépend pas de règles, tel que « man → men ».

L’anglais possède deux articles indéfinis, “ a ” et “ an ”, au singulier. Point d’articles indéfinis au pluriel.

Comme article défini, cette langue comprend “ the ” pour le pluriel et le singulier. Cet article préserve la même graphie, alors qu’il se prononce {θ} devant les voyelles et {ð} devant tous les autres cas.

Les pronoms relatifs “ who ”, “ whom ”, “ that ”, “ which ”, “ whose ” ont un usage distinct du français.

Qu’ils soient au singulier ou au pluriel, les adjectifs préservent une forme unique : tall ’ tall ; old ’ old ; beautiful ’ beautiful.

“ The form is invariant regardless of the number and case of the modified noun, and irrespective of attributive or predicative functions. ”⁽⁶⁾

le système vocalique en raison de la grande stabilité des voyelles à l'oral. ”⁽³⁾

Il est évident qu'il y a une différence entre le français et l'anglais au niveau de la structure syllabique. Liliane Sprenger Charolles précise à ce propos :

“ [...] une autre différence entre ces deux langues est liée au fonctionnement de la structure syllabique. L'anglais a une préférence pour les syllabes fermées, et le français pour les syllabes ouvertes. Ces deux caractéristiques du français vont avoir pour conséquence de rendre les contours des mots perméables aux influences contextuelles : les initiales vocaliques et les initiales consonantiques sont attaquées par des phénomènes de resyllabation. Par ailleurs, en français, les voyelles sont tendues, elles ont un timbre précis qui reste stable tout au long de l'articulation. ”⁽⁴⁾

Le même chercheur ajoute que:

“ L'une des principales caractéristiques du français par rapport à l'anglais tient à la difficulté de repérage de l'unité mot à l'oral. En effet, le mot anglais a une certaine indépendance phonétique dans la phrase dans la mesure où tous les mots pleins ont leur accent propre. En français, l'accent de groupe se substitue à l'accent de mot : le mot est donc plus difficilement discernable à l'oral dans cette langue. ”⁽⁵⁾

5. Aspects des systèmes verbaux anglais et français

De façon identique au français, l'anglais comprend des verbes réguliers et irréguliers ayant une conjugaison particulière. Les verbes réguliers préservent la même désinence finale aux

many other languages, including Spanish, German and Old English. ”⁽¹⁾

L’anglais a une prononciation “ chaotique ”, selon B. C..

“ No wonder that English spelling holds the distinction of being the most chaotic in the world. ”⁽²⁾

L’accent en anglais est déplacé : “ problem ”, la lettre finale est prononcée : “ independent ” ; “ o ” est prononcé différemment dans “ body ”, “ bone ”, “ book ” et “ aloud ”, le cas est contraire en Français.

Le fonctionnement écrit de l’anglais est semblable au français à savoir les unités fonctionnelles de base. Par contre les régularités graphème/ phonème sont plus importantes en français. J. P. Jaffré précise à ce propos que:

“ Les principes de base sont identiques en français et en anglais. Les unités fonctionnelles de l’écrit sont les graphèmes qui peuvent avoir, comme en anglais, une référence phonique et/ou sémique. Les phonogrammes peuvent comporter 1, 2 ou 3 lettres (“ o ”, “ au ”, “ eau ”) et leur prononciation peut être influencée par l’environnement graphique subséquent (Cf. “ c ”, “ g ”, “ au ”). En outre, en français, les régularités dans les relations graphie-phonie sont très importantes : par exemple, les phonogrammes “ au ”, “ ou ”, “ ph ”, renvoient toujours aux mêmes phonèmes. Ces régularités sont, par rapport à l’anglais, très fortes en ce qui concerne

par y → ied. A remarquer que le e, n'étant pas accentué, il disparaît comme dans come → coming.

3. les consonnes doubles

La consonne finale est doublée pour les verbes d'une seule syllabe terminée par une seule consonne phonétique précédée d'une seule voyelle phonétique. Dans les autres cas, elle n'est pas doublée tel que « ask → asked ». La consonne finale est doublée pour les verbes à plusieurs syllabes lorsque la dernière syllabe est accentuée tel que « to prefer → preferred, preferring ». Elle n'est pas doublée si la dernière syllabe n'est pas accentuée « to order → ordered, to forecast → forecasting ».

ed est prononcé [id] après les dentales t,d tels defended, waited, [d] dans des mots tels sobbed, cleaned. [t] après sh, ch, ss, x, p, k tels washed, worked. Des types de mots sont prononcés distinctement tels « nature, measure, usual, television, crucial, initial, exhibition, precious ».

4. Comparaison des aspects écrits de l'anglais et du français

Nous pensons que la relation oral/ écrit est déterminante dans le fonctionnement graphique de toute langue. Selon B. Comrie, il n'y a aucune harmonie entre l'écrit et l'oral, en anglais.

“Modern english orthographical practice is more out of harmony with the spoken language that of

lead, read, look, spoon, now, low, round, through, tough, thought ». Des sons voyelles sont prononcés distinctement: [ɔ:] dans « girl », [a:] dans « car », [ɔ:] dans « for, lost », [uɔ] dans « poor », [iɔ] dans « hear », [a:] dans « last », [ʌ] dans « rust », [u:] dans « roost ».

Nous mentionnons des lettres à valeur phonique zéro tel que le r en fin de syllabe ou de mot, le p devant un s « psychology », le k devant un n, le t entre consonne sifflante et la terminaison en « often ». Le w est non prononcé devant le h qui est expiré « whole ». le b n'est pas prononcé dans la terminaison mb « climb » [klaɪm]. gh ne se prononce généralement pas « high, right », se prononce rarement « tough ». gn se prononce distinctement à l'intérieur du mot « significant » [sig'nɪfɪkənt].

2.2. Sons et écrits en finales de mots:

le i/y se prononce [ai] comme dans « my, die, lie, rye ». « verify, stupefy, appetite, bronchitis, society, variety » sont des exemples où la règle présentée est appliquée.

Le i/y se prononce [i] dans des mots de plusieurs syllabes terminés par y tels « sunny, foggy » ou dans des terminaisons « city ».

Verbes et noms terminés par « o » se transforment en : o → oes tels go → goes, et pour leur pluriel potato → potatoes. Les mots terminés par y précédés d'une consonne: y → ies tels fly → flies, lady → ladies. Les mots terminés par s, x, z, ch, sh, dont le pluriel se forme « es » tels dress → dresses. Les mots terminés par f ou fe ont le pluriel en ves tel knife → knives. Les verbes terminés

"c" est prononcé [k] devant a, o, u ou consonne tels « cat, crush ». « c » est prononcé [s] devant i, e, tels « city, cellar ». « g » est prononcé [g] devant a, o, u, e, i; ou consonne tels « garden, glide ». La même lettre est prononcée [dʒ] devant le e et le i tel « gentle ». Le « h » anglais est aspiré tels « have, hot, his » à l'exception de mots tels « an hour, an herb ». « j » est prononcé [dʒ] tel joy. j est prononcé [ju:] tels « jeer, jerk ». ng est prononcé [ŋ] dans des mots tels « strong, coming ». « r » est prononcé [r] dans des mots tels « rat, room ». « r » n'est pas prononcé dans des mots tels « dinner, doctor ». « r » est prononcé [ɹ] dans des mots tel « honor ». « r » est non prononcé en fin de syllabe dans des mots tels « girl, bird, garden ». Le « s » est prononcé [z] entre deux voyelles tel « désert, abuse ». Il est prononcé [s] entre deux voyelles lorsque la voyelle d'attaque est sourde b, k tels base, case except pause, cosmos. « ss » se prononce en général [s] tel « possible ». s final toujours prononcé. « s » est prononcé [s] après les consonnes sourdes p, t, k, et th, tels cups, months. « s » est prononcé [z] après les autres consonnes ou après une voyelle tels « eggs, clothes ». « sh » est prononcé [ʃ] dans des mots tels shall, shoe. « ch » est prononcé [tʃ] dans des mots tel « chair ». « ch » est prononcé [k] dans des mots tel « character ». « sch » est prononcé [sk] dans des mots tel « school ». sch est prononcé [ʃ] dans « schedule ». « th » est souvent prononcé [θ] dans des mots tels « thin, three, mouth ». Le « th » est prononcé [ð] dans des mots tels « clothes, bath, this, their ».

Des groupes voyelles se prononçant de la même façon, composent des types de mots tels « see, week, few, saw, law, boat, road, load ». D'autres mots se prononcent distinctivement: « sweat,

Nous présentons quelques aspects de l'anglais induisant des erreurs écrites en Français :

1. Des différences systémiques anglais/ français

Pour des raisons méthodologiques, nous nous sommes limités ici aux aspects de l'anglais qui pourraient avoir une incidence sur les formes écrites du français.

L'alphabet anglais est identique au français. Par contre, la prononciation est spécifique à chacune des deux langues. Contrairement au français, l'anglais possède des voyelles longues telles que :

/i:/ beef, /a:/ car, /ɔ:/door, /u:/ noon. La lettre a s'écrit identiquement au français mais se prononce différemment : /ei/ cake ou /a / ago. Le système vocalique anglais a des incidences sur celui de l'arabe qui possède des voyelles longues fréquentes.

L'anglais se distingue donc par la fréquence des voyelles longues que nous présentons dans les pages suivantes. En plus du français, l'anglais comprend d'autres sons distincts dont nous présentons quelques aspects.

2. Quelques aspects des deux codes oral/ écrit de l'anglais

2.1. Sons et écrits en initiale et en médiane de mots

Nous distinguons des mots écrits à sons plats tels « rid, rat, not, cut, kick, rack, rot, cup », des mots écrits à sons diphtongués tels « kite, rode, tape, nape, student, site, write ». La voyelle i est diphtonguée dans « light, right, find, kind, giant ».

Effets de l'anglais sur l'apprentissage du français
(aspect écrit)

Dr Mohamed el Ghellai*

Résumé:

Cette recherche vise à montrer des aspects du système linguistique anglais qui induiseraient des erreurs écrites auprès des apprenants libyens du français. Ces derniers ont appris la langue anglaise suite à la langue arabe (langue maternelle).

Cette recherche dont l'objectif est de servir apprenants et enseignants du français, met l'accent sur ces aspects linguistiques qui freineraient l'apprentissage du code écrit et sa didactique.

Les aspects phonologiques, grammaticaux et graphiques des deux systèmes induiseraient des erreurs à prévoir.

* Département de Français - Université virtuelle Tripoli

Editorial Board

General Director:

Dr. Hasan A. Al Ashlam

Editor-in-Chief:

Dr. Ahmed M. Al Shilabi

Editorial Assistant:

Dr. Mohsen M. Al Ghandour

Editorial staff:

Dr. Khaled A. El Reefaei

Mr. Ibrahim Nihwi

Advisory Committee:

Prof. Agil M. Al Barbar

Prof. Mohammed H. Abu-baker

Prof. Abdulla M. Al Ashhab

Prof. Ahmed A. Habrih

Prof. Mohammed Ben Ehmaidah

Dr. Mustafa M. Abushaala

Dr. Taher M. Masoud

Dr. Mohammed H. Mahjoub

Dr. Ibrahim M. Abukhattala

Dr. Muftah M. Bashir

Scientific Journal of Faculty of Education

**Biannual refereed journal issued
by the Faculty of Education, Misurata University
Misurata - Libya**

**Volume 1 – Issue 2
December.2014**