



مجلس جهة إقليم أيسبث
بمجلس جهة إقليم أيسبث



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

المجلد العاشر، العدد الأول، السنة العاشرة، جمادي الثاني
١٤٤٥ هـ، كانون الثاني ٢٠٢٤ م



المجلد العاشر - العدد الاول - السنة العاشرة

جمادي الثاني ١٤٤٥هـ كانون الثاني / ٢٠٢٤م

مجلة علمية نصف سنوية محكمة

تعنى بنشر الإرث الحضاري والثقافي والعلمي لمدينة كربلاء المقدسة

.....

جمهورية العراق - محافظة كربلاء المقدسة

مركز كربلاء للدراسات والبحوث - العتبة الحسينية المقدسة

.....

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

.....

المراسلات:

توجه جميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى:

مجلة السبت - مركز كربلاء للدراسات والبحوث

E-mail:

alsibt@hotmail.com

alssebt_k.center@yahoo.com

alssebt.k.center1@gmail.com

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

www.c-karbala.com

ص.ب (٤٢٨) كربلاء

أرقام الهواتف:

009647814187625 - 07860352959 - 009647719491210

التصميم والخراج الفني:

عماد محمد البيرماني

عباس حسن المحنّ

الإشراف العام:

سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي

(المتولي الشرعي للأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة)

رئيس التحرير:

الأستاذ عبد الأمير عزيز القريشي (مدير المركز)

مدير التحرير:

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

هيئة التحرير:

أ. د. سابرينا ليون ميرفن (جامعة السوربون)

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

أ. د. حسن حبيب الكريطي (جامعة كربلاء)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أ. م. د. سمير خليل شمطو (جامعة كربلاء)

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

المراجعة اللغوية

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

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

اللغة الانكليزية

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

سياسة النشر في مجلة السبب:

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

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

ملاحظات عامة:

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

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

تعليمات النشر في المجلة:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No:

الرقم: ج ت ٤ / ١٠٩٤

Date:

" بجيشنا والحشد الشعبي العراق اقوى وامضى "

التاريخ: ١٠ / ٤ / ٢٠١٥

العتبة الحسينية المقدسة / مركز كربلاء للدراسات والبحوث

م / مجلة السببط

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...

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

تقبلوا منا فائق الاحترام والتقدير

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

نسخة منه الى:

- قسم الشؤون العلمية/شعبة التأليف والنشر والترجمة
- الصادرة

www.rddiraq.com

Email: gd_office@rddiraq.com

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



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



معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربية
قاعدة البيانات العربية الرقمية

Arcif
Analytics

معرفة
e-MAREFA

التاريخ: 2020-10-25

الرقم: L20/356 ARCIF

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة السبب المحترم

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

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

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

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

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

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

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

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام و التقدير

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



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

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

Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan

مَجَلَّةُ السَّبْطِ

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

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

١٤٣٦ هـ

علي الصَّفَّارِ الكربلائي

المحتويات

- ١٥ افتتاحية العدد.
- ١٧ الجانب السياسي في فكر أئمة أهل البيت عليهم السلام أثناء موسم الحج
- م.م وجدان جعفر غالب / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة البصرة
أ.د نزار عزيز حبيب / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة البصرة
- ٤١ الخطاب الحسيني في واقعة كربلاء سنة (٦١١هـ / ٦٨١م) ودوره في نشر ثقافة حقوق الإنسان.....
- د.خديجة حسن علي القصير/ كلية الاداب / جامعة الكوفة
- ٥٣ أهداف الغزو الثقافي ووسائله (الحرب الناعمة أنموذجا)
- الباحث كرار جبار حسين / كلية العلوم الإسلامية / جامعة كربلاء
أ.م.د خضير جاسم حالوب / كلية العلوم الإسلامية / جامعة كربلاء
- ٧١ اعمال الصيانة والاصلاحات وماجري على العتبة العلوية المقدسة من تغييرات ما بين ١٩٢١-١٩٥٨.....
- الباحث سعد عباس جوده الميالي / كلية الآداب - جامعة الكوفة
أ.د. علاوي عباس عبد العزاوي / كلية الآداب - جامعة الكوفة
- ٨٩..... عبد المهدي كمبر ودوره السياسي في مدينة كربلاء ما بين عامي ١٨٩٩ و ١٩٥٧.....
- أ.م.د. قاسم خليف عمار العكيلي / كلية التربية / الجامعة المستنصرية
م. د. صادق جعفر عودة الصائغ / كلية التربية / الجامعة المستنصرية
- ١٠٧..... الشاعر الشيخ فليح حسون الجشعمي (الكربلائي) دراسة في حياته وأغراضه الشعرية.....
- أ.م.د. محسن عدنان صالح / مركز دراسات الكوفة / جامعة الكوفة
- ١٢٥ التحليل الجغرافي لاستعمال الأمهات وسائل منع الأنجاب في محافظة كربلاء.....
- الباحثة سارة مسلم هادي ال نادر / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء
أ. د أحمد حمود محيسن السعدي / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء
- ١٥٣ وجودُ إمامٍ في كل عصر حقيقةٌ قرآنيةٌ أثبتتها المصادرُ السننية (آية الهادي أنموذجا).....
- م.م. فالح عبد الرضا الموسوي / جامعة المصطفى / قم المقدسة

- ١٧٩ الخلق اللغوي عند جابر بن حيّان (٢٠٠هـ) قراءة في مستوياته.....
- الباحث كرار عبد الحميد عدنان الموسوي / المفوضية العليا المستقلة للانتخابات
أ.د. عادل نذير بيرى الحسّاني / كلية العلوم الإسلاميّة / جامعة وارث الأنبياء
- ١٩١ النقد التفسيري عند الشيخ الطوسي في دلالة آيات العقائد.....
- الباحثة ختام علكم فرحان/ كلية العلوم الإسلاميّة/ جامعة كربلاء
د. مسلم جواد الجزائري/ كلية العلوم الإسلاميّة/ جامعة كربلاء
- إرثُ المرأة في الخطاب القرآني بين الظلم والإنصاف دراسةٌ حجاجيّة في ضوء تفسير أهل البيت عليهم السلام وآراء ال
مفسّرين..... ٢١٧
- م . د عمّار حسن عبد الزهرة/ المديرية العامّة للتربية في محافظة كربلاء المقدسة
- ٢٣٧ السعادة النفسية لدى المرشدين التربويين وعلاقتها ببعض المتغيرات في كربلاء المقدسة.....
- م.م. صفاء عبد الحسين عبد الكريطي / المديرية العامة للتربية في محافظة كربلاء المقدسة
- ٢٥٩... ملامح أخلاقيات الإرشاد السياحي في إرشاد الأطفال والمراهقين في رسالة الحقوق للإمام السجاد ...
- الباحث حسن عبد علي جواد عيسى خياط/ وزارة الثقافة والسياحة والاثار العراقية
م.د زينب صادق مصطفى/ كلية العلوم السياحية/ الجامعة المستنصرية
- ٢٧٣..... الأحكام الموضوعية لجريمة عدم الإفصاح في سوق الأوراق المالية.....
- الباحث ياسر حسين عبد علي حسين/ كلية القانون/ جامعة كربلاء
- ٣٠٥..... الأخوة الدينية والإنسانية أساس التعايش السلمي.....
- أ.م.د. جمال عزيز خلف الزبيدي/ كلية التربية الأساسية/ جامعة واسط

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية العدد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الهادي الامين نبينا محمد وعلى اله الغر الميامين

ان الدور العلمي الذي تضطلع به مجلتنا (مجلة السبب) هو الحفاظ على هوية وتراث مدينة كربلاء المقدسة المادي والفكري يحتم علينا تتبع افضل السبل في رسم ووضع الخطوط العامة لسياسة الابحاث والدراسات التي تنشر في اعدادها وياخذها الحرص الشديد الى حفظ التنوع الفكري في الاختصاصات العلمية المشتركة في اعداد المجلة، التي تبحث عن كل اختصاص جانبا مهما من الجوانب لمدينة كربلاء، وهذا التنوع يزيد من المساحات الفكرية التي تطرحها المجلة لقراءها الكرام ، ايمانا منا بان كل جانب من جوانب المعرفة يتطلب الوقوف عنده وتركيز الجهود العلمية لبحث خفاياه وجوانبه المتعددة وتسهيل انظار الباحثين نحوه.

ومن هنا جاءت محتويات العدد الاول من المجلد العاشر من مجلة السبب المحكمة متضمنة هذا التنوع العلمي اختصاصا وموضوعا، حيث اختيرت بعناية فائقة لتعرض مضامينها الحضارية بدقة بدءا من دراسة الجانب السياسي في فكر أئمة اهل البيت (عليهم السلام) اثناء موسم الحج والتعمق في توضيح الخطاب الحسيني في واقعة كربلاء سنة (٦١١ هـ - ٦٨٧ م) مرورا بدراسة دور بعض الشخصيات الكربلائية السياسية والأدبية التي أدت دورا جليلا في تاريخ المدينة كـ (عبد المهدي كمبر)، والشاعر الشيخ فليح حسون الجشعمي الكربلائي كذلك تضمن العدد بحوثا تخص اختصاصات في الجغرافية و الإدارة التربوية والإرشاد السياحي والقانون.

املين المشاركة في حفظ تراثنا المعطاء في سجل ذاكرة التاريخ، وابرار مكانة كربلاء واهميتها في التاريخ والتراث العربي - الاسلامي.

والله الموفق

والحمد لله اولاً و آخراً....

مدير التحرير

الجانب السياسي في فكر أئمة أهل البيت عليهم السلام اثناء موسم الحج

م.م وجدان جعفر غالب

ا.د نزار عزيز حبيب

كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة البصرة

Wijdanalmusawi9@gmail.com

المخلص:

يسعى البحث إلى تبيان موسم الحج في الجانب السياسي لدى أئمة أهل البيت عليهم السلام كفرصة ملائمة للقاء المسلمين من كل انحاء العالم الاسلامي ففيه يلتقي العلماء وطلبة العلم لأداء فريضة الحج فكان الحكام حريصين على الحضور في مكة المكرمة خلال تلك الايام بأنفسهم او من ينوب عنهم لكون الحج افضل وسيله اعلامية لأثبات الوجود السياسي، ولما كان الائمة عليهم السلام هم حفظة الدين والشريعة فيكون وجودهم في موسم الحج امرا متوقعا ليكون نور وهداية للحجاج، فقد كان لهم دور كبير في هداية الكثير وتوجههم إلى المسار الصحيح، والدعوة إلى تصحيح سلوك السلطة الحاكمة.

الكلمات المفتاحية: الحج، الموسم، فكر، سياسة، أهل البيت عليهم السلام

The Political Aspect of the Thought of the Imams of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) During the Hajj Season

M.Sc. Wijdan Jaafar Ghaleb

Prof. Dr. Nizar Aziz Habeib

University of Basra, College of Education for Human Sciences

Wijdanalmusawi9@gmail.com

Abstract:

The Hajj season is an appropriate opportunity to meet Muslims from all over the Islamic world, during which scholars and students of knowledge meet to perform the Hajj, and the rulers were keen to attend Mecca during those days by themselves or their representatives, because Hajj is the best media means to prove political existence, and since the imams, peace be upon them, are Keepers of the religion and the Sharia, so their presence during the Hajj season is an obvious matter to be a light and guidance for the pilgrims, as they had a great role in guiding many and directing them to the right path, and calling for correcting the behavior and ideas of the ruling authority

Keywords: Hajj, season, thought, politics, Ahl al-Bayt.

المقدمة

يعد موضوع الحج من الموضوعات المهمة في التاريخ الاسلامي، من حيث ان فريضة الحج مؤتمر اصلاحي مناسب لإثبات العقيدة وهداية الامة لدين الاسلام، فقد كان للائمة دور مهم في الحج وبيان تشريعاته حتى تصل الناس بشكل واضح ففضلاً عن اهتمام الموسم بالجانب العبادي شمل ايضا الجانب السياسي لان الامة كانت تعرض إلى تهديدات مستمرة تهدد اركانها وكان من واجب الائمة التصدي لهذه المهمة من خلال توظيف موسم الحج سياسيا.

وكون شعيرة الحج ركناً اساسياً من اركان الدين الاسلامي، لانها تدخل الانسان حاله من الصفاء الروحي بالاضافة إلى حصول الحاج على غفران الذنوب، فهي رحلة مهمة لدى المسلمين يقومون بها كل عام فيجتمع المسلمون على اختلاف فئاتهم من مختلف نواحي العالم الاسلامي مما يجعلهم قوة واحدة ذات فكر وثقافة.

فقد امتازت مدرسة أهل البيت عليهم السلام في نظرتها إلى الحج وشعائره بمزايا اعطت الحج مضموناً خاصاً، ولما كان أئمة أهل البيت عليهم السلام هم حفظة الدين فيكون وجودهم بالحج نورا لهداية الحجاج، وهذا يؤكد مدى البعد السياسي والمعنوي لحجهم عليهم السلام.

ويسعى البحث إلى بيان الجانب السياسي لدى أئمة أهل البيت عليهم السلام في اثناء الموسم إذ تكمن اهمية الموضوع في كيفية تصدي الائمة الاطهار للحكام خلال حجهم

وبيان الاساليب والمفاهيم الخاطئة وتقديم النصح والارشاد، فوقع اختيارنا على البحث لتبيان الجانب السياسي في الحج لدى الائمة الاطهار عليهم السلام وموقفهم من السلطة الحاكمة.

اشتمل البحث على مقدمة ومبحثين، وقائمة مصادر ومراجع.

تناول المبحث الاول: حج الرسول صلى الله عليه وسلم وبيان اهميته السياسية

اما المبحث الثاني: الموقف السياسي للائمة عليهم السلام في الحج واعتمدنا في هذا البحث على مجموعة من المصادر منها كتاب الكافي للكليني، ومن لا يحضره الفقيه للصدوق، وتهذيب الاحكام للشيخ الطوسي.

المبحث الاول

حج الرسول ﷺ وبيان اهميته السياسية

في العهد المبكر لتاريخ الدعوة الاسلامية كانت القبائل العربية تجتمع كعادتها في مكة اثناء اشهر الحج، استفاد النبي ﷺ من هذا التجمع لنشر مبادئ الدين الاسلامي، فشكل نقطة مهمه لما يضمه من المسلمين كل عام.

اعطى الرسول ﷺ بعض الفرائض ومنها الحج اولوية في اثناء نشر الدعوة الاسلامية على الرغم من محاولة قريش افشال هذه المهمة سياسيا فقد قام النبي في موسم الحج بتوجيه احكام دينه وتشريعاته إلى الناس بكل شجاعة واخلاص لا نظير لها ونجح نجاحا كبيرا على الرغم من الظروف القاسية التي مر بها، حيث ان موسم الحج يتضمن لقاءات حافلة بالنشاطات السياسية حيث تضم حشد كبيرا من الحجاج القادمين من جميع الاقاليم. ومنذ ظهور الاسلام اتخذ النبي ﷺ في مواسم الحج فرصة لنشر الدعوة الاسلامية فكان يوافي المواسم كل عام ويعرض دعوته على القبائل (ابن هشام، ص ٣٧٤).

وبذلك تكون فريضة الحج قد هيأت للرسول محمد ﷺ امكانية الاتصال بالقوافل الوافدة إلى مكة اذ تكللت محاولات نبي الرحمة بالنجاح ولاسيما بعد فتح مكة المكرمة سنة ٨هـ وكانَ الفتحَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لِعَشْرِ بَقِيْنَ مِنْ رَمَضَانَ من قبل المسلمين يعد هذا خطوة كبير اذ تمكن من تحقيق الوحدة بين المسلمين وبيان البراءة من المشركين (الواقدي، ص ١٠٧٦-١٠٧٧)

ومن ذلك نزلت براءة في نقض ما بين رسول الله ﷺ وبين المشركين من العهد، الذي كانوا عليه فيما بينه وبينهم: أَنْ لَا يُصَدَّ عَنْ الْبَيْتِ أَحَدٌ جَاءَهُ، وَلَا يَخَافُ أَحَدٌ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ. (ابن هشام، ص ٥٤٣)،

فوجد ان الرسول استغل موسم الحج عام ٩هـ ولاسيما بعد نزول سورة التوبة (الطبري، ص ١٥٣) التي اعلنت البراءة من المشركين وارسل النبي أبا بكر على راس ثلاثمائة الاداء فريضة الحج ذلك العام الا ان النبي ﷺ بعد ان انزل عليه الوحي غير القيادة من ابي بكر إلى الامام امير المؤمنين عليه السلام وكان سبب عدم خروج النبي ﷺ لانشغاله بالوفود التي كانت تأتي تباعا لدخول الاسلام (الطبري، ص ١٥٣)، فاعلان البراءة من المشركين هي من الامور التي ارادها النبي تبيانها اثناء الموسم.

لذا تكون فريضة الحج قد هيأت للنبي امكانية الاتصال بالقوافل الوافدة إلى مكة وقد تكللت محاولات النبي بالنجاح إذ حققت خطبة رسو الله ﷺ اثناء موسم الحج أثرها في تنظيم حياة المسلمين ومنها في الجانب السياسي ذي الطابع الديني، فقد القى النبي ﷺ إحدى خطبه البليغة في حجة الوداع عام ١٠هـ لأنه اذن الناس بذلك فقدم المدينة بشر كثير ياتون برسول الله في حجته (ابن سعد، ج ٢، ص ١٧٢) وكان عددهم بالألاف فقال بعد الحمد والثناء لله عز وجل (أَيُّهَا النَّاسُ، اسْمَعُوا قَوْلِي، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا هَذَا الْمُوقِفِ أَبَدًا، أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ إِلَى أَنْ تَلْقَوْا رَبِّكُمْ، كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، وَكَحَرَمَةِ شَهْرِكُمْ

فمضمون خطبة الرسول ﷺ هنا هو التأكيد على تجمع المسلمين في الموسم في كل عام لأداء فريضة الحج فضلا عن تأكيد الرسول الاعظم ﷺ على مكانة المسلم وحرمة وضرورة تكاتف المسلمين والعمل بالشرعية الاسلامية سواء كان اداريا او سياسيا خدمة للرعية لا للمصلحة الشخصية لان ذلك يعود بالمنفعة إلى الاسلام والمسلمين وغير ذلك يؤدي إلى الهلاك وتفكيك المجتمع والله سوف يراقب ويحاسب على عمل المسلم.

فبعد ان اكمل النبي ﷺ مناسك الحج توجه عائدا إلى المدينة المنورة وفي منتصف الطريق عند وصوله إلى غدیر خم (الحموي، ج ٢، ص ٣٨٩، الطريحي، ج ٢، ص ١٧٧) وقبل تفرق الحجيج يوم ١٨ من ذي الحجة (العياشي، ج ١، ص ٣١) نزلت الآية ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧) وفي خطبة الغدير أكد الرسول ﷺ منزلة علي عليه السلام والبيت ﷺ وجعل مرتبتهم موازية للقران الكريم اذ ورد الرسول ﷺ في يوم عرفه في حجة الوداع وهو على ناقته فقال: «... فاني قد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل البيت (ابن شعبه، ص ٣٤)، وفي موقف الاخر ليوم الغدير فقال «كأني قد دعيت فأجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله وعترت فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانها لن يفترقا حتى يردا علي الحوض». (الطبري، ص ٥٩٠)

هَذَا، وَإِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ، فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ، وَقَدْ بَلَغْتُ، فَمَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ أُتِمَّتْ عَلَيْهَا، وَإِنْ كُلَّ رَبًّا مَوْضُوعٌ، وَلَكِنْ لَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ، لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ).. (ابن هشام، ص ٦٠٣) اذ ان النبي كان تواقا لألقاء خطبة يوم عرفه والمسلمون مجتمعين حوله من اجل ايصال كل ما يريد قوله إلى كل المسلمين في الجزيرة العربية عن طريق حجاج بيت الله الحرام فألقى تلك الخطب البليغة الوافية الدروس من حث المسلمين على الهدى والتمسك بنور الاسلام.

ويلاحظ من خطبة الرسول انه وضع دستوراً بعد استشهاده ليسيير عليه الناس بعد وفاته لذلك خطب بهم في اخر حجته قال الإمام الصادق عليه السلام: إن رسول الله ﷺ وقف بمنى حين قضى مناسكه في حجة الوداع فقال: أيها الناس اسمعوا ما أقول لكم واعقلوه فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم في هذا الموقف بعد عامنا هذا، ثم قال: أي يوم أعظم حرمة؟ قالوا: هذا اليوم، قال: فأي شهر أعظم حرمة؟ قالوا: هذا الشهر قال: فأي بلدة أعظم حرمة؟ قالوا: هذه البلدة، قال: فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى يوم تلقونه فيسألكم عن أعمالكم، ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد، ألا ومن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل له دم امرأ مسلم ولا ماله الا بطيبة نفسه فلا تظلموا أنفسكم ولا ترجعوا بعدي كفارا (الصدوق، ج ٤، ص ٩٤)

المبحث الثاني

الموقف السياسي للأئمة عليهم السلام في الحج

لما كان الحج عبادة وشعيرة مقدسة ذات أهمية كبرى وهي من أهم الفرائض التي فرضها الله على عباده وقد ارتبط أئمة أهل البيت عليهم السلام بالحج على نحو وثيق من أجل بيان المفاهيم المهمة للحج، وهذا ما بينه الإمام علي عليه السلام في مؤتمر الخوارج الذي انعقد «في مكة أيام موسم الحج عام ٣٧هـ، وهي حافلة - من دون شك - بالكثيرين من أعضاء الحزب الأموي الذين نزحوا إلى مكة لإشاعة الكراهية والنقمة على حكومة الإمام عليه السلام، وعلى الأغلب انهم تعرفوا الخوارج الذين كانوا من المخالفين للإمام، فقاموا بالدعم الكامل لهم لاغتيال الإمام عليه السلام، ومما يساعد على ذلك أن الخوارج بعد انقضاء الموسم أقاموا بمكة إلى رجب فاعتصموا في البيت ثم نزحوا لتنفيذ مخططهم وكانوا على اتصال دائم مع الحزب الأموي، وسائر الأحزاب الأخرى المناهضة لحكم الإمام" (القرشي، ج ٢، ص ١٠٥، ناصر، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ص ٢٣٦).

كما أن الإمام الحسين عليه السلام حج خمس وعشرين حجة ماشياً (ابن عساكر، ص ٢١٥)، وسار على نهج جده الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أثناء الموسم حين احتج على حاكم جائر في أيام الحج وفي خطبة يوم عرفة في منى عام ٤٢هـ فطلب من سامعيه أن ينقلوه ما يسمعه إلى من يثقون به بعد عودتهم إلى أوطانهم التي شكلت شواهد على إمامة الإمام علي عليه السلام وولايته على المسلمين تلك الولاية

يلاحظ أن حج الرسول مع ذلك العدد من المسلمين ليست فقط تعليم مناسك الحج وإنما لأعلام المسلمين بإمامة أبي الحسن عليه السلام من بعده حيث قام خطيباً فيهم فاخذ بيد علي عليه السلام فقال «الست أولى بالمؤمنين من أنفسهم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من ولاة وواد من عاداه» (الطبري، ص ١٨).

أن التحول السياسي الذي شهدته الدولة الإسلامية بعد استشهاد النبي صلى الله عليه وآله قد ألقى بضلاله على واقع الأمة الإسلامية فنتج عنه وصول أشخاص فضلاً عن عدم كفاءتهم كانوا ممن يطعن بنسبهم كعواوية بن أبي سفيان (الزنجشيري، ٤ / ٢٧٥ - ٢٧٦، ابن أبي الحديد، ١ / ٣٣٦) أو ممن شبه في أمهاتهم كمروان بن الحكم (البلاذري، ٦ / ٢٥٧؛ الأندلسي، ص ٨٧) وهذا بطبيعة الحال ينذر بأخطار كبيرة تهدد المنظومة الأخلاقية لمن بيدهم مقاليد السلطة، فينعكس سلباً على طريقة وأسلوب إدارتهم للدولة الإسلامية.

واني أريد أن أسألكم عن شيء فإن صدقت فصدقوني، وإن كذبت فكذبوني، اسمعوا مقالتي، واكتبوا قولي، ثم ارجعوا إلى أمصاركم وقبائلكم، فمن أمنت من الناس، ووثقت به فادعوهم إلى ما تعلمون من حقنا، فاني أتخوف أن يدرس هذا الأمر ويغلب، والله متم نوره ولو كره الكافرون (الكوفي، ص ٣٢٠).

«وما ترك شيئاً مما أنزله الله فيهم من القرآن إلا تلاه وفسره، ولا شيئاً مما قاله رسول الله ﷺ في أبيه وأخيه وفي نفسه وأهل بيته إلا رواه. وفي كل ذلك كان يقول أصحابه: اللهم نعم، قد سمعنا وشهدنا، (المجلسي، ج ٣٣، ص ١٨١). وكان هذا المؤتمر أول مؤتمر إسلامي عرفه المسلمون بعد مؤتمر يوم الغدير الذي جمع النبي ﷺ المسلمين في حجة الوداع.

وهكذا قد شجب الإمام الحسين سياسة معاوية ودعا المسلمين لإشاعة فضائل آل البيت ﷺ، وإذاعة مآثرهم التي حاولت السلطة الأموية حجبها عن المسلمين. وترى في هذا الموقف أخلاقية الدعوة إلى الحق فقد جمعهم الإمام الحسين قائلاً: أريد أن أسألكم عن شيء فإن صدقت فصدقوني وإن كذبت فكذبوني (الكوفي، ص ٣٢٠).

هكذا هم أهل الحق لا يشكون في أنفسهم أنهم على حق، ولكنهم يريدون الالتزام بالأخلاق لتبقى هذه القيم هدفا ساميا في الحياة عامة ومنها الحياة السياسية وهذه طريقة الحسين ﷺ الأخلاقية في التذكير بالقيم

انتقلت إلى الامام الحسن ثم الامام الحسين ﷺ ليخرج من ذلك كله إلى بيان ما حصل على الأئمة ومواليهم ممن سمعوا في شؤون الدولة الاسلامية ليصل من ذلك كله إلى بصير المسلمين وتنبههم على اهمية التمسك بموالاة أئمة الهدى ﷺ.

لذا أقام الإمام الحسين في مكة مؤتمرا سياسيا عاما دعا فيه جمهورا كبير ممن شهد موسم الحج من المهاجرين والأنصار والتابعين وغيرهم من سائر المسلمين فقام خطيبا فيهم، وتحدث من خلاله عما ألم بالبيت ﷺ وشيعتهم من المحن والخطوب التي صبها عليهم معاوية وما اتخذ من الإجراءات إخفاء فضائلهم، وستر ما أثر عن الرسول الأعظم ﷺ في حقهم، وفيما يلي نص حديثه فيما رواه سليم بن قيس (ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ص ٣٧٣) قال: «ولما كان قبل موت معاوية بسنة حج الحسين بن علي، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن جعفر، فجمع الحسين بني هاشم ونساءهم ومواليهم، ومن حج من الأنصار ممن يعرفهم الحسين وأهل بيته، ثم أرسل رسلا، وقال لهم: لا تدعوا أحدا حج العام من أصحاب رسول الله ﷺ المعروفين بالصلاح والنسك إلا أجمعوهم لي. فاجتمع إليه بمنى أكثر من سبعمائة رجل وهم في سرادق، عامتهم من التابعين، ونحو من مائتي رجل من أصحاب النبي ﷺ فقام فيهم خطيبا فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد: فان هذا الطاغية - يعني معاوية - قد فعل بنا وبشيعتنا ما قد رأيتم، وعلمتم وشهدتم،

اقتصر على الصفة دون ان يلتبس من اسمه، اما ما فعل ال البيت عليه السلام لم يظهر به وانما جسد الفعل لما به من تشويه لال البيت عليه السلام وبعد ان رأى الامام الحسين عليه السلام هذا التوجه لفت انظار سامعيه واستقر في نفوسهم فقال لهم (واني أريد أن أسألکم عن شيء، فان صدقت فأصدقوني، وإن كذبت فأكذبوني) (الهلاي، ص ٣٢٠، الطبرسي، ج ١٧، ص ٢٩١).

فقبل ان يسال طلب ممن يسمعه ان يصدقه اذا صدق ويكذب وحاشاه اذا كذب ومعلوم ان الكذب منفي عن الامام عليه السلام بعصمه وولايته ولكنه اثر هذا التعبير ليعطي السامع النصفة من نفسه ويردع عن يريد ان يقول عليه من الخصوم ممن كان بعضهم قد حضر لان منى في الموسم مجمع الجميع واستناد إلى هذا تم الامام الحسين عليه السلام قوله في هذا الاطار فقال (اسمعوا مقالتي، واكتبوا قولي، ثم ارجعوا إلى أمصاركم وقبائلكم ومن ائتمتموه من الناس ووثقتم به، فادعوه إلى ما تعلمون من حقنا) (الطبرسي، ج ١٧، ص ٢٩١).

ومقالته التي يدعو إلى سماعها تحمل فكراً وعقيدة ومادام الامر هكذا ان سماع لا يقتصر على الاذن وانما يعني قبول المقالة والعمل بها فقد يكون مراد الامام عليه السلام ان يكتبوها حقاً لأهميتها وحاجتهم اليها في زمانهم ويعده فتحتفظ بالكتاب هو اما ان يكون المراد انها تحفظ تدرس حتى يكون حفظها بمنزلة الكتابة لها لأنها بحاجة اليها اذا عادوا إلى امصارهم وقبائلهم وهنا يبحثون عن يئتمونه من الناس فاذا وجدوه

والمبادئ الاسلامية التوعية الامه، وبذلك يعلم ابي عبد الله الخطباء والعلماء والموجهين والحكام قيمة المبادئ الحققة وقيمة الناس، فذلك أقرب إلى التقوى. الدروس المستفادة هنا:

١ - ضرورة التذكير بالمبادئ والتكرار والتأكيد فيه.
٢ - احترام الناس وتوعيتهم.
٣ - أهمية الحق وقيمة الرفيعة، ومدى تطبيقه في الحياة السياسية

٤ - استفتاء آراء الجماهير في القضايا التي تهمهم في ظل مبدأ إسلامي نابع من احترام الإسلام للناس ومن أهميته لأخلاقيات الإمام عليه السلام والأمة.

٥ - الحديث مع الناس في حقوقهم السياسية يجب أن يكون في إطار التفهيم والتقدير وهذا ما تكفل به الأخلاق الكريمة في القيادة (البحراني، ص ١٥١)

وعليه فقد سادت في الحجاز الاجواء المكبوتة سياسياً مترقبة موت معاوية لإعلان معارضتها للحكم الوراثي فلجا الامام الحسين عليه السلام في السنوات الاخيرة من حكم معاوية إلى شحذ الهمم مستفيداً من موسم الحج وسيلة للقاء شيعته لمحاربة ظلم الادارة الاموية ولكسب اكبر عدد من المؤيدين فقاد الامام الحسين عليه السلام حركة اعلاميه فكرية واسعة لكشف فضائح حكم معاوية المستبد فخطبهم قائلاً: أما بعد فان هذا الطاغية قد صنع بنا وبشيعتنا ما علمتم ورأيتم وشهدتم» (الطبرسي، ج ١٧، ص ٢٩٠)

لذلك لم يسم الامام عليه السلام بطاغية في اول خطبته وانما

اعثم، ج ٤، ص ٣٤٠) وهنا نلاحظ ان الخطاب تؤدي دورا مهما في تعريف المسلمين بحقيقة حكم بني امية وما فعلوه بأئمة الهدى عليهم السلام واغتصابهم الحكم حيث ان الامام عليه السلام استخدم الخطبة كوسيلة لتعريف بمظلومية ال الهدى عليه السلام ولعل ابرزها نهضة ابي عبد الله عليه السلام الثورية والتي برهنوا من خلالها ايمانهم الراسخ بعدالة القضية واكدوا منهج أئمة عليهم السلام في اعداد التنشئة الدينية والسياسية التي جعلتهم يقدمون ارواحهم في ثورة سيد الشهداء في مواجهة الحكم السياسي الجائر.

ولا يستبعد أن الإمام عليه السلام فوت الفرصة على والي الأمويين في مكة في تنفيذ أوامر يزيد باغتياله في موسم الحج وقلب الموازين عليهم وإلا فكيف يفسر خروجه عليه السلام قبل إتمام مراسيم الحج وما الذي جعل عمرو بن سعيد الأشدق يفقد صوابه بإرسال الجند بقيادة أخيه يحيى ومحاولة ثنيه من الخروج من مكة، ثم كتب كتاب أمان له ظناً منه إن دسائس الأمويين ومكرهم على الإمام عليه السلام (المسعودي، ٣/ ١٢٠-١٢٢) ويبدو لنا ان الحسين عليه السلام استطاع ان يقوم بحملة اعلامية كبيرة في مكة وهي محط رحال الحجاج القاصدين اليها من كل فج عميق فنجد ان الامام الحسين عليه السلام استثمر موسم الحج ليعلن للامة عن احداث ثورته الخالدة وعزمه على محاربة الظلم والفساد والاعلان عن منهجه الاصلاحى في الامه ولعل المدة التي مكث فيها الامام الحسين عليه السلام في مكة هي اربعة شهر لكفيله للتثقيف على مبادئ ثورته الاسلامية للامة.

دعوة إلى حق الامام وأهل بيته عليهم السلام ويشهدون بمقالته التي سمعوها ليرسخوا في نفس السامعين ما ترفع في نفوسهم حق الائمة عليهم السلام ويتم الامام وصيته بقوله فانا نخاف ن يدرس هذا الحق ويذهب، والله متم نوره ولو كره الكافرون» (الطبرسي، ج ١٧، ص ٢٩١) فالإمام عليه السلام يخشى ان يدرس حقهم المأمور باتباعه من قبل الله تعالى ويمحى ولا يبقى له اثر لان ذهابه بقى ذهاب الحق كله ولا يقوم الحق مطلقا لاتباعهم على وفق هذا التصور الذي يقدمه الامام الحسين عليه السلام لم تعد المطالبة بحقهم امر شخصيا وانما هو الركيزة التي ينهض عليها الدين فيكون تخوف الحسين عليه السلام من اجل الدين كله.

ولما قدم معاوية الى مكة في الموسم عام ٥٦هـ وخطب بالناس لأخذ البيعة لابنه يزيد، قائلا «ولو علمت من احد خير من ولدي يزيد لما بعث له فقال له الامام الحسين عليه السلام مهلا يا معاوية لا تقل هكذا فانك قد تركت من هو خير منه اما ابا ونفسا فقال معاوية كأنك تريد نفسك ابا عبد الله فقال الحسين فان اردت نفسي فكان ماذا؟... فقال معاوية واما انت وهو والله خير لامة محمد فقال الحسين من خير لامة محمد يزيد الخمر الفجور فقال معاوية: مهلا ابا عبد الله وقطع كلامه فخاف معاوية من انقلاب الامر عليه فقال للأمام الحسين عليه السلام مهلدا ومحدرا ابا عبد الله انصرف إلى أهلك راشدا واتق الله في نفسك واحذر أهل الشام ان يسمعو ما قد سمعته فانهم اعداؤك واعداء ابيك» (ابن

والايثار، منها:

١. إن ابي عبد الله عليه السلام ترك الكعبة من أجل المحافظة على قدسية هذا البيت لأنه يعلم جيداً ان بني أمية ينتهكون الحرمات ويريقون الدماء. فقرر الرحيل إلى الكوفة لثلاث تستحل حرمتها بسببه قائلاً «والله لا يدعوني حتى يستخرجوا هذه العلقه من جوفي» (ابن كثير، ج ١١، ص ٥١٥)

٢. ان الامام الحسين عليه السلام اراد من القيام طلب الإصلاح في أمة جده صلى الله عليه وآله فقد أوصل رسالة للناس بأنه يجب المحافظة على حرمة هذا البيت المقدس مهما كان الموقف ومتطلباته

٣. إن قتل الحسين داخل بيت الله الحرام ربما لا يأخذ ذلك الصدى الذي حصل بعد استشهاده وأهل بيته واصحابه في كربلاء، ولا سيما أن بني أمية ضربوا الكعبة (ابن الجوزي، ٢٢/٦)، وتعدوا على الحرمات في مدينة الرسول (مسكويه، ٨٨/٢؛ ابن الأثير، ١١١/٤)

ان التضحية والايثار التي قدمها سيد الشهداء عليه السلام وأنصاره، جعلت الثورة تحقق كثيراً من أهدافه ومبادئه التي غيرت من حال الأمة الإسلامية، وعدلت العديد من الانحرافات داخلها، فضلاً عن تحرير الناس من الخوف والعبودية للبشر وتحريك مبدأ الثورة في نفوسهم ضد الطغاة، بعد السبات والنوم العميق الذي كانت تعيشه الأمة الإسلامية، فكان الحسين عليه السلام بقيامه قبس النور في ظلما سائهم، فكانت ثورته نبراساً

ليس هذا غريباً على الإمام إذ إنه المضحى في سبيل الله في كل مراحل القيام منذ بداية انطلاقه من الكعبة المقدسة، فحتى خروجه من مكة المكرمة فيه تضحية وإيثار في سبيل الله للمحافظة على قدسيتها، ولما لها من قدسية عند الله وقد أشار الإمام علي عليه السلام إلى ذلك بقوله: (ألا ترون ان الله سبحانه، اختبر الأولين من لدن آدم صلوات الله عليه، إلى الآخرين من هذا العالم، بأحجار لا تضر ولا تنفع، ولا تبصر ولا تسمع، فجعلها «بيته الحرام الذي جعله للناس قياماً» (المرتضى، ص ٤٣٨).

انعكس هذا في خروج الإمام الحسين من الكعبة المقدسة للمحافظة على تلك القدسية التي يتمتع بها بيت الله الحرام، وعندما طلب منه أن يبقى فيه قال: (لا نستحلها، ولا تستحل بنا، ولأن أقتل على تل أعفر (الحموي، ٣٩/٢؛ ابن منظور، ٥٨٧/٤؛ الرازي، ص ٢٣٢) أحب الي من أن أقتل بها) (ابن قولويه، ص ١٥١؛ المجلسي، ٨٦/٤٥).

هذه تضحية منه للمحافظة على قدسية بيت الله الحرام، وقد أشار في موقف آخر إلى الكعبة الشريفة وعدم رغبته في أن يقتل داخلها بالقول: (والله لأن أقتل خارجاً منها بشبر أحب إليّ من أن أقتل فيها، ولأن أقتل خارجاً منها بشبرين أحب إليّ من أن أقتل خارجاً منها بشبر) (النويري، ٤٠٧/٢٠؛ الطبري، ٢٨٩/٤؛ ابن الأثير، ٣٨/٤؛ ابن الصباغ، ٧٩٨/٢).

وفي ذلك قدم الإمام عليه السلام في ذلك صوراً من التضحية

عنده مما ابتلينا به علم لما أخبرنا به، قال: فقام إليه شيخ فقال: إن يكن عند أحد علم فعند رجل رأيتك جاء إلى الكعبة فأخذ مقدارها ثم مضى فقال الحجاج: من هو؟ قال: علي بن الحسين عليه السلام فقال: معدن ذلك فبعث إلى علي ابن الحسين صلوات الله عليهما فأتاه فأخبره ما كان من منع الله إياه البناء» (الكليني، ج ٤، ص ٢٢٢)

اذ أتى «...علي بن الحسين عليه السلام فوضع الأساس وأمرهم أن يحفروا، قال: فتغيبت عنهم الحية وحفروا حتى انتهوا إلى موضع القواعد، قال لهم علي بن الحسين عليه السلام تنحوا فتنحوا فدنا منها فغطاها بثوبه، ثم بكى ثم غطاها بالتراب بيد نفسه، ثم دعا الفعلة. فقال: ضعوا بناءكم، فوضعوا البناء، فلما ارتفعت حيطانها أمر بالتراب فقلب فالقي في جوفه، فلذلك صار البيت مرتفعا... (الحراني، ص ١٩٦-١٩٨)، فهنا الامام زين العابدين عليه السلام تصدى للحجاج الذي حاول هدم بناء الكعبة.

وأبطل الامام السجاد عليه السلام زيف الاعلام الاموي والذين وضعوا الاحاديث المزيفة للحاكم واتباعه فأوضح الامام عليه السلام برسالة وجهها إلى الزهري بين فيها انحراف عن مساره وتقرب إلى بني امية ومجاراته للحكم الاموي للحصول على اطعام الدنيا (ابن الجوزي ٩٧) فقد كان الزهري أداة طيعة بيد ملوك بني أمية وعندما حول عبد الملك بن مروان الحج إلى بيت المقدس أيام ابن الزبير اراد اخذ البيعة من حجاج الشام

للمسلمين يتذكرون ذلك في حياتهم وخاصة في توجههم إلى مكة حيث اداء الفريضة.

لما كان الائمة عليهم السلام هم الهداية للمجتمع فكان لا بد من الائمة عليهم السلام ان يبينوا موقفهم تجاه تلك السلطة ويوضحوا للمجتمع ماهي تلك السلطة وادعائهم المزيفة تجاه الائمة عليهم السلام خاصة وان موسم الحج فرصة مناسبة ليينوا ذلك لكونه موسم اجتماع كبير يحضر اليه من كل بلدان العالم، لذا كان وقت الموسم موعداً مهما يلتقي فيه الائمة عليهم السلام بشيعتهم اثناء تأدية تلك الفريضة ويتبادلون معهم شؤون العامة والاوزاع السياسية للحكام..

ففي ثورة عبد الله بن الزبير (ابن الجوزي، ج ٦، ص ١٣٧) استغل الموسم والحرمين للإعلان الثورة واخذ البيعة له فدعا الناس إلى خلع يزيد ومبايعته متخذاً من مكة المكرمة مركزاً لدعوته وعاصمة له، فبايعه خلق كثير من الامصار (الدينوري: ٢٦٢) وكان الإمام السجاد عليه السلام يرى أنها فتنة جديدة فنأى عنها وأمر أهل بيته عليهم السلام ولا سيما من كان منهم في مكة الابتعاد عن ابن الزبير وعدم مبايعته (المالكي: ٢٠٣)

فمن خلال موسم الحج تصدى الامام السجاد عليه السلام لطاغية الامويين الحجاج بن يوسف الثقفي حينما هدم الكعبة وانتهك حرمتها قال: «لما هدم الحجاج الكعبة فرق الناس تراها فلما صاروا إلى بنائها فأرادوا أن يبنوها خرجت عليهم حية فمنعت الناس البناء حتى هربوا فأتوا الحجاج فأخبروه فخاف أن يكون قد منع بناءها فصعد المنبر ثم نشد الناس وقال: أنشد الله عبدا

كذلك تفاعل الامام عليه السلام مع المشاكل الاجتماعية الاقتصادية للناس مساعدته للفقراء والمحتاجين هو بحد ذاته نوع من التعبئة السياسي ضد الحكم الجائر فضلا عن استقطاب الناس حوله فكان لنشاطه الاجتماعي اثر في اتساع قاعدته الشعبية ويتضح ذلك بوضوح من امتناع العامة عن مزاحمة الامام السجاد عليه السلام اثناء موسم الحج «أن هشام بن عبد الملك حج في خلافة أبيه وأخيه الوليد، فطاف بالبيت، فلما أراد أن يستلم الحجر لم يتمكن حتى نصب له منبر فاستلم وجلس عليه، وقام أهل الشام حوله، فبينما هو كذلك إذ أقبل علي بن الحسين عليه السلام، فلما دنا من الحجر ليستلمه تنحى عنه الناس إجلالا له وهيبة واحتراما، فقال أهل الشام لهشام: من هذا؟ فقال لا أعرفه - استنقاصا به واحتقارا لئلا يرغب فيه أهل الشام فقال الفرزدق - وكان حاضرا - أنا أعرفه، فقالوا: ومن هو؟ فأخذ الفرزدق يقول:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته

والبيت يعرفه والحل والحرم

هذا ابن خير عباد الله كلهم

هذا التقى النقي الطاهر العلم

إذا رآته قريش قال قائلها

إلى مكارم هذا يتتهي الكرم

هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله

بجده أنبياء الله قد ختموا»

وفي هذا لابد من غطاء شرعي لهم فوضع لهم الزهري احاديث عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد بيت المقدس (ابن طاووس، ١ / ٣١٠) فرد عليهم الإمام السجاد عليه السلام بقوله اذ قال اللهم إن الظلمة جحدوا آياتك، وكفروا بكتابك، وكذبوا رسلك واستنكفوا عن عبادتك، ورغبوا عن ملة خليلك، وبدلوا ما جاء به رسولك، وشرعوا غير دينك، واقتدوا بغير هداك، واستنوا بغير ستك، وتعدوا حدودك، وتعاونوا على إطفاء نورك، وصدوا عن سبيلك، وكفروا نعماءك، ولم يذكروا آلاءك، وأمّنوا مكرك، وقست قلوبهم عن ذكرك، واجترأوا على معصيتك، ولم يخافوا مقتك، ولم يحذروا بأسك واغرتروا بنعمتك» (اليقوي، ج ٢، ص ٢٥٩، ج ٥، ص ٤٩٨، المسعودي ج ٣، ص ٩٤).

كما ان موقف الامام السجاد عليه السلام مع عبد الملك اخذت اشكالا متعددة منها:

١. رفضه لهدم الكعبة على يد الحجاج وجيشه بقيادة مسلم

بن عقبه المري والحسين بنمير السكوني (الاصفاني،

ج ٣، ص ١٣٨)

٢. الإسهام في بناء الكعبة ووضع الحجر الاسعد

(الراوندي، ج ١، ص ٢٢٥)

٣. لم يعر الامام عليه السلام للطاغية عبد الملك اهتماما ودليل على

ذلك تجاهله لعبد الملك اثناء الطواف حول الكعبة

(ابن كثير، ج ٩، ص ١٢٨)

الله على خلقه، وخيرته من عباده، فالسعيد من اتبعنا، والشقي من عادانا وخالفنا، ومن الناس من يقول إنه يتولانا وهو يوالي أعداءنا ومن يليهم من جلسائهم وأصحابهم، فهو لم يسمع كلام ربنا ولم يعمل به» (العالمي، ج ٥، ص ١١٤)

وأمر الامام الباقر عليه السلام ابنه الصادق عليه السلام ان يخطب في الحجيج ويعرفهم بولاية ائمة الاطهار عليهم السلام وموقعهم من الاسلام لبيان موقفهم ضد حركات الامويين فصعد الامام عليه السلام والقى خطبته في الموسم وبحضور خليفته هشام (ابن عساكر، ج ٧، ص ٢٩٥-٢٩٩) حيث أن الأبرش الكلبي (ابن شهر اشوب، ج ٣، ص ٣٢٩، المجلسي، ج ٤٦، ص ٣٥٥) قال لهشام مشيراً إلى الباقر عليه السلام «من هذا الذي احتوشته أهل العراق يسألونه؟ قال: هذا نبي الكوفة، وهو يزعم أنه ابن رسول الله، وباقر العلم ومفسر القرآن، فاسأله مسألة لا يعرفها! فالجو الشعبي للإمام في العراق يسمح له بمصارحة المسلمين وتوعيتهم على مقام الأئمة، ولا حجة للسلطة عليه، لأنه يطرح النظرية ويبين خط الإسلام العقائدي فقط، ولم يدع الناس إلى الثورة على بني أمية» (المفيد، ج ٢، ص ١٦٣)

وكذلك في رواية اخرى حجج فيها هشام بن عبد الملك ذكر «... ودخل الكعبة ومعه مولاه سالم وكان الامام الباقر عليه السلام جالسا في المسجد... فقال له سالم مولاه: يا أمير المؤمنين هذا محمد بن علي، قال هشام: المفتون به أهل العراق؟ قال: نعم، قال: اذهب إليه فقل له يقول

(ابن كثير، ج ٩، ص ١٢٨) " مما أدى إلى غضب هشام وحبس الفرزدق على اثرها ولما علم الامام بإطلاقه سراحه واعطاه بعض الاموال (العالمي، ج ٤، ص ١٩١) فهنا اظهر الناس الحب للامام عليه السلام اثناء موسم الحج وفسحوا له المجال لاستلام الحجر حينما كان الحاكم الاموي لم يستطع استلامه وهذا مما يدل على حب الناس له وبغضهم لبني امية (البيهقي / ٢١٢)

لذا فإن ذلك الموقف لم يكن يخفى شيء من أبعاده على الإمام عليه السلام، ولم يكن هو بحيث يقوم بما قام متجاهلاً عواقبه وآثاره، فلا بد لمن يحضر المطاف أن يتتبع لحضور مثل هشام ولي العهد على المنبر، وحوله اتباعه من أهل الشام لكن الإمام عليه السلام تجاهل وجودهم، قاصداً إلى عواقب إقدامه الجريء ذلك فهو يسير في إكمال أشواط الطواف، متزينا بزبي الأنبياء (الطبري، ص ٢٣٣).

وشهد حكم هشام بن عبد الملك تبعات سياسية خطيرة نجم عنها استخدامه للأساليب الدموية والانتهاكات القمعية فضلا عن السياسة الاقتصادية التي اتسمت بالبخل الشديد وبالمقابل كان للامام الباقر عليه السلام موقف وتأثير سياسي قوي تبعا لنشاطاته الفكرية الاجتماعية والاقتصادية مع ولده الامام الصادق عليه السلام اثناء مشاركته في موسم الحج عام ١٠٦هـ فألقى الامام الصادق عليه السلام خطبة في الناس اشار فيها إلى مكانة الائمة عليهم السلام ومقام امامتهم بقوله « الحمد لله الذي بعث محمدا بالحق نبيا، وأكرمنا به، فنحن صفوة

هه فينادي ثلاث مرات لمن بين يديه، وعن يمينه، وعن يساره، ومن خلفه، اثني عشر صوتاً» (النشابوري، ص ٤٤٢-٤٤٣)، فهنا الامام عليه السلام قصد من ذلك انه اراد ان يبين ان الائمة عليهم السلام اثنا عشر بعد نبي الرحمة وهم احق بالخلافة.

نلاحظ ان ائمة الهدى عليهم السلام وقفوا بوجه بني امية الذين اغتصبوا الحكم بالسيف وسفك الدماء من هم اولى بالخلافة منهم ولم يحكموا بكتاب الله بل ظلموا وحكموا بالهوى لذلك رفضوا مبايعة حكام بني امية، الذين خالفوا الشرع الاسلامي ووصيه الرسول يوم غدیر خم بان الامام علي عليه السلام هو وصي وخليفة الرسول من بعده (ابن الاثير، ج ٥، ص ١٣٢، عزيز، ١٩٩٠م، ص ٢٠).

لذا استثمر الائمة الاطهار الموسم في فضح السياسة العباسية بعد ان اخلت بوعودها وشعارها الرضا لال محمد فكان الامام الصادق عليه السلام مساندا للثورات العلوية التي حدثت عام ١٤٥هـ في الحجاز والبصرة (الغزالي، ج ٤، ص ١٧٠) وكذلك الامام موسى بن جعفر عليه السلام من بعده حيث كان مساندا لابن يقطين في تولي ادارة الديوان في عهد المهدي والهادي ويلتقي مع الامام في الموسم اثناء حكم هارون يحثه على خدمة المسلمين وضرورة بقاءه قرب السلطة الحاكمة (ال يقطين، ٢٠١٧، ص ١١٠).

وبين الامام عليه السلام حقيقة هارون واسلافه من خلال ما كان يدور من محاولة تقرب السلطة للامام عليه السلام واستشاراته فعلى سبيل المثال عندما حج الامام الكاظم عليه السلام وكان هارون قد عزم على الحج «... وتم

لك أمير المؤمنين: ما الذي يأكل الناس ويشربون إلى أن يفصل بينهم يوم القيامة؟ قال له أبو جعفر عليه السلام يحشر الناس على مثل قرص النقي، فيها أنهار متفجرة، يأكلون ويشربون حتى يفرغ من الحساب. قال: فرأى هشام أنه قد ظفر به، فقال: الله أكبر، اذهب إليه فقل له ما أشغلهم عن الأكل والشرب يومئذ؟ فقال له أبو جعفر عليه السلام: هم في النار أشغل ولم يشغلوا عن أن قالوا: ﴿أَفِضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ فسكت هشام لا يرجع كلاماً» (الطوسي، ج ٦، ص ٤٢) مما تسبب في اثاره استياء هشام بن عبد الملك وادرك مدى تمتع الامامين الباقر والصادق عليهم السلام نفوذاً سياسي قوي الا انه لم يجرؤا على التعرض لهما في المدينة المنورة ان رجع إلى بلاد الشام حتى امر بحملهما إلى دمشق وابعادهما عن الحجاز للحد من نفوذهم وتحجيم دورهم السياسي والفكري لكن ذلك لم يثنى الائمة عليهم السلام عن ذلك فعمل الامام الصادق عليه السلام على ترسيخ احياء الثورة الحسينية لما لها من اثار في حث المسلمين على الاصلاح والوقوف بوجه السلطة الجائرة وفي ذلك قال أبو عبد الله الصادق: «لو أن أحدكم حج دهره ثم لم يزر الحسين بن علي لكان تاركاً حقاً من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لان حق الحسين فريضة من الله تعالى واجبة على كل مسلم» (المجلسي، ج ٤٧/ ص ٥٨).

وأكد الامام الصادق عليه السلام مكانة الائمة في ادارة المسلمين وانهم اصحاب الحق بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تولي الحكم إذ قام خطيباً فقال (ايها الناس إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان الامام، ثم كان علي بن أبي طالب عليه السلام ثم الحسن، ثم الحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي، ثم

سبعة عشر، ومن اثنى عشر واحد، ومن أربعين واحد، ومن مائتين خمس، ومن الدهر كله واحد وواحد بواحد فضحك الرشيد وقال: ويحك أسألك عن فرضك وأنت تعد علي الحساب؟ قال: أما علمت أن الدين كله حساب ولو لم يكن الدين حسابا لما اتخذ الله للخلائق حسابا، ثم قرأ ﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (الأنبياء: ٤٧)،...، فقال: اخبرني عن الخنفساء تترك أم ترضع ولدها؟ فخرده هارون وقال: ويحك يا اعرابي مثلي من يسأل عن هذه المسألة! فقال: سمعت ممن سمع من رسول الله يقول: من ولي أقواما وهب له من العقل كعقولهم وأنت إمام هذه الأمة يجب ان لا تسأل عن شيء من أمر دينك ومن الفرائض إلا وأجبت عنها فهل عندك له الجواب؟ قال هارون: رحمك الله لا فين لي ما قلته وخذ البدرتين، فقال: ان الله تعالى لما خلق الأرض خلق دبابات الأرض من غير فرث ولا دم خلقها من التراب وجعل رزقها وعيشها منه فإذا فارق الجنين أمه لم تزقه ولم ترضعه وكان عيشها من التراب، فقال هارون: والله ما ابتلي أحد بمثل هذه المسألة. واخذ اعرابي البدرتين وخرج، فتبعه بعض الناس وسأله عن اسمه فإذا هو موسى بن جعفر ابن محمد عليه السلام، فأخبر هارون بذلك فقال: والله لقد كنت أن تكون هذه الورقة من تلك الشجرة» (ابن شهر اشوب، ج ٣، ص ٤٢٨)

هذه الرواية تثير جملة من الاستفسارات لان الامام موسى الكاظم عليه السلام من الشخصيات المهمة والمعروفة لاسيما في الحجاز ولا يمكن ان يكون مجهول الهوية عند الخليفة هارون وذلك لأسباب عدة في مقدمتها:

الاعداد واحضار مستلزمات الطريق لهذه الحجج ولما دخلوا إلى مكة تقدم الرشيد للطواف حول البيت وكان يطوف ولده وحجابه امامه يبعدون الناس ليوسعوا لهم فصار امامهم اعرابي وحاول الحاجب حجب هارون وابتدأ بالطواف ومنعت العامة من ذلك لينفرد وحده، فبينما هو في ذلك إذ ابتدر اعرابي البيت وجعل يطوف معه، وقال الحاجب: تنح يا هذا عن وجه الخليفة فانهم اعرابي وقال. ان الله ساوى بين الناس في هذا الموضوع، فقال: سواء العاكف فيه والباد، فأمر الحاجب بالكف عنه، فكلما طاف هارون طاف اعرابي امامه فنهض إلى الحجر الأسود ليقبله فسبقه اعرابي إليه والشمه، ثم صار هارون إلى المقام ليصلي فيه فصلى اعرابي امامه، فلما فرغ هارون من صلاته استدعى اعرابي فقال الحاجب: أجب أمير المؤمنين، فقال: مالي إليه حاجة فأقوم إليه بل إن كانت الحاجة له فهو بالقيام إلي أولى. قال: صدق، فمشى إليه وسلم عليه فرد عليه السلام، فقال هارون: اجلس يا اعرابي؟ فقال: ما الموضوع لي فتستأذني فيه بالجلوس إنما هو بيت الله نصبه لعباده فان أحببت ان تجلس فاجلس وإن أحببت أن تنصرف فانصرف. فجلس هارون وقال: ويحك يا اعرابي مثلك من يزاحم الملوك! قال: نعم وفي مستمع، قال: فاني سائلك فان عجزت آذيتك قال: سؤالك هذا سؤال متعلم أو سؤال متعنت؟ قال: بل متعلم، قال: اجلس مكان السائل من المسؤول وسل وأنت مسؤول، فقال: اخبرني ما فرضك؟ قال: ان الفرض رحمك الله واحد، وخمسة وسبعة عشر، وأربع وثلاثون، وأربع وتسعون ومائة وثلاثة وخمسون على

إليه نفيح الأنصاري، فاخذ بلجام حماره ثم قال له: من أنت؟ فقال: يا هذا، إن كنت تريد النسب فانا ابن محمد حبيب الله ابن إسماعيل ذبيح الله ابن إبراهيم خليل الله، وإن كنت تريد البلد فهو الذي فرض الله على المسلمين وعليك- إن كنت منهم الحج إليه، لان كنت تريد المفاخرة فو الله ما رضي مشركوا قومي مسلمي قومك أكفاء لهم حتى قالوا: يا محمد أخرج إلينا أكفاءنا من قريش، لان كنت تريد الصيت والاسم فنحن الذين أمر الله تعالى بالصلاة علينا في الصلوات الفرائض في قوله: اللهم صل على محمد وآل محمد، ونحن آل محمد، خل عن الحمار، فخلي عنه ويده ترعد، وانصرف بخزي» فقد حج هارون اكثر من حجه وكان هدفه في الموسم لقاء الامام الكاظم عليه السلام والتقليل من مكانته لذلك دبر اكثر من موقف يريد من خلاله احراج الامام عليه السلام وفي احد حجاته ذكر ان محمد بن الحسن وهو صاحب ابي الحنفية سال الامام الكاظم عليه السلام بمحضر هارون في مكة ونص الرواية فقال: ان أبا يوسف أمره هارون بسؤال موسى بن جعفر قال: ما تقول في التظليل للمحرم؟ قال: لا يصلح، قال: فيضرب الخباء في الأرض ويدخل البيت؟ قال: نعم، قال: فما الفرق بين الموضوعين؟ قال أبو الحسن: ما تقول في الطامث أنتضي الصلاة؟ قال: لا، قال: فتتضي الصوم؟ قال: نعم، قال: ولم؟ قال: هكذا جاء، قال أبو الحسن: وهكذا جاء هذا، فقال المهدي لأبي يوسف: ما أراك صنعت شيئا، قال: رماني من حجر دامغ....، فقال أبو الحسن: أتعجب من سنة رسول الله وتستهزئ ان رسول الله كشف ظلاله في احرامه ومضى تحت الظلال وهو

١. العلاقات السياسية الشائعة بين العلويين والعباسيين غير جيدة ومكانه الامام الدينية جعل الحكام يرصدون عيونهم تحيط به من كل مكان لرصد تحركاته ومعرفة لخبر وهذا ما يبدو من مضمون الرواية.

٢. ان المناظرات حدثت في مكة المكرمة اثناء موسم الحج وربما عدم معرفة هارون للامام عليه السلام يرجع إلى اسلوبه المقصود في جلب انتباه فاراد مما وردته فضلا عن انه كان لا ينصرف عليه هارون لذلك حاول ان لا يظهر ملامحه حتى يكمل الرسالة التي اراد الامام عليه السلام ان يقوها له بان الممثل والمجسد الحقيقي للعقيدة الاسلامية

وهناك حادثه اخرى حدثت في موسم الحج في مكة عندما كان هارون حاجا فذكر أيوب بن الحسين الهاشمي، قال: «قدم على هارون رجل من الأنصار- وكان عريضا - فحضر باب الرشيد يوما ومعه عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، وحضر موسى بن جعفر عليه السلام على حمار له، فتلقاه الحاجب بالبشر والاكرام، وأعظمه من كان هناك، وعجل له الاذن. فقال نفيح لعبد العزيز: من هذا الشيخ؟ قال: أوما تعرفه! هذا شيخ آل أبي طالب، هذا موسى بن جعفر. فقال: ما رأيت أعجز من هؤلاء القوم، يفعلون هذا برجل يقدر أن يزيلهم عن السرير، أما لئن خرج لأسلنه، فقال له عبد العزيز: ! لا تفعل، فإن هؤلاء أهل بيت قل ما تعرض لهم أحد في خطاب إلا وسموه في الجواب سمة يبقى عارها عليه مدى الدهر قال: وخرج موسى بن جعفر عليه السلام، فقام

يريد ان يكون كلا على الناس في طريقهم والله لأمضين إليه ولأوبخنه فدنوت منه فلما رأي مقبلا قال يا شقيق اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ثم تركني ومضى فقلت في نفسي ان هذا الامر عظيم قد تكلم بما في نفسي ونطق باسمي وما هذا الا عبد صالح لألحقنه ولأسألنه ان يحالني فأسرع في اثره فلم ألحقه وغاب عن عيني،... حتى ذهب الليل فلما رأى الفجر جلس في مصلاه يسبح ثم قام فصلى الغداة وطاف بالبيت أسبوعا فخرج فتبعته وإذا له حاشية وموال وهو على خلاف ما رايته في الطريق ودار به الناس من حوله يسلمون عليه فقلت لبعض من رايته يقرب منه من هذا الفتى فقال هذا موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام فقلت قد عجبت ان تكون هذه العجائب الاملثل هذا السيد...» (ابن خليكان، ج ٢، ص ٤٧٥)

من خلال ذلك يمكن القول ان الامام عليه السلام سلك هذا الطريق عائدا إلى بلاد الحجاز وإلى المدينة المنورة وهو الوقت الذي كان يتوجه الحجاج لأداء الفريضة لذلك لم يجعل الموسم يفوته فقصده مكة لحج البيت ومن ثم رجع إلى المدينة المنورة حيث اهله وعياله

لذلك عملت السلطة العباسية في التضييق والتقليل من مكانة الائمة عليهم السلام ومنهم هارون العباس واجراءات مع الامام موسى بن جعفر عليه السلام (الاربلي، ج ٣، ص ٦) الا ان الامام عليه السلام واجهه السلطة بكل الوسائل الشرعية والعلمية واستطاع ان يفند مزاعم هارون ويخرج في كل مناظرة وموقف منتصرا بإرادة الله عزوجل (الكركجي، ص ١٦٦)

محرم ان أحكام الله لا تقاس من قاس بعضها على بعض فقد ضل عن سواء السبيل» (الطبرسي، ج ٣، ص ٢٢١) ومن هذه الرواية يبدو:

١. ان محمد بن الحسن كان ممن رافق هارون في احدى حججه وان تلك المناظرات مع الامام عليه السلام تبين علمه ومكانته.

٢. ركزت تلك الرواية على الاخبار ذات العلاقة المباشرة بالحاكم الذي كان يقود دائما بقاء الامام عليه السلام واصطحابه ظاهرا وفي الباطن محاوله الوقوع به لكي يخرج الامام عليه السلام كان يخرج من مواقف هارون منتصرا بفضل الله عزوجل

٣. المناظرات بينت علو مكانة الامام عليه السلام وعلمه والحجة التي يمتلكها الامام عليه السلام امام هارون واتباعه.

لذا نلاحظ ان حجة الامام موسى الكاظم عليه السلام قد حوت معلومات علمية مختلفة لاسيما المناظرات التي كان الامام عليه السلام يخرج منها وهو فائق بالحجة والاسلوب حيث لم تكن الاصول التاريخية ملية بالروايات عن اخبار حج الامام الكاظم عليه السلام وانما اقتصر على ذكر ماله علاقه بالحاكم فجاءت تلك الاخبار قليلة ومتناثرة منها قال لي شقيق البلخي (ابن شهر اشوب، ج ٣، ص ٤٢٩) «خرجت حاجا في سنة تسع وأربعين ومائه فنزلنا القادسية فبينما انا انظر إلى الناس في زينتهم وكثرتهم فنظرت إلى فتى حسن الوجه شديد السمرة ضعيف فوق ثيابه ثوب من صوف مشتمل بشملة في رجليه نعلان وقد جلس منفردا فقلت في نفسي هذا الفتى من الصوفية

ولا يكون لها عقب ؟ ! فقلت: أسألك يا أمير المؤمنين بحق القرابة والقبر ومن فيه إلا ما أعفاني عن هذه المسألة فقال: لا أو تخبرني بحجتكم فيه يا ولد على وأنت يا موسى يعسوبهم وامام زمانهم كذا انهى إلى ولست أعفيك في كل ما أسألك عنه حتى تأتيني فيه بحجة من كتاب الله تعالى وأنتم تدعون معشر ولد على أنه لا يسقط عنكم منه بشيء الف ولا واو إلا وتأويله عندكم واحتججتم بقوله عز وجل ﴿ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ (الصدوق، ج ١، ص ٨٠) وقد استغنيتم عن رأى العلماء وقياسهم فقلت: تأذن لي في الجواب: قال: هات قلت: ﴿ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ٨٤ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ ﴾ (الانعام ٣٨) من أبو عيسى يا أمير المؤمنين ؟ فقال: ليس لعيسى أب فقلت: إنما ألحقناه بذراري الأنبياء ﷺ من طريق مريم ﷺ وكذلك ألحقنا بذراري النبي من قبل أمنا فاطمة ﷺ أزيدك يا أمير المؤمنين ؟ قال: هات قلت: قول الله عز وجل ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾ (الانعام: ٤٨) ولم يدع أحد انه ادخل النبي تحت الكساء عند المباهلة للنصارى إلا علي بن أبي طالب وفاطمة والحسن والحسين» (ال عمران ٦١)

ويبدو ان هذه المناظرة اثناء الحج في مكة المكرمة حدثت بحضور عدد كبير من كبار القوم كان هدفها تأكيد صلته برسول الله وتفاخره الأمر الذي اثار مخاوف هارون

وذكرت لنا الكثير من المصادر التاريخية ان الامام موسى بن جعفر ﷺ كان يقف محتجا بوجهه هارون لاغتصابه الحكم من اهله ال البيت ﷺ ففي إحدى سنوات حج هارون إلى الحرمين (مكة والمدينة) ... نزل المدينة اجتمع إليه بنو هاشم وبقايا المهاجرين والانصار ووجوه الناس وكان في الناس الإمام أبو الحسن موسى بن جعفر ﷺ فقال لهم الرشيد: قوموا بنا إلى زيارة رسول الله ﷺ ثم نهض معتمدا على يد أبي الحسن موسى بن جعفر صلوات الله عليهما حتى انتهى إلى قبر رسول الله ﷺ فوقف عليه فقال: السلام عليك يا رسول الله السلام عليك يا ابن عم افتخارا بذلك على قبائل العرب الذين حضروا معه واستطالة عليهم بالنسب قال فنزع أبو الحسن موسى ﷺ يده من يده وقال: السلام عليك يا رسول الله السلام عليك يا أبا هاشم قال فتغير وجه هارون ثم قال يا أبا الحسن ان هذا هو الفخر» (المجلسي، ج ٤٨، ص ١٠٥) وقد سال هارون الامام موسى بن جعفر ﷺ قائلا: لم جوزتم للعامة والخاصة ان ينسبوكم إلى رسول الله ويقولون لكم: يا بني رسول الله وأنتم بنو علي وإنما ينسب المرء إلى أبيه وفاطمة إنما هي وعاء والنبي جدكم من قبل أمكم ؟ فقلت: يا أمير المؤمنين لو أن النبي نشر فخطب إليك كريمتك هل كنت تجيبه ؟ فقال: سبحان الله ولم لا أجيبه ؟ بل افتخر علي العرب والعجم وقريش بذلك فقلت له: لكنه لا يخطب إلى ولا أزوجه فقال: ولم ؟ فقلت: لأنه ولدني ولم يلدك» (الكرکجي، ص ١٦٦)

ثم سأله قائلا: «كيف قلت: انا ذرية النبي والنبي ﷺ لم يعقب وإنما العقب للذكر لا للأُنثى: وأنتم ولد البنت

هارون لقي الامام عليه السلام عند الكعبة فلم يقم له حتى وقف هارون على راسه فقال «أنت الذي يبايعك الناس سرا. قال: أنا إمام القلوب وأنت إمام الجسوم» (الصدوق، ج ١ ص ٨٢-٨٣)

ولما كثرت الوشاية بالإمام موسى بن جعفر عليه السلام إلى هارون صمم على اعتقاله وإيداعه في السجن «فخرج سنة ١٧٩هـ إلى الحج وورد المدينة فاستقبله موسى وجماعة من الاشراف، فلما انصرفوا من استقباله مضى ابو الحسن إلى المسجد فقام هارون فصار إلى قبر رسول الله فقال: يا رسول الله إني أعتذر إليك من شيء أريد أن أفعله، أريد أن أحبس موسى بن جعفر، فإنه يريد التشيت بين أمتك وسفك دمائها» (المرعشي، ج ١٩، ص ٥٤٨).

وإثناء امامة الامام الرضا عليه السلام ١٨٣-٢٠٢هـ شهد الموسم من خلال مناظراته مع الفقهاء استثمر موسم الحج ليبلغ الجوانب السياسية المهمة حيث كان الامام عليه السلام يتصل سرا بأصحابه ويحدد لهم جميع العقبات السياسية التي تواجه المسلمين وتهدد التعاليم الدينية من خلال موسم الحج (المفيد، ج ٢ ص ٢٣٩)، حتى ان بعضهم تعرض للمضايقات من قبل السلطة العباسية ومنهم جعفر بن بشيرا (رحمه الله) اخذ فضرب ولقى شدة حتى خلصه الله، ومات في طريق مكة (الطبري، ج ٢، ص ٧٠) اما في عصر الامامين الجواد وابنه الهادي عليه السلام فقد سارا على نهج ابائهم الكرام في استغلال موسم الحج سياسيا للحفاظ على وحدة المجتمع الاسلامي من الانهيار السياسي بسبب سياسة حكام بني العباس إذ ان الامامين

السياسية. وقد رد الامام عليه السلام مزاعم هارون واتباعه. وقد روى المأمون كيفية اعتراف أبيه هارون بأحقية الامام موسى الكاظم عليه السلام بالخلافة حيث قال: حججت مع ابي وعندما انتهى إلى المدينة امر حاجبيه ان لا يدخل عليه رجل من اهلها ومن المكين سواء كان من المهاجرين او الانصار او من بني هاشم حتى تعرفني في نسب اسرته فاقبل عليه حاجبه وهو يقول له: رجل على الباب يدعى موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن ابي طالب فلما سمع ذلك هارون امر جلساءه بالوقار والهدوء فلما راه هارون قام اليه فاستقبله وقبل وجهه وعينه واخذ بيده واجلسه صدر مجلسه واخذ يسال عن احواله ثم انصرف موسى بن جعفر فقام هارون تكريبا له والتفت إلى اولاده فقال لهم: قوموا بين يدي عمكم وسيدكم وأخذوه برعاية وسووا عليه ثيابه وشيعوه إلى منزله ثم سال المأمون اباه من هذا الرجل الذي عظمته وقمت من مجلسك اليه استقبلته فإجابة هارون: هذا امام الناس وحجه الله على خلقه وخليفته على عبادة فقال المأمون اوليس هذه الصفات كلها لك وفيك؟ فقال هارون: انا امام الجماعة في الظاهر بالغلبة والقهر وموسى بن جعفر امام حق والله يا بني انه لاحق بمقام رسول الله منى ومن الخلق جميعا والله لو نازعتني هذا الامر لأخذت الذي فيه عينيك فان الملك عقيم (الصدوق، ج ١، ص ٨٠) ولذا تعرض الامام عليه السلام للاعتقال عدة مرات وفي عهد هارون تنوعت اساليبه مع الامام عليه السلام وقد نال الامام عليه السلام من هذا العدا والتضييق وقد كان هارون يكن العدا والحسد والحق للامام عليه السلام لمكانته بين الصفوف المسلمين وقيل ان

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل السلطة الحاكمة بفعل مراقبتها الشديدة للائمة عليهم السلام وايداع الامامين الهادي وابنه العسكري عليهما السلام في السجن ونقلهم من مكان لآخر هل اوقفوا نظراتهم اتجاه السلطة الحاكمة؟، الجواب كلا بدليل ان تلامذة الائمة عليهم السلام ومحبيهم كانوا يلتقون بهم وينقلون توجهاتهم إلى كافة ابناء المجتمع الاسلامي وقت حج الاسلام من خلال التوجه في اثناء الموسم إلى الحرمين (مكة والمدينة) واطلاع المسلمين على فضائح السلطة الحاكمة.

كما ان الامام الحسن العسكري عليه السلام لعلمه بظلم العباسيين فطلب من والدته واهل بيته بترك سامراء (المسعودي/ ص ٢٣٢).

يتبين عليه السلام من خلال ذلك اهتمام أئمة الميامين عليهم السلام بالموسم في الحفاظ على وحدة المجتمع الاسلامي ولقاء المسلمين لأنه اكبر تجمع للمسلمين من خلاله يستطيع الائمة عليهم السلام ايصال صوتهم إلى كل المناطق، ومن ذلك كله اتضح البعد السياسي للحج أي: البراءة من المشركين وتجافيفهم وعلان البراءة. من الحكام المستبدين، ولذلك لم يقتصر موسم الحج لم يقتصر على اداء شعائر الحج حسب بل كان جامعا ومنتدى كبيرا لعرض مناهج الحكم وبحث شؤون المسلمين. وصار للموسم اهمية سياسية كبيرة من خلال الخطب، ومحاولة تصحيح المسار السياسي لصالح المجتمع الاسلامي بعد ان انحرف بفعل السياسة العباسية.

اخذا على عاتقهم اداء فريضة الحج وتبليغ اصحابهم بضرورة الحفاظ على كيان الامة (الطوسي: ٢ / ٨٦٤)

دور الامام الهادي عليه السلام في الحفاظ على كيان الامة سياسيا وفكريا عمل المتوكل العباسي ٢٣٢-٢٤٧هـ على ضرورة مراقبة الامام وولده الحسن عليهما السلام فارسل عمر بن فرج الرخجي (المجلسي، ج ١، ص ١٥٣) إلى مدينة النبي فاحضرهما إلى سامراء عام ٢٤٢هـ ووضعهما تحت المراقبة لأبعاد الامام عليه السلام من محبيه وتحجيم دوره الذي كان يقدم عليه في موسم الحج وعلى راسه فضح السلطة الحاكمة بعدم جواز توليها السلطة واغتصابها للحكم (الجهشياري، ص ١٧٠، الذهبي، ج ١٧، ص ٢٨٤).

فكان الامام الهادي عليه السلام متابعا لسياسة الدولة العباسية بدليل انه دار حديث بينه عليه السلام وخيران الساباطي (المسعودي، ص ٢٣٠) اذ يقول المسعودي: قال: «حدثني خيران الخادم مولى قراطيس أمّ الواثق قال: حججت في سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، فدخلت على أبي الحسن عليه السلام فقال: ما حال صاحبك - يعني الواثق-. فقلت: وجع ولعله قد مات. قال: لم يمت ولكن ألمًا به. ثم قال: فمن يقال بعده؟ قلت: ابنه. فقال: الناس يزعمون أنه جعفر. قلت: لا! قال: بلى! هو كما أقول لك. قلت: صدق الله ورسوله وابن رسوله! فكان كما قال (الخنوي، ج ٧، ص ٨٣) لذا ان الامام عليه السلام سال خيران طول عافية الواثق الا ان الامام عليه السلام اخبر بوقوع الوفاة للواثق وروى ان الامام عليه السلام اخبر بمرض الواثق دون وفاته وعلمه بتولي اخيه جعفر السلطة من بعده.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
١. ابن الاثير، ابو الحسن علي الكامل في تاريخ تحقيق عبد السلام ناشر دار الكتاب العربي بيروت لبنان ط ١٤١٧هـ
 ٢. ابن الجوزي، جمال الدين ت ٥٩٧ المتظم في تاريخ الامم؛ تحقيق محمد عبد القادر دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٢
 ٣. الحميري، عبد اللك بن هشاش ٢١٣هـ السيرة النبوية (تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الايباري، ط ١٣٧٥، ٢هـ
 ٤. الحموي، شهاب الدين ابو عبد الله ت ٦٢٦ معجم البلدان ناشر دار صادر بيروت ١٩٩٥هـ
 ٥. ابن خليكان ابو العباس شمس الدين وفيات الاعيان المحقق احسان عباس الناشر دار صادر بيروت ط ١٩٠٠
 ٦. ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزؤغلي بن عبد الله ت ٦٥٤ هـ.
 ٧. مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق وتعليق: محمد بركات وآخرون، سوريا- دمشق، دار الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م.
 ٨. تذكرة الخواص المعروف بتذكرة خواص الائمة بخصائص الائمة، مكتبة نينوى الحديثه، (ب، ت)
 ٩. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد ت ٣٥٦هـ مقاتل الطالبين، تحقيق السيد أحمد صقر، بيروت، دار المعرفة، د. ط، د. ت.

الخاتمة

جاء هذا البحث لإلقاء الضوء على النشاط السياسي في اثناء موسم الحج حيث إن تأدية فريضة الحج يصاحبها اجتماع المسلمين في زمن واحد يواكب ذلك فعاليات عديدة في جميع المجالات الحياتية وقد كشفت الفعاليات والأنشطة السياسية التي شهدتها مواسم الحج من مساعي الخلفاء لدعم نظام الحكم، فكان للقاء الخطب السياسية التي تحمل معاني النصح والارشاد لكل من يخرج عن لاسلام.

فقد كان الموسم وسيله لتبيان فساد معاوية وشقه لعصا الامه فوظف سيد الشهداء الحج لإعلان ثورة ضد يزيد بن معاوية وخروج من مكة يوم التروية قاصدا العراق احتراما لقدسية الكعبة، وكذلك باقي الائمة الذين كانوا لهم دور سياسي في موسم الحج لتبليغ احكامهم، فقد نجح أئمة أهل البيت من خلال احاديثهم في توظيف الحج بجميع الجوانب ومنها الجانب السياسي لكون الحج مؤتمر اجتماع وتعارف بين المسلمين ومن خلال قدم أئمة أهل البيت النصح والارشاد وتوعية المجتمع بانحرافات السلطة الحاكمة. وقد حرص الائمة على التوجيهات والتوصيات والارشاد للمسلمين الذين يحضرون الموسم.

٢٦. الزمخشري، جار اللهريبع الابرار الناشر مؤسسة
الاعلمي بيروت ط ١٤١٢ هـ
٢٧. البلاذري، احمد بن يحيى انساب الاشراف تحقيق سهيل
زكار ورياض الناشر دار الفكر بيروت ١٤١٧ هـ
٢٨. الاندلسي ابو محمد علي جمهرة انساب العرب تحقيق
لجنة من العلماء ناشر دار الكتب ط ١٩٨٣
٢٩. الدينوري، ابو حنيفة احمد الاخبار الطوال تحقيق
عبد المنعم عامر ناشر دار احياء الكتب العربي ط
١٩٦٠
٣٠. ابو نعيم احمد بن عبد الله حلية الاولياء ناشر السعة
دار الفكر بيروت ١٤٠٩
٣١. الواقدي، محمد بن عمر ت ٢٠٧ هـ المغازي (تحقيق
مارسن جونسن، ناشر دار الاعلمية بيروت ط ٣
١٩٨٩)
٣٢. المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت ٤١٣ هـ
هـ/ ١٠٢٢م) الارشاد، تحقيق: مؤسسة ال
بيت، دار المفيد للنشر والطباعة، د ٠ ت ٠
٣٣. الطريحي: فخر الدين (ت ١٠٨٥ هـ / ١٦٧٤ م).
مجمع البحرين، تحقيق: احمد الحسيني، الطبعة الثانية،
طهران، ١٤٠٨ هـ
٣٤. المجلسي، العلامة محمد باقر (ت ١١١١ هـ / ١٦٩٨ م)
بحار الانوار، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٣.
٣٥. المسعودي: ابو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي
(ت ٣٤٦ هـ / ٩٥٧ م) مروج الذهب ومعادن الجوهر،
الطبعة الثانية، دار الهجرة، قم، ١٤٠٤ - ١٣٦٣ اثبات
- الوصية للإمام علي بن ابي طالب، ط ٢، دار أضواء
للطباعة والنشر، ١٩٨٨ م
٣٦. الكليني: ابو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت
٣٢٩ هـ / ٩٤٠ م) الكافي، تصحيح وتعليق، علي
أكبر غفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية المطبعة:
حيدري طهران ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٧ م.
٣٧. اليعقوبي: احمد بن ابي يعقوب بن جعفر بن وهب بن
ابي واضح الكاتب العباسي (ت ٢٩٢ هـ / ٩٠٤ م)
تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت. البلدان دار
الكتب العلمية بيروت ١٤٢٢
٣٨. الاربلي: ابو الحسن علي بن عيسى بن الفتح (ت
٦٩٣ هـ / ١٢٩٣ م). كشف الغمة، بيروت، الطبعة
الثانية، دار الأضواء ١٤٠٥ هـ
٣٩. الطبرسي، ابو منصور احمد بن علي ت ٥٣٨ هـ /
١١٤٣ م ملاحتهجاج، تحقيق السيد باقر الخراسان،
النجف الاشرف، مطابع النعمان - ١٣٨٦ هـ /
١٩٦٦ م.
٤٠. البحراني، السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل الكتكاني
ت ١١٠٧ هـ / ١٦٩٥ م. مدينة المعاجز، تحقيق عزة الله
المولائي الهمداني، إيران، قم المقدسة، مطبعة بهمن،
ط ١ - ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.
٤١. الطوسي، ابي جعفر محمد بن الحسن ت ٤٦٠ هـ /
١٠٦٧ م تهذيب الاحكام، تحقيق السيد حسن
الموسوي الخراسان، طهران، مطبعة خورشيد، دار
الكتب الاسلاميه، ط ٣ - ١٣٦٥ ش. اختيار معرفة

٤. مرعشي: نور الله الحسيني (ت ١٤١١هـ / ١٩٩٠م)
شرح احقاق الحق، الطبعة الأولى، قم ١٤١٥هـ
٥. شكري ناصر، الامام علي دراسة في فكره
العسكري، ط١، مؤسسة التاريخ العربي بيروت
٢٠١٣، ١٤٣٤م، ص ٢٣٦ الخوئي أبو القاسم (ت
١٤١٤هـ / ١٩٩٣م) معجم رجالات الحديث وتفصيل
طبقات الرواة الطبعة الخامسة، مركز نشر الثقافة
الإسلامية قم المقدسة ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

الرسائل

١. شاكر عويد، ال يقطين دراسة في احوالهم العامة، رسالة
ماجستير غير منشورة، جامعة البصرة، كلية التربية
للعلوم الانسانية، ٢٠١٧
٢. نزار عزيز، خدمات الحجيج في العصر العباسي، رسالة
ماجستير جامعة البصرة، كلية الاداب، ١٩٩٠م، ص ٢٠

- الرجال، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل
البيت لإحياء التراث، قم المقدسة، ١٤٠٤هـ /
١٩٨٤م.
٤٢. ابن شهر آشوب، محمد بن علي المازندراني ت ٥٨٨هـ /
١١٩٢م مناقب آل ابي طالب، تحقيق لجنة من أساتذة
النجف الاشرف - ١٣٧٦هـ / ١٩٥٦م
٤٣. الكراكجي: محمد بن علي (ت ٥٤٤٩هـ) كنز الفوائد،
الطبعة الثانية، قم، د٠ ت٠
٤٤. ابن شعبة الحراني: أبو محمد القاسم بن علي بن محمد
البصري (ق ٥٥هـ / ق ١١م) تحف العقول في معرفة ال
الرسول، تحقيق علي اكبر الغفاري، الطبعة الأولى، قم،
١٣٦٣هـ.

المراجع

١. شكري ناصر، الامام علي دراسة في فكره
العسكري، ط١، مؤسسة التاريخ العربي بيروت
١٤٣٤، ٢٠١٣م، ص ٢٣٦
٢. الطبرسي، ميرزا حسين نوري ت ١٣٢٠هـ / ١٩٠٢م
خاتمة المستدرك، تحقيق مؤسسة آل البيت ع لأحياء
التراث، إيران، قم المقدسة، مطبعة ستاره، ط١ -
١٤١٦هـ. مستدرك الوسائل، تحقيق مؤسسة آل
البيت ع لأحياء التراث، لبنان، بيروت - ١٤٠٨هـ /
١٩٨٨م.
٣. الأميني، عبد الحسين احمد الاميني النجفي الغدير، الطبعة
الرابعة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٧هـ

الخطاب الحسيني في واقعة كربلاء سنة (٦١١هـ/٦٨١م)

ودوره في نشر ثقافة حقوق الإنسان

د. خديجة حسن علي القصير

كلية الاداب/ جامعة الكوفة

khadi5527@gmail.com

ملخص البحث

الكلمة هي الوسيلة الأولى للاتصال والتواصل الإنساني، وهي أداة التخاطب بين الناس، سواء كان باللسان أو بالقلم، على مستوى الأسرة، والمجتمع، والأمة، والشعوب المختلفة في أقطارها العديدة، وأزمانها المديدة، وهي السمة الأساسية التي تجمع الناس، وتبني بينهم العلاقات الإنسانية في مجالات الحياة المختلفة. والمقصود هنا ليست أي كلمة قد تقال وإنما الكلمات التي تكون ذات وقع وتأثير في المجتمعات وأهمها ذكراً هي كلمات وخطب الإمام الحسين عليه السلام التي ظلت إلى يومنا هذا تعيش في مجتمعاتنا وتؤثر التأثير الأعظم في كل جوانب حياتنا وبقيت شاخصة في الممارسات التي قام بها الإمام الحسين عليه السلام والمثل العليا التي طرحها في واقعة الطف والتي بقيت شاخصة على مدى الأزمان، فعلى الرغم من إن مصطلح الحقوق لم يرد على نحو مباشر في يوم عاشوراء إلا أن المطلع على النصوص الواردة في خطب الإمام الحسين عليه السلام منذ خروجه من مكة لمواجهة يزيد بن معاوية وجلالته مرورا بخطبته عليه السلام في يوم عاشوراء ما هي إلا نصوص تحوي على العديد من المضامين والمفاهيم التي تدل على حقوق الإنسان وتحريم استعباده واستغلال حريته وضرورة الوقوف بوجه الطغاة وان كانوا حكاماً إن كان الأمر يمسّ بحقوق الفرد ومصالحه وهذا ما سنحاول عرضه في هذا البحث.

The Hussein Discourse in the Incident of Karbala in the Year 61 AH (681 CE) and Its Role in Promoting

Human Rights Culture

Dr. Khadija Hassan Ali Al-Qasir

University of Kufa

Khadi5537@gmail.com

Abstract

The word is the first means of human contact and communication . The communication between people , whether by a tongue or a pen at the level of family , society , nation and different peoples in different countries and times , is the basic feature that brings people together and promotes human relations between them in different areas of life What's meant here is not any word that might be said , but words that have great impact on societies and the most important ones are the words and sermons of Imam Hussein peace be upon him which has to this day lived in our societies and has affected different aspects of our lives . These words remained prominent in the practices he has carried out , peace be upon him , and the high ideals he has presented in Al-Tabuk battle and remained noticeable all the time . Although the term “ rights “ hasn't been directly mentioned in the day of Ashura , but anyone who has come across those texts of Imam Hussein's speeches , since the day he left Mecca to wage holy war against Yazid Ibn Muawiyah to his speeches on the day of Ashura , will find them containing many implications and concepts that refer to human rights and the prohibition of enslavement and the exploitation of human freedom . They also denote the necessity of standing up against tyrannical rulers when it comes to harming the rights and interests of individuals . That's what will be discussed in this research .

keywords: Hussein Discourse, karbala, promotinu.

المقدمة

وجدت فكرة حقوق الإنسان منذ بداية وجود الإنسان بحد ذاته وعيشه مع بني جنسه في مجموعات بشرية تطبق بعض القوانين العرفية التي تحمي بعضهم وليس كل حقوق الإنسان، وتدافع عن كرامته من اجل المعيشة بسعادة ونبد العنف والاضطهاد بينهم، ثم تغير الأمر تدريجياً ومع نشوء الحضارات القديمة ولاسيما في الشرق الأدنى القديم فتحوّلت تلك القوانين العرفية إلى نصوص قانونية يعمل عليها الإنسان من اجل ضمان حقوقه وصونها من الاستغلال.

إن الله سبحانه وتعالى يوجه ويحرك تاريخ البشرية ويدبر حياتها على وجه الأرض كيفما يشاء، ومن حكمة تدبيره تعالى أن يدخر للمنعطفات الخطيرة رجالاً يرجعون البشرية إلى جادة الصواب، وينقذونها من الهلاك والدمار، وساحة الطف هي إحدى المنعطفات التي لا نظير لها في التاريخ الإنساني فضلاً عن الإسلامي، والحسين عليه السلام وأصحابه كانوا ذخيرة الله تعالى احتفظ بهم لإنقاذ دينه ورسالته من التحريف، وأمة نبيه ﷺ من الانحراف، فتورة عاشوراء التي أطلق شرارتها سبط الرسول الأعظم محمد ﷺ ما هي إلا للدفاع عن حقوق الإنسان وكرامته وإبائه، فعاشوراء هي ثورة مبادئ وبطبيعتها ثورة للقيم والأخلاقيات التي تهدف إلى صون حقوق الإنسان وحمايته ضد من يحاول استغلاله أو استعباده وانتهاك حريته وانتزاع حقوقه الطبيعية التي أقرت له بموجب قوانين السماء، قال

تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾. (الإسراء: ٧٠) وعلى الرغم من إن مصطلح الحقوق لم يرد مباشرة في يوم عاشوراء إلا أن المطلع على النصوص الواردة في خطب الإمام الحسين عليه السلام منذ خروجه من مكة لمواجهة يزيد بن معاوية وجلاوزته مروراً بخطبته عليه السلام في يوم عاشوراء يجدها نصوصاً تحوي العديد من المضامين والمفاهيم التي تدل على حقوق الإنسان وتحريم استعباده واستغلال حريته وضرورة الوقوف بوجه الطغاة وإن كانوا حكاماً إن كان الأمر يمسّ بحقوق الفرد ومصالحه وهذا ما سنحاول عرضه في هذا البحث.

يتكون البحث من مقدمة ومبحثين وخاتمة تتلوهما قائمة بأهم المصادر المستخدمة في إعداد هذا البحث. تناولت في المبحث الأول: مفهوم الخطاب الحسيني وماهيته ويتضمن شرح ميسر لمعنى كلمة الخطاب ووروده في القرآن الكريم والروايات التي اعتمد عليها الإمام الحسين عليه السلام في خطباته، أما المبحث الثاني: فدور الخطاب الحسيني في نشر ثقافة حقوق الإنسان وسوف أحاول في هذا المبحث إبراز جوانب من حقوق الإنسان الواردة في بعض خطب الإمام الحسين عليه السلام في أرض كربلاء ويوم عاشوراء.

المبحث الأول

مفهوم الخطاب الحسيني وماهيته

يتحلى الخطاب الحسيني بأرث ثقافي وبلاغي عظيم كون الامام الحسين عليه السلام سليل الرسول الاعظم محمد عليه السلام، وهو افصح من نطق بلغة الضاد، وتربى عليه السلام في حجر الامام علي الذي تتلمذ على يد الرسول الاعظم ومن هذا الارث انطلق الامام الحسين لنجد البلاغة المتناهية في خطبه واقواله التي وجهها لخصومه في يوم الطف.

المطلب الأول:

مفهوم الخطاب الحسيني

الخطاب في اللغة من الفعل «خطب» الخاء والطاء والباء أصلان أحدهما الكلام بين اثنين، يقال خاطبه يخاطبه خطابا، والخطبة من ذلك والخطبة: الكلام المخطوب به ويقال اختطب القوم فلانا إذا دعوه إلى تزوج صاحبته، والخطب: الأمر يقع وإنما سمي بذلك لما يقع فيه من التخاطب والمراجعة. (أبو الحسين ١٣٩٩هـ: ص ١٩٨)

والخطبة بضم الخاء اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب على المنبر، (ابن منظور، ١٤١٤، ج ١، ص ٣٦١) والخطاب: هو الكلمة الجامعة لهذه المادة، وهي التعبير الذي شاع الآن في الكتابات اللسانية عموماً. وهو عند ابن منظور (ابن منظور، ١٤١٤، ج ١، ص ٣٦١) مصدر للفعل خاطب، بمعنى مراجعة الكلام وخاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا وهما يتخاطبان

والمخاطبة مفاعله من الخطاب. وهو عند أبي البقاء الكفوي (الحسيني، ص ٤١٩) في الكليات: الكلام اللفظي أو النفسي الموجه نحو الغير للإفهام.

أما الخطاب اصطلاحاً فعرف بأنه: كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض فيه التأثير على السامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها (الطيبار، ٢٠٠٥: ص ١٢). وقد عرفه الغريون تعريفات عديدة ومنهم لالاند بقوله: إن الخطاب عملية فكرية جزئية متتابعة، وعلى نحو خاص هو تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة (أندريه، ٢٠٠١: ص ٢٨٧). أما ميشال فوكو فيرى في كتابه «نظام الخطاب» أن الخطاب مصطلح لساني متميز عن النص والكلام والكتابة وغيرها بشموله لكل إنتاج ذهني، سواء أكان شعراً أم نثراً، منطوقاً أم مكتوباً، فردياً أو جماعياً، ذاتياً أو مؤسسياً... (سيبلا، ١٩٧٠، ص ٤).

يتضح لنا مما تقدم إن الخطاب قد تعددت وتنوعت تعريفاته والظاهر إن التعريف الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي في عملية الإبلاغ والتوصيل فضلاً عن تلمس الإقناع والإمتاع فهو في أصل اللغة توجيه الكلام نحو المخاطب بفتح الطاء ثم نقل إلى الكلام الموجه نحوه للإفهام اصطلاحاً (الامدي، ص ٩٥).

المطلب الثاني: الخطاب في القرآن الكريم

جاءت مادة (خطب) في عدة من مواضع من القرآن الكريم حيث وردت في اثني عشر موضعاً، تمثلت في المشتقات التالية: خاطبهم: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (الفرقان: ٦٣). تخاطبني: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ (هود: ٣٧) تخاطبني ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ (المؤمنون: ٢٧) وتلاحظ أن هذه الآية تكررت بنصها مرتين في سورتي هود والمؤمنون، وكانت خطاباً لسيدنا نوح عليه السلام بشأن القوم الذين ظلموا من قومه، ولم يستمعوا إلى دعوة نبي الله لهم بالإسلام.

خطبك: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾ (طه: ٩٥)

خطبكم: - ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾ (الحجر: ٥٧)

خطبكم: - ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾

(الذاريات: ٣١) وهذه الآية أيضاً تكررت مرتين في سورتي الحجر والذاريات، وهي على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام مخاطبة الملائكة الذين تمثلوا له في صورة بشر من الناس.

خطبكم: - ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُمْ قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدَرَ

الرَّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ (القصص: ٢٣). خطبكن: ﴿قَالَ

مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَأَوْتُنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ﴾ (يوسف: ٥١)

الخطاب: - ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابِ﴾

(ص: ٢٠)

- الخطاب: ﴿فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخُطَابِ﴾

(ص: ٢٣)

- خطاباً: ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ

لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ (النبا: ٣٧)

- خطبة: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ

النِّسَاءِ﴾ (البقرة: ٢٣٥)

المطلب الثالث: مصادر الخطاب الحسيني

كانت الخطابة وما زالت أسمى الفنون التي صقلت ونمت عبر مراحل تدريجية في حياة العربي بشكل خاص حتى مرت بمراحل من الصقل والتهديب تحطت صيحاتها صيحات الشعر فأصبحت وسيلة إعلامية للتعبير عن وجوه الحياة المختلفة. منذ أن انزل الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم حتى تزينت الخطابة العربية بزيبتها الجديدة فازدادت رونقا وبلاغة وارتقاء حيث أحدث الإسلام انقلاباً جذرياً في الحياة ونهضة أدبية وجهها القرآن الكريم وقوامها أحاديث الرسول محمد ﷺ وكتبه وخطبه فامتدت فضاءات الخطيب الإعلامية وتنوعت الدواعي والدوافع الخطابية في عهد النبوة فأصبحت الخطابة صوتاً فعالاً في الدعوة إلى الإسلام ووسيلة من وسائل الإعلان لتبليغ الناس أمراً من الأمور أو مفاتحتهم بما يستجد من أحداث. (هنون، ٢٠١٢: ص ١٥) وأخذت الخطابة تتقدم خطوات ناجحة تتسع يوماً بعد آخر حتى بعد وفاة النبي الأكرم محمد ﷺ وتسلم الخلفاء مقاليد الأمور ولاسيما في خلافة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الذي أثرى الأدب العربي بروائع الخطب التي تستمد معيها من معين

في وجه الظلم والاستبداد، يريد أن يكون لخطابه اثر في نفوس القوم الذين يوجه إليهم خطابه لذا نجده يلجا كثيرا إلى النص القرآني فيوظفه في أكثر من صورة فهو أحيانا ينشر الألفاظ القرآنية والتراكيب في عباراته التي يصوغ بها خطابه فتدخل هذه الألفاظ والتراكيب بنية الخطاب لتزيده قوة وثباتا وتأثيرا في نفوس السامعين. (الياسري، ٢٠٠٩: ص ٢٩) فالقرآن الكريم نص أدبي معجز تحدى به الله سبحانه وتعالى العقل البشري بكل مستوياته الثقافية (هنون، ص ٢٧)، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ وَأَلَّا يُكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣) ويستطيع القارئ أن يلتمس بيسر اثر الألفاظ القرآنية في بنية الخطاب الحسيني فحينما عزم الإمام الحسين عليه السلام على الخروج من مكة إلى العراق وجه خطابا للمسلمين بناء على الحقيقة القرآنية في حتمية الموت وزوال الدنيا وقد ضمن خطابه طائفة من أسماء الأنبياء التي وردت في القرآن الكريم «آدم - يوسف - يعقوب عليه السلام» يقول: خط الموت على ولد آدم مخط القلادة على جيد الفتاة، وما أولهني إلى أسلافي اشتياق يعقوب إلى يوسف وخير لي مصرع أنا لاقيه» فالملحوظ لما ورد في النص يجد التأثير الواضح للإمام الحسين عليه السلام بأسلوب القرآن الكريم ويمكن القول إن ما ورد في هذا الخطاب بني على فكرة قرآنية وعبر عنها بالألفاظ قرآنية (الياسري، ص ٣٠).

أما الرافد الثاني للخطاب الحسيني فهو الحديث النبوي الشريف: فالحديث النبوي نص ديني في الذروة

القرآن الكريم والحديث النبوي ومانهج البلاغة إلا اليسير من بلاغته المتدفقة. وخطاب الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه في كربلاء إلا ثمرة الإسلام ونتاج النبي الكريم ﷺ وقد ازدهرت الخطابة فيما بعد ولاسيما في العصر الأموي بشكل منقطع النظير حتى وصف هادي سعدون هنون (هنون، ص ١٥-١٦) هذا العصر بالذهبي للخطابة العربية إذ هيا الإسلام الأرضية المناسبة لتطورها واكتمل نهاؤها وازدهارها وغدت فنا أدبيا راقيا وندا قويا لسائر الفنون الأدبية. وخلال هذه المراحل من التاريخ مر الخطاب بشكل عام بالعديد من المراحل التي صقل فيها حتى عدت هذه المراحل بمنزلة أساسيات أو روافد اتبعت من قبل الغالبية العظمى من الخطباء ولما كان الإمام الحسين عليه السلام خلال نهضته المباركة قد ألقى العديد من الخطب طيلة مسيرة قدومه من مكة إلى كربلاء، فقد استقى الكثير من هذه الروافد في خطباته، وفيما يلي أهم الروافد التي اعتمد عليها الإمام الحسين عليه السلام في خطباته المباركة وسوف أركز هنا على الجانب الديني حيث أعتمد الإمام الحسين عليه السلام في خطبه القرآن الكريم، ولا يخفى على احد إن القرآن الكريم كتاب الله الذي انزله على رسوله وتحدى به العرب فأعجزهم على الرغم من كونهم أرباب البلاغة وفرسان الفصاحة، وقد بهرهم ما سمعوا من أسلوب القرآن الكريم وطرق نظمه فأصبح معجزة الرسول الأعظم محمد ﷺ، والإمام الحسين عليه السلام مثل غيره من الخطباء الذين يدافعون عن قضية امة، ومصير عقيدة، ويقفون

الله أن يدخله مدخله» فالواضح من نص الحديث إن الإمام الحسين أراد من الاحتجاج به إثبات حقيقة لا تقبل الشك هي مسؤوليته تجاه الأمة في ظل حكم جائر لأن قول الرسول ﷺ يسوغ الثورة ضد الحاكم الظالم الفاسق الذي تعدى حدود الله وحكم بغير ما انزل الله، فالإمام الحسين عليه السلام وارث النبي وهو صاحب الحق في تولي قيادة الأمة وهو أول المعنيين بهذا الحديث. (الياسري، ص ٣٤-٣٥).

من البيان لما يتضمنه من دقة التعبير وجودة السبك وروعة التصوير، فلا يرتفع فوّه في مجال الأدب الرفيع إلا كتاب الله بلاغة وفصاحة وتأثيراً إذ لم يسمع الناس بكلام قط اعم نفعاً، ولا أقصر لفظاً، ولا اعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقفاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى من كلامه ﷺ كثيراً (هنون، ص ٤٤).

فالحديث النبوي الشريف هو كلام الرسول محمد ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى إنما هو وحي يوحى، ويعد الحديث مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي ويأتي بالدرجة الثانية من حيث الفصاحة بعد القرآن الكريم (الياسري، ص ٣٣).

إذ نلاحظ في خطب الإمام الحسين عليه السلام أنه قد اقتبس من أحاديث الرسول محمد ﷺ بنصها أو بمعناها وأدخلها في بنية خطابه لان السنة تمثل جانباً من جوانب التشريع الإسلامي وما ورد منها في كلام الرسول يعد التزامه واجبا شرعياً على المسلم وقد أشار الياسري إلى هذ بقوله: لا يرد إلا في المواقف التي يتطلب فيها إظهار الحجّة والبرهان والقصدية في ظلم حق أهل البيت عليه السلام وإنكاره واضحاً عند الأمويين»، ونلاحظ هذا الاقتباس واضحاً في خطبة الإمام الحسين عليه السلام أمام القوم في كربلاء: أيها الناس إن رسول الله قال: من رأى منكم سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقاً على

المبحث الثاني:

اثر الخطاب الحسيني في نشر ثقافة حقوق الإنسان

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان وكرمه على سائر المخلوقات الأخرى ووهب له العديد من الحقوق ومنها حق الحياة وحق العيش بكرامة قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾، (الإسراء: ٧٠) والإمام الحسين عليه السلام خير من دعا إلى حقوق الإنسان وصون كرامته وعزته بعد الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وآله والإمام علي بن أبي طالب عليه السلام إذ ركز الإمام الحسين عليه السلام على ضرورة الحفاظ على كرامة الإنسان وحقوقه من أن يتم استغلالها أو هدرها وحث على العيش بكرامة ورفض العبودية والاستغلال بأي شكل من الأشكال، وخير دليل على كلامنا هذا ثورته الإصلاحية التي قادها وما تركته لنا من آثار في مستقبل الأمة الإسلامية من بعده عليه السلام فهو في خطبته ردد قائلا: تَبَّأَ لَكُمْ أَيُّهَا الْجَمَاعَةُ وَتَرَحَّأَ حِينَ اسْتَصْرَحْتُمُونَا وَاهِينَ، فَأَصْرَحْنَاكُمْ مُوجِفِينَ؛ سَلَلْتُمْ عَلَيْنَا سَيْفًا لَنَا فِي أَيَّمَانِكُمْ! وَحَشَشْتُمْ عَلَيْنَا نَارًا اقْتَدَحْنَاهَا عَلَى عَدُوِّنَا وَعَدُوِّكُمْ! فَأَصْبَحْتُمْ أَلْبَاءَ لِأَعْدَائِكُمْ عَلَى أَوْلِيَائِكُمْ بَعِيرٍ عَدَلٍ أَفْسُوهُ فِيكُمْ، وَلَا أَمَلٍ أَصْبَحَ لَكُمْ فِيهِمْ! فَهَلَّا - لَكُمْ الْوَيْلَاتُ - تَرَكْتُمُونَا؛ وَالسَّيْفُ مَشِيمٌ، وَالْجَأْشُ طَامِنٌ، وَالرَّأْيُ لَمَّا يُسْتَحْصَفُ؟! وَلَكِنْ أَسْرَعْتُمْ إِلَيْهَا كَطَيْرَةِ الدَّبْيِ! وَتَدَاعَيْتُمْ إِلَيْهَا كَتَهَافَاتِ الْفَرَّاشِ! فَسُحْقًا لَكُمْ يَا عِيَدَ الْأُمَّةِ! وَشُدَّاذَ الْأَحْزَابِ! وَنَبْدَةَ الْكِتَابِ!

وَمُحَرِّبِ الْكَلِمِ! وَعُصْبَةَ الْآثَامِ! وَنَفْثَةَ الشَّيْطَانِ! وَمُطْفِئِي السُّنَنِ! أَهْوُلَاءَ تَعُضُدُونَ؟! وَعَنَا تَتَخَاذُلُونَ؟! أَجَلُ وَاللَّهِ غَدْرٌ فِيكُمْ قَدِيمٌ! وَشَجَتْ إِلَيْهِ أُصُولُكُمْ! وَتَأَزَّرَتْ عَلَيْهِ فُرُوعُكُمْ! فَكُنْتُمْ أَحْبَبَ ثَمَرِ شَجَا لِلنَّاطِرِ! وَأُكْلَةَ لِلْغَاصِبِ! أَلَا وَإِنَّ الدَّعِيَّ ابْنَ الدَّعِيِّ قَدْ رَكَزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ: بَيْنَ السَّلَّةِ وَالذَّلَّةِ؛ وَهَيْهَاتَ مِنَّا الذَّلَّةُ! يَا أَيُّهَا اللَّهُ ذَلِكَ لَنَا وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَحُجُورٌ طَابَتْ وَطَهَّرَتْ، وَأَنْوَفٌ حَمِيَّةٌ، وَنُفُوسٌ أَبِيَّةٌ، مِنْ أَنْ نُؤْتَرَ طَاعَةَ اللَّئَامِ عَلَى مَصَارِعِ الْكِرَامِ. أَلَا وَإِنِّي زَاحِفٌ بِهَذِهِ الْأُسْرَةِ مَعَ قَلَّةِ الْعَدَدِ، وَخَذَلَةِ النَّاصِرِ، (القرشي، ١٩٧٤: ج ٣، ص ١٩٢) فالملاحظ لكلام الإمام الحسين عليه السلام هذا يتضح له انه عليه السلام يرفض العيش خاضعا للطغاة من دون التمتع بالكرامة الإنسانية التي وهبها الله تعالى للإنسان وقرر اتخاذ طريق الشهادة من اجل الحفاظ على الكرامة الإنسانية وإصلاح حال الأمة، (الشيخ اليوسف، ٢٠١٥: ص ١٣) فالإمام الحسين عليه السلام يقدم لنا هنا دروسا للأجيال في التضحية والفداء لا نظير لها في الحياة ولم يخفي عنهم نتيجة حالهم بعد قتله وصرح لهم إن الله تعالى سيسلط عليهم المختار الثقفي يقطع جذورهم ويسقيهم كأس الصبر المر ويذلهم ويفزعهم ولا يجعل لهم قرار وفعلا تحقق لهم ما اخبرهم به عليه السلام فخرج المختار يطالب بدم الحسين عليه السلام وعلى اثر ذلك سقطت دولة الجور والظلم وانهار ما بناه معاوية وأراده أن يكون إرثا لآل أبي سفيان (أبو سعيدة، ١٩٩٨، ص ٣١٦).

وعندما خاطبهم الامام الحسين عليه السلام بقوله: وَيُحْكُمُ

التميمي وقف هو وخيله مقابل الحسين عليه السلام، فقال زهير بن القين للأمام: يا بن رسول الله أن قتال هؤلاء أهون من قتال من يأتينا من بعدهم، لكن الإمام الحسين عليه السلام رفض. وقال عليه السلام لفتيانه: اسقوا القوم واروهم من الماء، ورشفوا الخيل ترشيفا عليه السلام فقام فتيانه فرشفوا الخيل ترشيفا، فقام فتية وسقوا القوم من الماء حتى أرووهم، وأقبلوا يملؤون القصاع والأتوار والطساس من الماء ثم يدنونها من الفرس، فإذا عبّ فيه ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً عزلت عنه، وسقوا آخر حتى سقوا الخيل كلها. ولما حضر وقت الصلاة قال الامام الحسين عليه السلام للحر: أتريد أن تصلي بأصحابك؟ فقال الحر: لا بل تصلي ونصلي بصلاتك. (ابو مخنف، ١٩٨٧، ص ٨٢-٨٣) وما يلاحظ في هذه الحادثة أنها شبيهة بموقف أمير المؤمنين عليه السلام في معركة صفين، ولكن الاختلاف هناك اختلاف في المكان والأشخاص. فالأمام علي عليه السلام هو الذي ملك المشرعة يوم صفين فسقى المسلمين بعد أن جهدهم العطش وعندما كانت بيد جيش معاوية منعوا الماء عن جيش أمير المؤمنين عليه السلام. وكما هو معروف إن الماء بند من بنود حقوق الإنسان في الإسلام في السلم والحرب معا وقد أرسى دعائم هذا البند الإمام علي ثم الإمام الحسين عليه السلام ولكن تظهر المعادن الإسلامية الحقيقية لدى المسلم في المواقف الحساسة ومن تلك المواقف الحرب (من اخلاقيات النهضة الحسينية في الحرب، مقالة منشورة في وكالة (نون الخبرية) والذي نستنتج من هذا الموقف هو كرم الإمام الحسين عليه السلام إذ

يَا شَيْعَةَ آلِ أَبِي سُفْيَانَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ وَكُنْتُمْ لَا تَخَافُونَ الْمَعَادَ فَكُونُوا أَحْرَاراً فِي دُنْيَاكُمْ وَارْجِعُوا إِلَيَّ أَحْسَابَكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْرَاباً. فَنَادَاهُ شَمْرُ فَقَالَ: مَا تَقُولُ يَا ابْنَ فَاطِمَةَ؟ قَالَ: أَقُولُ أَنَا الَّذِي أَقَاتِلُكُمْ وَتَقَاتِلُونِي وَالنِّسَاءُ لَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ فَاْمْنَعُوا عُنَاتِكُمْ عَنِ التَّعَرُّضِ لِحَرِّمِي مَا دُمْتُ حَيًّا (الأمين، ص ٦٠٩) فالواضح هنا انه عليه السلام قد ركز على الحرية، فالإنسان الحر يجب أن يعيش حراً في الدنيا وان لم يكن له دين لان الحرية بنفسها مطلوبة ويشعر الإنسان بها بقيمته الإنسانية. (اليوسف، ص ١٥) فضلا عما نلتمسه من خطبه عليه السلام وما تضمنته من حقوق ومبادئ نجد في مواقفه عليه السلام في واقعة كربلاء الكثير من القيم والمواقف التي تحت على حقوق الإنسان وصونها وهو ليس بالغريب عن الإمام الحسين عليه السلام فهو شبيهه جده الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وسلم والذي يقول عنه الباربي عز وجل: ﴿وَأَنْتَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾، وشبيهه أبوه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام والذي قال في حقه رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من نبي إلا وله نظير في أمته وعلي نظيري (الطبري، ج ٣، ص ١٢٠)، وبهذا فالإمام الحسين عليه السلام يستقي مثله العليا منها، فهو قد تأدب بآداب النبوة، وحمل روح أخلاق جده المصطفى في الحرب والسلم معا، وخير دليل على هذا الأمر ما نلتمسه من لقاءه مع الحر وجيشه في الصحراء، فعندما قدم الحر بن يزيد الرياحي بألف فارس قد انهكهم العطش في حر الظهيرة قبل صلاة الظهر بوقت قصير. ولما التقى الحسين عليه السلام وأصحابه مع الحر بن يزيد

والعودة بهم إلى طريق الصواب الذي أضلوه.

وبهذا يتبين لنا إن حقوق الإنسان لم تكن بالشيء المستحدث في مجتمعاتنا الحالية وإنما وجدت منذ فجر التاريخ ومنذ نشوء الحضارات القديمة في الشرق فقد وجدت حماية حقوق الإنسان من ضمن التشريعات التي وجدت في تاريخ البشرية وتتجلى ملامح هذه التشريعات في إحقاق الحق وتطبيق العدالة وحماية الفرد ضد أي اعتداء أو تجاوز على كرامته وإنسانيته، ويعد ديننا الإسلام من أكثر الأديان التي اهتمت بالإنسان وبحقه في الحياة والمساواة في الحقوق بما في ذلك حقوق النساء والأولاد وعدم المساس بها. وما تم ذكره هنا هو القليل جداً مما جاء في خطب الإمام الحسين عليه السلام عن حقوق الإنسان وصونها والحفاظ عليها ابتداءً بخروجه من مكة حتى وصوله إلى كربلاء ووقوع واقعة الطف واستشهاده عليه السلام في يوم عاشوراء لسنة ٦١ هـ / ٦١١ م..

انه وكما واضح من قوله: اسقوا القوم واروهم ورشفوا الخيل ترشيفا» بانه لم يكتفي بسقيهم بل اشبعهم يعني: أعطاهم حاجتهم ورفع الاضطرار عنهم وزادهم حتى رواهم وأشبعهم وسقى الخيل ترشيفا لأنه يعلم إن الخيل أكثر تحملا من الإنسان لم تصل حالة الاضطرار ومن ذلك سقاها فهذا كرم ما فوقه كرم والمفروض إن يكون هذا مضرب مثل وعليه نجد الحسين عليه السلام طبق كل القيم والمثل العليا مراعيًا حقوق الإنسان والحيوان معاً (شبيب، ٢٠١٣، ص ٢٩٠).

فضلا عن الأسلوب الحواري الذي اتبعه الإمام الحسين عليه السلام مع خصومه فعلى الرغم من شدة عداوتهم له ومحاربتهم له إلا انه عليه السلام حتى اللحظة الأخيرة يحاول أن يجاورهم ويقنعهم عن العدول عن عزمهم بالتي هي أحسن ويتضح لنا هذا الأمر على نحو جلي في خطبه عليه السلام في جيش يزيد ومنها مخاطبتهم بقوله عليه السلام: «فانسبوني فأنظروا من أنا، ثم ارجعوا إلى أنفسكم وعاتبوها، فأنظروا هل يحل لكم قتلي وانتهاك حرمتي؟ أأنت ابن بنت نبيكم صلى الله عليه وآله، وابن وصيّه وابن عمّه وأول المؤمنين بالله، والمصدق لرسوله بما جاء به من عند ربّه؟! أو ليس حمزة سيد الشهداء عم أبي؟! أو ليس جعفر الشهيد الطيار ذو الجناحين عمّي؟!...» (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ٥، ص ٤٢٤).

فهذا يدل على إن الإمام الحسين عليه السلام كان حتى اللحظة الأخيرة يدعوهم عن التراجع عما ينون القيام به وفي هذا صون لأرواحهم ودعوة إلى إصلاحهم

الخاتمة

نستنتج من بحثنا هذا بعض الأمور ومنها

إن الخطاب بمفهومه العام حقيقة إنسانية فطرية، فالإنسان في هذه الأرض يمارس حياته الواقعية بكل ما تشمله من أنماط السلوك الإنساني، وما يعبر عن هذا السلوك من أقوال وأفعال، يتبادل الناس تحليلها وتفسيرها، ويتداولونها في مسارات حياتهم المتطورة المستمرة. إن الإنسان يولد حراً ويموت حراً وهذا ما أكدته جميع الديانات السماوية وإن ما يكتسبه الإنسان من حقوق إنما قد ولدت معه بالفطرة ومن ثم فهي حقوق طبيعية وهبها الله تعالى له وليس من البشر.

والحقوق الإنسانية ما هي إلا مفاهيم واضحة المعالم عرفها الإنسان منذ القدم وبقيت شاخصة إلى مجتمعاتنا الحالية وذلك من خلال منظومة من التشريعات والقوانين التي وضعت للحفاظ على حياة الإنسان في جوانبها المختلفة الاجتماعية والاقتصادية وحتى السياسية.

وكان الإمام الحسين عليه السلام وما يزال إلى يومنا هذا هو المثل الأعلى في صون حقوق الإنسان والدفاع عنها وحمايتها ويتمثل لنا هذا وعلى نحو جلي حتى في سلوكه مع أعدائه في يوم عاشوراء وكيف إنه قد وجه إليهم الكثير من الخطب التي يدعوهم فيها إلى التراجع عما يزعمون القيام بها فضلاً عن مواقفه تجاههم بالسماح لهم بالحصول على الماء لهم ولخيولهم كما أوردت.

المصادر

القرآن الكريم.

أولاً- المصادر الأولية:

١. ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور (ت: ٥٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤.

٢. أبو مخنف، لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف بن سليم (ت: ٧٧٤هـ)، مقتل الامام الحسين عليه السلام ومصراع اهل بيته واصحابه في كربلاء المشتهر بمقتل ابي مخنف، ط ٢، مكتبة الالفين، الكويت، ١٩٨٧.

٣. الامدي، ابو الحسن علي بن ابي علي بن محمد بن سالم، الاحكام في اصول الاحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الاسلامي، بيروت، بلا.ت.

٤. أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي (ت: ١٠٩٤هـ)، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، بلا.ت.

٥. الطبري، محمد بن جرير (ت: ٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك المعروف بتاريخ الطبري، ط ٢، دار التراث، بيروت، ١٣٨٧هـ.

٦. محب الدين الطبري، ابو العباس احمد بن عبد الله (ت: ٦٩٤هـ)، الرياض النضرة في مناقب العشرة، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا.ت.

ثانياً: المراجع الثانوية

١. أبو سعيدة، السيد حسين، بلاغة الإمام الحسين بن

- علي عليه السلام دراسة وتحليل، مركز العترة للدراسات والبحوث، بيروت- لبنان، ١٩٩٨.
٢. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، بلا.ت.
٣. من اخلاقيات النهضة الحسينية في الحرب، وكالة نون مقالة منشورة
٤. هنون، هادي سعدون، التصوير الفني في خطب المسيرة الحسينية من مكة إلى المدينة، مكتبة الروضة الحيدرية، ضمن سلسلة النجف عاصمة الثقافة، النجف الاشرف، ٢٠١٢.
٥. الياسري، عبد الكاظم محسن، الخطاب الحسيني في معركة الطف دراسة لغوية وتحليل، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء المقدسة، ٢٠٠٩.
٦. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل احمد خليل، تعهده واشرف عليه حصرا: احمد عويدات، ط٢، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ٢٠٠١.
٧. الطيار، أحمد عبد الله، «تأويل الخطاب الديني في الفكر الحدائثي الجديد»، حولية كلية أصول الدين القاهرة، ٢٠٠٥، العدد ٢٢، المجلد الثالث.
٨. فوكو، ميشيل، عصر الخطاب، ترجمة: د. محمد سييلا، التنوير، بلام، بلا.ت.
٩. القرشي، باقر شريف، حياة الإمام الحسين بن علي عليه السلام دراسة وتحليل، الناشر: مدرسة العلمية الايرواني، مطبعة باقري، قم المقدسة، ١٩٧٤.
١٠. شبيب، بلاسم عزيز، القيم الاسلامية والانسانية في نهضة الامام الحسين عليه السلام، مجلة دراسات اسلامية معاصرة، العدد الثامن، السنو الرابعة، ٢٠١٣.
١١. الشيخ اليوسف، عبد الله احمد، الإمام الحسين عليه السلام وتأصيل حقوق الإنسان، منشورات أفكار، بيروت- لبنان، ٢٠١٥.
١٢. ابن فارس، أبو الحسين احمد (ت: ٣٩٥هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٣٩٩.

أهداف الغزو الثقافي ووسائله (الحرب الناعمة أنموذجاً)

الباحث كرار جبار حسين

كلية العلوم الإسلامية / جامعة كربلاء

أ.م. د خضير جاسم حالوب

كلية العلوم الإسلامية / جامعة كربلاء

karrarjabbar242@gmail.com

الملخص

بعد فشل الحروب الصليبية وتقهقر القوات العسكرية امام قوة المسلمين وعدم تحقيق النتائج المأمولة منها، لجأ الغرب إلى أساليب حديثة اتخذت من الفكر والثقافة ميدانا لهذا الصراع معتمدا على وسائل معرفية اتخذت طابع الحداثة منها الحرب الناعمة لتحقيق أهداف معينة في بلاد المسلمين خاصة ومنها القضاء على الدين الاسلامي وأبعاده عن واقع الحياة وعوالة الثقافة الغربية ونمط حضاري معين دون غيره وتنميط ابناء المسلمين بثقافة غربية الأصل فضلا عن غرس الانحلال والتهتك الاخلاقي كل هذا بهدف امركة العالم وعوالة قيم ثقافية معينة على حساب أخرى وأشاعة نمط حضاري على حساب التعدد الحضاري والتعددية الثقافية فجاء هذا البحث للتأكيد أن أحد أهداف هذه الوسائل المعرفية في عصرنا الحاضر هو التأسيس للغزو الثقافي.

الكلمات المفتاحية: الوسائل، الغزو الثقافي، الحرب الناعمة.

Cultural Invasion Tools and Their Objectives (The Soft War as a Model)

Assoc. Prof. Dr. Khudair Jasim Haloub

Authors: Karrar Jabbar Hussein

University of Karbala, College of Islamic Sciences

karrarjabbar242@gmail.com

Abstract:

baed fashal alhurub alsalibiat watuqahqur alquaat aleaskariat amam quat almuslimin w eadam tahqiq alnitaj almamulat minha lija alearab 'iilaa 'asalib hadithat aitukhidhat min alfikr walthaqafat maydanan lihadha alsirae muetamidat ealaa wasilal fikriyat wamaerifat aitakhadhat tabie alhadathat walati minha aleilmaniat walharb alnaaeimat litahqiq aihdaf mueayanat fi bilad almuslimin khususa' walati minha alqada' ealaa aldiyn alaslami wa'abeadih ean waqie alhayaat waeawlamat althaqafat algharbiyat wanamat hadariun mueayan dun ghayrih watalmit aubna' almuslimin bithaqafat earabiat al'asla, fadlan ean eurs alainhilal waltihatuk alakhlaqii kula hadha bihadaf 'amrakat alealam waeawlamat qim thaqafiatan mueayanat ealaa sab 'ukhraa washaeat namat hadariin ealaa hisab altaeadud alhadarii waltaeadudiat althaqafiat faja' hadha albahth liltaakid ealaa 'iina hadhih alwasilal almaerifat aihdaa aihdafiha fi easrina alhadir hu altaasis lilgharu althaqafii walfikrii .

Keywords: alwasayili, alghazw , althaqafiu, aliahdaf , aleilmaniat , alharb alnaaeima .

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء المرسلين الذي بلغه أحسن إبلاغ، وأقام به الحجة على العالمين وعلى آله الطيبين الطاهرين.

أما بعد لا يخفى ما للتطور التقني والحضاري الذي تعيشه البشرية في عصرنا الحاضر من تأثير على مستوى العلاقات بين سكان القرية الصغيرة وشدة العلاقات بينها سواء كان تفاعلاً إيجابياً أو قهراً جاء هذا البحث ليبيّن أنّ مصطلح الحرب الناعمة لا يقتصر على نمط وتحقيق الغايات فقط إنما هو مصطلح وتوجه شامل لجميع جوانب الحياة وهو يمثل اغتصاب ثقافي لبقية الثقافات؛ لأنه أحد المفاهيم السياسية الأكثر انتشاراً واستخداماً في العصر الراهن وفق النظام العالمي الجديد والعلاقات الدولية، كما وأنه الأسلوب الأكثر فاعلية في قادم السنوات خدمة لمصالح الدول الاستعمارية ولاسيما الولايات المتحدة الأمريكية الساعية في عولمة ثقافتها وتحقيق مصالحها الاستعمارية وتعزيز مكانتها بوصفها مصدر إلهام لبقية الدول وهذا الإلهام المأمول لا يتحقق دون ترسيخ أسس الغزو الثقافي في جميع البلدان بما فيها الإسلامية.

اقتضت هذه الدراسة تقسيمها على مبحثين عنّي المبحث الأول ببيان مصطلحات البحث في مطالب عديدة وخصص المطلب الرابع بإيضاح معنى الغزو الثقافي أما

المطلب الخامس فقد تطرق لسرد أبرز الحوادث التاريخية التي يمكن عدّها ملامح حقيقية لنشوء الغزو الثقافي أما المبحث الثاني فقسم إلى مطالب عدة أيضاً اختص المطلب الأول بتعريف الحرب الناعمة، وتناول المطلب الثاني تتبع نشأة وظهور المصطلح في الساحة المعرفية، أما المطلب الثالث فأهتم بذكر أبرز أهدافها والتي تسعى لتحقيقها على الأمد البعيد، ثم خاتمة بأبرز النتائج، وقائمة احتوت على مصادر البحث.

المبحث الأول

تحديد مصطلحات البحث

قبل الولوج في بيان مصطلحات البحث ينبغي تأكيد أمر مهم ألا وهو: أن هذا البحث في حقيقته هو بحث مستل من رسالة ماجستير موسومة ب (جهود فقهاء الإمامية في مواجهة الغزو الثقافي الشبهات المتعلقة بالمرأة انموذجاً) وهي رسالة مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية في جامعة كربلاء المقدسة.

يعنى هذا المبحث بالتطرق لأهم وأبرز وسائل الغزو الثقافي التي اعتمد عليها الغرب في تمرير أفكاره وغزو المسلمين ثقافياً وبيانها بأيجاز مع التركيز على بيان مفهوم كل وسيلة لإزالة الإبهام عن ذهن المتلقي وذكر أبرز أهداف وغاية كل منها.

المطلب الأول

الوسيلة لغة وإصطلاحاً: لا بد من الوقوف على المعنى المراد من الوسيلة:

أولاً: الوسيلة لغة: يقال: وسلت إلى ربي وسيلة أي عملت عملاً اتقرب به إليه وتوسلت إلى فلان بكتاب أو قرابة بمعنى تقربت به إليه (الفراهيدي، ٧ / ٢٩٨)، والواو والسين واللام (وسل) بمعنى الرغبة والطلب فيقال: وسل إذا رغب والواصل هو الراغب إلى الله ومنه الوسيلة قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ (المائدة: ٣٥) والذي يظهر أن الوسيلة هي أن يقوم الإنسان بتأدية عمل ما لا على التعيين يتقرب به إلى الله بالدرجة الأساس، أو بالتزلف لشخص أو التقرب لأي إنسان بذريعة معينة توصله لهدفه المنشود.

ثانياً: الوسيلة إصطلاحاً: عرفت بتعريفات عديدة ومن أبرز هذه التعريفات هو أن الوسيلة: (بفتح فكسر جمع وسائل ووسل مصدر وسل الوسيلة المنزلة عند الملك ما يتقرب به إلى الغير لنيل رضاه) (قلعجي، ٥٠٣)، تعريف الشيخ السبحاني بأنها: (اتخاذ شيء ذريعة إلى آخر يكون هو المقصود والمبتغى وهي تختلف حسب اختلاف المقاصد) (السبحاني / ١٧)، ومما عرفت به أيضاً أنها مجموعة الوسائط والأدوات المقروءة والمسموعة والمرئية التي يتم بها إيصال الدعوة إلى المدعوين (محمد، ص ٢٢)، وهذا التعريف قد اقتصر به صاحبه على وسائل الاتصال بين الداعي والمدعو

مع إنها أوسع وأكثر، الأمر المهم أن الجميع يشترك في بيانهم للوسيلة بأنها الرابط أو الأداة التي يعتمدونها المبلغ أو الداعي في إيصال فكرته إلى أشخاص معينين بغية التأثير فيهم وأستمالتهم أو التغيير المرجو فيهم. وعليه يمكن القول إن الوسيلة هي كل أداة يتمكن من خلالها الإنسان أو جهة معينة التأثير في متلقٍ آخر بهدف تحقيق غاية مطلوبة بطرق وكيفيات متعددة، فكرية أو مادية.

المطلب الثاني: الغزو لغة واصطلاحاً

أولاً: الغزو لغة: يشير الغزو في اللغة إلى الطلب واردة الشيء، ومنه أيضاً مغزى الكلام ما يريده المتكلم، أو السير إلى قتال العدو، والبعث، وغزوت غزواً ومفردها غزوة والمغازي مواضع المعركة ومناقبهم، واغزت المرأة أي خرج زوجها للغزو، واغزيت الرجل أي بعثته إلى الغزو، وإن الغين والزاي والواو تدل على طلب الشيء وإرادته (الفراهيدي، ٤ / ٤٣٣-٤٣٤، الجوهرى، ٦ / ٤٤٤٦، ابن فارس: ٤ / ٤٢٣، ابن منظور، ١٥ / ١٢٣).

يتضح أن معنى الغزو لغة يشير إلى القصد وطلب الشيء وإرادة تحقيقه فيه محبوبة في طلب الشيء مع استعمال كل الأساليب الممكنة في سبيل الحصول عليه.

ثانياً: الغزو اصطلاحاً: عرف الغزو بأنه الزحف لقتال الكفار المحاربين في ديارهم فهو قصد قتال العدو وجمعه غزاة (قلعجي / ٣٣١) إذن الغزو يدل على الضرب في الأرض لمواجهة العدو ومتباين العقيدة مع الغازي

مما ذكر آفا يظهر أن الثقافة في اللغة أكثر من دلالة الا أن ما يهمننا هو ما تدل عليه من نباهة و فطنة الإنسان و سرعة البديهة لديه وتعلمه.

ثانياً: الثقافة في الاصطلاح: الثقافة في الاصطلاح هي إحدى المفردات التي حظيت بأهتمام الكثير من الباحثين بغية بيانها ومحاولة رسم حدودها لما لها من الأهمية في حياة الإنسان والبشرية، وبالتأمل في أصل الكلمة الإنجليزية للثقافة (Culture)) يظهر إنه لاتيني الاستعمال والنشأة ويعني: التربية وقد شاع استعمال هذه الكلمة منذ منتصف القرن التاسع عشر بما يحمل من معنى قدرة الإنسان على التعلم واكتساب المعرفة واستعمالها في الحياة (غيرتز/ ٧)، وان اقدم تعريف للثقافة يشير إليه أكثر أصحاب المعرفة هو تعريف ادوارد تايلور (محمد، ٢ / ٩٢٠) في كتابه الثقافة البدائية اذ يوصفها بأنها (تلك الوحدة الكلية المعقدة التي تشمل المعرفة والايان والفن والأخلاق والقانون والعادات بالإضافة إلى أي قدرات وعادات اخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع (غيرتز/ ٨)، وعرفها مالك بن نبي (ت ١٩٧٣م) بأنها (مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه) (بن نبي / ٧٤) ومنطقياً افضل ما يمكن ان يقال في تعريفها بحسب رأي الشيخ اليزدي (ت ٢٠٢١م) هي: (العنصر الذي يمنح حياة الإنسان المعنى والاتجاه (اليزدي/ ١٨٥)، والمراد بالمعنى برأيه هو ما يطبع حياة الفرد لأداء أفعال وممارسات

لمحاربتة وتقويض مصالحه والنيل منه وتحقيق المصلحة.

المطلب الثالث: الثقافة لغة واصطلاحاً

أولاً: الثقافة في اللغة: ورد في امهات اللسان العربي أن للثقافة ثلاثة معان:

أ: معنى الفهم والفطنة: قال الفراهيدي: ثقف (مصدر الثقافة وفعله ثقف إذا لزم، وثقفت الشيء وهو سرعة تعلمه، وقلب ثقف اي: سريع التعلم والفهم) (الفراهيدي، ٥ / ١٣٩)، وثقف الرجل ثقفا اي: صار حذقا فطنا ضابطاً لما يجويه سريع التعلم فطن ذكي (الجوهري، ص ٤ / ١٣٣٤، ابن فارس، ص ١ / ٣٨٢-٣٨٣، الطريحي، ١ / ٣١٤).

ب: الموضع والمكان: يقول ابن منظور (ت ٧١١ هـ) (وثقف الرجل: ظفر به. وثقفته ثقفا مثال بلعته بلعا أي: صادفته، وثقنا فلانا في موضع كذا، أي: أخذناه (ابن منظور، ٩ / ٢٠) وقد استشف هذا المعنى من الذكر الحكيم قال تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْنَاكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: ١٩١)، وثقفتهم بهم في الآية تشير إلى موضع وجود المشركين ومحل مصادفتهم (الطبرسي، ٥٤٨ هـ)، ١ / ١٨٩، شبر، (ت ١٤٢٢ هـ)، ١٢٢).

ج: المعنى الثالث يشير إلى مهنة الشخص: الذي يكون عمله تسوية السيوف، والثقاف هي حديدة أو خشبة يقوم بها السيف أو الرمح المعوج (الفراهيدي، ٥ / ١٣٨، ابن منظور، ٩ / ٢٠، الطريحي، ١ / ٣١٤)،

تعريف السيد الخامنائي بوصفه ظاهرة و حركة متقصيا أثره في المجتمعات، ساعيا إلى تقريب مضمونه ومؤداه حيث يقول: (هو أن تشن قوة سياسيه او إقتصادية حربا على المبادئ الثقافية لشعب من الشعوب لتنفيذ أهدافها الخاصة والتحكم بمصير ذلك الشعب، فهم يفرضون بالقوة عقائد جديدة على تلك الدولة وعلى شعبها من أجل ترسيخها بدلاً من ثقافة ومعتقدات ذلك الشعب) (الخنائني / ٢٣). وعرفه الشيخ اليزدي (ت ٢٠٢١م) بأنه (عبارة عن مجموعة الأصول الفكرية القيمة التي تؤثر على السلوك الأراي والاجتماعي للإنسان) (اليزدي / ١١) وعرفه باحث آخر بتحديد اهم غاياته وابرز أهدافه التي يسعى لتحقيقها بأنه: (طريق من طرق محاربة الخصم ومحاولة القضاء عليه بغير الطرق العسكرية وهو يعني محاولة أعداء الأمة الإسلامية السيطرة والتغلب عليها من خلال المعارف والأفكار والعقائد والنظم والمبادئ والأخلاق والتراث والفنون ونحو ذلك) (اسماعيل / ١٥)، وبالنتيجة إن وسائل هذا الغزو غير عسكرية تهدف جميعها إلى إزالة مظاهر الحياة الإسلامية في كافة الميادين.

أعداء الإسلام يبذلون أقصى جهودهم بأن تصبح هذه العقائد الجديدة ذاتية في الامة المغزية ومتى ما تحقق هذا الثبات فإنه يمثل الدرجة المثلى لنجاحهم واشدها على البلد المهزوم.

ومن خلال الجمع بين ما ذكر آنفاً يمكن تعريف الغزو الثقافي بأنه: سعي اصحاب النظريات المادية الغربية

تؤطر بنظام قيمي خاص بالمجتمع وفقاً لنظامه العقائدي وبحسب الرؤية الكونية الحققة والوحيدة، يكون الدين هو العنصر الفعال الذي يمنح حياة الإنسان والبشرية معنى واتجاهاً (اليزدي / ١٨٧)، يتبين مما ذكر أعلاه أن الثقافة تمثل واو الوصل بين ما يؤمن به الإنسان من العقائد و القيم الفاضلة الراسخة وبين سلوكياته، وعليه يمكن القول أن الثقافة هي منظومة فكرية اجتماعية أخلاقية يكون الدين فيها حاكماً على القيم والأفكار والسلوكيات النظرية والعملية، ويكون الحسن والقبح العقليين حاضراً وذو اثر أيضاً في تلك الثقافة وما ينبغي على الانسان فعله او تركه.

المطلب الرابع: الغزو الثقافي كمركب اضافي؛

بعد أن تم الفراغ من بيان مفردة الغزو والثقافة لغة واصطلاحاً كلا منهما على حدة فمن الضروري جداً بيان معنهما بما هما مركب اضافي، ولا بد من الإشارة بداية إلى ان الغزو الثقافي هو صنو الغزو العسكري الذي عانت منه الأمة الإسلامية لقرون عديدة فالهزيمة تتملك المسلمين والخسارة المعنوية والمادية لازالت قائمة (الغزالي / ٣٢) لا يخفى على أحد أنه مصطلح معاصر حديث النشأة، وهو يعنى بالبحث ودراسة كيفية التأثير في المسلمين بأفكار وخطط أعدائهم التي تكون متضادة مع شريعتهم وعقائدهم وهدفها هو القضاء عليها دون استخدام القوة المفرطة والمباشرة (محمد / ٤٠)، وقد تم تعريفه بتعريفات عديدة منها:

الفكري وتخریب نظرية المعرفة التي يؤمن فيها المسلمین والترويج للنسبية وهو ما يساهم بشكل كبير بفقدان القيم وضياع المبادئ الانسانية، اما العقل العملي (صنقور، هـ/ ٧٦٢) فأن تسفيهه يكون بنشر التهتك الأخلاقي والترويج للميوعة وإشاعة الانحلال وسيطرتهم على الأدوات الاعلامية المؤدية لهذا الغرض، ويمثل تحطيم العقل الخطوة الأهم لتسهيل مهمة قوى الشر من السيطرة والهيمنة على كل العالم (الحسيني، / ٨٦-١٠٢).

بقي أمر لا بد من الإشارة إليه والتنويه عليه الا وهو يوجد جملة من الباحثين من يرفض هذا النوع من الغزو تماما مدعيا بأنه من وهم العقل الإسلامي المتشعب بقضايا المؤامرة، ومنهم من استبدله بمصطلح ثان كما فعل محمد عابد الجابري (ت ٢٠١٠م) إذ فضل التعبير عنه بمفهوم الاختراق الثقافي مبرراً ذلك بأن مفردة الغزو تحتوي على بطانة ايدولوجية وكذلك لما في مفردة الغزو من دلالة تصبغ بشحنة انفعالية شديدة، على عكس الاختراق الثقافي الذي يوحى عنده بأننا قد عاجلنا هذه الظاهرة معالجة موضوعية بعيدة عن التعصب (الجابري / ١٧٤-١٧٦).

لتقويض ايدولوجيات وقيم الإنسان المسلم مزعومة عقيدته الدينية، مؤثرة في افكاره النظرية والعملية فيغدو مستلب الذات مستحسن الاتباع والاجترار لثقافة غيره متبنيا لها دون تمحيص.

وسبب ذكر المادية في هذا التعريف، ان الثقافة الغربية قائمة على المادية بمعناها المساوي للوجود والتي وضعت الإنسان في مركز الكون معفية اياه من اي مسؤولية أخلاقية عاطفية، غائية، أخلاقية (المسيري/ ١٩٧)، وهو ما يعني غياب الخير والشر لأنها قائمة على إنكار الوجود اللامادي والغيبي، فالوجود مقتصرأ عندهم بالمحسوس والزمكان والحس البشري فقط (مطهري/ ١٣-١٤)، وهذه المادية يغيب عنها الخير والشر والأهداف النبيلة بل أحد أهم أهدافها السيطرة سياسياً واستعباد الشعوب وإبادة الملايين منهم، فهي منظومة لا رحمة فيها؛ منظومة قائمة على خيارين اما الانقراض أو البقاء، القوة او الضعف (المسيري/ ٥٧-٥٨)، وهذا ما لا يجعل امامها الا خيار اللجوء للبقاء وان تطلب استخدام القوة والاساليب الخاطئة.

وذكر الايدولوجية فيه لما تمثله من نظام عقائدي يهتم بمعرفة العلاقة بين (الله) و (الإنسان) و (الكون) (اليزدي/ ١٠).

والتطرق للعقل النظري والعملي لغرض مهم وهو إن اتباع الشيطان يسعون بكل استطاعتهم إلى تخریب العقل النظري (المظفر، (ت ١٣٨٨هـ)، ٣/ ١٣٣) بأشاعة التهتك

المطلب الخامس: نشوء الغزو الثقافي:

الغزو الثقافي واستبدال فكر بفكر لم تكن قضية حديثة وجدت في عصرنا الحاضر إنما تعود جذورها التاريخية إلى وجود الإنسان ففي كل مراحل حياة البشرية وجد من يدعو للخير ووجد طرف آخر يحاول صده وتسفيه أقواله ويحث على الشر. ويمكن تقسيم نشوء الغزو الثقافي على مرحلتين هما:

اولا: المرحلة القديمة: وتعود هذه المرحلة إلى أمد بعيد جدا قد تكون الحادثة الأبرز في تاريخ البشرية للصراع الفكري بين الحق والباطل برأي أحد الباحثين وهي: استخلاف الانسان في الأرض ووسوسة الشيطان له، فوسوسة ابليس لسيدنا آدم وزوجته حواء وغواية لها والتغريب والأضلال (علي / ٨٥-٨٦)، هي وسوسة الشيطان للمؤمن، وسوسة ابليس لسيدنا آدم وزوجته حواء وتحريضه على ترك ما أمرهما الله به على ان يأكلا من الشجرة التي نهاهما عن الأكل منها قال تعالى: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ (الاعراف: ١٩)، فأغرهما الشيطان ﴿فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِمِهِمْ وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ وازلهما عن امر الله عز وجل ومنعه اياهما من الأكل من هذه الشجرة فآثار عندهما أفضلية هذه الشجرة وأثرها الكبير في حياتهما فحول امنهما النفسي والشعور بالرضا إلى قلق واضطراب وأوهام من الخيال وزرع فيهما حب الخلود

والتملك الذي توفره ثمرة تلك الشجرة كذبا وأيهاما منه فأفضل طريق لجأ اليه الشيطان في الإيقاع بالنبي وزوجته هو ان يستغل فيهما حب الإنسان ورغبته الكبيرة في التكامل والبحث عن الرقي والحياة الخالدة، فقال لهما: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾، وبهذه الطريقة فقد صور الشيطان الأمر الإلهي على نحو آخر فلما سمع آدم قول الشيطان غرق في التفكير ولكي يحكم الشيطان قبضته عليهما ويعمق أثر الوسوسة في نفسيهما قسم لهما بانه من الناصحين ومحب الخير لكليهما فسقط آدم في ورطة مخالفة الأوامر الإلهية وعصيانه وان نفاذ الشيطان لسيدنا آدم ليس بسبب جهله انما نتيجة لاستغلال الشيطان لصفاء نية النبي فأكلا منها بعد قسمه بأنه ناصحا لهما فبدت سوءتها (الشيرازي، ٤ / ٥٩٤-٥٩٦، فضل الله، ١٠ / ٥٤-٥٦)، فالشيطان قد اقسام في آيات عديدة ان يُزين الأمور والأفكار الباطلة المشوهة تتعلق بالعواطف والاحاسيس الداعية لتباعها وهذا الأمر يؤكد على ان ميدان عمله الأهم في الإنسان هو «الأدراك الأنساني ووسيلة عمله السيطرة على العواطف والاحاسيس الداخلية فهو الذي يُلقي الأوهام والأفكار الباطلة في النفس الأنسانية فيقوم الانسان بأيجادها بعد تزيين الشيطان الباطل مكان الحق (الطباطبائي ٨ / ٤٠-٤١)، فالشيطان قد استغل حب الإنسان للعالمية والملاذات بسلسلة من الأكاذيب والخداع والقسم الكاذب فصدقه مما ظهر اعلاه يمكن

المسلمين في معركة أحد فأخذوا يستهزئون بالمسلمين وأثارو الشبهات التي منها؛ لو كنتم ايها المسلمين على حق لما تم سحقكم، حاثين إياهم على الرجوع إلى دين اهل الكتب (الواحدي، ٤٦٨هـ / ٣٨)، فهم يرون حقانيته وفضليته على الدين الإسلامي، وبزيادة رأس المال وقوته والتطور التقني فإن مصاديق الصد تتنوع وتتعدد عن طريق إثارة الشبهات من قبل اشخاص تم أعدادهم لهذه المهمة من قبل اصحاب الاتجاه المادي والعمل على اعانتهم بكل ما من شأنه أن يحرف الأمة الإسلامية عن جادة الحق.

ومن الموارد التي يمكن عدها من محاولات الغزو الفكري هي تحوّل اتجاه صلاة المسلمين عن بيت المقدس قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لَهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: ١٤٢)، فقد حاول اليهود ومعهم المشركون الانتفاص من صلاة المسلمين بأنها كانت اولاً باتجاه «بيت القدس» وهذا ما يمنح أفضلية لهم ولمعتقداتهم فأثاروا الشبهات والانتفاص من أفضلية المسلمين والإسلام (الطباطبائي، ١ / ٣١٧)، وأن المسلمين احط مرتبة منهم وما الصلاة تجاه بيت المقدس الا خير دليل على أن اليهود هم اهل حق، وشنوا حربا إعلامية على المسلمين ومدى صحة صلاتهم تجاه بيت المقدس التي دامت مدة ثلاثة عشر عام (الشيرازي، ١ / ٤٠٤)، فهذه المغالطات التي يثيرونها الهدف الرئيسي منها هو غزوا ثقافيا لعقول

عدّ وسوسة الشيطان والتدليس، لزيادة رغبة سيدنا آدم وزوجته وتنمية ميلهم نحو الخلود وتغريه لهما بأنه صادق محب الخير بعد قسمه لهما، وإن المنع من أكل تلك الشجرة الغرض منه عدم بلوغهم مرتبة الملائكة كما صور لهما كذبا وبهتاناً يمكن عدّه إحدى صور التغيير الثقافي، والاستبدال للثقافة والأوامر التي اوجب الله ﷺ على النبي وزوجته التزامها.

ووجود أهل الباطل استمر مع جميع الأنبياء على اختلاف الازمنة والأمكنة فكان شغلهم الشاغل هو الصد عن عبادة الله والعمل على حرف الامم عن طرق الصواب فهذه الحروب الفكرية والحملات التشكيكية والتشويه الممنهج عانى منه أنبياء الله ورسله كنوح و هود وموسى وشعيب والذين كثيرا ما واجهوا مثل هذه الحروب بالحجة والدليل (أسماعيل/ ٢٧-٢٨) واحدى هذه الامم هي امة الإسلام التي لم تأمن من محاولات تقويض حدودها وتحجيم أثرها إذ أثرت كثير من الشبهات عليها في محاولة للقضاء عليها من قبل اليهود والنصارى الذين كسروا عن انياب حقدهم ضد الرسالة الخاتمة وهذا ما أشارت إليه أكثر من آية كريمة أبرزها قوله تعالى ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة: ١٢٠) ومنه أيضا قوله تعالى ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ (البقرة: ١٠٩) وسبب نزول هذه الآية إن مجموعة نفر من اليهود قد أسرتهم خسارة

لويس التاسع في فترة حبسه في المنصورة بقوله: (إذا أردتم أن تهزموا المسلمين فلا تقاتلوهم بالسلاح وحده ولكن حاربوهم في عقيدتهم فهي مكن القوة فيهم (قطب/ ١٨٣)، اذ دعى بوصيته الشهيرة هذه المحفوظة في دار الوثائق في باريس إلى أن السبيل الوحيد للانتصار على المسلمين ليس بالحرب إنما بواسطة السياسة والحيل وبث الشبهات وتحويل ثقافتهم وترويضهم عن طريق غزوهم فكريا (جريشة/ ١٩، اسماعيل/ ٣٥).

أما ما يخص ظهور المصطلح واستعماله فإنه لم يكن معروفا قبل القرن العشرين الميلادي (السايب/ ٩)، وواضح ان المصطلح قد استعار الغزو بلاغيا لقضية الثقافة لما بينهما من تشابه في الاهداف والتخريب والتدمير فإذا كان العسكري غاية النهب والاستئثار بموارد البلدان وتدمير الشعوب والسيطرة عليها فالغزو الثقافي او الفكري يراد به السيطرة على العقول وتخريبها.

والغزو الثقافي بمفهومه المعاصر ومع انه غربي المنشأ والتكوين الا انه وجد فيهم من دعى لمواجهة وضرورة اخذ التدابير الاحترازية لدرء تفتت الهوية الاجتماعية الناتج عنه، فقد حذرت منه فرنسا وادركت خطورته، بل كان القلق يعتريها بسبب ذلك التمدد الثقافي الأمريكي على مجالها الثقافي، والذي سبب في تراجع رموز اراثهم الحضاري وافول نجمهم الثقافي امام تلك الرموز الثقافية الأميركية، فعلى الرغم من ان فرنسا تشارك مع أمريكا والغرب ببناء حضاري واحد الا ان قضية الغزو الثقافي تكتسب اهمية قصوى لديهم، وانها خائفة من الانفتاح الثقافي الكبير

المسلمين وتوجيههم بعيدا عن الإيمان بشريعة النبي ﷺ. وكذلك يمكن عد الاسرائيليات من الأمور التي أفسدت عقائد الناس، اذ عمد اليهود إلى بثها في المصادر الإسلامية كقصص خرافية وأساطير فاسدة الهدف من ورائها هو تلوين الفكر الإسلامي بما يتعارض مع العقيدة الحققة (الفضلي: ٢٧١)، وكل ما يتم الترويج له من إشاعات هو أبعادا لهم عن فضاء الدين ورسالته السمحاء.

ومنها أيضاً تلك الاوصاف التي وسم بها النبي ﷺ من قبل المشركين وهو منزه عنها كالقول بجنونه او انه كاذب وساحر، والكهانة والشعر، فهذه الأراجيف التي نادى بها المشركين، وكيلهم الاتهامات على رسول الله تشير إلى لجوئهم لطريقة جديدة بقصد القضاء على الرسالة الإسلامية والحيلولة دون اتساع رقعتها، كما تبين سعيهم للنيل من شخصية الرسول بغسل أدمغة الناس وتشويش أذهانهم تجاهه بما يقولونه كذبا وبهتاناً.

ثانيا: المرحلة المعاصرة: وهي المرحلة التي برزت بعد خييات الحروب الصليبية على المسلمين فكانت سببا رئيسيا في اللجوء للغزو الثقافي ولاسيما الحملة الصليبية السابعة التي قادها الملك لويس التاسع (عام ١٢٤٨م) ليأخذ بيت المقدس من سلاطين مصر التي انتهت بهزيمته واسره عام (١٢٥٠م) في مدينة المنصورة (قاسم، ١٢٩/ - ١٣٠)، فبعد الهزائم المتكررة تيقن الغرب إن السبيل الوحيد للقضاء على المسلمين هو اللجوء إلى الغزو الفكري وهو النتيجة التي خلص إليها الملك

الفعل فأدغمت الياء والواو، والقوة نقيض الضعيف (ابن منظور، ١٥/٢٠٦-٢٠٧)، وتدل على أنها القدرة التي يمتلكها بعض الأشخاص لإحداث أمر ما أو تغيير سلوك الآخرين، أو عموماً هي قدرة التأثير.

باء: قسر: وهو من الألفاظ ذات الصلة ايضاً ويعني القهر على الكره ومنه قسره يقسره قسراً اي غلبه واكرهه على أمر ما (الفراهيدي، ٥ / ٧٤، ابن منظور: ٥ / ٩١-٩٢). وهو يشير إلى اكراه الآخر على فعل معين بخلاف ما يرغب باستخدام القوة.

تاء: الاضطهاد (ضهد): الاضطهاد في اللغة من ضهدته فهو مضهود ومضطهد، اي: مقهور ومنه فلان ضهدة لكل احد اي من شاء أن يقهره فقد فعل (الجوهري، ٢ / ٥٠١)، وهو يدل على المعاملة القاسية والظلم والتنكيل بالمنعول.

ثاء: العنوة: وتعني لغة أنها اخذ الشيء قهراً وقسراً واخذ الشيء عنوة اي: عن طاعة وعن غير طاعة وأخذت البلاد عنوة اي بالقهر والإذلال (سعد، ١٧٤)، والعنوة تدل على ما يؤخذ بالغلبة.

ثانياً: الحرب اصطلاحاً: وعرفت الحرب اصطلاحاً بأنها صراع دموي بين جماعات تتغير قواعدها واساسياتها بتبدل الزمان والمكان (جلال، ١١-١٢)

فاصدر بعض مثقفها لمعالجة حلولاً من هذه المسألة ابرزها « الحرب الثقافية» لهنري غوبار وكتاب « فرنسا المستعمرة» لمؤلفه جاك تيبو وتحذر جميعها من الغزو الثقافي الامريكي وخطره على الهوية الثقافية الفرنسية (الخامنئي/٩-١٣، عكاشة/ ١٠) اذن فالتحذير من هذا الغزو لم يكن مقتصرأً على المسلمين وحدهم دون غيرهم.

المبحث الثاني

الحرب الناعمة

لقد تنوعت الوسائل التي اعتمدها الغرب في نشر ثقافته وفرضها على من هم أضعف منه ممن يترشح في نهاية الركب الحضاري، الامر الذي جعل من هذه الدول سهلة الانقياد والانصياع أمام غيرها وتعد الحرب الناعمة من أهم وسائل الغزو الثقافي التي تعتمد على وسائل الدعاية والحرب النفسية للتأثير في المتلقي، هذا المبحث سيتكفل بأظهار تاريخ نشوءها ومفهومها وابرز اهدافها:

المطلب الاول: الحرب الناعمة لغة واصطلاحاً:

اولاً: الحرب لغة: يراد بالحرب نقيض السلم ومنها رجل حرب ومحرب شديد الحرب وهو شديد الحرب وصاحب حرب (ابن منظور، ١ / ٣٠٢-٣٠٣)، ويوجد ألفاظ ذات صلة لمفهوم الحرب منها:

الف: القوة: والقوة من (ق و ي) ولكنها حملت على

ثانياً: الناعمة اصطلاحاً:

ومن ظاهر اللفظ أن الناعمة لغة تدل على اللين، أما اصطلاحاً فقد عرفها جوزيف ناي بأنها: (القدرة على التأثير في سلوك الآخرين للحصول على النتائج التي يتوخاها المرء بطرق عديدة للتأثير في سلوك الآخرين دون اللجوء إلى سياسة الارغام والتهديد والقوة بل عن طريق الرشاوي وتقديم الأموال وتقنعهم بأن يريدوا ما تريد) (مركز قيم للدراسات، ط ١، ٢٠١١م / ١١)، إذ يبين أن مراده من القوة الناعمة هو التأثير في المستهدف بطرق لينة غير شديدة، بعيدة عن الارغام والقوة والتصادم المباشر، واللجوء إلى اساليب جاذبة لهذه المجتمعات كالحروب النفسية وغسيل الادمغة وترغيبها بأداب الغازي وثقافته.

المطلب الثاني: نشوء الحرب الناعمة:

القوة الناعمة أو الحرب الناعمة هو مصطلح حديث النشأة ظهر لأول مرة في مقالة لجوزيف ناي(*) أحد أساتذة العلوم السياسية تحت عنوان (القوة الناعمة) ونشرت في مجلة السياسة الخارجية عام (١٩٩٠م) وفي كتابه الصادر بعد عام واحد والمعنون (بملمزة بالقيادة الطبيعية المتغيرة للقوة الأمريكية) ثم توالى كتاباته وتتابعت في توضيح وبيان ركائز هذه المقولة (جلال، ١١-١٢)، وقد وظف جوزيف ناي ثنائية الصلب والناعم المعروفة في أجهزة الكمبيوتر الذي يتكون من أدوات صلبة تعرف ب (hard ware) وأدوات

ناعمة تعرف ب (soft ware) وسبب لجوءه إلى هذه الثنائية هو لترويج مشروعه السياسي والاستراتيجي والذي يهدف به لنقل الصراع من الميدان الصلب حيث التصادم العسكري و العقيدة الصلبة والصبر التي يتقنها الآخر عدو امريكا حسب نظره إلى الميدان الناعم القائم على وسائل الاتصالات والميديا حيث الغلبة لأمریکا وحلفائها (مركز قيم للدراسات، ط ١، ٢٠١١م / ١١)، والحروب الناعمة هي لجوء إلى أسلوب استعماري جديد بعيداً عن حرب الميادين والصدام المباشر بالآليات المدمرة، ولم يختلف الباحثون على أن جوزيف ناي هو أول من نحت مصطلح القوة الناعمة وبين أهدافه وموضوعه.

وبهذه الصورة والأسلوب اللين لم يكن غريباً عن التاريخ الإسلامي فقد وجدت عند المسلمين سابقاً واستخدمها بعض الحكام النفعيين كعبيدالله بن زياد (ت ٦٧هـ) حينما تم تنصيبه والياً على الكوفة إذ أتبع اساليب ناعمة في تحقيق مصلحة سياسية وتحقيق اطماع ضيقة إذ عمل على بث الإشاعة والأكاذيب بين أهل الكوفة وتخويف الناس من جيش الشام الجرار، وتخويل أشخاص هم ادوات له يعرفون الناس فينقلون اخبار من يريد القتال مع الإمام الحسين عليه السلام ومن هو ضده؟، وتنصيب رؤساء القبائل وزراعة العيون لمعرفة مكان قوة الشيعة ونقاط ضعفهم وتحركاتهم فضلاً عن إلى بث الرعب في النفوس واجبارها على الرضوخ (الميلاني: ٣٣٥-٣٣٩)، وقد نجحت هذه الأساليب الناعمة بأبعاد أهل الكوفة عن

الاقناع والجدل أو البرهنة بل تعتمد أساليب الاغراء والجذب وغالبا ما تكون نيتها هي الاستغلال والخنوع (حمدان/ ٢٩)، وتسهم أجهزة الإعلام على نحو كبير في تسهيل هذا الغزو لبقية المجتمعات بما تحدثه من تأثير في المدارك الحسية والخيالية وتعطيل العقل عن إدراك حقائق الأمور، فأمریکا، عن طريق توجيه الإعلام بما يلائم مصلحتها، تمكنت من جعل ثقافتها تهيمن على ثقافة البلدان الأخرى ومنحت ثقافتها مدى كونياً واسعاً يقع الجميع تحته وبصورة تجرد الجميع من القدرة على إثبات هويتهم وتصدير قيمهم (نيشان غردلز/ ١٢٠).

ثانياً: القضاء على الدين: إن الغاء الحواجز الثقافية بين الغرب والمسلمين يسهم على نحو كبير في القضاء على الدين في نفوس المسلمين وتحجيم أثره في الحياة ومنع أن تقام للإسلام دولة تعمل بهدى القران وسنة المعصومين عليه السلام بل تصنع أشخاصاً مستبدين يمكنونهم من رقاب المسلمين وقد اكد هذه الحقيقة جوزيف ناي بأن: (الإدارة الأمريكية تحت حكم ريغان أيدت صدام حسين بوصفه وزن مضاداً للنظام الإسلامي الذي أطاح بحليف امريكا شاه ايران) (جوزيف/ ١٧٦) وبالنتيجة فالمستهدف هو الدين الإسلامي، والحرب الناعمة احد اهم اهدافها هو بلورة العالم تحت نمط حضاري وديني وقيمي واحد فهي تسعى لفصل المسلمين خاصة عن دينهم، فبعد اكتشاف امريكا في (١٩٤٢م) زادت شدة الاحتكاكات وكثافتها حتى شملت جميع الابعاد احدها البعد الديني والذي

سفير الامام الحسين عليه السلام مسلم بن عقيل عليه السلام واجبارهم على المشاركة في معركة الطف إلى جانب جيش الشام (الميلاني: / ٣٣٥-٣٣٦).

المطلب الثالث: أهداف الحرب الناعمة:

أولاً: القضاء على الحواجز الثقافية بين الفاعل والمفتعل: يهدف الغرب من خلال الحرب الناعمة إلى تحطيم الحواجز الثقافية بينهم وبين المجتمعات الأخرى وبالنتيجة هيمنة ثقافتهم على البقية واطهارها بصورة الافضل والاقدر على غيرها، هذا ما اكده جوزيف ناي اذ يرى انه في الظروف الجديدة والتطور التكنولوجي والمعلوماتي الحاصل فإن الترويج للحرب الناعمة ينبغي أن يكون أكثر من أي وقت سابق من خلال التركيز على المصدقية الوطنية التي تستطيع أن تترجم موداها الثقافية إلى مواد جذب ناعمة عن طريق الترويج لها باستخدام وسائل الإعلام الجماهيرية التي يستهلك المشاهدون أغلب أوقاتهم في متابعتها فتمكن من صنع وعي جماهيري عام قادر على تحطيم الحواجز الثقافية (جوزيف/ ١٣٤-١٣٥)، هذه الحواجز التي تمنع من التداخل الثقافي وهيمنة ثقافة الاقوى على الاضعف.

والهدف من وراء الغاء هذه الحواجز التي تسعى لتحقيق الحرب الناعمة في المجتمعات الإسلامية والعالم هو غزوها ثقافياً واجبارها على محاكاة ثقافة البلدان المسلحة بالتطور الالي، وهو ما يسهم في تحقيق رضوخ البلدان المستهدفة واجبارها على تقليد الغرب بوسائل بعيدة عن

الأحر مبادئ الثقافة الأوربية وتحشوا أفواههم بأشياء رنانة بكلمات كبيرة لزجة تلتصق بالأسنان ثم تردهم إلى ديارهم بعد إقامة قصيرة في العاصمة وقد زيفوا، إن هؤلاء الأفراد الذين هم اكاذيب حية تسعى قد أصبحوا لا يملكون ما يقولونه لأخوتهم لأنهم لا يزيدون على أن يرجعوا ما يسمعون) (فرانز فانون/ ١٩)، وهذا اعتراف منه بأن كثيرا من المثقفين ولاسيما الشرقيين تم اعدادهم في الغرب وتغذيتهم بأفكار مغايرة لأفكار أبناء اوطانهم الأصلية، ومثال ذلك؛ هو سفر الطهطاوي إلى باريس من عام ١٨٢٦م - ١٨٣١م) إذ عاد بعقل جديد غير العقل الذي سافر به إلى ذلك البلد فاختلف موازينه واضطربت مقياسه للحياة فغدى ينظر إلى الرقص الغربي بالأناقة (جريشة، الزيتق / ٣٠-٣١) وايضا تأكيدا لمقولة سارتر دعى تقرير مؤسسة راند (RAND) الأمريكية في إحدى توصياته إلى ضرورة أن يدخل العلمانيون او يتم اقحامهم ضمن النسيج الاجتماعي الإسلامي وهم المعروف عنهم بعدائهم للدين الإسلامي ويبدلون كل جهودهم في تسفيهه ويدعون إلى إقصائه عن الحياة صراحة ويسعون إلى تهديمه (الغامدي/ ٢٠٤)، فالتقرير يشير إلى أمر مهم وهو تسويق العلمانيين ليتصدروا الساحة المعرفية في المجتمعات الإسلامية ليعملون على بث الاشاعات المغرضة والتي منها عزل الدين عن واقع الحياة وتحجيمه بالحياة الشخصية للفرد وحده لا المجتمع.

اتسمت طبيعة الاحتكاك فيه بالعنف حيث تم احياء الحروب القديمة بين الأديان والحضارات كما في الحروب الصليبية والحروب الجهادية بين المسيحية والإسلام (ليكلرك/ ٢٥)، وما المراد من هذه الحروب الدينية الا قهر الاخرين وفرض دين على دين أو محاولة القضاء على دين معين دون غيره، فتشجيع الحروب المقدسة كان قد بدأ بمجرد اكتشاف امريكا التي كان احدى رغباتها هي التحكم بمصير العالم وفرض رؤيتها عليه، فكانت العولمة ومنذ بدايتها مشروعاً ايديولوجيا أسهم في تطبيع النظام الاستعماري (إريك، / ١١).

ثالثاً: صناعة اسماء غربية الولاء والتوجه والقيام برعايتهم: دعى ناي إلى هذا الأمر فهو يرى ضرورة رعاية وتطوير الاسماء والشخصيات ذات الولاء الغربي من البلاد الأصلية وتأهيلهم في الجامعات الأمريكية ليكونوا خير ادوات ناعمة تطالب بالديمقراطية الأمريكية وتسعى لتحقيقها (إريك / ١٨١-١٨٢)، في بلدانهم الاصلية، فالغرب نفسه قد صنع اسماء تم اعدادها مسبقاً لأغراض التغريب وصدروها بأسماء أكاديمية علمية وروجوا لما يسيطرونه من أفكار هدامة ومقولات تتعارض مع الشريعة وأخذوا بدعمها وتبث غزوا ثقافيا بين صفوف أبناء الأمة الإسلامية، و يشير جان بول سارتر (الحسن/ ٥٠٠) إلى هذه الحقيقة في مقدمته لكتاب (معذبو الأرض) شرعت الصفوة الأوربية تصنع صفوة من السكان الأصليين اخذت تصطفي فتيانا مراهقين وترسم على جباههم بالحديد

الخاتمة

- ١_ إن هذه الوسائل تسعى لعولمة ثقافة وأيدولوجية معينة على حساب اخرى، وتهدف لإلغاء التعدد الثقافي لحضارات العالم وتمايزها الفعلي فيما بينها.
- ٢_ انها تعمل على اجتثاث الدين الاسلامي من نفوس اتباعه، ولأشاعة الفساد وهد الاخلاق الفاضلة.
- ٣_ صناعة اسماء أكاديمية ومعرفية غربية الولاء والتوجه تدعو إلى تقليد واتباع الغرب في مناهجه بغتها وسمينها وهو ما يساعد في الغرس الثقافي الذي يريده الغرب.
- ٤_ من خلال ما ذكر أعلاه فهي تسعى لتحقيق هدف رئيس وهو استعمار البلدان الإسلامية وتحقيق اطماعها المنشودة في هذه البلدان.

رابعاً: هدم الاخلاق في نفوس المسلمين وأشاعة الفساد: هذا الافساد المنهج للمسلمين قد حذر منه السيد الخميني(قده) فقد ادرك خطورة مراكز الفساد الكثيرة التي أوجدوها لغرض محدد وهو نشر الفساد والدعارة بين الشباب؛ ويذهب إلى إن هذه المراكز لم تظهر بعفوية بل لغاية مهمة، ثم قاموا بإعلام مكثف تدعمها بقوة كتسخير المجلات والوسائل الإعلامية على اختلافها السمعية والبصرية خدمة لنشر هذا الفساد (قاسم/١٤)، والسفور والاختلاط بين الجنسين وهدم ايمان الناس وتقضي على اخلاقهم وافساد نفوسهم والتشجيع على الولاء للغرب وافكاره وقيمه الهدامة (قاسم/٣-٤) ^١ وابعادهم عن دينهم وحثهم على تقمص ما يطرح لهم من ثقافات، فهي تسعى لتسفيه العقول وادراكها وتلويثها بالمقدمات الفاسدة وافساد بلاد المسلمين وتحت عناوين مختلفة قد تتسم بالحدائة ودالة على التطور فقد عملت امريكا والغرب وبأيدولوجيا عنيفة على تمييز ثقافتها ومفاهيمها وإظهارها بصورة الافضل والاقدر على غيرها وباستعمال الميادين الافتراضية والتقنية.

لهذه الأسباب وغيرها تكون مخاطر الحرب الناعمة على المسلمين وثقافتهم وما يؤمنون فيه اشد واعنف من الحرب العسكرية.

طبعة وتاريخ نشر / ٩٦.

١٢. الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
١٣. الجابري، محمد عابد، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، تاريخ النشر: ١٩٩٤م.
١٤. جوزيف ناي، مستقبل القوة، ترجمة: احمد عبد الحميد، اصدار: المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.
١٥. الحسيني: د. عدنان هاشم، استهداف المحافل الماسونية للعقول البشرية، اصدارات: الحكمة العقلية، قم، ايران، ط١، ٢٠١٣م.
١٦. الخوالي، سفر بن عبد الرحمن، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، بدون طبعة وتاريخ نشر.
١٧. حسين علي محمد، وسائل الغزو الفكري الاستشراقي في دراسة التاريخ الاسلامي، بحث منشور في مجلة جامعة تكريت للعلوم، مجلد: ١٩ العدد: ٤، تاريخ النشر: ٢٠١٢م.
١٨. حنفي حسن، الجابري، محمد عابد، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الاردن، ط١، ١٩٩٠م.
١٩. الخانمائي، السيد علي، مقدمات تأسيسية في مقولتي الغزو الثقافي والتبادل الثقافي، اصدار: مركز نون للتأليف والترجمة، نشر: جمعية المعارف الإسلامية، ط١، تاريخ النشر: ٢٠٠٠م.
٢٠. الدويهي، عيد، العلمانية تحارب الاسلام، ط١، ١٤٢٥هـ.
٢١. سلامة، موسى، حرية الفكر وإبطالها في التاريخ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، بدون طبعة، ٢٠١٢م.
٢٢. السايح، احمد عبد الرحيم، مواجهة الغزو الفكري ضرورة اسلامية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، بدون

المصادر

١. الفراهيدي، ابي عبد الرحمن، الخليل بن احمد (ت ١٧٥هـ)، كتاب العين، تحقيق: ابراهيم السامرائي نشر: مؤسسة دار الهجرة، تاريخ النشر: ١٤٠٩.
٢. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، نشر: ادب الحوزة، قم، ايران، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٠٥هـ.
٣. إريك كازدين، إمري زيبان، ما بعد العولمة، ترجمة: أميرة امباي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.
٤. ابو النجا، محمد عبد العزيز و اخرون، العلمانية والليبرالية الديمقراطية (الدولة المدنية في ميزان الاسلام)، جمعية الترتيل للخدمات الثقافية والدينية، ط١، ٢٠١١م.
٥. اسماعيل علي محمد، الغزو الفكري التحدي والمواجهة، نشر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، تاريخ النشر: ٢٠١٣م.
٦. ابن فارس: أبي الحسن احمد (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، نشر وطباعة: مكتب الاعلام السياسي، قم، إيران، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٠٤هـ.
٧. ابن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبدالصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، دمشق، سورية، ط٤، تاريخ النشر: ١٩٨٤م.
٨. ابن كثير، اسماعيل (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار احياء التراث العربي، ط١، ١٩٨٨م، ٨/ ١٤٠.
٩. ابو المعاطي ابو الفتوح، حتمية الحل الإسلامي تأملات في النظام السياسي، القاهرة، دون طبعة، ١٩٧٧م / ٢٩.
١٠. جريشة، علي محمد، محمد الزبيق، اساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، دار الاعتصام، ط١، ١٩٧٧م.
١١. الجندي، انور، سقوط العلمانية، دار الكتاب العربي، بدون

- الصراع، بحث منشور في مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، تاريخ النشر: ١/١١/٢٠٢١م .
٣٥. عامري، د. سامي، العلمانية طاعون العصر كشف المصطلح وفضح الدلالة، تكوين للدراسات والابحاث، السعودية، ط١، ٢٠١٧م .
٣٦. عمر سعد، القانون الدولي لحل النزاعات، دار هومة، ط٢، بدون تاريخ نشر .
٣٧. عيسى الحسن اعظم شخصيات التاريخ، دار الأهلية، الاردن، ط١، ٢٠١٠م .
٣٨. الغزالي: محمد (١٩٩٦م)، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، دار الشروق، القاهرة، مصر، بدون طبعة وتاريخ نشر .
٣٩. الغامدي، د صالح عبدالله، الإسلام الذي يريده الغرب دراسة تحليلية نقدية لتقرير مؤسسة راند، دار الوعي للنشر، ط٣، ١٤٣٦هـ .
٤٠. غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات، ترجمة: د. محمد بدوي، نشر: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط١، ٢٠٠٩م .
٤١. فضل الله، السيد محمد، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٨م .
٤٢. الفضلي: د. عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، مركز الغدير للطباعة والنشر، ط٣، ٢٠٠٧م .
٤٣. فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة: سامي البارودي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م .
٤٤. قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، سلسلة عالم المعرفة، اصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، بدون طبعة، ١٩٩٠م .
٤٥. قطب، محمد، واقعا المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط١، طبعة وتاريخ نشر .
٢٣. السبحاني الشيخ جعفر، التوسل مفهومه وأقسامه وحكمه في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الثقلين، ط١، ١٩٩٧م .
٢٤. شبر، عبدالله (ت ١٤٢٢هـ)، تفسير شبر، تحقيق: د. احمد حفني، طبع ونشر: الرضوي، ط٣، ١٩٦٦م .
٢٥. الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، تفسير الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، بدون طبعة وتاريخ نشر .
٢٦. شمس الدين، محمد مهدي، بين الجاهلية والإسلام، اصدار الدولة الإسلامية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٩٩٥م .
٢٧. العلمانية، اصدار: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٠م .
٢٨. صنقور، محمد، المعجم الاصولي، مطبعة: عترت، ط١، تاريخ النشر: ١٤٢١هـ .
٢٩. الصدر، محمد باقر فلسفتنا نشر: المحيين للطباعة والنشر، مطبعة الكوثر، ط١، تاريخ النشر: ٢٠١١م .
٣٠. الاسلام يقود الحياة اصدار: وزارة الارشاد الاسلامي طهران ط٢٢٠١٤هـ .
٣١. الطوسي: ابي جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: احمد حبيب العاملي، نشر: مكتب الاعلام السياسي، ط١، تاريخ النشر: ١٤٠٩هـ .
٣٢. الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤١٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، منشورات: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة، إيران .
٣٣. الطبرسي، ابي علي الفضل (٥٤٨هـ)، جوامع الجامع، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الاسلامي، ط١، تاريخ النشر: ١٤١٨هـ .
٣٤. عكاشة، سعيد، الصدام الأمريكي الفرنسي.. البعد الثقافي في

- عبدالمهدي عباس، دار دمشق، ط ١، ١٩٨٧ م.
٤٦. قلعجي، د. محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٨٨ م.
٥٨. محمد حمدان، الحرب الناعمة، دار الولاء للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٠ م.
٤٧. قطب، محمد، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، ط ٣، ١٩٨٨ م.
٥٩. المسيري، عبد الوهاب (ت ٢٠٠٨ م)، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٢ م.
٤٨. ليكلرك جيرارد، العولمة الثقافية الحضارات على المحك، ترجمة: جورج كثورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٠٤ م.
٦٠. العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير: سوزان حرفي، دار الفكر، ط ١، ٢٠١٣ م.
٤٩. الطبرسي، ابي علي الفضل (٥٤٨ هـ)، جوامع الجامع، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الاسلامي، ط ١، تاريخ النشر: ١٤١٨ هـ.
٦١. مطهري، مرتضى، الدوافع نحو المادية، ترجمة: محمد علي التسخيري، مطبعة: فجر الإسلام، طهران ايران، ط ١، تأريخ النشر: ١٤٠٢ هـ.
٥٠. المظفر، محمد رضا (ت ١٣٨٨ هـ)، أصول الفقه، نشر: رد مك، بدون طبعة وتاريخ نشر.
٦٢. الشيخ نعيم قاسم، كيف نواجه الحرب الناعمة، اصدار مركز قيم للدراسات، بيروت، ط ١، ٢٠١٢ م.
٥١. محمد حامد محمد، فن الدعوة الوسائل والأساليب (سورة يوسف انموذجا) حولية كلية أصول الدين والدعوة، جامعة الازهر، العدد: ٢٠١٤، ٣٣ م، دار الاندلس.
٦٣. نصار، حسين محمد، الموسوعة العربية الميسرة، طباعة ونشر: شريف الانصاري، بيروت لبنان، ط ١، تاريخ النشر: ٢٠١٠ م.
٥٢. المصري، ايمن، معالم النظام السياسي الفلسفي الإسلامي العلماني، نشر: المحبين، مطبعة الكوثر، ط ١، ٢٠١٢ م.
٦٤. الواحدي، ابي الحسن علي بن أحمد (ت ٤٦٨ هـ) أسباب نزول القرآن، تحقيق: كمال بسيوني، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٩٩١ م.
٥٣. المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٢ م.
٦٥. اليزدي، محمد تقي، أسئلة وردود، ترجمة ماجد الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، حارة الحريك، لبنان، ط ٤، ٢٠٠٤ م.
٥٤. معوض، علي جلال، مفهوم القوة الناعمة وتحليل السياسة الخارجية، مكتبة الإسكندرية، مركز الدراسات الاستراتيجية، بدون طبعة، ٢٠١٩ م.
٦٦. اليزدي، محمد تقي مصباح، الغزو الثقافي، ترجمة: وليد محسن، نشر: مؤسسة ام القرى _ بهمن آرا، قم، ايران، ط ١، تاريخ النشر: ٢٠٠٥ م.
٥٥. مركز قيم للدراسات، رؤية الإمام الخامنئي في مواجهة الحرب الناعمة، نشر: شبكة المعارف الإسلامية، ط ١، ٢٠١١ م.
٦٧. اليزدي، محمد تقي مصباح (ت ٢٠٢١ م)، الأيديولوجية المقارنة، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، المحجة البيضاء للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٢ م.
٥٦. الميلاني: السيد علي، من هم قتلة الحسين (عليه السلام)، شيعة الكوفة؟ مركز الحقائق الإسلامية، مطبعة وفا، ط ١، ١٤٢٩ م.
٦٨. مجيبى قاسم، الحرب الناعمة الأخطار والمعالجات، نشر: دائرة الثقافة القرآنية، بدون طبعة، ٢٠١٨ م.
٥٧. ميرسيا اليا، تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، ترجمة:

أعمال الصيانة والإصلاحات وما جرى على العتبة
العلوية المقدسة من تغييرات ما بين ١٩٢١ - ١٩٥٨م

الباحث سعد عباس جوده الميالي

كلية الآداب / جامعة الكوفة

Playsaad.usa999@gmail.com

أ.د علاوي عباس عبد العزاوي

كلية الآداب / جامعة الكوفة

Allawi.alazzawi@uokufa.Edu.iq

المخلص :

ان من ثوابت عمارة العتبات المقدسة هو ارتباط عمارتها بقيم الدين الاسلامي وكثرة الزيارات واعداد الزائرين اليها، إذ مرت حقبة زمنية طويلة تأثرت خلالها العمارة القديمة؛ والزائرون في حالة تزايد اليها لذا لجأ القائمون عليها باتخاذ القرارات من اجل اصلاح اجزاء من جوانبها المتهاكلة او التغيير والتطوير بما يتلائم مع المحافظة على هيئتها طوال قرون مضت، ورفع توصيات إلى الجهات العليا بضرورة الالتفات اليها، وعلى الرغم من ذلك لم تحصى العتبة العلوية المقدسة خلال العهد الملكي كسابقتها من الجهود بالاهتمام الكافي على الرغم من المكانة الكبيرة التي يشكلها مرقد الامام علي عليه السلام دينياً واقتصادياً وسياسياً، الا انها شهدت خلال المدة المذكورة وضع بعض المخططات ومنها فتح شوارع جديدة لتسهيل مرور الزائرين، واجراء عمليات ترميم وتأهيل لاجزاء متعددة من العتبة العلوية المقدسة.

الكلمات المفتاحية : (العتبة، العلوية، اصلاحات، صيانة، تغييرات)

The most prominent maintenance and repair work and the changes that took place at the upper holy shrine

between 1908 - 1921 AD

Saad Abbas Joudah Al-mayali

Prof. Dr. Allawi Abas Abd-ALazawi

Allawi.alazzawi@uokufa.Edu.iq

Abstract

One of the constants of the architecture of the holy shrines is the connection of its architecture with the values of the Islamic religion, the frequent visits and the number of visitors to it, As long periods of time passed during which the old architecture was weakened, and visitors were in a state of increase in it, so those in charge of it resorted to making some decisions in order to repair parts of its dilapidated aspects or change and develop in line with the preservation of its shape over centuries ago, And make recommendations to higher authorities that they should be taken into account, Despite this The upper holy shrine, during the royal era, like its predecessors, did not receive sufficient attention, despite the great position that the shrine of Imam Ali poses for religiously, economically and politically, However, during the mentioned period, it witnessed the development of some plans, including the opening of new streets to facilitate the traffic of visitors, and the restoration and rehabilitation of several parts of the upper holy shrine.

key words: (threshold, alealwia, repairs, maintenance, changes)

المقدمة

كان لعمارة العتبات المقدسة تأثير روحي يستشعره الزائر لتلك الاماكن المقدسة، فضلاً عن عظمة الضريح معمارياً كقيمة معنوية يستحقها صاحب الضريح وهو غني عنها ولكن زائريه يكرمونه لعظم منزلته في نفوسهم، وهذا التعظيم والتبجيل والتقدیس لصاحب الضريح يعود بالنفع على زائريه إذ يستشعر الزائر الراحة النفسية عندما يكون مطمئناً بوجود عمارة تضلل الضريح المقدس وتزين جدرانها وارضيتها وسقفها بما يريح نظر الزائر واحاسيسه، إذ ان عمارة العتبات المقدسة تخدم الزائر فيما يتعلق بواقع اداء الفعاليات الاجتماعية والدينية والثقافية علاوة على طقس الزيارة إذا كانت هذه العتبة او تلك مكتملة من الناحية الخدمية لذا كانت ومازالت العتبات المقدسة تتطور تزامنياً وزمنياً للغرض النفعي الذي يعود على خدمة الزائرين وتكريمهم فضلاً عن هيبة المكان وقديسيته.

يعد مرقد الامام علي (عليه السلام) واحداً من المراكز الدينية المهمة ليس في العراق حسب بل في مختلف انحاء العالم الاسلامي، إذ يستقطب الزوار من شتى البقاع الاسلامية، مما يستوجب اجراء عمليات ترميم واعادة تأهيل متواصلة للمحافظة على ذلك الصرح الاثري التاريخي وعلى الرغم من ان العتبة العلوية لم تحضى بالاهتمام الكافي خلال العهد الملكي الا انها شهدت خلال المدة المذكورة اعمال صيانة واصلاحات للمحافظة على عمارة المرقد المقدس.

قسم البحث على ثلاثة مباحث تسبقها مقدمة وتلوها

خاتمة، حمل المبحث الاول عنوان «اصلاحات العتبة العلوية في عهد الملك فيصل الاول ١٩٢١ - ١٩٥٨م» الذي استعرض اصلاحات شملت التكية البكتاشية، وتنصيب ابواب جديدة عند مداخل الحرم الداخلية وتعميرات شملت صحن المرقد المقدس وترميمات طالت قبة المرقد المطهر، اما المبحث الثاني كان بعنوان: «اصلاحات العتبة العلوية في عهد الملك غازي ١٩٣٣ - ١٩٣٩م»، إذ جاء فيه رصد الحكومة العراقية الاموال لاجراء تعميرات شملت اعادة تذهيب المئذنة الشمالية، وترميمات شملت مسجد الخضراء، ومسجد الرأس وتعبيد ساحة الصحن الشريف، وتنصيب باب رواق الحرم الشمالي، الذي يواجه باب الصحن المعروف بباب الطوسي، وجاء المبحث الثالث بعنوان اصلاحات العتبة العلوية في عهد الملك فيصل الثاني ١٩٣٩ - ١٩٥٨م» الذي تطرق إلى اهم الاصلاحات التي شهدتها العتبة العلوية خلال تلك المدة ومنها قلع صخور ارضية العتبة العلوية وجدرانها، وضبط اسس العتبة العلوية، بسبب تداعي هذه الاسس التي كانت تنذر بالخطر وتنفيذ مشروع ضخم وهو الشارع الذي يحيط بالصحن الحيدري المطهر.

واعتمد البحث على مجموعة من المصادر كان من ابرزها موسوعة حسن عيسى الحكيم (المفصل في تاريخ النجف)، ورسالة حيدر سعد جواد الصفار، مجتمع مدينة النجف بين سنتي (١٩٣٢ - ١٩٣٩)، وغيرها من المصادر الاخرى التي اغنت البحث.

وخاتمة لأهم الاستنتاجات التي توصل اليها البحث، وقائمة المصادر والمراجع.

المبحث الاول

اصلاحات العتبة العلوية في عهد الملك فيصل

الاول (١٩٢١-١٩٢٣م)

جرت في عام (١٩٢١م)، ترميمات شملت دار التكية الحيدرية (التكية البكتاشية) التابعة للروضة الحيدرية، إذ طالبت ادارة النجف المتمثلة بقائم مقام النجف (حسين علي مظلوم) (الصفار، ٢٠٠٧، ص ٣٥) بأجراء تلك الترميمات بعد ان اجابت على كتاب وزارة الاوقاف ذي العدد (٢٧١) والمؤرخ في (١١ نيسان ١٩٢١م)، بالكتاب المؤرخ في (٢٨ تموز ١٩٢١م)، بعدد (٦٨٧)، اوضحت فيه ان تلك الدار هي جزء غير منفصل من التكية، وان ترميم هذه التكية في سابق السنين على نفقة صندوق الاوقاف (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٢١م)، وقد اعدت ورقة كشف شملت جرد لمفردات البناء المستخدمة في اعمار التكية، والتي بلغت كلفتها (٢٣٥٠) روبية (القيسي، ٢٠٠٢م، ص ٤٥٦؛ رميض، ٢٠١٠م، ص ٧٦؛ جوني، ٢٠١٩م، ص ١٠٩)، وكان المهندس (سعيد المعمار) (دخيل، ١٩٩٣، ص ١٢٠) المشرف على تلك الترميمات (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٢١م)، وتم ارسال الكشف من قبل متصرفية لواء كربلاء إلى وزارة اوقاف العراق بتاريخ (٤ ايلول ١٩٢١م) (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٢١م).

ومن زاوية اخرى خاطبت وزارة الأوقاف مُديرتي أوقاف كربلاء والنجف في (٢٥ كانون الثاني ١٩٢٢م)،

بناءً على شكوى قدمت اليهم سابقاً، بضرورة اتخاذ التدابير اللازمة لمنع المتسولين في صحن الامام علي (عليه السلام)، الذين يتسللون إلى الصحن ويزعجون الزائرين (د.ك.و، ملف وزارة الاوقاف، وزارة الاوقاف، رقم الملف ن ٢٦/١ /٢٥، التصنيف ٣٢١٦، كتاب وزارة الاوقاف في ٢٥ / كانون الثاني / ١٩٢٢م، إلى مديرية اوقاف النجف).

وفي عام (١٩٢٢م)، جرت مخاطبات لاختذ المأذونية بشأن اجراء ترميمات في صحن الامام علي (عليه السلام)، وقد خُصص لتلك الترميمات مبلغ (٥٧٩) روبية، وثمانية آتات (القيسي، ص ٤٥٧؛ عباس، ٢٠١٠م، ص ٨٠)، وادرج مع مخاطبات الاوقاف (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٢٢م)، كشف تفصيلي لجزء من تلك الاصلاحات التي تضمنت شرحاً وافياً من قبل المهندس المسؤول للمواد المستخدمة وكلفتها وأجرة العمل وقد دُقق الكشف وتمت المصادقة عليه من قبل الأوقاف في (٦ ايلول ١٩٢٢م) (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٢٢م).

نصب في المدخل الجنوبي لرواق الحرم المطهر عام (١٩٢٣م)، بابا مكسو بالفضة ومرصع بالذهب، تبرعت به والدة عبد الواحد الحاج سكر الحاجة طخة، وقد نقش اسمها في وسط الباب (حز الدين، ١٩٩٧، ج ١، ص ٤٢١)، إذ بلغت تكاليفها الفاً ومئتي ليرة ذهبية، ويعد ذلك الباب في وقتها واحد من انفس الابواب واغلاها (محمد، ١٩٦٩، ص ١٦٨)، وقد خاطبت قائممقامية النجف مديرية متصرفية لواء كربلاء بالكتاب المرقم (٧٦٧) والمؤرخ في (١٤

(محمد الحسين كاشف الغطاء (كحالة، ١٩٦٠م، ج ٩، ص ٢٥٠؛ السماك، ٢٠٠٩م، ص ١٢٦-١٢٧) والشيخ محمد حسين النائين عباس، ٢٠١٢م، ص ١٦٨-١٦٩؛ الكرباسي، ٢٠١٢، ج ٧، ص ٩٤)، وقد ارسل الشيخ كاشف الغطاء برسالة إلى مأمور اوقاف كربلاء يخبره بمعارضته مثل هذا الامر (مكتبة الامام محمد الحسين ال كاشف الغطاء العامة، ١٩٣٢م)، وجاء في نص جواب الاستفتاء الموجه إلى الشيخ كاشف الغطاء رأيه في اقامة هذا الشباك الذي جاء فيه: «الاحوط بل الاقوى حرمة مثل هذه الاعمال التي تنافي تعظيم شعائر الله والجرأة على حرماته المقدسة ونواميسه المعظمة وفتح باب المضاهات لباب مدينة العلم صلوات الله عليه» (مكتبة الامام محمد الحسين ال كاشف الغطاء العامة، ١٩٣٢م)، واما المحقق الكبير الشيخ محمد حسين النائيني فقد استفتي بقضية وضع شباك من فضة على قبر السلطان الهندي المشار اليه بحيث يكون ممثلاً لشباك امير المؤمنين عليه السلام، فاجاب الشيخ في (٣ آذار ١٩٣٢م)، بـ «كونه منافياً للاحترام ظاهر فينبغي عدم ارتكابه وسد هذا الباب ان شاء الله» (مكتبة الامام محمد الحسين ال كاشف الغطاء العامة، ١٩٣٢م).

نيسان ١٩٢٣م)، حول ذلك الباب الذي وضع في محله بتاريخ ١٣ من الشهر نفسه (د.ك.و، ملف وزارة الاوقاف، ديوان الاوقاف، رقم الملف ك/٢/١٨، كتاب قائممقامية النجف المرقم ٧٦٧ في ١٤ نيسان ١٩٢٣م، إلى متصرفية لواء كربلاء)، إذ اجابت وزارة الاوقاف بالكتاب المرقم (٢٤٦٤) والمؤرخ في (٢٣ نيسان ١٩٢٣م)، أكدت فيه ضرورة ارسال كلمة شكر إلى المتبرع، وأعمت صورة من ذلك الكتاب إلى وزارة الداخلية ونسخة اخرى إلى مدير اوقاف كربلاء د.ك.و، ملف وزارة الاوقاف، ديوان الاوقاف، رقم الملف ك/٢/١٨، كتاب متصرفية لواء كربلاء المرقم ٢٣١٠ في ١٨ نيسان ١٩٢٣م، إلى وزارة الأوقاف).

شهد عام (١٩٢٨م)، تسرب مياه الامطار إلى داخل العتبة من خلال قبة المرقد العلوي بسبب تقلص بعض الصفائح الذهبية (الدجيلي، ١٩٩٣، ج ٣، ص ٣٧)، وفي إثر ذلك قلع الجزء المذهب منها وسدت الفجوات المسببة لتسرب المياه واصلح البناء ثم اعيد الذهب ثانية إلى القبة الشريفة، وتمت تلك العملية بأشراف الحاج سعيد المعمار، وقد اكتمل البناء في ايلول (١٩٢٩م) (عبد السادة، ٢٠١١، ص ٦٧).

ومن الجدير ذكره ان اتباع السلطان نواب رامبور (أحد سلاطين الهند) الذي تقع مقبرته إلى جانب مقبرة السيد محمد كاظم اليزدي الواقعة في الصحن العلوي، ارادوا وضع شباك من فضة على قبره عام (١٩٣٢م)، وقد عارض علماء النجف الاشراف وضع هكذا شباك ومنهم

المبحث الثاني

اصلاحات العتبة العلوية في عهد الملك غازي (١٩٣٣-١٩٣٩م)

رصدت الحكومة الملكية العراقية في عام (١٩٣٣م)، مبلغاً كبيراً لترميم واصلاح الطارمة (البهو)، والمئذنة المجاورة لقبر الشيخ الاردبيلي التي قلع صفيحها الذهبي وهدم اعلاها واصلح واعيد اليها الصفيح الذهبي، ومسجد الخضراء ومسجد الرأس وتعبيد ساحة الصحن الشريف، ثم توقف العمل عام (١٩٣٤م)، وقد بلغت المصروفات على ذلك العمل حتى نهاية آذار من ذلك العام (٢٦٨٥) دينار وخمس واربعين فلساً، ثم رصدت الحكومة اموالاً أخرى لاتمام هذا العمل الذي اكتمل عام (١٩٣٥م) (الدجيلي، ١٩٩٣، ج٢، ص٣١٤)، وفي ذلك العام جددت ارضية الصحن العلوي على نفقة المحسن مير خير الله البحراني (دليل العتبة العلوية المقدسة تاريخ واعمار، ٢٠١١، ص٥٧).

خاطبت متصرفية لواء كربلاء في عام (١٩٣٦م)، وزارة المالية بكتاب رسمي طالبت فيه بتعمير جدران المراقد المقدسة في كربلاء والنجف وفي مقدمتها مرقد الامام علي (عليه السلام)، وذلك بسبب تساقط الكاشي الملصق على جدران المراقد المذكورة معللة السبب لقدم البناء وعدم القيام بالترميمات الواجبة من قبل الاوقاف محذرتاً من اتساع الضرر ومن ثم يؤدي إلى زيادة التكاليف (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٣٦م)، ولا بد من

الاشارة إلى ان متصرفية لواء كربلاء قد سبق لها ان خاطبت مديرية الاوقاف العامة بكتاب رسمي يحمل العدد (٨٦٣٩) والمؤرخ في (٢٠ تشرين الاول ١٩٣٦م)، بضرورة اجراء تعميمات الكاشي ولكنها لم تستجب (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٣٦م)، وقد الحقت بذلك الكتاب كتاباً اخر يحمل موضوع قضية الكاشي، إلى مديرية الاوقاف العامة ذي العدد (٩١٧٠) بتاريخ (٧ تشرين الثاني ١٩٣٦م) (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٣٦م)، وقد اجابت مديرية الاوقاف على ذلك بكتاب يحمل العدد (١٢٦٦٦/٢٣١٨) والمؤرخ في (٢٣ تشرين الثاني ١٩٣٦م)، والتي اشارت فيه إلى ضرورة مفاحة وزارة المالية بالموضوع وهذا ماتم بالفعل (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٣٦م)، وفي اثر ذلك خاطبت مديرية اوقاف كربلاء قائممقامية قضاء النجف انذاك بضرورة تشكيل لجنة برئاسة القائم مقام وعضويتي مدير اوقاف كربلاء وسادن العتبة العلوية، لتقديم نسخة كشف تعمير كاشي مرقد الامام علي (عليه السلام)، مع ضرورة ملاحظة ان لاتزيد تكلفة التعمير اكثر من (٤٠) دينار (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٠/٢/١٩٣٧م)، وقد وافقت مديرية الاوقاف العامة على ذهاب مدير اوقاف كربلاء للاشراف على اجراء هذه التعميرات (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٣٧م)، وفي ذلك العام اهدى مير عثمان علي خان ملك حيدر آباد، ثريا بلورية للمصاييح الكهربائية، علقت في ليلة

الاوقاف العامة في (٢٤ تموز) من السنة ذاتها، امراً ادارياً بتعيين السيد (مكي المهندس) إلى تلك المهمة بدلاً من المهندس المسيو نافاريللي، الموجود في النجف للكشف عن الشقوق الموجودة في الرواق الخلفي من العتبة العلوية (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٣٧م)، وشهدت مدينة النجف الاشرف بعد عام (١٩٣٨م) مرحلة جديدة من التغيير الحضري والعمراني مع ازدياد اعداد الزائرين والساكين والمهاجرين اليها، مما حدا بالسلطات المحلية إلى الاستعانة بمجلس الاعمار، لتطوير المدينة القديمة والمرقد العلوي المقدس وتوفير الخدمات اللازمة للزوار ولسكان المدينة (جنجون والمعموري، ٢٠١٩م، ص٣٧).

عيد الغدير في الحرم المقدس وسط احتفال كبير اقيم لها (الحكيم، ٢٠٠٦، ج٢، ص٦٩).

شهد عام (١٩٣٦م)، تنصيب باب رواق الحرم الشمالي الذي يواجه باب الصحن المعروف بباب الطوسي، وقد تبرع به الراجا عبد القادر كمباشي، وكان الباب مطلي بالفضة التي تمت صياغتها في العراق (الحكيم، ٢٠٠٦، ج٢، ص٧٥)، وفي ذلك السياق وافقت مديرية الاوقاف العامة في (١٨ تموز ١٩٣٧م)، على طلب تخصيص غرفة وتعميرها لسادن العتبة العلوية داخل الصحن المطهر على غرار بقية سدنة المراقد المقدسة، فسادن العتبة العلوية هو الوحيد الذي لا يوجد له غرفة، إذ تستخدم لاستقبال الزائرين من الاجانب وغيرهم من وجهاء العراق بعد الفراغ من اداء واجب الزيارة، وقد قدرة تكاليف انشاء تلك الغرفة بـ (١٢) دينار انذاك (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٣٧م).

ولايفوتنا ان ننوه إلى ان التقاليد الشرعية السائدة انذاك كانت تقضي بعدم دخول ارض العتبة العلوية الشريفة من غير المسلمين، وبناءً على ذلك خاطبت مديرية اوقاف كربلاء بكتاب سري ومستعجل جداً مدير الاوقاف العامة طالب فيه اعادة النظر في الامر الاداري ذي العدد (٧٦٨٥ / ٢٣١٨)، والمؤرخ في (٢٢ تموز ١٩٣٧)، القاضي بتكليف المهندس المسيو (نافاريللي)، ولكونه غير مسلم يرجى التفضل بأرسال مهندس مسلم بدلاً منه (مؤسسة كاشف الغطاء العامة)، وفي ذلك الاطار اصدرت مديرية

المبحث الثالث

اصلاحات العتبة العلوية في عهد الملك فيصل الثاني

(١٩٣٩-١٩٥٨م)

تشكلت لجنة في عام (١٩٣٩م)، لغرض ترميم الصحن والحرم الشريف، وكانت تلك اللجنة برئاسة حسن التكريتي (العبودي والصفار، ٢٠١٢م، ص ١٤٧) قائممقام النجف، وبأشراف الحاج محسن شلاش (عليوي، ٢٠٠٠م، ج ١-٢، ص ٣٨٦؛ العبودي والصفار، ص ١٤٥)، وقسم من الخبراء الفنيين من الاساتذة والمعماريين، وقد عملت اللجنة المذكورة على اصلاح المزارات الداخلية للحرم المطهر، وتبليط قسم من ارضية الصحن وتعمير القسم المتضرر منه، وقد بلغت كلفة تلك الاصلاحات حوالي (٢٠٠٠) دينار، على نفقة مديرية الاوقاف العامة (التميمي، ٢٠١٠، ج ١-٤، ص ٢١٩-٢٢٠)، وشملت تلك التصليحات تغيير بعض المرايا الزجاجية والاشخاب الفنية في الرواق، وازالة الواح الصخور الكبيرة من جوانب جدران الرواق الاربعة (حرز الدين، ج ١، ص ٤٢٣)، وفي الصدد نفسه تشكلت لجنة اخرى من قبل متصرفية لواء كربلاء في شهر ايلول عام (١٩٤٠م)، لاجل ترميم العتبة العلوية المشرفة، وضمت اللجنة كل من مدير اوقاف كربلاء وعبد الرحمن جودة قائممقام النجف وعباس الكليدار مسؤول العتبة العلوية، وقد اشرفت تلك اللجنة على ترميم واصلاح الفراغات المتكونة في السقوف، فضلاً

عن قيام اللجنة بأكمال نواقص الزينة التي تبقت من اعمال عام (١٩٣٩م) (التميمي، ج ١-٤، ص ٢٢٠).

شهد عام (١٩٤٠م)، قلع صخور ارضية العتبة العلوية وجدرانها، وكانت مفروشة بالصخر الابيض المأخوذ من جنوب مدينة النجف الاشرف، وتم استبدالها بصخور ايطالية صقلية جميلة المنظر، وكانت على نفقة امام البهرة الهنود طاهر سيف الدين^(٤٤)، وعندما كانت غرف الطابق الثاني من رواق الضريح الشريف مغلقة ولا تعرف مداخلها، فتم في ذلك العام العثور على ابواب تلك الغرف بعد اجراء اصلاحات في سقف الاروقة والحرم، وعليه قامت اللجنة المكلفة بالاعمار بأصلاح سقوف تلك الغرف وفتح شبابيك صغيرة تشرف على الصحن من جهتيه الشمالية والجنوبية لتهوية هذه الغرف، وهي تستخدم اليوم كمخازن لبعض اثريات الحرم المطهر (الفرطوسي، ط ٢، ٢٠١٠، ص ٣٠٢-٣٠٣).

صدرت عام (١٩٤١م)، الاوامر بأسم ملك العراق (فيصل الثاني)، بضبط اسس العتبة العلوية، بسبب تداعي تلك الاسس التي كانت تنذر بالخطر (الدجيلي، ١٩٩٣، ج ٣، ص ٣٧)، إذ بذل قائممقام قضاء النجف الاشرف جهوداً كبيرة في احضار اللجان والخبراء والمعماريين الذين اجرؤا عملية فحص اسس الرواق التي اضرمت تصدع في اسس الرواق الجنوبي نتيجة عمليات نبش القبور بالقرب منها، حيث امر بمنع الدفن في الرواق في تلك السنة (حرز الدين،

على الصندوق الخاتم ويسهل عملية رؤيته من قبل الزوار والتمتع بنظارة وحسن ابداعه، وقد زاده جمالاً وروعة وبهاءً، وفي نفس ذلك العام تبرع الحاج (محمد صالح الجوهرجي) بالزجاج المحيط بالضريح المطهر (الحكيم، ج ٢، ص ٥٢-٥٣)، اضافة إلى ان عام (١٩٤٢م)، تم فيه نصب الشباك الحالي لضريح امير المؤمنين عليه السلام، الذي تبرع به (طاهر سيف الدين) زعيم طائفة البهرة، بعد ان استأذن الحكومة العراقية في ابدال الشباك القديم بأخر جديد يرمز إلى الفن الهندي الحديث فوافقت الحكومة العراقية على طلبه، وبعد اتمامه بدأ العمل على تنصيبه ابتداءً من الاول من تموز في السنة ذاتها حتى ازيح الستار عن ذلك الشباك وسط احتفال رسمي عظيم يوم السابع والعشرين من تموز (١٩٤٢م) (الدجيلي، ج ٣، ص ٥٦-٥٧).

تذكر المصادر ان المدة التي سبقت العهد الملكي كانت اغلب الشوارع المحيطة بالصحن الحيدري تؤدي إلى احد ابواب الصحن المطهر، وكان في كل شارع من تلك الشوارع سلسلة من حديد تقطع الشارع حيث تبعد عدة خطوات من ابواب الصحن الرئيسية، وكانت تلك السلسلة تعرف بـ (حد الامان)، لان كل من يتخطاها ويصل الصحن يصبح آمنًا مهما كانت جنائته، وفي بداية العهد الملكي علق السلاسل على كل باب من ابواب الصحن، وكان الزائرون يدخلون من تحتها، وتلك السلاسل ليست القديمة وانما هي رمز لتلك السلاسل، وفي عام (١٩٤٢م)، رفعت نهائيًا من قبل

ج ١، ص ٤٠٢)، وبشرت اللجان المختصة بتعميرها، واحكم اسس الرواق والحرم المطهر، وكان جميع مااتفق في هذه الاصلاحات على نفقة الاوقاف الخاصة (ال محبوبه، ط ٢، ج ١، ص ٧٢).

ارسلت عريضة إلى مديرية اوقاف كربلاء من قبل قسم الاملاك والمعاهد بأسم (صادق العاملي وياقر حسين الصراف)، في الاول من آيار (١٩٤١م)، طالبت بعدم التعرض لهم ومنعهم من البيع والشراء داخل الصحن العلوي كونهم مجموعة من باعة الكتب العلمية والادبية (مؤسسة كاشف الغطاء العامة)، (١٩٤١م)، ورداً على تلك العريضة طالبت مديرية اوقاف كربلاء من مديرية الاوقاف العامة بغض النظر عن مثل تلك الطلبات وتطبيق المادة (١٩) من تعليمات العتبات المقدسة المنشورة في جريدة الوقائع العراقية رقم (٣٠٥) بتاريخ (٤ حزيران ١٩٢٥م)، التي تحتم وجوب منع البيع والشراء في داخل صحن العتبات المقدسة، وان اصحاب العرائض الكثيرة المرفوعة بهذا الخصوص لم تكن غايتهم الا اتخاذ صحن العتبات المقدسة ميداناً لبيعهم وشرائهم، وان ذلك لايتفق و قدسية المراقد المقدسة (مؤسسة كاشف الغطاء العامة، ١٩٤١م).

شهد عام (١٩٤٢م)، ابدال الصندوق الذي كان يغطي الصندوق الخاتم الذي وضع في عهد نادر شاه فوق القبر الشريف، والذي سبق ان جدهه (ناصر الدين شاه) عام (١٨٧٠م)، وقد كان الغطاء الجديد عبارة عن صندوق زجاجي سميك يساعد في الحفاظ

الشمالية بصورة كاملة عام (١٩٤٨م)، وهدم الجزء العلوي منها واعد من جديد، وقد انتهى العمل في حزيران من العام نفسه (الحكيم، ج ٢، ص ١١٢)، وقد تم ربط المئذنتين بسلك مرصوف بالمصابيح الكهربائية التي اضافت لهما منظراً بهيجاً ورائعاً وخصوصاً في الليل، اضافة إلى طوق المصابيح الكهربائية الذي كان يحيط بالقبة الشريفة (الدجيلي، ج ٣، ص ٨٩).

تعد عملية اعمار النجف الاشرف من الامور المهمة وخصوصاً المنطقة المحيطة بالعتبة العلوية التي تمثل مركز المدينة المقدسة ونقطة التقاء الزائرين من مختلف الجنسيات، وعلى ذلك الاساس فأن تنشيط الحركة العمرانية واقامة البنايات الجميلة والشوارع الواسعة من الامنيات التي طالما شغلت اهالي النجف والمحبين لتلك المدينة، وقد رسمت خرائط عديدة لاقامة مثل هكذا مشاريع الا انها تطوى مع مرور الزمن ولم تنفذ (الهاشمي، ١٩٤٩م، ص ٥٢٤)، وقد بقيت النجف الاشرف تنتظر سنين طويلة لتحقيق مثل تلك المشاريع إلى ان جاء متصرف لواء كربلاء (عبد الرسول الخالصي) الذي أمر بتنفيذ مشروع ضخم وهو الشارع الذي يحيط بالصحن الحيدري المطهر (الغري، ١٩٤٩م، ص ٢)، وعد ذلك المشروع من المشاريع التي نالت الاستحسان واستوجبت الشكر والثناء للقائمين به، لان توسيع الشوارع من الامور التي يتطلبها الزمن وتقتضيها حاجة العصر انذاك (العقيدة، ١٩٤٩م، ص ٢٩٠)، وكان العمل بذلك المشروع على قدم وساق على الرغم من المعوقات التي رافقت العمل ومنها استملاك الاراضي،

اللجنة المشرفة على تعميم العتبة العلوية بعد استبدال الابواب القديمة، ووضعت هذه السلاسل في خزائن الروضة المطهرة (حرز الدين، ج ١، ص ٢٦١-٢٦٢).

جرى في عام (١٩٤٧م)، نقل ابواب الروضة الشريفة من الجهة الغربية ووضعها في الجهة الشمالية مكان الباب النحاسي، إذ وضع الباب الاول وسط الايوان الذهبي، الذي يوصل إلى الرواق الذي يحيط بالضريح المقدس (محمد، ص ١٦٦)، ووضع مكان البابين المخلوعين مشبك فضي قديم كان سابقاً على القبر الشريف (الحكيم، ج ٢، ص ٧٧)، وعلى المستوى الرسمي فقد كانت العتبة العلوية في هذه الفترة تلقى اهتماماً كبيراً من قبل الحكومة العراقية، وعمليات اصلاح واسعة ومتابعة مستمرة من قبل المسؤولين، فقد زار الحرم العلوي مدير الاوقاف العامة ومعه رئيس المهندسين للاشراف على الاصلاحات العمرانية والاطلاع على النواقص من التصليحات، وفي نفس الصدد زارها متصرف لواء كربلاء طاهر القيسي للاطلاع بنفسه على سائر مايجري في العتبة العلوية من اصلاحات (البيان، ١٩٤٧م، العدد ٢١، ص ٢).

اظهر الكشف الفني في عام (١٩٤٧م)، ميلاً في القسم العلوي من المئذنة الشمالية وانها قد اثرت على الجدار الامامي المتصل بها، واوصت بضرورة تدارك خطورة الامر الذي يمكن ان يؤدي إلى خسارة كبيرة، وبعد التواصل مع متصرف لواء كربلاء، امر (هاشم رزين) قائم مقام النجف بقلع الصفيح الذهبي من المئذنة

شهد مطلع عام (١٩٥٠م) بعد استكمال الجزء الأكبر من مشروع شارع دورة الصحن الحيدري، توجيه قائممقام النجف الأشرف آنذاك عنايته إلى تشجير دورة الفلحة المحيطة بالصحن العلوي مما يساعد على إعطاء المكان منظرًا جميلاً، وأمر بأدانة شبكة الصرف الصحي الخاصة بالعتبة العلوية، وحفر بالوعات أخرى لتصريف مياه الأمطار (الفرطوسي، ص ٣١٤)، ولايفوتنا ان ننوه إلى انه كان في الصحن العلوي مواضع مخصصة لنزع الاحذية تعرف بـ (الكيشوانية)، تقع في مداخل ابواب الرواق المحيط بالحرم، وقد الغيت احدى تلك الكيشوانيات عام (١٩٥٠م)، والتي تقع عند مدخل الباب الجنوبي وابدلت بزخارف من المرايا تشبه زخارف الحرم (الحكيم، ج ٢، ص ٨٠)، فضلاً عن ان الدخول إلى الايوان الذهبي يكون عبر طريقين تقع في مدخلها كيشوانيتان، الطريق الاول على يمين الايوان والآخر على يساره بالنسبة للدخول إلى الصحن من الباب الشرقي الكبير (ابو مغلي، ١٩٨٣م، ص ٤٤-٤٥؛ محمد، ٢٠١١م، ص ١٢٣).

ازيلت القناديل الذهبية الكبيرة الحجم التي كانت معلقة في زوايا الحرم الشريف في عام (١٩٥٠م)، فضلاً عن المعلقات الاخرى الثمينة ومنها قرن الوعل الذي كان بفروع كالشجرة وثقيل الوزن وكان غاية في الابداع، ورفعت كذلك الشمعدانات والمسارج، ووضعت هذه الاشياء الثمينة في خزانة العتبة العلوية، وجاء هذا الرفع بعد بدأ العمل بتغليف جدران

وقد اشرف على المشروع وحل المشاكل التي تواجهه كل من (لظفي علي) قائممقام النجف و(محمد شمسة) رئيس البلدية (المخزومي، ٢٠٢١، ج ١، ص ٣٦٨).

هدمت الحكومة عام (١٩٤٩م) ضمن مشروع شارع دورة الصحن ثلثاً من رواق عمران بن شاهين، والمتبقي من رواقه الجزء المعروف اليوم بين الطريق وبين الصحن، واصبح بابه في دهليز باب الصحن المعروف بباب الطوسي (دليل العتبة العلوية المقدسة تاريخ واعمار، ص ٦٤).

وفي ذلك السياق الخاص بتوسعة الطريق المحيط بالصحن الحيدري، ازالته الحكومة في شهر آيار من نفس العام ثلثاً من مسجد الخضراء التابع للعتبة العلوية (المظفر، ١٩٨٢م، ص ٣٠)، وتماشياً مع ماتم ذكره افتتحت بلدية النجف عام (١٩٤٩م) الشارع المحيط بالعتبة العلوية، وفي نفس العام تم افتتاح شارع الطوسي الذي يربط المرقد المقدس ومقبرة وادي السلام، وتأسيساً على ذلك المشروع تم افتتاح شارع الامام زين العابدين (عليه السلام) عام (١٩٥٤م)، والمباشرة بوضع حجر الاساس لشارعي الرسول (صلى الله عليه وسلم)، والصادق (عليه السلام)، فأصبح الوصول إلى الروضة المطهرة يمر عبر شوارع واسعة بدلاً من الازقة والطرق الضيقة سابقاً (القصيري، ٢٠١٢، ص ٤٣-٤٤)، وخلال عام (١٩٤٩م)، تم تغيير الشبائيك القائمة في رقبة القبة المشرفة بنوافذ تم صنعها من الخشب والزجاج والصقت بها كتائب من الحديد (الشعاع، ١٩٥٠م، ص ١٦).

ادارة القضاء (رشاد عجينة) ورئيس بلدية النجف الاشرف (سعيد شمسه) وملاحظ اشغال من لواء كربلاء ومهندس من الاوقاف والشيخ (علوان كاشف الغطاء) سكرتير اللجنة والمعمار الشهير الحاج سعيد (ال محبوه، ج ١، ص ٧٠).

ازيلت عام (١٩٥١م)، الكتابات المحيطة بالعتبة العلوية من الداخل والتي كانت من اقدم التواريخ التي تؤرخ لتلك العمارة والذي يعود تاريخها لعام (١٧٠٩م)، وقد كانت تلك الكتابات منقوشة بالحص ومصبوغة بألوان الصبغ الزائل، حيث ابدلت بالحجر القاشاني الجيد والشمين، وقد تبرع بذلك العمل رجل من خراسان بسعي الحاج (احمد مصطفى) (عبد السادة، ص ٧٠)، وقد تبرع الشاه (محمد رضا بهلوي) بزخرفت رقبة القبة المطهرة بالمرايا ووضع الزجاج المزركش بالمرايا ذات الاشكال الهندسية الجميلة المضاعة بالمصاييح الكهربائية في جدران العتبة العلوية، وقد بدأ العمل عام (١٩٥١م)، وتم الانتهاء منه عام (١٩٥٢م)، وقد بلغت كلفتها (١٢٠٠٠) دينار، وكانت هذه التجديدات تحت اشراف القنصل الايراني في النجف (عبد الفاضل ضلي بور)، وقد نفذ العمل الفني الايراني الشهير (حسين كيانفر) وبمعمارية الحاج (سعيد المعمار) (محمد، ص ١٦١)، وقد دون تاريخ وضع تلك المرايا بيتان من الشعر باللغة الفارسية وبتوقيع الشاه محمد رضا بهلوي والبيتان هما:

الروضة الشريفة بالزخارف الزجاجية التي تبرع بها محمد رضا بهلوي (حرز الدين، ج ١، ص ٤٥٦) شاه ايران (التميمي، ج ١-٤، ص ٢٢١).

ولابد من الاشارة إلى الخدمات الجليلة التي قام بها رئيس الوزراء العراقي نوري السعيد في عام (١٩٥١م)، من خلال وضع التصميم الكبير للاصلاحات الكثيرة في العتبة العلوية والتي بلغت كلفتها (٢٥٥٠٠) دينار (ال محبوه، ج ١، ص ٧٢-٧٣)، وعلى هذا الاساس جرت اصلاحات كثيرة في المرقد العلوي المطهر شملت ترميمات كثيرة في الصحن الشريف والرواق والحرم وايضاً قلع الصفائح الذهبية من جانبي الإيوان الذهبي وجبهته الامامية، واصلاح الجدران ومعالجة الشقوق وجلاء الصفائح الذهبية، وشملت تلك الاصلاحات عمل شبابيك من خشب الساج مع الحديد والزجاج للقبه المشرفة، وكذلك اصلاح اووين غرف الصحن وتغليف هزارتها بالمرمر الواقى (الفرطوسي، ص ٢٩٨)، وقد ازيلت من الصحن المطهر عدد من الاحواض، وبعض المسارج للإنارة، ومجموعة من الآبار التي كان يستفاد منها لغسل المرقد المطهر (التميمي، ج ١-٤، ص ٢٢٣).

شملت الاصلاحات كافة مرافق العتبة العلوية المقدسة، وكانت ادارة العمل الذي اكتمل في آذار عام (١٩٥٢م)، تحت اشراف لجنة متكونة من (ضياء شكاره) قائمقام النجف و (عبد الفتاح العامري) حاكم البداء، وسادن العتبة العلوية (عباس الكليدار) ومن

الحاج (ميرزا مهدي مقدم) وابنا اخيه الحاج (كاظم آغاتوكليان) والحاج (ميرزا عبد الله مقدم) وقد تم نصبها عام (١٩٥٣م) (الابراهيمى، ٢٠١٣، ص ٦٢).
شهد عام (١٩٥٤م)، نصب الباب الذهبي الكبير الذي يتوسط الايوان الذهبي والذي يعد باب الدخول الرئيس لحرم امير المؤمنين عليه السلام، إذ صمم ذلك الباب في ايران وقد تصدى لجمع امواله السيد (محمد سلطان كلانتر) المتوفى عام (١٩٩٩م)، حيث يبلغ ارتفاعه (5,75) متراً، وعرضه (3,22) متراً، وهو ذو مصراعين (حز الدين، ج ١، ص ٤١٦-٤١٧)، وقد انفق على تلك الباب ما يقرب (٣٥٠٠) مثقال من الذهب الخالص، وحوالي (50,000) مثقال من الفضة، وغلف الباب بلوح زجاجي للحفاظ عليه من التآكل والضرر نتيجة لمس الزائرين واحتكاكهم به باستمرار (دليل العتبة العلوية المقدسة تاريخ واعمار ص ٩١)، وقيم بمناسبة نصبه احتفالات استمرت اكثر من اربع ليال، عمت الاسواق والصحن المطهر، وفتح وسمح بالدخول والخروج منه يوم الخميس المصادف الحادي عشر من شعبان (الدجيلي، ج ٢، ص ٣٢٢)، وفضلاً عن ذلك شهد العام (١٩٥٤م)، فتح باب جديد يؤدي إلى الرواق من خلال الحجرة التي يرقد فيها جثمان العلامة الحلي، مما ساعد في بروز قبره بعد ان كان مستوراً في الرواق (محمد، ص ١٦٧-١٦٨).

كان عام (١٩٥٦م) قد شهد نزع بابي الجهة الشرقية، الايمن الذي اهداه في عام (١٨٦٦م)، الايراني (لطف

كردر حرمت آنية كاري كردم
كاري نه سراي شهر ياري كردم
تاجلوه حق بيينم از طلعت تو
در بيش زحت آنية داري كردم^(٧٩).
وقد ترجم البيتين شعراً إلى العربية جعفر الخليلي على هذه الصورة:

انا ان زينت هذا المرقد
الطاهر الشامخ قدراً بالمرايا
لم تكن هذه هداياي فمن
انا كي اهـدي لعليـك الهدايا
انـما زججتها مصقولـة
تعكس الضـوء وتستجلي الخفايا
كي ارى طلعتك الغـرا بها
من بعـيد وتـرى الحق البرايا^(٨٠).

ابدل عام (١٩٥١م) بجهود قائم مقام النجف الاشراف (ضياء شكاره)، باب مسلم بن عقيل، بأخر اكبر منه وزخرفت واجهة الباب الخارجي، واما قياسات هذا الباب فقد بلغ طوله ثمانية امتار وتسعين سنتماً، والعرض ثلاثة امتار وسبعين سنتماً، والارتفاع اربعة امتار وخمس وثلاثين سنتماً (الفرطوسي، ص ٣٢٨-٣٢٩).

وفي هذا الصدد ابدل البابين الفضييين اللذان يعدان المدخل الرئيس للحرم وسط الرواق الشرقي ببابين ذهبيين في غاية الروعة تبرع بنفقتيهما كل من

الخاتمة

ومما تقدم يتبين لنا انه على الرغم من قدسية العتبة العلوية ومكانتها في ضمائر وأئمة المؤمنين، لم تحظ بالاهتمام المطلوب في حقبة العهد الملكي، وذلك بسبب قلة التخصيصات المالية وتردي الأوضاع الاقتصادية المرتبطة بالأوضاع السياسية العامة للبلاد، إلا انها شهدت خلال المدة المذكورة اجراء تصليحات وترميمات وتغييرات في جسم العمارة العلوية، إذ بذل العاملون جهودا استثنائية في إعادة وترميم مرافق الروضة المقدسة وحافظوا على ديمومة وجودها، وإحداث تغيير في بناء الروضة المقدسة، لتوسيع المكان ليتناسب مع ازدياد أعداد الزائرين، مع الإشارة إلى أن توسيع البناء لم يشمل فقط حدود المرقد الشريف بل شمل محيطه واهمها مشروع شارع دورة الصحن، وشهدت وضع خططات ومنها فتح شوارع جديدة لتسهيل حركة مرور الزائرين، واجراء عمليات ترميم وتأهيل لاجزاء متعددة من العتبة العلوية المقدسة، وقد اسهمت بعض الدول الاسلامية ولاسيما ايران في ترسيم وتزيين بعض المرافق في العتبة العلوية المطهرة، وكان للمحسنين والمتبرعين اثر في بعض تلك الاصلاحات.

علي خان)، والايسر الذي اهداه السلطان (ناصر الدين القاجاري) عام (١٨٧٠م)، واستبدلا ببايين من الذهب، تبرع بهما (محمد تقي الطهراني) (محمد، ص ١٦٧-١٦٨). قامت الحكومة العراقية في عام (١٩٥٨م)، بأول مخطط اساس لمدينة النجف الاشرف، وكان قد اعتمد على مجموعة من التوصيات والتي كان منها تحسين المنطقة المحيطة بالعتبة العلوية وتوفير الخدمات ومستلزمات الإقامة للزائرين (محمد جواد جاسم الجزائري ٢٠١٤، ص ١٣).

ويبدو مما سبق ان التعميرات التي كانت تنفذ في العتبة العلوية المقدسة طوال مدة الحكم الملكي حتى انهياره عام (١٩٥٨م)، كانت تعتمد في التعميرات والتجديدات على مجموعة من المصادر التي ترفدها بالاموال، فمنها ما كانت تبرع به ايدي المحسنين طلباً للثواب ونوعاً من الحسنة الجارية، ومن افضل من هذا المكان المقدس؟ حتى يضع الباحثون عن عمل الخير امواهم فيه، ومنها ما كانت تبرع به الزعماء والملوك والسلاطين رغبة منهم في تسجيل اسمائهم في ذلك الصرح التاريخي او لإرضاء قواعدهم الشعبية بوصفها جزءاً من السياسة العامة، ويعتمد قسم من التعميرات على ماترصده الحكومة السياسية القائمة، المتمثلة بوزارة الاوقاف ومديرياتها العامة ومايخصص لهذا الشأن من ميزانيتها الخاصة، وفضلاً عن ذلك كانت هناك مجموعة من التعميرات والاصلاحات تعتمد على ماكان يرمى من اموال وهبات وهدايا داخل الشباك المقدس على القبر الشريف من عامة الناس.

إلى مديرية اوقاف كربلاء، الموضوع تعميم غرفة سادن،
العدد ١١ / ٤٤٥، بتاريخ ٨ / ٧ / ١٩٣٧م.

٨. العراق - النجف الاشرف، كتاب مديرية الاوقاف العامة
إلى قائممقامية قضاء النجف، الموضوع تقديم نسخة كشف،
١٠ / ٢ / ١٩٣٧م.

٩. العراق-النجف الاشرف، كتاب مديرية الاوقاف العامة إلى
مديرية اوقاف كربلاء، الموضوع تعميمات، ١ / ٣ / ١٩٣٧م.

١٠. العراق - النجف الاشرف، كتاب مديرية مديرية اوقاف
كربلاء إلى مدير الاوقاف العامة، الموضوع المهندس
نافاريللي، العدد ١٤ / ٤٩٧، في ٢٤ / ٧ / ١٩٣٧م.

١١. العراق - النجف الاشرف، كتاب مديرية الاوقاف العامة
إلى مديرية اوقاف كربلاء، الموضوع امر أداري، العدد
٢٣١٨ / ٧٧٧٨، تاريخ ٢٤ / ٧ / ١٩٣٧م.

١٢. النجف الاشرف، جواب قائممقامية النجف على كتاب
مديرية الاوقاف، العدد ٦٨٧، بتاريخ ٢٨ / تموز ١٩٢١م.

١٣. النجف الاشرف، كتاب متصرفية لواء كربلاء إلى وزارة
اوقاف العراق، العدد ٣٠٧٩، بتاريخ ٤ / ايلول ١٩٢١م.

١٤. النجف الاشرف، كتاب متصرفية لواء كربلاء إلى وزارة
المالية، الموضوع تساقط الكاشي، العدد ٩٨٦٣، المؤرخ في
٧ / ١٢ / ١٩٣٦م.

١٥. النجف الاشرف، كتاب متصرفية لواء كربلاء إلى مديرية
الاوقاف العامة، العدد ٨٦٣٩، المؤرخ في ٢٠ / ١٠ / ١٦م.

١٦. النجف الاشرف، كتاب متصرفية لواء كربلاء إلى
مديرية الاوقاف العامة، العدد ٩١٧٠، المؤرخ في
٧ / ١١ / ١٩٣٦م.

المصادر والمراجع

اولاً: الوثائق غير المنشورة:

١. ((مكتبة الامام محمد الحسين ال كاشف الغطاء العامة))،
العراق - النجف الاشرف، ورقة رسالة الشيخ محمد
حسين ال كاشف الغطاء إلى مأمور اوقاف كربلاء، في
١٧ / اذار / ١٩٣٢م.

٢. العراق - النجف الاشرف، ورقة استفتاء الشيخ محمد
الحسين ال كاشف الغطاء حول وضع شبك فضي على قبر
احد الزعماء في حجر الصحن الشريف.

٣. العراق - النجف الاشرف، ورقة استفتاء الشيخ محمد حسين
النائبي حول وضع شبك من الفضة على قبر احد الزعماء
من غير العلماء في مرقد الامام علي عليه السلام، ٣ / آذار / ١٩٣٢م.

٤. ((مؤسسة كاشف الغطاء العامة))، العراق - النجف
الاشرف، الموضوع صورة عريضة، الاملاك والمعاهد،
مديرية اوقاف كربلاء، العدد ٤٣٠١، ١ / ٥ / ١٩٤١م
؛ ((مؤسسة كاشف الغطاء العامة))، العراق - النجف
الاشرف، نص صورة عريضة، إلى صاحب سمو الوصي
المعظم، ١ / ٥ / ١٩٤١م.

٥. العراق - النجف الاشرف، الموضوع صورة عريضة
مستدعين، إلى مديرية الاوقاف العامة، العدد ٣٥٠ / ٢٤،
بتاريخ ١١ / ٥ / ١٩٤١م.

٦. العراق - النجف الاشرف، كتاب مديرية الاوقاف العامة
إلى متصرفية لواء كربلاء، العدد ٢٣١٨ / ١٢٦٦٦، المؤرخ
في ٢٣ / ١١ / ١٩٣٦م.

٧. العراق - النجف الاشرف، كتاب مديرية الاوقاف العامة

١٧. لنجف الاشرف، كتاب وزارة الاوقاف، العدد ٤٥٦٩، المؤرخ في ٤ / ايلول / ١٩٢٢ م.
١٨. النجف الاشرف، ورقة كشف اول لاجراء تعميرات في صحن الامام (عليه السلام)، بتاريخ ٦ / ايلول / ١٩٢٢ م.
١٩. النجف الاشرف، ورقة كشف تكية الحيدرية، بلدية النجف، بتاريخ ٢١ / تموز ١٩٢١ م.
٢٠. د.ك.و، ملف وزارة الاوقاف، ديوان الاوقاف، رقم الملف ك/ ١٨ / ٢، كتاب قائمقامية النجف المرقم ٧٦٧ في ١٤ نيسان ١٩٢٣ م، إلى متصرفية لواء كربلاء.
٢١. ملف وزارة الاوقاف، ديوان الاوقاف، رقم الملف ك/ ١٨ / ٢، كتاب متصرفية لواء كربلاء المرقم ٢٣١٠ في ١٨ نيسان ١٩٢٣ م، إلى وزارة الاوقاف.
٢٢. ملف وزارة الاوقاف، وزارة الاوقاف، رقم الملف ن/ ١ / ٢٦، التصنيف ٣٢١٦، كتاب وزارة الاوقاف في ٢٥ كانون الثاني / ١٩٢٢ م، إلى مديرية اوقاف النجف.
- ثانياً: الرسائل والاطاريح :
١. حيدر سعد جواد الصفار، مجتمع مدينة النجف بين سنتي (1932 - 1939)، رسالة ماجستير، (جامعة بابل: كلية التربية، ٢٠٠٧).
٢. محمد جواد جاسم الجزائري، تاريخ مدينة النجف الاشرف الاجتماعي ١٩٦٨-١٩٧٩، اطروحة دكتوراه، (جامعة الكوفة: كلية الاداب، ٢٠١٤).
- ثالثاً: الكتب العربية والمعرية :
١. اعتماد يوسف القصيري، الروضة الحيدرية في النجف الاشرف، (بغداد: نائر جعفر العصامي للطباعة الفنية الحديثة، ٢٠١٢).
٢. باسم وحيد جوني، الخطاب الاعلامي البريطاني الاسس النظرية والتطبيقية، (عمان: دار مجد للنشر والتوزيع، ٢٠١٩ م).
٣. جعفر الدجيلي، موسوعة النجف الاشرف، (بيروت: دار الاضواء، ١٩٩٣)، ج ٢.
٤. موسوعة النجف الاشرف، (بيروت: دار الاضواء، ١٩٩٣)، ج ٣.
٥. موسوعة النجف الاشرف، (بيروت: دار الاضواء، ١٩٩٣)، ج ٣.
٦. جعفر باقر ال محبوه، ط ٢، (بيروت: دار الاضواء، ١٩٨٨)، ج ١.
٧. ماضي النجف حاضرها، ط ٢، (بيروت: دار الاضواء، ١٩٩٨)، ج ١.
٨. حسن عيسى الحكيم، الفصل في تاريخ النجف الأشرف، (قم المقدسة: المكتبة الحيدرية، ٢٠٠٦)، ج ٢.
٩. دليل العتبة العلوية المقدسة تاريخ واعمار، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، (بيروت: دار الرافدين، ٢٠١١).
١٠. رسول كاظم عبد السادة، من تاريخ قبة المرقد العلوي المطهر، (دم: د.ط، ٢٠١١).
١١. سعد ماهر محمد، مشهد الامام علي في النجف وما به من الهدايا والتحف، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩).
١٢. صادق المخزومي، موسوعة الجغرافية الاجتماعية: النجف الاشرف ملامح الحضارة والتراث، (النجف الاشرف: مؤسسة اديان للثقافة والحوار، ٢٠٢١)، ج ١.
١٣. صباح مهدي رميض، صحافة العهد الملكي، (بيروت: العالمية المتحدة، ٢٠١٠ م).
١٤. صلاح عربي عباس، غرفة تجارة الموصل دراسة اقتصادية- ثقافية-سياسية، (عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع، ٢٠١٠ م).
١٥. صلاح مهدي الفرطوسي، مرقد وضريح امير المؤمنين (عليه السلام)،

٢٦. محمد وصفي ابو مغلي، دليل الشخصيات الإيرانية المعاصرة،
جامعة البصرة: مركز دراسات الخليج العربي، ١٩٨٣م).
٢٧. ناهض عبد الرزاق القيسي، النقود في العراق، مراجعة: عيسى
سلمان، (بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٢م.
رابعاً: المقالات والبحوث :
١. باسم حمزة عباس، موقف المجتهد محمد حسين النائيني
من الثورة الدستورية في ايران ١٩٠٥-١٩١١، ((آداب
البصرة))، (مجلة)، جامعة البصرة، ٢٠١٢م، العدد ٦٢.
٢. جلال كاظم محسن الكناي، موقف علماء الدين في الكاظمية
المقدسة من انتخابات المجلس التأسيسي العراقي ١٩٢٢-
١٩٢٤، ((قرطاس))، (مجلة)، مكتبة الجوادين العامة-العتبة
الكاظمية المقدسة، ٢٠٢٠م، العدد ٣.
٣. حسن علي عبد الله السماك، الشيخ محمد حسين آل كاشف
الغطاء السيرة الذاتية والتوجهات الاصلاحية، ((الكلية
الاسلامية الجامعة))، (مجلة)، جامعة القادسية: كلية
التربية، ٢٠٠٩م، العدد ٩.
٤. ستار نوري العبودي و حيدر سعد جواد الصفار، التطورات
الاقتصادية والعمرانية والخدمية في مدينة النجف خلال
السنوات ١٩٣٢ - ١٩٣٩، ((العلوم الانسانية))، (مجلة)،
جامعة بابل، ٢٠١٢م، مج ١، العدد ١١.
٥. عبد الكريم حسين عبد الشباني ورشا جميل علوان، موقف
رئاسة الاعيان من الاحداث والتطورات الداخلية في العراق،
((اوروك للعلوم الانسانية))، (مجلة)، جامعة المثنى - كلية
التربية، ٢٠١٣م، العدد ١، مج ٦.
٦. محمود رزوقي حمد جنجون وحمزة سلمان المعموري، اثر ثوابت
ومتغيرات عمارة العتبات المقدسة في النسيج الحضري المتاحم
- ٢، (النجف الاشرف: العتبة العلوية قسم الشؤون
الفكرية والثقافية، ٢٠١٠).
١٦. طارق ابراهيم شريف، سيرة حياة الملك فيصل الثاني ١٩٣٥-
١٩٥٨ آخر ملوك العراق، (عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع،
٢٠١١م).
١٧. عبد الهادي الابراهيم، قطب الدائرة الامام علي بن ابي
طالب عليه السلام، (النجف الاشرف: مطبعة النبراس، ٢٠١٣).
١٨. علي خيون، الفكر السياسي للنخبة العسكرية في العراق
١٩٤١-١٩٦٣، (عمان: دار دجلة للنشر والتوزيع، ٢٠٢٨م).
١٩. علي محمد علي دخيل، نجفيات، ط ٤، (بيروت: دار المرتضى،
١٩٩٣).
٢٠. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (دمشق: مطبعة الترقى،
١٩٦٠م)، ج ٩.
٢١. محسن عبد الصاحب المظفر، مدينة النجف الكبرى - دراسة
في نشأتها وعلاقاتها الاقليمية، (بغداد: دار الحرية للطباعة،
١٩٨٢م).
٢٢. محمد حسين حرز الدين، تاريخ النجف الاشرف، تحقيق: عبد
الرزاق محمد حسين حرز الدين، (قم المقدسة: مطبعة نكارش،
١٩٩٧)، ج ١.
٢٣. محمد حسين علي عليوي، حلال المشاكل، (القاهرة، شمس
للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م)، ج ١-٢.
٢٤. محمد صادق الكرباسي، تاريخ المراقدة: الحسين واهل بيته
وانصاره، (بيروت: دار المعارف الحسينية، ٢٠١٢)، ج ٧.
٢٥. محمد علي جعفر التميمي، مشهد الامام او مدينة النجف، (قم
المقدسة: مطبعة شريعت، ٢٠١٠)، ج ١-٤.

العتبة العلوية انموذجاً، ((جامعة بابل))، (مجلة)، بابل،

٢٠١٩م، العدد ٢٧.

٧. نعيم جاسم محمد، اوضاع الطبقة العاملة في ايران في عهد

الشاه محمد رضا بهلوي ١٩٤١-١٩٧٩م، ((اوروك

للابحاث الانسانية))، (مجلة)، جامعة المثنى، آيار ٢٠١١م،

العدد ٢، مج ٤.

٨. ياسمين سلمان الطرقي، حقوق الإنسان في العراق في

العهد الملكي ١٩٢١-١٩٥٨، ((الباحث))، (مجلة)،

جامعة كربلاء، ٢٠٢٠م، العدد ٣٦.

خامساً: الصحف والمجلات :

١. ((الشعاع))، (مجلة)، النجف الاشرف، كانون الثاني

١٩٥٠م، العدد ٥.

٢. اخبار محلية، ((العقيدة))، (مجلة)، النجف الاشرف، آيار

١٩٤٩م، العدد ١٠-١١.

٣. الاعمال العمرانية في الحرم العلوي، ((البيان))، (مجلة)،

النجف الاشرف، ايلول ١٩٤٧م، العدد ٢٥-٢٦.

٤. زيارة مدير الاوقاف ومتصرف لواء كربلاء، ((البيان))، (مجلة)،

النجف الاشرف، آيار ١٩٤٧م، العدد ٢١.

٥. علي الهاشمي، الحركة العمرانية في مدينة النجف المقدسة،

((الشعاع))، (مجلة)، النجف الاشرف، نيسان ١٩٤٩م،

العدد ٢١-٢٢.

٦. مشروع التوسع للشارع المحيط بالصحن الحيدري

المطهر، ((الغري))، (مجلة)، النجف الاشرف،

نيسان ١٩٤٩م، العدد ١٥.

عبد المهدي كمبر ودوره السياسي في مدينة كربلاء بين عامي ١٨٩٩ و ١٩٥٧م

أ.م.د. قاسم خليف عمار العكيلي

كلية التربية/ الجامعة المستنصرية

م. د. صادق جعفر عودة الصائغ

كلية التربية/ الجامعة المستنصرية

kaism_alaqailiy@yahoo.com

المخلص:

ربما، تبدو فكرة وجود شخصيات سياسية كربلائية، من نخب البلاد السياسية في العهد الملكي الممتد بين عامي ١٩٢١ و ١٩٥٨ م غير واضحة المعالم لبعض المتبعين في هذا الشأن، وفي الواقع ان التاريخ السياسي لهذه المدينة، مليء برجال صنعوا بمواقفهم البطولية ملامح هذه المدينة على مختلف الصعد في مواجهة المحتل الاجنبي مطلع القرن العشرين، من الذين اختاروا ان يكون جزءا طويلا من حياتهم السياسية في مقاومة الاحتلال العثماني والبريطاني على حد سواء، اكثر من أي شخص اخر في الساحة الكربلائية، فلن نتجاوز الحقيقة اذا قلنا ان بعض المصادر الاكاديمية اهتمت بعرض سيرة شخصيات وطنية في العراق متكررة، ومن زوايا مختلفة من حياتهم، دون الاعتقاد ان التاريخ النضالي لبلد محوري كالعراق، ينطوي على أكثر ما جاءت به تلك المصادر، ويكون دائما في مضامينه بالغ الضخامة والتعقيد والتشابك، إلى حد كاف في طبيعته لاحتواء شخصيات عديدة لم يسלט عليها الضوء الساطع، ولعل عبد المهدي كمبر احدى تلك الشخصيات الوطنية في ذلك الوقت، وهناك من يرى ان الدافع الحقيقي لمواقف تلك الشخصيات، مختلف من شخص لآخر قياسا بتوجهاته الدينية والعشائرية وحتى الشخصية، بحيث يتعذر على هذا البحث ان يشملها كلها، لكن بقدر المستطاع تتبعنا المحطات الأسس في سيرة عبد المهدي كمبر السياسية، لاستجلاء صورته الواضحة في تاريخ العراق السياسي خلال العهد الملكي، كما سنعرض محاوره في مقدمة هذا البحث.

الكلمات الافتتاحية:، تاريخ العراق، عبد المهدي كمبر، شخصيات كربلائية، لواء كربلاء، وطينو لواء كربلاء.

«Abdul Mahdi Kamber and His Political Role in the City of Karbala Between ١٨٩٩ CE and ١٩٥٧ CE»

Dr. Qasim Khalif Amar Al-Aqaili

Dr. Sadiq Jafar Oudah Al-Saigh

Al-Mustansiriya University, College of Education

Department of History

kaism_alaqailiy@yahoo.com

Abstract

Perhaps, the idea of the existence of some Karbala political figures, from the country's political elites during the royal era that extended between 1921 and 1958, seems strange to some observers in this regard. The rise in the face of the foreign occupier at the beginning of the twentieth century, from those who chose to have a long part of their political life in resisting the Ottoman and British occupation alike, more than any other person in the Karbala arena, we will not go beyond the truth if we say that some academic sources cared

المقدمة

Introduction

ثمة ضرورة أكاديمية، تقضي بالتطرق إلى الشخصيات التاريخية بوصفها محوراً لأي دراسة سياسية كانت أو اقتصادية أو حتى دينية، لكنها تشترط ان يتجاوز فيها الباحث الانحياز بكل دوافعه، وتوضيح سيرته التاريخية بكل ارتقائية وبعملية توثيقية تنسجم مع اصول منهج البحث التاريخي، تلك هي محطات مهمة ونوعية في كتابة السيرة الشخصية لكل الشخصيات التاريخية، قصدناها في هذا البحث، من خلال دراسة تاريخية قابلة للأخذ بالمقبول ورفض غير المعقول عن طريق دراسة استقصائية تقود إلى الغاية المرجوة، ولا شك ان الشخصيات التاريخية النخبوية في العراق ليست مُلك للذين عاصروها بل هي ركن اساسي من اركان التاريخ، لذلك نجد ان بعض الشخصيات الوطنية الكربلائية، لا بد من استقراء وتحليل سيرتها، بغية لافلت انظار الباحثين لبعض الشخصيات السياسية من مدينة كربلاء المقدسة، وهذا الامر تحديداً له ما يسوغه، فعلى الرغم من توافر عناصر البحث التاريخي في دراسة بعض الشخصيات الكربلائية، فإنه يعد ايضاً من عناصر القوة والحدائة في البحث ابان حقبة مهمة كانت فيها مدينة كربلاء بنخبها الوطنية تمتلك زمام المبادرة والريادة، ولا ادل عن ذلك، من اعلان فتوى الجهاد ضد القوات البريطانية في العراق من داخل الحرم الحسيني المطهر عام ١٩٢٠، لذلك كان

to present the biography of some National figures in Iraq almost frequently, and from different angles of their lives, without believing that the struggle history of a pivotal country like Iraq, contains most of what those sources brought, and is always in its contents extremely huge, complex and intertwined, to an extent sufficient in its nature to contain to Many personalities were not highlighted in the bright light, and perhaps Abd al-Mahdi Kemper was one of those national personalities at that time, and there are those who explain that the real motive for the positions of these personalities is different from one person to another in comparison with his orientations. Religious, tribal, and even personal, so that this research cannot include all of them, but as far as possible, we traced the main stations in the political biography of Abdul-Mahdi Kemper, to clarify his clear image in Iraq's political history during the monarchy, as we will present his axes in the introduction to this research.

keywords: karbala, Abdulmahdi kamer' political.

المتغيرات الجذرية ومخارجاتها الخطيرة لينعكس كل ذلك وغيره على الجانب الاجتماعي، اما ما اعقب ذلك من بزوغ شخصية عبد المهدي كمبر في عالم السياسة الكربلائية والسعي الحثيث في مقاومة المستعمر بشتى الوسائل، يمكن ملاحظته في المحور الثالث الذي سلط الضوء على دور عبد المهدي كمبر في السياسة الكربلائية ومقارعة الاستعمار الاجنبي. ومن المهم ان يستمد موضوع البحث هذا من بعض الوثائق النادرة، المصادر العراقية المعززة لموضوع البحث، الرسائل الاكاديمية كل ذلك الف مادة تاريخية اسهمت في اغناء البحث.

من المهم البحث في نخب هذه المدينة وتقصي دورها السياسي في تلك الحقبة امثال عبد المهدي كمبر، وأن اهمية الدور الذي جسده عبد المهدي كمبر، تجاوز بعض الشخصيات السياسية التي لفتت انظار الباحثين وحتى المؤرخين في الحقبة التاريخية حتى اكثروا عنها الحديث في مؤلفاتهم، وعلى الرغم من غزارة ما كتب في تاريخ العراق الحديث والمعاصر، فأن مهمة البحث عن دور بعض الشخصيات الوطنية الكربلائية قد تبدو عسيرة مع توافر وسائل البحث الالكتروني، وهذا ما اصطدنا به خلال البحث عن شخصية عبد المهدي كمبر، فعلى الرغم من دوره الريادي في ثورة العشرين وحركة عام ١٩٤١ ومواقفه الوطنية كما سنتطرق له في مضمون هذا البحث، لانسى دوره العشائري بوصفه ينتسب إلى الجد الأعلى لآل رباح (بنو سعد)، وكما هو معروف للجميع ما لهذه العشيرة من ثقل سياسي واقتصادي يصل احيانا لتخطي الحدود الجغرافية لمدينة كربلاء المقدسة، لكن ذلك كله لم يغني معظم المصادر المختصة في الشأن السياسي العراقي من اعطاء صورة كافية لهذه الشخصية وغيرها من الشخصيات الوطنية، وتأسيسا على ذلك قسم البحث على ثلاثة محاور، اذ مهد المحور الاول لعرض النشأة الاجتماعية وتعزيزها للهوية العشائرية في تكوين شخصية عبد المهدي كمبر، ليستكمل المحور الثاني أهمية الاوضاع الادارية في لواء كربلاء وتأثير السياسة في التغييرات الادارية، وقد يكون ذلك من المحاور الرئيسة بعد ان تناول أهم

المحور الأول

النشأة الاجتماعية وتعزيزها للهوية العشائرية في شخصية عبد المهدي كمبر

تتفق معظم الدراسات الاجتماعية ان الانسان هو الكائن الحي الوحيد، الذي يتأثر بجوهر عمليات التشكيل والتغيير المجتمعي التي يتعرض لها الفرد خلال تفاعله مع العادات والتقاليد العشائرية التي ينتمي لها والمتغيرات البيئية وكل ما يحيط بها من عوامل دينية وسياسية، لتكون فيما بعد عاملا قويا مكتسبا يسهم على نحو كبير في صقل الكاريزما الشخصية للفرد، وتحديد اتجاهاته وميوله منذ نعومة اظفاره وتعيين انماط سلوكه في مواجهة مواقف الحياة المختلفة (الشناوي، ٢٠٠١، ص ١٦)، ويرى بعض الباحثين ان اغلب العشائر العربية التي تدرج اصولها ضمن الشعوب العربية القديمة، ما زال الكثير من افرادها يحتفظ ليومنا هذا بنسقتها الاجتماعي وما يكتنف ذلك من شعور قوي بالتضامن والوحدة، وربما في بعض الأحيان تكون متجانسة ثقافيا واجتماعياً (الهراس، ٢٠٠١، ص ٢٧)، إذ تعد العشيرة المؤسسة المجتمعية التي يذلف إليها الفرد متخطيا مراحل صباه وشبابه، وعلى تلك الاسس وغيرها، كانت الطبيعة المركبة للفرد في فهم الانتماء العشائري متعددة الدوافع والخصائص (علي، ٢٠٠١، ص ١٤). ولعل، أبعد ما يمكن ان نعتقد ان الاسس الوطيدة التي ثبتتها ركائز العادات والتقاليد العشائرية من قيم اخلاقية وانسانية قد تلاشت كلياً عبر

زمنها الغابر، بالخلاف تماما، فالكثير من تلك الاسس مازالت تشع بأفكار العالم المتمدن، إيذانا كافيا لإيجاز جذور تلك العشائر ومنها عشيرة بنو سعد لمحاولة تتبع مسار وتحركات تلك القبيلة على النطاق الجغرافي.

ومما اجتمعت عليه المصادر التاريخية المختصة في هذا الشأن، رغم اختلاف اغلبها في موضوع تحديد جذور عشيرة بنو سعد، لكن ما هو متفق عليه ان عشيرة بنو سعد تنتهي بنسبها إلى الجد الاعلى لبعض القبائل العربية القديمة مضر بن نزار بن معد بن عدنان. (علي، ٢٠٠١، ص ٢٣؛ عبدالموجود ومعوذ، ١٩٩٥، ص ٤١٣) وهم من بطون هوازن احدى القبائل العدنانية القديمة، اما موطن العشيرة في العصر الجاهلي كان في غربي شبه الجزيرة العربية اقليم الحجاز، وما ان تأثر موطن العشيرة بعوامل مناخية وغير مناخية هاجر العديد منهم باتجاه بلاد الرافدين. (العزاوي، ٢٠٠١، ص ٢٧) وبذلك، نجد ان انماط هجرة القبائل والعشائر العربية تعددت وتنوعت مظاهرها بتنوع الاسباب، ولما كان العراق من البلدان المستقطبة للهجرات العشائرية، فقد دخلته وبشكل موجات كثيفة متتابعة في اغلب الاوقات، مجموعات كبيرة من القبائل والعشائر العربية من عدنانية وقحطانية، القادمة معظمها من شبه الجزيرة العربية، منذ القرن الأول للهجرة وما قبله، ربما، هذه الهجرة القسرية تستطيع أن تفسر ما هو باد لنا، فتاريخ أي قبيلة، او عشيرة، عربية قديمة، خاضع لقوانين الجغرافية والتاريخ في تأطير واقعها الاجتماعي وتتحكم

ينتمي لها. وعلى الرغم مما يراه البعض من أن الشريعة الاسلامية قد حدثت من ظاهرة الانتفاء القبلي ونبتد التعصب والاعتزاز بالدين الاسلامي الخفيف، بيد ان حب الانتفاء القبلي تبلور بصور تكاد تكون مختلفة في العهد الاسلامي، كالقتال تحت راية القبيلة، أو التفاخر بالأنساب، حتى قوافي الشعر في المدح والهجاء كانت تنسب لقبيلة ما، نسبة إلى لهجة لغة القصيدة؛ كونها تمثل واقعاً لغوياً معروفاً الاصل والنسب وامتدادوا بين القبائل العربية القديمة من خلال المطرد المستعمل في نظمها ونثرها، ولعل هذه الشواهد وغيرها الكثير، قد وضعت الانظمة الاسلامية المتعاقبة بعد خلافة الرسول ﷺ بوضع اجتماعي لا يمكن الخروج منه بسهولة. (العزاوي، ص ٢٩)

لكن العلاقة الجدلية بين طبيعة التطور الذي يصيب المجتمعات الاسلامية في ذلك الوقت، والانتفاء القبلي والعشائري، لا بد أن يؤثر على صلة الفرد بقبيلته ولو نسبياً، ولا ادل عن ذلك من انصهار عدد كبير من الموالي. (مصطفى، ٢٠١٨، ص ١٣١-١٣٢) الذين دخلوا المجتمعات العربية الاسلامية وانصهروا فيها بعد اعتناقهم الدين الاسلامي، وعلى الفور نظم هؤلاء حياتهم الاجتماعية من خلال الانضمام إلى اقوى القبائل العربية طلباً للحماية والطمأنينة والاستقرار هذا من جانب، ومن جانب اخر تبلورت في ذلك الوقت حالة من الاستقرار واتباع الاساليب المدنية الحديثة، وما يقابلها من ضعف البداوة والترحال، كل ذلك وغيره

بنشوتها وصياغتها، إذ رسمت بمجملها صورة القبيلة أو العشيرة بوصفها مؤسسة اجتماعية متكاملة الركائز، مشاعة فيها ظاهرة العقل الجمعي المعزز بالروح التضامنية في نسيجها الاجتماعي، إذ لا يوجد مجال للتردد أو حتى التفكير في الدفاع عن هوية القبيلة أو العشيرة في حال تعرضها لخطر اقليمي، ومن ثم حولت وجهتها تدريجياً، من بواعثها الاقتصادية والاجتماعية، إلى مسببات سياسية في الغالب، وقد برز العراق بوجه اكثر وضوحاً لهذه الظاهرة، ذلك كله مقرون بحب الانتفاء للقبيلة. (علي، ص ١٦)

وهنا لا بد من الاشارة، إلى ان حب الانتفاء للقبيلة قد اختلفت فيه اراء الباحثين المختصين في هذا الشأن ايضاً، فعلى سبيل المثال لا الحصر، رأى المؤرخ العربي ابن خلدون ان حب الانتفاء للقبيلة جاء نتيجة رابطة الدم والنسب وما يجمع ذلك من القربى والارحام داخل القبيلة الواحدة، هذا التفسير أو الرأي لم يصمد حسب رأي بعض الباحثين في علم الأنثروبولوجي، مستندين بذلك على فكرة الاختلاط والتأثر بالموقع الجغرافي وما يترتب على ذلك من علاقات تجارية واجتماعية مع بعض القبائل المجاورة لهم. (المهراس، ص ٢٧-٣٢) وما بين هذا الرأي أو ذاك، يتفق معظم المتبعين لهذا الشأن ان القاسم المشترك الأهم لكل قبيلة هو روابط الدم والجغرافية والعادات والتقاليد واللغة حتى ادب القبيلة الخاص بها، كل ذلك وغيره كان محط اعتزاز وفخر وحب انتفاء لكل فرد لقبيلته التي

المسيب وما يجاورها مكانا لهم، اما السعديون احد افخاذ قبيلة بنو سعد كان لهم النصيب الاكبر في مناطق مهمة منها بغداد وبابل وكربلاء. (مقابلة، مع الشيخ فوزي عبد المهدي كمبر، ٧ / شباط / ٢٠٢٣) وبموجب انتمائهم لأرض الرافدين من ذلك الوقت، تجذر في عقيدتهم مبدأ الدفاع عنه والشعور بالمسؤولية تجاه هذا البلد على مختلف الصعد، ففي مطلع القرن الثامن عشر وقفت عشيرة بنو سعد فخذ السعديون موقفا بطوليا في مواجهة الاحتلال العثماني ورفض ادارته السيئة وضرائب المنهكة بحقهم، مما دفع السلطات العثمانية إلى مهاجمة مقر العشيرة في منطقة ابو غريب وقتل شيخ العشيرة الأمير فيصل السعدي وسبعة من اولاده وعدد كبير من افراد العشيرة حتى سميت تلك الواقعة بـ (حمرة سعد) لكثرة الدماء التي سالت على الارض وتحولها إلى اللون الاحمر. (مركز تراث كربلاء، عشيرة بني سعد، ١١/ ١٢ / ٢٠٠٦) اسهمت هذه الواقعة في هجرة عدد كبير من افراد عشيرة بنو سعد إلى اماكن متفرقة من مناطق ومدن العراق ومنها مدينة كربلاء المقدسة، كما اسهمت النزاعات الشخصية وروح المنافسة في تشظي فروع قبيلة بنو سعد داخل العراق، مدعومة بأيادي خارجية، مثل السلطات العثمانية في العراق بغية دعم مصالحهم هناك وتنفيذ سياسة فرق تسد، فتفرقت بطون وفروع قبيلة بنو سعد فاتجه بعضهم شرقي البلاد في بعقوبة والخالص، اما القسم الاخر فاتجه نحو مناطق المحمودية والمسيب، اما ثقل القبيلة الاكبر كان في مدينة كربلاء المقدسة بعد ان اصبحت الاخيرة

اسهم بشكل كبير في التأثير على ركائز الانتماء القبلي. (مصطفى، ص ١٤٣؛ الهراس، ص ٥٨)

وعلى ما يبدو ان هذه المستجدات المجتمعية، بمجملها، بدأت تظهر للعيان داخل المجتمع الاسلامي بشكل واضح منذ مطلع القرن الحادي عشر، وفرضت على النسيج القبلي وضعا سيئا (كما يراه البعض) لا يمكن الخروج منه بسهولة، ومما زاد الطين بله ان افراد المدن والامصار العربية في ذلك الوقت بدوا يتأثرون شيئا فشيئا بمظاهر التمدن والتحضر الغربي، الذي جاء جزء كبير منه على حساب الانتماء القبلي. (العزاوي، ص ٣٢؛ الهراس، ص ٥٨)

وفي الوقت نفسه، لا يختلف اثنان من المتبعين لشؤون القبائل العربية القديمة على امتداد قبيلة بنو سعد داخل الاراضي العراقية ومكثوها فيه منذ اوائل الفتح الإسلامي، إذ سكنوا في المناطق الواقعة بين نهري دجلة والفرات، واستطاعوا من تأسيس داخل الامصار والمدن الاسلامية امارات أو دويلات صغيرة بصيغة قبلية رغم دعوات التمدن والتحضر الغربي المذكورة في اعلاه، لاسيما في بعض المناطق داخل العراق، فعلى صعيد المثال لا الحصر امارة الامير فيصل وهي احدى الامارات التابعة لقبيلة بنو سعد التي مكثت غربي بغداد، وتفرعت فروع رئيسة لقبيلة بنو سعد وتوزعت في مناطق مختلفة في العراق، فالرباح مثلا استوطنوا في بعض مناطق بغداد وخان بني سعد مناطق لأخرى، اما العلي فقد سكنوا مناطق السعدية وما يحيط بها، والفواز اتخذوا من منطقة

فريد جعل منها ان تكون بعيدة نوعا ما عن منافسة ممالك الدولة العثمانية، كما انها كانت تمتاز بخصوصية ما يحيطها من بساتين خضراء وتربة صالحة للزراعة؛ لذلك نجد ان اغلب افراد عشيرة بنو سعد امتهنوا الزراعة في تلك المدينة واعتشوا عليها. (الحسني، ١٩٤٧، ص ١٧٥؛ الكلدار، ١٩٦٩، ص ١٧)

ونظرا للدور الذي يمكن ان تؤديه الاوضاع السياسية والادارية في التأثير على القبائل العربية القاطنة في مدينة كربلاء ومنها عشيرة بنو سعد منذ مطلع القرن التاسع عشر، نجد ان الدولة العثمانية لم تغفل الاهمية الكبيرة التي تمتاز بها هذه المدينة، فعمدت سلطة المالك الموجودة في العراق آنذاك، إلى جعل مدينة كربلاء بإدارة محلية مشتركة بين نقيب اشراف المدينة وسادن من الحضرة الحسينية المطهرة وحاكم يعينه والي بغداد المملوكي، كان ذلك وفق توازن القوى المؤثرة في المدينة آنذاك. (المنشي، ٢٠٠٨، ص ١٥٢) مما حتم على اغلب زعماء وشيوخ القبائل العربية الساكنة في كربلاء المقدسة ومن ضمنهم الشيخ عيد بن سليمان السعدي، على التقرب في الغالب إلى نقيب اشراف المدينة تارة وسادن الحضرة الحسينية تارة اخرى، وفق ما تقتضي مصالحهم، اما علاقة هؤلاء بالوالي العثماني في مدينة كربلاء المقدسة، فيمكن وصفها بالضعيفة؛ بحكم مركز الثقل السياسي والاجتماعي المحصور بين نقيب الاشراف وسادن الحضرة الحسينية ليكون معظم سكان المدينة ضمن دائرة تأثيرهم السياسي والاجتماعي، اما منصب

مركزاً استراتيجياً مهماً لقبيلة بني سعد، ولاسيما بعد ان اتخذت اكبر فروع القبيلة واهمها عشيرة الرباح من كربلاء مركزا لها ولاسيما بمكوث شيخها عيد بن سليمان السعدي اواخر القرن الثامن عشر. (مقابلة مع الاستاذ رياض علي السعدي، ٣ / آذار / ٢٠١٥)

المحور الثاني

الاضاع الادارية والسياسية في لواء كربلاء مطلع القرن التاسع عشر

بدأ التاريخ الحقيقي لمدينة كربلاء المقدسة منذ استشهاد الامام الحسين (عليه السلام) في واقعة الطف عام ٦٨٠ م، إذ سرعان ما تحولت هذه المدينة بعد هذه الواقعة إلى شعلة يستتير بها كل حر مسلم في بقاع المعمورة بمباركة إلهية، وقدسيتها نبوية، فشيدت حول القبر الشريف مجموعة صغيرة من البيوت، وبدأت ملامح التطور في تلك المدينة بعد انشاء اول سور يحيط بها عام ٩٨٢، ولم يأخذ الاحتلال الاجنبي مأخذه من مدينة كربلاء المقدسة كما هو المعتاد في التعامل السليبي بين الاحتلال والمدن الخاضعة له فخلال العهدين الصفوي والعثماني شهدت كربلاء على خلاف اغلب المدن العراقية، تطورا عمرانياً ملحوظاً، بسبب مكانتها الدينية المقدسة. (موسوعة كربلاء الحضارية، ج ٨، ط ١، ٢٠١٨، ص ١٤ - ١٥) هذه المكانة الفريدة كانت من أهم الاسباب في مكوث اغلب افراد عشيرة بنو سعد بفروعها الرئيسية في مدينة كربلاء المقدسة، فضلاً عن جيوسياسية تلك المدينة، والتي تمتاز بها من موقع

ومحاربة القبائل العربية الموجودة فيها، وهذا ما حصل بالفعل عام ١٨٤٢. (الوردي، ج، ٢، ١٩٧٢، ص ١٢٢) وبعد دخوله المدينة قرر على الفور ربط المدينة من الناحية الادارية بلواء بغداد، وتعيينه جهازا اداريا لقضاء كربلاء برئاسة محمد صادق بك. (موسوعة كربلاء الحضارية، ص ٢٤)

ولا بد من التنويه هنا إلى تأثيرات ضيق الأفق الذي تعاملت به السلطات العثمانية تجاه زعماء وشيوخ العشائر العربية في كربلاء إلى سكان المدينة، فلا غرابة أن نجد دعم زعماء وشيوخ القبائل العربية إلى ابناء جلدتهم والدعوة إلى اصطفاف معظم القبائل العربية في المدينة وتوحيد موقفهم من التدخل السافر من قبل السلطات العثمانية في مدينتهم، في محاولة منهم لإحباط مساعي السياسة العثمانية في المدينة، فلو اخذنا على سبيل المثال لا الحصر شيخ عموم بنو سعد الشيخ علوان جار الله، نجد انه قد اتخذ من ديوانه في احدى المحلات القديمة في منطقة باب الطاق مكانا خاصا له يجتمع فيه مع ابناء عمومته لمناقشة الاوضاع السياسية والادارية في كربلاء. (مركز تراث كربلاء، عشيرة بني سعد، ١١ / ١٢ / ٢٠٠٦)

بالمقابل كانت السلطات العثمانية في قضاء كربلاء حذره بشكل كبير من ان تفقد هيبتها في حال عجزها عن التصدي بشكل فاعل لموقف القبائل العربية في المدينة، الامر الذي سينعكس سلبا على السلطات العثمانية في العراق، لذا اخذت الاخيرة على عاتقها

الوالي فكان اسما في اغلب الاحيان (رؤوف، ١٩٧٩، ص ٤). حتى ان مسألة الدفاع عن قدسية المدينة وعدم انتهاك حرمتها، لم تكن تعني شيء لدى الوالي، وتأسيسا على ذلك، اخذ شيوخ العشائر من القاطنين في المدينة، مهمة الدفاع عن مقدسات المدينة، ولا ادل عن ذلك من موقف شيخ عموم عشيرة بنو سعد الشيخ طعمه العيد ونجله علوان جار الله، بعد ان تصدوا بكل بسالة إلى مساعي السلطة العثمانية في انتهاك قدسية المدينة في حادثة عرفت تاريخيا بحادثة المناخور عام ١٨٢٥. (الكليدار، ص ٤٢؛ المنشي، ص ١٥٢)

إلى ذلك سعت الدولة العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر، لإسناد سلطاتها في بغداد إلى شخصية تتمتع بموقف حازم وحنكة سياسية، وقد وقع الاختيار هذه المرة على شخصية محمد نجيب باشا، ولهذه الغاية وغيرها، سعى الاخير إلى توطيد دعائم سلطة الحكومة العثمانية المباشر في العراق من خلال ربط المدن العراقية بمركزية ايالة بغداد من الناحية الادارية، لتستسهل فيما بعد، التحكم بالمدن من النواحي الاخرى وعلى مختلف الصعد، لذلك، فسر معظم زعماء وشيوخ القبائل العربية في كربلاء ان سياسة الوالي العثماني محمد نجيب باشا تستهدف كيانهم العشائري ونسيجهم الاجتماعي في المدينة، وهذا ما لا ينسجم مع توجهاتهم السياسية والاجتماعية، لذلك قرروا منع أي شيء من شأنه ان يقوض ذلك، فما كان من الوالي محمد نجيب باشا الا ان يأمر في اخضاع المدينة بالقوة العسكرية

ولا ادل من ذلك حينما اعلنت الدولة العثمانية عام ١٨٦٤ قانون الولايات، لتشهد بذلك تغييرات إدارية كبيرة طالت لواء كربلاء مثل فك ارتباط قضاء الهندية من لواء الديوانية وضمه إلى لواء كربلاء عام ١٨٦٨ (سعيد، و زهران، ٢٠٠٨، ص ٢٩٦). وشرعت من الناحية الادارية بالإلحاق ناحية المسيب بقضاء الهندية التابع إلى لواء كربلاء عام ١٨٧٢، بسبب قرب المسافة بينهما مما يسهل عملية جمع الضرائب، وبعد عام واحد استحدثت السلطات العثمانية ناحية جديدة سميت الكفل. (موسوعة كربلاء الحضارية، ص ١٩)

اما من الناحية السياسية فقد عمدت السلطات العثمانية إلى توطين بعض القبائل الموالية لها من الرحل في لواء كربلاء، بغية تحقيق امرين مهمين الأول كسر شوكة معارضة القبائل العربية في المدينة وبسط سيطرتها السياسية على معظم زعماء وشيوخ القبائل، اما الامر الثاني يكمن في اخضاع تلك القبائل إلى التجنيد الالزامي ودفع الضرائب، وكلا الامرين تنصهر في بودقة المصالح العثمانية في العراق. (الحسني، ط ٢، ١٩٣٣، ص ٨١) ولكي تستهدف عدوها المباشر في لواء كربلاء وهم القبائل العربية المعارضة لها في اللواء، عمدت على زرع روح التفرقة بين العشائر ورفع وتيرة المنافسة بين شيوخها، بل راحت ابعد من ذلك حينما قسمت بعض المناطق في اللواء إلى اقصية ادارية، لاسيما المناطق ذات الثقل العشائري، كما حصل في منطقة الرزازة بعد ان شكلت في تلك المنطقة ذات الثقل العشائري آنذاك،

مسؤولية الحفاظ على مصالحها الاستراتيجية في المدينة لتتخذ قراراً هاماً في عام ١٨٥٤ يقضي برفع درجة قضاء كربلاء الادارية إلى لواء؛ بسبب موقفها الامني المربك واهميتها الاقتصادية والاجتماعية. (الحسني، ط ٣، ١٩٥٨، ص ١٤٧)

وعلى ما يبدو، أن فهم النظرة إلى علاقة سكان المدينة بالوضع السياسي والاجتماعي التي يتصل بذلك التقابل بين القبيلة والسياسة، فكلما تغلغت السياسة في أي مجال حيوي، انعكس ذلك على افراد القبيلة في سلوكهم واتجاههم على مختلف الصعد وتفسير نظرتهم الراسخة على تأكيد الانتماء القبلي والعشائري بوصفه خير ضمان للفرد، أو للجماعة في الكيان الاجتماعي على مر العصور. ومن المهم ان نشير هنا إلى زعماء القبائل العربية وشيوخ عشائرها في لواء كربلاء، كانوا يتعاملون مع منطقيات الوضع السياسي والإداري في اللواء بمقاييس مختلفة متداخلة ان صح القول، تلك هي حالة شيخ عموم بني سعد في العراق الشيخ علوان جار الله، الذي عمل بتربيته العشائرية على تحليل الوضع السياسي والاداري في المدينة عن طريق ادخال كل فعل سياسي أو إداري من السلطات العثمانية في العراق تجاه لواء كربلاء في سياق سياستها المهيمنة ودوافعها الكامنة، فطموح السلطات العثمانية في العراق واضحة في لواء كربلاء، والاعتراض حتمي في الغالب من شيوخ العشائر العربية في المدينة، فما بين شد وجذب تبلورت تلك العلاقة ما بين الاول والثاني،

مع معطيات الاحداث. وهذا ما اكده الشيخ علي الكمبر في احدي المناسبات بقوله: « ان الدولة العثمانية تتعامل مع سكان لواء كربلاء دون فهم مسبق لما يحرك هؤلاء السكان ويلهمهم ». (مقابلة مع الاستاذ رياض علي السعدي، ٣ / آذار / ٢٠١٥) بدورها، حاولت السلطات العثمانية في البلاد طمئنت سكان لواء كربلاء وعشائرها العربية، بتأكيد ان اجراءاتها الادارية تأتي بالدرجة الاولى لصالح لواء كربلاء بشكل خاص والبلاد بشكل عام، مستدلين بذلك على تقسيمات اللواء الإدارية وفق رؤية جيوسياسية ودينية وحتى اجتماعية، فعندما تشكلت ناحية الكوفة في عام ١٨٧٩ الحقت إداريا بقضاء النجف التابع إلى لواء كربلاء، على ضوء المعطيات المذكورة في اعلاه. (الزوراء، العدد ٢٧٨، ١ رجب، ١٢٨٩)

وما يمكن قوله ان معارضة العشائر العربية في كربلاء لسياسة الدولة العثمانية اخذ طابعا مغايرا اواخر القرن التاسع عشر، بعد ان تصدرت المشهد السياسي شخصيات اجتماعية ريادية انتهجت مسارا مختلف تماما عن اسلافهم في معارضة الدولة العثمانية، يتلاءم مع روح العصر والحدثة في ذلك الوقت، ولعل اهم تلك الشخصيات هو عبد المهدي كمبر.

قضاء يحمل الاسم نفسه مرتبط إداريا بلواء كربلاء لتعهد بإدارته لشيخ قبيلة عنزة عبد المحسن السعدون ولأفراد أسرته عام ١٨٧٣. (رؤوف، ١٩٢٢، ص ٣٧٣) وفي الوقت نفسه، دخلت عشيرة بنو سعد فخذ الرباح مرحلة جديدة، بعد وفاة شيخها عبد العباس كرم منصور الكمبر اواخر القرن التاسع عشر، لتنتقل المشيخة إلى ابنه الشيخ علي عبد العباس، الذي بدأ مشيخته بالتلويح في معارضة سياسة السلطات العثمانية في لواء كربلاء، ولعل ذلك مثل هاجسا مزعجا وخطيرا على السلطات العثمانية في ذلك اللواء، سيما بعد ان ارتبط لواء كربلاء بشكل أو بآخر بخزينة الدولة العثمانية، لذلك، لوحظ عندما اشتدت الضائقة المالية التي عصفت بالدولة العثمانية آنذاك، قررت إنزال درجة لواء كربلاء إلى قضاء يرتبط اداريا بلواء الحلة عام ١٨٧٤. (رؤوف، ص ٣٠٣) وبعد مرور ثلاثة اعوام تم إعادة كربلاء اداريا إلى لواء للغرض نفسه. (قايا، ص ٣٠٧) ويبدو، ان هذا التخبط الإداري لمدينة كربلاء ما بين قضاء تارة ولواء تارة اخرى كان مبني عن سوء الحسابات الاستراتيجية للدولة العثمانية، الذي ارتكز في بعض حالاته على الجهل وسوء التقدير، دون التعاطي مع سكان المدن وايدولوجيتهم العشائرية والدينية. فلا يمكن انكار خشية شيوخ بعض العشائر العربية القاطنة في لواء كربلاء، ومنها عشيرة بنو سعد، كانت تكمن في ادراكهم الاخطاء التي ارتكبتها السلطات العثمانية في هذه المسألة تحديدا، بحكم تجاربهم السابقة

المحور الثالث

حياته السياسية ومقارعة الاستعمار الاجنبي

أسهمت جميع التفاعلات المذكورة في اعلاه من بيئة جغرافية وتربية عشائرية بصبغة دينية في تكوين شخصية الفرد، فأن ينهل الفرد من بيئته العشائرية، وتجارب اسلافه النخبوية، فانه يعد قادر على استعادة تجارب الماضي من أجل حاضره، ذلك ما يجعل من ازمنته ان تكون حية دائما، تسهم بشكل ما، في صقل شخصيته واغنائها، ولعل هذا ما حصل بالفعل، مع شخصية عبد المهدي كمبر، فمنذ ولادته عام ١٨٩٩، تربى تربية استثنائية قياساً على اقرانه في ذلك الوقت، واكتسب من ابيه محمد بن عبد العباس كمبر، وعمه الشيخ علي بن عبد العباس كمبر، حبه لعشيرته والصدق والشجاعة والكرم، حتى سرعة انفعال والده امتزجت تدريجياً بشخصيته، وعلى رغم انه لم يتلق تعليماً اكاديمياً بالمعنى الصريح، بيد انه قد تعلم لدى الكتاتيب القراءة والكتابة، واجاد قراءة القران، وساعدته خبراته العشائرية بحكم نسب أسرته، إلى الاطلاع على اصعب المشكلات، أي بمعنى، ان عبد المهدي كمبر نشأ في كنف أسرة عشائرية له باع طويل في حلّ المشكلات واصلاح ذات البين، وتعلم منهم القيم العشائرية من الكرم والشجاعة، وقد تمتع بذلك النوع من الثقافة الدينية الحسينية التي تمنحها الزيارات المتكررة لمرقد الامام الحسين (عليه السلام) والاستماع إلى المحاضرات الدينية، وشب منذ صباه على معتقدات اسرته وآرائها وعواطفها وحتى موافقها من الاوضاع السياسية المحيطة بالبلد، ليعتقد سلفاً ان الموقف السياسي لأسرته ارتبط ارتباطاً

وثيقاً بتجارب اسلافه من شيوخ ووجهاء عشيرة بنو سعد، حتى انه كان يرى انه لا يمكن الفصل بين موقفه الراض للمحتل وموقف اجداده الا عنوان المحتل ما بين الاحتلال العثماني و الاحتلال البريطاني؛ لأنها جميعاً في الاصل موقف ومبدأ عشائري بحت، لا يجوز الحياد عنه حسب اعتقاده، لتندمج تلك المواقف جميعاً تحت مظلة نمط من انماط مقاومة المحتل. (مقابلة، مع الشيخ فوزي عبد المهدي كمبر، ٧ / شباط / ٢٠٢٣)

لم يكن موقف رجال المقاومة الكربلائية امراً يسيراً كما يعتقد بعض المتبعين لهذا الشأن، فالمتغيرات السياسية التي شهدتها العراق آنذاك، تستدعي اللياقة في التعامل والحنكة في السياسة، في ظل تنافس عدد من الدول الكبرى والإقليمية على استنزاف خيرات البلاد، ولما كان العراق خاضعاً للسيطرة العثمانية، استبشر بعض النخب الوطنية المقاومة للوجود العثماني، في اقامة علاقات طيبة الحكومة البريطانية بعد ان وعدتها الاخيرة بنيل الاستقلال وتخليص البلد من السيطرة العثمانية، هذه الجدلية كانت قيد التحليل والاستقراء من قبل اغلب اعضاء الجمعيات الوطنية المعادية للاحتلال العثماني في العراق، ومنهم عبد المهدي كمبر الذي انضم اليها مطلع القرن العشرين، لكن تسارع وتيرة الاحداث بعد اعلان الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٤ واحتلال العاصمة بغداد عام ١٩١٧ من قبل القوات البريطانية، لتمييط اللثام عن نواياها الكامنة وتعلن عن التنصل عن وعودها في استقلال العراق، وبدأت فعلياً بتشييت دعائم حكمها في البلاد، لتأخذ العلاقة بين العشائر العربية ونخب

المشارك في المظاهرة من خلال الخطب الحماسية التي كانت تلقى في صحن الامام الحسين عليه السلام. (الحسني، ١٩٧١، ص ١٧٥ - ١٧٩)

بدورها، رصدت القوات البريطانية المرابطة في المناطق القريبة من المدينة القديمة، الموقف السياسي في لواء كربلاء بشكل عام، واستشعرت بخطورته، بعد ان توارد إلى مسامعها، احتمالية اعلان فتوى الجهاد ضد تواجدها في العراق، لتوعز السلطات البريطانية في بغداد إلى الحاكم البريطاني في مدينة الحلة الميجر بولي بالتوجه على وجه السرعة إلى لواء كربلاء والقضاء القبض على عدد من المطلوبين لها، بقائمة ضمت اثنا عشر اسماً في مقدمتهم الشيخ محمد رضا الخائري وعبد المهدي كمبر واخوه احمد كمبر، وهادي كمنونة، ومحمد علي الطباطبائي، وعمر العلوان، وغيرهم من النخب الوطنية الكربلائية، وما ان وصلت القوات البريطانية لواء كربلاء، حتى احتلت مداخل المدينة القديمة واتخذت مواقعها، مهددة باقتحام المدينة بعد حصارها، في حال تعذر تسليم المطلوبين انفسهم للسلطات البريطانية، بشكل سلمي، ليبادر المرجع الخائري تسليم ابنه محمد رضا إلى السلطات البريطانية ايدانا منه بتسليم بقية المطلوبين انفسهم وتجنب المدينة والاهالي خيار الصدام مع القوات البريطانية، لم يصغي عبد المهدي كمبر وعمر العلوان لدعوات المرجع الخائري وفضلوا خيار الصدام مع القوات البريطانية مرجحين كفتهم في حال انضمام عشائريهم (عشيرة بنو سعد وعشيرة الوزون) لهم، لكن تحلى الكثير عن دعواتهم، دفعهم في نهاية الامر للاستسلام للقوات البريطانية، وتم

المقاومة الوطنية في لواء كربلاء ومنهم عبد المهدي كمبر والبريطانيين، شكلها الافتراضي، الذي يمكن تحليل طبيعته من خلال انتشار المظاهرات الصاخبة التي دعا إليها بشكل علني نجل الشيخ الميرزا محمد تقي الشيرازي الشيخ محمد رضا الخائري في صحن الامام الحسين عليه السلام يوم الحادي والعشرين من حزيران عام ١٩٢٠ ومما تجدر إليه الاشارة ان لجنة تلك المظاهرات كانت بإشراف عبد المهدي كمبر، وبعض النخب الوطنية الكربلائية امثال شيخ الوزون عمر العلوان. (الحسني، ١٩٧١، ص ١٧٩)

صحيح ان انتشار المظاهرات الصاخبة في لواء كربلاء، كانت منذ العهد العثماني، وربما متشابهة في جوهرها، لكن ما انفردت به مظاهرات عام ١٩٢٠ في كربلاء عن سابقتها هو اتسامها بطابع الحدائة والتجديد والشمولية؛ بسبب مشاركة النخب الوطنية المثقفة من ذوي النزعة الاستقلالية، ومعظم شيوخ العشائر في المدينة، وبعض رجال الدين من المؤسسة الدينية الشيعية، لتنتج بحد ذاتها توليفة من المطالب، تتوافق كلياً مع مطالب الفئات المشاركة فيها، فمن مطلب مقاومة الاحتلال البريطاني بطرق سياسية تتلاءم مع روح الحدائة مثل تشكيل الجمعيات السرية، مروراً إلى مطلب الحفاظ على الممتلكات الشخصية لشيوخ العشائر، انتهاءً في المطالبة في اصدار فتوى الجهاد ضد القوات البريطانية في العراق، بالتأكيد شكلت تلك المطالب امراً غير مألوفاً من قبل، كذلك كانت عاملاً مؤثراً على الرأي العام الكربلائي، يومها، انبرى عبد المهدي كمبر والشيخ محمد الخالصي في شرح مشروعية تلك المطالب للجمهور الكربلائي

٤٨٢) وعلى ما يبدو، ان تلك المطالب التي نادى بها عبد المهدي كمبر لم تكن فيها نوع من انواع المبالغة، أو التأويل، إذ شهد لواء كربلاء توسعا عمرانيا ملحوظا أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بعد ان ارتبطت فيه بعض الوحدات الإدارية مثل قضاء الهندية، فضلا عن تحسن العلاقات الفارسية - العراقية مما انعكس ذلك ايجابا على زيادة أعداد الزائرين إلى لواء كربلاء. (موسوعة كربلاء الحضارية، ص ٣٩)

وبالعودة إلى شخصية عبد المهدي كمبر، يلحظ المتتبع ان دوره السياسي بزغ ايضا، على مشهد الساحة الكربلائية ابان اندلاع حركة مائس عام ١٩٤١ ولم يخفي عبد المهدي كمبر مساندته لحكومة الدفاع الوطني برئاسة رشيد عالي الكيلاني، واسهم في دعم بعض المظاهرات التي جرت في مدينة كربلاء لمساندة الحركة، بل انه اعاد للأذهان دوره الريادي في ثورة عام ١٩٢٠، بعد ان القى في صحن الامام الحسين عليه السلام خطبا حماسية تندد بالاحتلال البريطاني للعراق، مستشهدا في خطابه على بطولات العراقيين في ثورة العشرين، داعيا في الوقت نفسه إلى استقلال العراق من برائن الاحتلال البريطاني، ومشاركة ابناء مدينته المقدسة في دعم واسناد حركة عام ١٩٤١، للتخلص من الاستعمار واعوانه، في الواقع ان نزعة التفاؤل سيطرت نوعا ما على رؤية عبد المهدي كمبر المستقبلية، لكن مسار الاحداث لم يكن كما كان متوقعا لديه، فسرعان ما استطاعت القوات البريطانية من اخماد الحركة وملاحقة انصارها في جميع المدن العراقية، وكان عبد المهدي كمبر احد هؤلاء، بعد ان صدرت ضده مع خمسة من رفاقه من

نقلهم إلى مدينة الحلة ومن هناك إلى لواء البصرة ليتتهي بهم الامر إلى نفيهم في جزيرة هنجام، لم ينته الامر عند هذا الحد، إذ اصدرت السلطات البريطانية امرا سريريا بالرقم ٤٠ / م / المؤرخ في الخامس من ايلول من العام نفسه والموقع من معاون الحاكم السياسي البريطاني في كربلاء بهاور خان يقضي بالتحقيق في مراجعة املاك عائلة آل كمبر المنقولة وغير المنقولة تمهيدا لمصادرتها حسب القوانين البريطانية في ذلك الوقت. (الدعمي، ٢٠١٩، ص ٢٩؛ الحسني، ص ١٨٢، ١٧٩)

وعلى هذا، غدى عبد المهدي كمبر ومن معه في جزيرة هنجام شخصيات وطنية لها تأثيرها داخل المجتمع الكربلائي، وما ان اصدرت السلطات البريطانية في العراق العفو عنهم حتى عادوا إلى ارض الوطن، بحفاوة واستقبال كبير من قبل الجماهير الكربلائية، واطهر عبد المهدي كمبر، فيما بعد نشاطا سياسيا واضحا ومواقف دلت على وطنيته، مثل تمثيله عشيرة بني سعد مع وفد لواء كربلاء المشارك في حضور حفل تتويج الملك فيصل الاول عام ١٩٢١، كما كان عبد المهدي كمبر كثير التردد على المحافل السياسية بعد تشكيل اول حكومة عراقية، وبدأت بعض المؤشرات التي تفصح عن حقيقة دوره في تمثيل النخب السياسية الكربلائية في الحكومة العراقية، ولاسيما بعد مطالبته بإنصاف لواء كربلاء من حيث عدد المقاعد النيابية، ولم يتورع ايضا في المطالبة بتقديم الخدمات الضرورية للواء كربلاء قياسا بأهمية هذا اللواء على مختلف الصعد من خلال بعض الصحف والمؤتمرات الوطنية والمناسبات الدينية والرسمية. (اسود، ص ٤٧٧،

شنشل، وفائق السامرائي، وغيرهم، وكان عددهم يربو على ٤٠٠ معتقل ... وكان جميع المعتقلين حريصين على اللقاء اليومي داخل قاعة كبيرة تعرف بالقاوش، حتى وقت متأخر من الليل.» (مقابلة، مع الشيخ فوزي عبد المهدي كمبر، ٧ / شباط / ٢٠٢٣)

كانت مسألة تهدئة الأوضاع السياسية في البلاد، ومنع تكرار الثورات المنظمة ضد الحكومة العراقية والقوات البريطانية، هدفا لتحليلات مختلفة عند الحكومة العراقية، لذلك افرجت الاخيرة عن عبد المهدي كمبر، ومعظم معتقلي سجن العمارة اوآخر عام ١٩٤٤، لكن حدة الخلافات بين النخب السياسية العراقية، سيما في توجهاتهم السياسية والموقف من الحكومة البريطانية، اخذت مأخذها في حياة عبد المهدي كمبر السياسية حتى بعد خروجه من المعتقل، لا أدل على ذلك من انضمامه إلى حزب الاستقلال برئاسة محمد مهدي كبه، بعد اعلان قانون تأسيس الاحزاب السياسية في العراق عام ١٩٥٠، يومها، كان عبد المهدي كمبر احد اعضاء الهيئة التأسيسية للحزب هو وفائق السامرائي، ومحمد صديق شنشل، وسلمان الصفواني وغيرهم، ومن المرجح، ان بوادر تأسيس حزب الاستقلال كان قبل قانون تأسيس الاحزاب العراقية، فلا ريب ان قلنا، انه تشكل قبل ان يؤسس بشكل رسمي ومن داخل اروقة معتقل العمارة في أربعينيات القرن العشرين، وإن قدرا لا بأس به من توجهات الاعضاء المؤسسين وموقفهم من القوات البريطانية، حصرها اعضاء الحزب في برنامج سياسي، بعد ان طالب بوحدة الاراضي العربية على اساس مشتركها، ونيل استقلال العراق

النخب الوطنية الكربلائية، امثال شمس الدين القزويني وعبد الامير الشيخ محسن وسعيد المظفر، وغيرهم، مذكرة لقاء القبض المرقمة بالعدد ٨٣٠٨ والمؤرخة في السابع من كانون الأول في العام نفسه، والموقعة من وزير الداخلية آنذاك صالح جبر. (مقابلة، مع الشيخ فوزي عبد المهدي كمبر، ٧ / شباط / ٢٠٢٣؛ مركز تراث كربلاء، عشيرة بني سعد، ١١ / ١٢ / ٢٠٠٦)

وبالاستناد إلى مجمل ما ورد في اعلاه، تم لقاء القبض على عبد المهدي كمبر، وارساله مخفورا من كربلاء إلى سجن عرف بنقرة السلطان مطلع عام ١٩٤٢، لينقل بعد اربعة اشهر إلى سجن العمارة الذي يقع على الضفة اليسرى لنهر دجلة في منتصف العام نفسه، وهو معسكر كانت تستخدمه القوات البريطانية في عشرينيات القرن العشرين، وبعد رحيلها منه خصصته الحكومة العراقية معتقلاً للمشاركين في حركة مايس عام ١٩٤١. (العامري، ٢٠١٥، ص ٢٢٣)، ولعله من المهم ان نعرف، الاعمال اليومية التي كان يمارسها عبد المهدي كمبر داخل المعتقل، هذه الصورة تحديدا ينقلها نجله رئيس عشائر بني سعد فخذ الرباح الشيخ عدنان عبد المهدي كمبر بقوله: « لقد زرت معتقل العمارة لزيارة والدي وكنت وقتها صغيرا، وكانت القوانين العراقية آنذاك، تسمح لي بالكوث مع والدي لمدة محددة، وفي هذه الايام المحددة اطلعت على اهم الاعمال اليومية التي كان يؤديها والدي، فكان والدي حريصاً على اداء فروض صلواته وعلى حضور اللقاء شبه اليومي مع مجموعة من نخب البلاد الوطنية المشاركين ايضا في مايس والداعمين لها، امثال محمد مهدي كبه، وصديق

الخاتمة

وعلى ما تقدم عرضه في مضامين مباحث هذا البحث نذكر جملة من التوصيات والاستنتاجات:

• ان الشخصية الكربلائية ولاسيما السياسية والعشائرية كانت تستمد عمقها وتأثيرها من المدينة وقديستها التي رسمت ابرز ملامح تلك الشخصيات، ومن بينهم عبد المهدي كمبر.

• اسهم عبد المهدي كمبر في رسم وقائع اجتماعية وسياسية ليس على مستوى مدينته، لا بل في عموم بلده العراق متخطيا بذلك حدود تأثيره الجغرافي، في اطار الوحدة الوطنية، بعد ان كانت احدى اهم مطالبه نيل العراق استقلاله التام بشكل كامل وبكافة حدوده الجغرافية.

• تكشف لنا الدراسة المتأنية ان شخصية عبد المهدي كمبر، اسهم اسهاما واضحا في بلورة اهم المواقف الوطنية والسياسية من خلال مسانده لمبادئ حركة مايس عام ١٩٤١، وكذلك وقفه بوجه السياسة البريطانية تجاه العراق وعلى شتى الصعد.

• كلفت مواقف عبد المهدي كمبر الوطنية بأن يدفع جزء كبير من حياته ما بين الملاحقة القانونية و النفى والاعتقال و صدور الاحكام بحقه.

• لم تخلو حياة عبد المهدي كمبر وهو داخل المعتقل من المواقف الوطنية، فقد تبلورت في ذهنه مع مجموعة من رفاقه من المعتقلين معه، بضرورة العمل الحزبي بوصفة جزءاً من إسهاماته في الدفاع عن الوطن، وانتمى على اثر ذلك إلى واحد من اهم الاحزاب الوطنية العراقية في خمسينيات القرن العشرين وهو حزب الاستقلال الوطني.

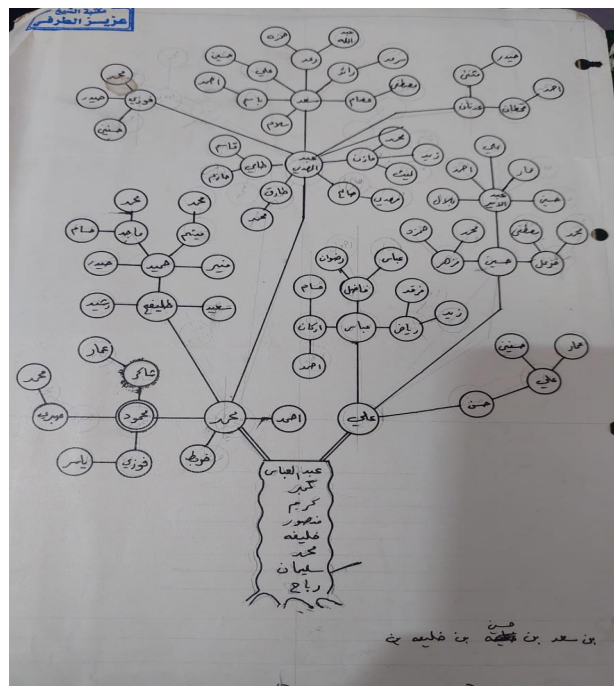
• حاول عبد المهدي كمبر خدمة مدينته في اكثر من

بعد خروج القوات البريطانية منه، إذ شغل عبد المهدي كمبر منصب امين سر حزب الاستقلال في فرع كربلاء، واستهل الحزب في مدينة كربلاء مشواره بمساعي عبد المهدي كمبر الذي حاول كسب طبقة الشباب في مدينة كربلاء المقدسة وتشجيعهم لانضمامه إليه وايمانهم بمبادئ الحزب، والمشاركة الفعلية في الانتخابات النيابية لمجلس النواب العراقي المزمع إجراؤها في اواخر عام ١٩٥٠، وبدأ هذا الاهتمام الانتخابي مهيمنا على عبد المهدي كمبر، حتى انه شكل جبهة وطنية في كربلاء، لخوض الانتخابات بالاشتراك مع شيخ الوزون سعد عمر ممثلاً عن حزب الاحرار وعبد الكريم السعود من المستقلين، وربما، هذا الاسلوب السياسي في الولوج بالانتخابات النيابية لم يكن معهوداً منذ زمن بعيد في المشهد السياسي الكربلائي، لذلك، اراد عبد المهدي كمبر احراج منافسيه والظفر بمقعد نيابي، وكانت الطريقة الوحيدة برأيه هو تقديم نفسه مرشحاً لحزب الاستقلال في الجهة الوطنية الكربلائية، لكن نتائج الانتخابات لم تمنح الثقة في تولى مقعد برلماني له، وانتابه شعور عميق في الخذلان، لكنه تعزز على موقفه الوطني المندد بالوجود البريطاني في العراق، موضحاً في مقال صحفي له في صحيفتي صدى الاستقلال واليقظة، ان عدم فوزه بالانتخابات النيابية ليس بسبب عدم انتخابه من قبل الجماهير، وانما بسبب موقفه الحازم من الوجود البريطاني في العراق، وسجل مقاومته لهم. (مقابلة، مع الشيخ فوزي عبد المهدي كمبر، ٧ / شباط / ٢٠٢٣؛ مقابلة مع الاستاذ رياض علي السعدي، ٣ / آذار / ٢٠١٥)

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ج، ٣، تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، بيروت، ١٩٩٥.
٢. اسود، عبد الرزاق محمد، موسوعة العراق السياسية، مجلد، ٢، الدار العربية للموسوعات، (د-ت).
٣. الحسيني، عبد الرزاق العراق قديما وحديثا، ط ٣، بيروت، ١٩٥٨.
٤. الحسيني، عبد الرزاق، الثورة العراقية الكبرى، إيران، ١٩٧١.
٥. الحسيني، عبد الرزاق، كربلاء في التاريخ، مجلة الدليل، السنة الثانية، العدد (٤)، النجف، ١٩٤٧. الكليدار، محمد حسن مصطفى، مدينة الحسين، كربلاء، ١٩٦٩.
٦. الحسيني، عبد الرزاق، موجز تاريخ البلدان العربية، ط ٢، بيروت، ١٩٣٣.
٧. الدعيمي، يونس محمود مرزوك، السفر الرصين في تراجم رجال ثورة العشرين، بغداد، ٢٠١٩؛ الحسيني، عبد الرزاق، الثورة العراقية الكبرى.
٨. رؤوف، إدارة العراق الأسر الحاكمة ورجال الإدارة والقضاء في العراق في القرون المتأخرة.
٩. رؤوف، عماد عبد السلام، إدارة العراق الأسر الحاكمة ورجال الإدارة والقضاء في العراق في القرون المتأخرة، بغداد، ١٩٢٢.
١٠. شبكة المعارف للتراث الاسلامي، مركز تراث كربلاء، عشيرة بني سعد، ١١ / ١٢ / ٢٠٠٦.

مجال، إذ رشح نفسه للانتخابات التشريعية التي جرت في عام ١٩٥٢ عن مدينة كربلاء المقدسة لإيمانه بأنه يمكن ان يحقق طروحاته الوطنية وتوجهاته السياسية من خلال العمل النيابي، وعلى الرغم من عدم فوزه في الانتخابات، ظل مدافعا عن مواقفه وآرائه الوطنية حتى وفاته عام ١٩٥٧، ليرث لنا ارثا لا يمكن تجاهله يندرج ضمن الشخصيات الكربلائية الوطنية خلال العهد الملكي.



الصحف والمجلات

١. رؤوف، عماد عبد السلام، من داود باشا إلى نقيب كربلاء، مجلة البلاغ، السنة السابعة، العدد (١٠)، بغداد، ١٩٧٩، ص ٤؛ شبكة المعارف للتراث الاسلامي، مركز تراث كربلاء، عشيرة بني سعد، ١١ / ١٢ / ٢٠٠٦.
٢. صحيفة الزوراء، العدد ٢٧٨، التاريخ، ١، رجب، ١٢٨٩.

المقابلات الشخصية

١. مقابلة، مع الشيخ فوزي عبد المهدي كمبر، ٧ / شباط / ٢٠٢٣؛ شبكة المعارف للتراث الاسلامي، مركز تراث كربلاء، عشيرة بني سعد، ١١ / ١٢ / ٢٠٠٦.
٢. مقابلة، مع الشيخ فوزي عبد المهدي كمبر، ٧ / شباط / ٢٠٢٣.
٣. مقابلة، مع الشيخ فوزي عبد المهدي كمبر، ٧ / شباط / ٢٠٢٣؛ مقابلة مع الاستاذ رياض علي السعدي، ٣ / آذار / ٢٠١٥.
٤. مقابلة، مع الشيخ فوزي عبد المهدي كمبر، ٧ / شباط / ٢٠٢٣.
٥. مقابلة مع الاستاذ رياض علي السعدي، ٣ / آذار / ٢٠١٥.
٦. مقابلة مع الاستاذ رياض علي السعدي، ٣ / آذار / ٢٠١٥.
٧. مقابلة، مع الشيخ فوزي عبد المهدي كمبر، ٧ / شباط / ٢٠٢٣.

١١. شبكة المعارف للتراث الاسلامي، مركز تراث كربلاء، عشيرة بني سعد، ١١ / ١٢ / ٢٠٠٦.
١٢. الشناوي، محمد حسن وآخرون، التنشئة الاجتماعية للطفل، عمان، ٢٠٠١.
١٣. العامري، عهد محمد علي، السجنون والمعتقلات العراقية (دراسة في احوال السجناء والمعتقلين السياسيين ١٩٣١ - ١٩٥٨)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية للعلوم الانسانية، جامعة كربلاء، ٢٠١٥.
١٤. العزاوي، عباس، عشائر العراق، بيروت، ٢٠٠١.
١٥. علي، جواد، المفضل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ج ٤، بيروت، ٢٠٠١.
١٦. قايا، ديلك، كربلاء في الارشيف العثماني دراسة وثائقية ١٨٤٠ - ١٨٧٦، ترجمة حازم سعيد، ومصطفى زهران، تقديم، زكريا قورشون، بيروت، ٢٠٠٨.
١٧. الكلدار، عبد الحسين، بغية النبلاء في تاريخ كربلاء، تحقيق، عادل الكلدار، بغداد، (د-ت)، ص ٤٢.
١٨. مركز كربلاء للدراسات والبحوث، موسوعة كربلاء الحضارية، ج ٨، ط ١، كربلاء، ٢٠١٨.
١٩. مصطفى، سهاد فاضل عباس، الموالي وأثرهم في الحياة العامة حتى نهاية الخلافة العباسية، مجلة آداب الفراهيدي، العدد (٣٥) السنة، أيلول، ٢٠١٨.
٢٠. المنشي، محمد بن احمد الحسيني، رحلة المنشي البغدادي إلى العراق، ترجمة، عباس العزاوي، لندن، ٢٠٠٨.
٢١. الهراس، مختار، القبيلة والسلطة، بيروت، ٢٠٠١.
٢٢. الوردي، علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج ٢، بغداد، ١٩٧٢.

الشاعر الشيخ فليح حسون الجشعي (الكربلائي)

دراسة في حياته وأغراضه الشعرية

أ.م.د محسن عدنان صالح

مركز دراسات الكوفة / جامعة الكوفة

Mohsina.aljashami@uokufa.edu.iq

الملخص

قدمت مدينة كربلاء المقدسة العديد من الشعراء والادباء خلال القرن التاسع عشر على الرغم مما عاناه العراق من تردي الاوضاع على الصعد كافة بسبب سيطرة الدولة العثمانية عليه مدة طويلة واهمالها لجميع ما يمت للتقدم بصلة، الا ان احتفاظ كربلاء شأنها شأن المدن الدينية الاخرى في العراق بنشاط الحركة الفكرية بفضل وجود العلماء والفضلاء في الحوزة الدينية وازدهار مدارسها وحلقاتها العلمية وانتشار مكباتها كان لها الفضل في جعلها محط اهتمام طلبة العلوم ومركز استقرارهم وكان أهم ما امتازت به المدينة ظهور الشعراء والادباء الذين كتبوا دواوينهم الشعرية.

شغلت دراسة الدواوين الشعرية في خضم هذه المدة (القرن التاسع عشر) اهتمام الباحثين لضمها فضلاً عن الجانب الادبي جوانب عديدة كتخليدها لأحداث تاريخية، أو ايراد أسماء لها مكانة سياسية ودينية واجتماعية، ومن هنا جاءت أهمية البحث المعنون (الشاعر الشيخ فليح حسون الجشعمي (الكربلائي) دراسة في حياته وأغراضه الشعرية) الذي تضمن ثلاثة أقسام:

درس القسم الاول نسب الشاعر ونشأته العلمية مبيناً مكانته الاجتماعية، فيما خصص القسم الثاني لدراسة وتحليل الديوان مستعرضاً فيه الاغراض الشعرية واستخدام الشاعر للمستحدثات في الشعر كالتخميس والتشطير والتاريخ الشعري فضلاً عن استخدامه للشعر الهندسي والتشجير وغيرها، واختتم البحث بالقسم الثالث الذي اختص بعلاقة الشاعر بآل الرشدي ووفاته.

انتهج الباحث منهجاً وصفيّاً في البحث من خلال استعراض حياة الشاعر وأغراضه الشعرية مستعيناً بالديوان والكتب والموسوعات المختصة مع ادراج شيء من التحليل من خلال ادراج مخطط بياني كشف فيه عدد القصائد في الديوان والاغراض الشعرية.

الكلمات المفتاحية: الشاعر، كربلاء، المديح، الرثاء، الجشعمي.



Poet Sheikh Fuleih Hassoun Al-Jashami (Al-Karbalai)

A study of his life and poetic purposes

Assistant Professor Dr. Mohsen Adnan Saleh

University of Kufa/ College of Postgraduate Studies

Mohsina.aljashami@uokufa.edu.iq

Abstract

Despite the fact that Iraq suffered from the deteriorating conditions at all levels as a result of the Ottoman Empire's long-term dominance over it and its disregard for everything linked to advancement, the holy city of Karbala produced many poets and writers during the nineteenth century. Karbala, like other religious cities in Iraq, has retained the activity of the intellectual movement thanks to the presence of scholars and dignitaries in the religious seminary, the prosperity of its schools and scientific circles, and the spread of its libraries.

The study of poetry collections during this time (the nineteenth century) occupied the interest of the researchers to include them, as well as to the literary side, several aspects such as their immortalization of historical events, or the inclusion of names that have a political, religious, and social status, thus the importance of the research entitled (Poet Sheikh Falih Hassoun Al-Jashami (Karbala) A Study of his Life and Poetic Purposes), which included three section.

The first section studied the poet's lineage and scientific upbringing, indicating his social status, while the second section was devoted to the study and analysis of his poetry, reviewing the poetic purposes and the poet's use of novelties in poetry such as quintuple, cleavage, poetic history, as well as his use of engineering poetry, The research concluded with the third section, which deals with the poet's relationship with the Al-Rashti family and his death.

The researcher took a descriptive approach in the research by reviewing the poet's life and poetic purposes, using his poetry, books and specialized encyclopedias, with the inclusion of some analysis through the inclusion of a graphic chart in which the number of poems in the poetry collection and poetic purposes was revealed.

keywords: poet, Karbala , praise , lamentation, Aljasham .

المقدمة

التناجات تتداخل فيما بينها مما اضطر الباحث أن يطلع عليها ليجد معلومات في هذا الجانب أو ذاك.

برزت شخصيات أدبية عديدة في كربلاء المقدسة خلال القرن التاسع عشر منهم الشاعر الشيخ فليح حسون الرحيم وقد زامن شعراء معروفين أمثال الشاعر جواد بدقت والشاعر محمد علي كمونة وكتب قصائد عديدة تعددت فيها الأغراض الشعرية وقد تم تحقيق ديوانه وهو الان جاهز للطباعة.

قُسم البحث على أربعة أقسام تضمن القسم الأول ولادة الشاعر ونسبه وكيفية نشأته ومزاويلته للتدريس في غرفة صغيرة في الصحن العباسي المطهر متخذاً من الخط مهنة له، أما القسم الثاني فكان حول شعره إذ وضع إجابات عن أسئلة عديدة منها ما تعلق بمسلكه الشعري وأي الأغراض الشعرية أقرب إلى قصائده؟ مستشهداً بأقوال المؤرخين والادباء المختصين في تاريخ كربلاء المقدسة حول شاعريته، وهل استخدم الشاعر المستحدثات في قصائده؟ وما هي هذه المستحدثات؟ ثم خصص القسم الثالث بصلته بآل الرشتي كيف كانت؟ وما مكانته لديهم؟ وكيف أثرت هذه الصلة بترائه الشعري؟ ثم اختتم البحث بوفاته وكيفيتها؟

اعتمد الباحث على مصادر عديدة ومتنوعة تنوعت ما بين مصادر التراث الإسلامي والمراجع الحديثة وأهمها الموسوعات والكتب التي كتبت تاريخ كربلاء المقدسة وكتب الادب الحديث وموسوعات العشائر

عكست سيطرة الدولة العثمانية على العراق أثراً سلبية قروناً عديدة امتدت من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين إذ كان العراق ولاية تابعة لإمبراطوريتهم وسار ولاتهم على سياسة الاخذ دون العطاء فأهملوا جميع سبل التقدم وركزوا على جمع الضرائب مما أدى إلى انتشار حالة من التخلف طالت جميع الصعد منها الحركة العلمية والأدبية.

كان انعدام الامن واجتياح موجات الامراض في العراق مقابل انعدام الجانب الصحي فضلاً عما انتابه من كوارث طبيعية وعدم اهتمام الولاة العثمانيين بكل ما يمت بالتقدم الحضاري وخاصة الحركة الأدبية كون أغلب ولاتهم لا يتكلمون اللغة العربية أدى إلى عدم الاهتمام باللغة العربية ومن ثم انحسار الحركة الأدبية إذا ما استثنينا المدن المقدسة التي كانت مزدهرة بالمدارس الدينية وفيها عدد كبير من العلماء والفقهاء والادباء مما تسبب في كونها مركزاً استقطب كثيراً من طلبة العلم والادب ومن هذه المدن مدينة كربلاء المقدسة.

من هنا جاءت أهمية الموضوع فدراسة شخصية أدبية في القرن التاسع عشر أمر في غاية الأهمية بسبب انحسار المد الثقافي في العراق وندرة الاخبار بسبب تفشي حالة الجهل حتى أضحت الدواوين الشعرية تضم معلومات تاريخية وبالخلاف ضمت بعض المدونات التاريخية جوانب أدبية وبذلك بدت هذه

كسر غير واضح وزاي مشددة مكسورة) (سركيس، ١٩٤٨، ص ؛ العزاوي، ٢٠١٠، ج٣، ص ١٤٧) الذي اشار اليه (يعقوب سركيس) (١٨٧٦-١٩٥٩) ولد ببغداد من اسرة حلبيه الاصل ورث عن اسرته جمع المخطوطات والوثائق. مير بصري، ١٩٩٤، ج١، ص ٢٦٩-٢٧٨) بقوله: الذي نزح من نجد إلى ديار العراق ويبين من عدد ابائه الذين ذكرهم ان قدوم حملته إلى العراق كانت حوالي منتصف القرن السادس عشر». (نعوم سركيس، السنة الخامسة، مج ٥، ١٣٩)

يقول الاعراب «جشعم» بجيم كجعفر، اما معنى اسم قشعم فهو من النُسور والرجال: المُسِنَّ والرُخم لطول عمره (الجوهري، ٢٠١٢، ص ٩١٧) كما تأتي التسمية اسم من اسماء الاسد (ابن سيده، ١٩٩٦، ج٢، ٢٨٠؛ الشامي، ٢٠٠٢، ص ٤١٥) والمشهور على ألسنة الناس ان آل جشعم من ذوي الشرف والمُلك من العرب، واثار (عثمان بن سند) (١٧٦٦-١٨٢٦) ولد بجزيرة الفيلحة انتقل إلى البصرة ومنها إلى بغداد لتلقي التعليم وكان مقرباً من الاعيان والحكام. رؤوف، ٢٠٠٩، ص ٢٢١) قائلاً: ومما سمعته منهم انهم يقولون نحن بنو قطر السماء، ولعل الاصل بنو ماء السماء». (البصري، ص ٢٣٢).

توالى ذكر عشيرة آل جشعم في التاريخ، اذ كانت امارة او رئاسة بدوية على عشائر عديدة فتعد ناظمة لها ومشتقة منها الا ان العشائر تجردت منها بسبب ميلها إلى الارياق وبقت هي محافظة على بداوتها (الوائلي،

العراقية فضلاً عن بعض البحوث المنشورة وصحيفة القدوة الكربلائية وبعض الوثائق التي حرص الباحث على افرادها في ملحق لتحقيق أكبر قدرٍ من الفائدة للقارئ. والله الموفق.

أولاً: الولادة.. النسب.. النشأة

لا يوجد تاريخ يحدد ولادة الشاعر الشيخ فليح بن حسون الجشعمي بالضبط الا ان حياته تنحصر بين منتصف القرن الثالث عشر الهجري وواخره بدلالة وفاته المثبتة التي تشير إلى سنة ١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م (الكرباسي، ١٩٦٨، ص ١٥٩-١٦٠) ويؤكد ذلك وجود ختم له في وثائق عديدة منها ختمه في وقفية خصت أسرة آل نصر الله المؤرخة في الرابع عشر من شهر رمضان سنة ١٢٥٦هـ الموافق الثامن من تشرين الثاني سنة ١٨٤٠م (للتفاصيل. ينظر: نص الوثيقة في الملحق رقم (٣) كذلك ختم لوثيقة بيع دار في كربلاء مؤرخة في الرابع والعشرين من ذي القعدة ١٢٧٢هـ (آل نصر الله، ٢٠١١، ص ٣٤٣) الموافق للسادس والعشرين من تموز ١٨٥٦م.

اما نسبه فهو الشيخ فليح بن حسون بن رحيم (اخوه الشيخ حبيب الذي انقسمت العشيرة في عهد ابنائه. الكركوكلي، ١٤١٣هـ، ص ٢١١) بن صقر بن حمود بن كنعان بن مهنا بن ناصر (لقب بملك القسم الجنوبي سنة ١٦٠٤ الممتد من النجف إلى الفلوجة. لونكريك، ٢٠٠٤، ص ٥٥) بن مهنا بن سعد بن المنذر بن قسام بن قشعم بن سعد بن غزّي (بكسر الغين

لذا لقب بد(الكربلاني) وهناك من لقبه بد(الحائري) (القدوة (جريدة)، ١٩٥١، ص٣)، اذ شب وفي نفسه ميل كبير إلى القراءة والكتابة فنال تحصيله العلمي على شيوخ عصره، وكانت له غرفة من صحن العباسي الشريف متخذاً اياها محلاً لنشاطه العلمي (الطعمة، ١٩٨٨، ص٣٣٩) حتى احتل مكاناً مميزاً لينصرف إلى حقل التدريس (الكرباسي، ١٩٦٨، ص١٦٠)، مؤثراً فيما بعد العزلة في غرفته الصغيرة في الصحن العباسي الشريف (مركز تراث كربلاء، ج١، ص١٨) لينعم بجانب من الراحة وتدرج في تفوقه الادبي متعهداً لتدريس ابناء الذوات مؤمناً عيشه ومواجهة متطلبات الحياة (الطعمة، ١٩٦٦، ص١٥٠) كانت مهنته خط المصاحف الشريفة (ادرج اسمه من بين (٤٤) خطاط. الطعمة، ١٩٨٨، ص٣٩٩) خير وسيلة يطفى بها غلته (الغراوي، ج٢٤، ص٤٢٠).

تزوج الشاعر الشيخ فليح من شقيقة الشاعر الشيخ (محمد علي الشيخ خليل) (ولد في كربلاء عاصر الكثير من الشعراء وارتاد منتدى آل الرشتي. الطعمة، ١٩٦٦، ص١٥٧) وكان له ثلاثة اولاد الشيخ (مرتضى) (استشهد سنة ١٨٢٦ في طريق الحج كما ورد في مشجر آل جشعم) الشيخ (محمد) (١٨٥٥-١٨٧٨) ولد بكرربلاء وترعرع في اسرة ادبية وتلقى علومه على اديبائها وقتل في الحادثة التي راح ضحيتها السيد احمد الرشتي. الغراوي، ج٢٤، ص٢٥٠) و(مصطفى) (توفي سنة ١٩٥٨ كان هادئ الطبع عمل بالتجارة اولاده: صالح،

٢٠٠٢، ج١، ٢٤١)، أكد ذلك (عباس العزاوي) (١٨٩٠-١٩٧١ ولد ببغداد مؤرخ ومحام. المطبعي، ١٩٩٥، ج١، ص١١٨؛ الزركلي، ٢٠٠٥، ج٣، ص٢٦٦) بقوله: «والمعروف أن الرياسة القبائلية كانت لابن جشعم الا ان القبائل التي كانت تحت سلطته قد انزلت منه واستقلت بتسميتها، وعرفت باسمائها الحالية... والظاهر ان هذه القبيلة من الاجود وابن جشعم احد رجالها تولى رياستها ولما سارت قبائلها إلى الحالة الريفية انفصلت من الرياسة العشائرية ولم تبق على البداوة. (العزاوي، مج٤، ص٦٥). كما ورد ان منطقة المهناوية منسوبة إلى جدهم (مهنا) وفي ذلك اشار (يعقوب سر كيس) قائلاً: وقد بقي على الفرات لهذا البيت أي آل جشعم رسم من تلك الايام الغابرة حفظته النسبة للارض الزراعية المسماة «المهناوية» الواقعة في لواء الحلة وهي مربوطة بقضاء مركزه وعنانه (كنسابة الواقعة هنالك كانت لهم ايضاً (سر كيس، ١٩٤٨، ص٩٢). حرص العرب قديماً ان يكون لكل قبيلة شاعر، وهكذا نجد ان لكل اسرة شاعراً ينطق بلسان حال اسرته وهو المدافع عن كرامتها والمسجل لمآثرها وشاعر آل جشعم الشيخ (فليح) وولده الشيخ (محمد) (آل طعمة، ١٩٨٨، ص٣٨٠).

نشأ الشاعر الشيخ فليح في احضان اسرته (آل حسون رحيم) من آل جشعم وهي احدى الاسر الادبية التي قطنت كربلاء المقدسة (الطعمة، ١٩٨٣، ص١٦٣)

«يحفل شعر الشيخ فليح بنهج واضح وتتسم به قوة العبارة وزخارة المعاني

ولطافة السبك وان جنح في اسلوبه لاغراضه المتنوعة إلى مجارة الاقدمين وتقليدهم نسجاً وفكرة على ان صدقه واضح في لونه الشعري وعاطفته

المحتدمة في الرثاء واضحة فقد لا اعدو الحقيقة اذا قلت ان الرثاء يمثل جودة شعره لما تخلل سطوره من

عواطف جياشة ومن مشاعر ملتهبة صادقة» (الكرباسي، ١٩٦٨، ص ١٦١). وللشاعر قصائد متفرقة جمعها في ديوان رغم هناك من أكد ضياع العديد من قصائده، فقد نُشر في جريدة (القدوة) الكربلائية (جريدة ادبية نصف اسبوعية صدرت سنة ١٩٥١. ابراهيم، ١٩٧٦، ص ١٤٢) في مقالٍ اختص بالشاعر الشيخ فليح جاء في نصه:

ولكن مع الأسف الشديد ضاع جل شعر شاعرنا [أي الشيخ فليح] في جملة ما ضاع من تراث كربلاء الادبي وخصوصاً رثائه للسيد كاظم الرشتي» (القدوة (جريدة)، ١٩٥١، ص ٣)

متطرقاً في شعره إلى الاغراض التالية:

١. المديح والرثاء لآل البيت عليهم السلام
٢. المديح والرثاء لآل الرشتي واكثره في السيد أحمد الرشتي (القدوة (جريدة)، ١٩٥١، ص ٣)
٣. الغزل والنسيب (الطعمة، ١٩٦٦، ص ١٥١)
٤. الهجاء.

محمد، عبد الجبار. آل نصر الله، ٢٠١١، ص ٣٤٤) تمتع الشاعر الشيخ فليح حسون بمكانة اجتماعية مرموقة في المجتمع الكربلائي يمكن أن نلمس ذلك من خلال توقيعاته على الوقفيات والوثائق والمستندات (ينظر. الملحق رقم ٢ و ٣) التي تعطي تصوراً واضحاً للقارئ عن مكانة الشاعر في محيطه لاسيما أن التوقيع على هذه الوثائق المهمة يكون عادة من شخصيات معروفة لها مكانتها وسمعتها في المجتمع.

ثانياً: ديوان الشاعر الشيخ فليح (دراسة وتحليل)

سلك الشاعر الشيخ فليح الجشعمي في شعره الاتجاه التقليدي، وكان للرثاء مكانة مهمة في شعره من جانب الاحساس الصادق والعاطفة الجياشة، أكد ذلك (سلمان هادي آل طعمة) (ولد سنة ١٩٣٥ ولد بكر بلاء، مل في التعليم، واصل دراسته لينال الماجستير له مؤلفات كثيرة اهمها في تاريخ كربلاء. الشاهرودي، ٢٠٠٥، ص ٦٢؛ عبد الحميد، ٢٠٠٤، ج ١، ص ٣٦٤) بقوله: اما فيما يخص الاتجاه الذي سلكه في الشعر فهو الاتجاه التقليدي فشعره في الرثاء يحتل الصدارة لما

فيه من اللوعة الصادقة وحرارة العاطفة وخلجات حادة واحاسيس نائرة. (الطعمة، ١٩٦٦، ص ١٥١).

كما وصف شعره (موسى الكرباسي) (١٩٣١-٢٠٠١) كاتب ومحقق ولد في النجف انخرط بسلك التعليم، له مؤلفات. الفتلاوي، ٢٠٠٢، ج ٣، ص ٣١٦) بكلمات واضح فيها منهجه في الشعر وما اتصفت به قصائده بقوله:

فيها فن (التخميس) (أي أخذ الناظم بيتاً لسواه فينظم ثلاثة أشطر ملائمة للوزن والقافية. عبد النور، ١٩٧٩، ص ٦١) الذي كان شائعاً في القرن التاسع عشر ولا سيما في موضوعات (المدح، التهاني، الفخر، الحماسة، الشكوى) (الوائلي، ١٩٦١، ص ١١٢) وهذا النوع كان يسمى في الشعر العربي قديماً بـ(المسمّط) وقد وصفه (مصطفى صادق الرافعي) (٨٨١-١٩٣٧ أصله من طرابلس الشام، عالم بالأدب، شاعر له ديوان شعر. البيومي، ١٩٩٥، ج ١، ص ٤٣٧؛ الجبوري، ٢٠٠٣، مج ٥، ص ٣٩٣) بقوله: وقالوا فيه هو ان يتدئ الشاعر بيت مصرّع -ذي قافيتين- ثم يأتي باربعة اقسمة على غير قافيته، ثم يعيد قسيماً واحداً من جنس ما ابتدأ به وهكذا إلى اخر القصيدة» (الرافعي، ١٩٧٤، ج ٣، ص ٣٨٤) خمس الشاعر الشيخ فليح قصيدتين للشاعر المعروف (عبد الباقي العمري) (١٧٩٠-١٨٦٢ ولد بالموصل شاعر ومؤرخ له دواوين عدة. مراد، ٢٠٠٦، ص ٤٩٢) سأكتفي بنقل مطلع القصيدتين، فقال في اولاهما:

حمداً لمن بلّغنا منانا

بمنّه ولم يزل منّا

فبالذي عودنا الاحسانا

ياهل بغداد اشكروا الرّحمانا

شكر كثيراً يرغم الشيطاننا

اما القصيدة الثانية فكان مطلعها:

الجدول ذو العدد (١) الاغراض الشعرية في ديوان الشاعر الشيخ فليح الجشعمي (الجدول من اعداد المحقق من خلال الرجوع للنسخة الاصلية للديوان) يظهر الجدول اعلاه ان المديح قد تصدر الاغراض الشعرية في ديوان الشاعر الشيخ فليح، اذ بلغ مجموعها (٦١) قصيدة بواقع (٨٦٠) بيتاً منها (٧) قصائد مديح بحق آل البيت عليهم السلام وقعت على (١٦٨) بيتاً، ومدح السيد (أحمد بن السيد كاظم الرشتي) اذ قال بحقه (٣٧) قصيدة بلغت ابياتها (٤٢١) بيتاً وهذا يكشف على نحو واضح عمق العلاقة الحميمة بين الشاعر والسيد (أحمد الرشتي) وملازمته له، اما بقية قصائد المديح فكانت بحق الملوك أمثال (ناصر الدين شاه) والسلطان العثماني (عبد المجيد) وشخصيات سياسية وفقهاء ووجهاء.

جاء من بعد المديح الرثاء فكانت قصائده (١٧) قصيدة ضمت (٥٠٨) بيتاً، قد يجد القارئ ان عدد القصائد قليل الا ان معظمها كانت طويلة اذ بلغت اطول قصيدة لديه (٧٧) بيتاً وكان معظم هذه القصائد يؤرخ فيها تاريخ الوفاة الذي غالباً ما يسمى بـ(التاريخ الشعري) (هو اتيان الشاعر بألفاظ تدل حروفها بحساب الجمل على سنة معينة. فاخوري، ص ٨٧٢) ثم تأتي بعد ذلك الاغراض الشعرية تبعاً فكان اقلها الفخر (هناك من عزى ذلك إلى حالة البؤس المسيطر بسبب السيطرة العثمانية. الركابي وآخرون، ١٩٦٣، ص ٤٠) والاعتذار.

ضم دفئا ديوان الشاعر الشيخ فليح قصائد اتبع

التخميس الاول

أبت عزتي من أن نذل وشيمتي
لذاك أتقى كل الانام خصومتي
ولست أبالي بالخطوب العظيمة
اذا مضر الحمراء كانت أرومتي
وقام بنصري حازم وابن حازم
سمت همتي هام السماء وطاولت
سهيلا ونالت كلما قبل حاولت
ولما عفت كفاي من بعد ماولت
عطست بأنف شامخ وتناولت
يدي الثريا قاعدا غير قائم (آل طعمة، ص ١٦٥)
كما خمّس قصيدة لممدوحه المرجع الديني السيد
(أحمد بن السيد كاظم الرشتي) كان مطلعها بشراك
بالخيبة والرّد

سبحان من تفضّلا انعمنا
على العباد كافراً مسلماً
فقل لمن ضلّ ولن يعلمنا
يا سائلا غير اله السّما
لو لم يكن عقلك في خفة
لكنت في نفسك ذا رافة
او كنت في دينك ذا عفة
انّ الذّي سوّك من نطفة
يغنيك عن مسألة [مسألة] العبد

ومن شعراء كربلاء الذين عاصروه خمّس للشاعر
الاديب (يوسف بريطم) (شاعر فقيه، اديب عاش
خلال منتصف القرن الثالث عشر الهجري. الكرباسي،
١٩٦٨، ص ١٢٧) قائلاً:

يا من لديه المعالي حين حاكمها
الى النهى طاطات راساً فسالمها
اليك اشكو هموماً لن اقاومها
مولاي انّ حقوقي قد تساهمها
قوم وقوموني الخطيئات
فالخطب مهما تساما راقيا صعدا
عارضته بحنان قط ما ارتعدا
لكن اذا ما طفى واستهلك الجلدا
فليس لي غير طه شافع ابدا
يغفو ويصفح عن جرم الجنايات
كما خمّس الشاعر الشيخ فليح قصائد له بلغ عددها
عشرة قصائد، اما فن (التشطير) (أصله مقصور على
تعلق الشاعر بكلام غيره. الرافعي، ١٩٧٤، ج ٣،
ص ٣٨٦) فلم يغب عن ديوان شاعرنا الذي كان يسميه
العرب سابقاً بـ(التمليط والمالطة)، وان تسمية الطريقة
المعروفة في النظم بالتشطير لم تعرف الا في القرن الثالث
عشر الهجري الموافق للقرن التاسع عشر الميلادي،
والطريقة نفسها كانت معروفة في اواخر القرن العاشر
الهجري الموافق للقرن السادس عشر الميلادي وما بعده
ولكن كان يسمونها (التصدير والتعجيز) (الرافعي،

أولاً: التاريخ الشعري: او ما يسمى بـ(التاريخ الحرفي) (الرافعي، ١٩٧٤، ص ٣٧٧) أرخ الشاعر الشيخ فليح عدداً من قصائده مستخدماً فن (التأريخ الشعري) والذي يعد من الفنون الادبية المستقلة بذاتها والتميزة بأساليبها وقواعدها حتى وصف البعض بان الشعراء المتأخرين قد افتتوا بهذا اللون من الوان البديع (الجبوري، ٢٠١٠، ص ٥) اذ كانوا كثيراً ما ضبطوا التاريخ بالأحرف من خلال ضبط واقعة من الوقائع بحروف ابجدية تتألف منها كلمة او جملة او اكثر تساوي اعدادها العام الذي وقعت فيه الواقعة (النقدي، ١٩٤٢، ص ٥٢٨) فقد بلغت القصائد التي ختمها بفن التاريخ الشعري (٣٠) قصيدة تعددت اغراضها ما بين (رثاء، تهنئي، مديح، وصف)، فعلى سبيل المثال لا الحصر كتب إلى الشاعر المعروف السيد (حيدر بن السيد سليمان بن السيد داود الحلي) (١٨٣١-١٨٨٦ ولد في الحلة قرأ الكثير من شعر العرب وحفظها له ديوان الدر اليتيم وغيره. الحلي، ١٩٨٤، ص ٢٦) قصيدة يعزبه في عمه السيد (مهدي السيد داود) (١٨٠٧-١٨٧١ ولد في الحلة درس العربية والادب والمنطق عرف بشعره ومنافسا لشعراء عصره. الخاقاني، ١٩٥٣، ج ٥، ص ٣٥٣) نختار منها آخر أربعة أبيات قال فيها:

١٩٧٤، ج ٣، ص ٣٨٦) اذ ضم في ديوانه قصيدتين قام بتخميسهما وتشطيرهما وانفرد بقصيدة واحدة قام بتشطيرها كان مطلعها:

التشطير الاول

يا سائلا غير اله السّمّا

ملتمساً رزقاً بلا حدّ

اخطات فيما تبتغيه فيا

بشراك بالحياة والرّد

انّ الذي سواك من نطفة

اجدر بالرزق وبالمدّ

انّى يغذيّك جـنيناً ولا

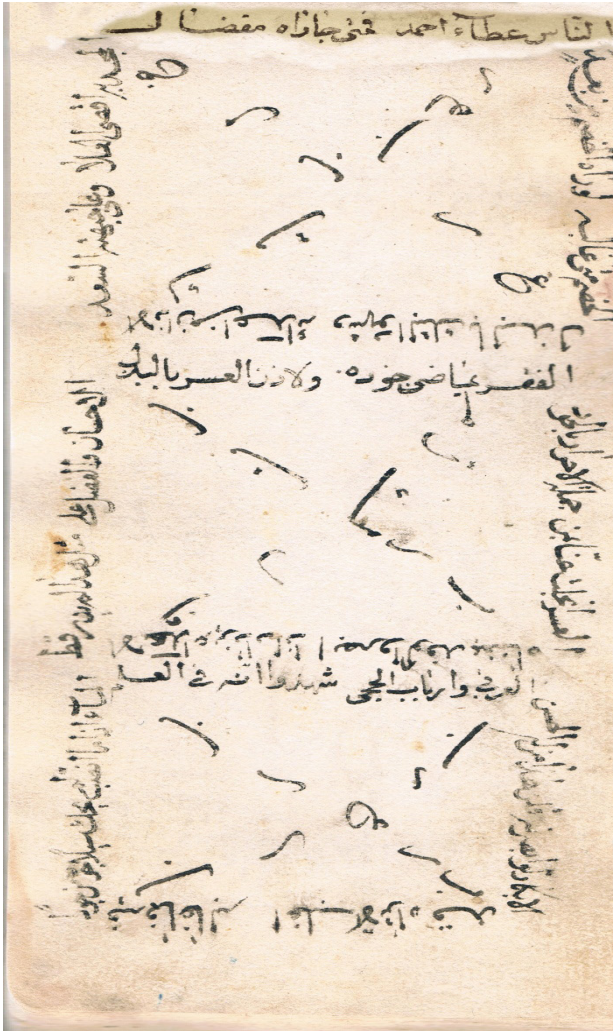
يغنيك عن مسألة العبد

على الرغم أن شعراء كربلاء المقدسة في القرن التاسع عشر كغيرهم ساروا على سنن الاقدمين واتبعوا خطاهم وقلدوهم في الاغراض الشعرية كالمديح، الرثاء، الهجاء، الفخر، الغزل، الحماسة، الوصف والحكمة... الخ الا انهم نظموا إلى فنون اخرى اقتضتها ظروفهم التي عاشوها، وثقافتهم التي تعلموها، وان هذه المستحدثات لم تكن جديدة في معظمها ولم تكن قديمة على وجه العموم لان القدماء عرفوا شيئاً عنها لكنهم لم يعيروها اهتماماً كبيراً كما اعارها ابناء هذه العصور وكفوا عليها توسيعاً وتعميقاً (شيخ امين، ١٩٧٢، ص ١٦٧).

نجد ان هذه المستحدثات كثيراً ما استخدمها

الشاعر الشيخ فليح في قصائده اهمها:

ولما تعالى سعد مدحت رفعة
بأوج المعالي واستنار به المجد
سعودُ سعودِ الشَّرِّ غارت فارخوا
بحزم عزيز الجند قد فتحت نجد
ثانياً: الشعر الهندسي: تسمية أطلقها الأديب
(بكري شيخ أمين) لأنها متفقة مع شكل الشعر الذي
كان قد اتخذ اشكالاً هندسية كالدائرة، المثلث، المربع،
المخمس، المعين.



لا ريب ان تبكه الدنيا بجملتها
حتى تغص له شجواً فراسخها
او ان تحن له العلياء معولة
حنين ورق ابتزت مفارخها
او ان تعج له الفيحاء نادبة
او ان تضج له حزناً صوارخها
فهذه كربلا نادى مؤرخها
الاجبال العلا قد زال شاخها

ووصف حملة (مدحت باشا) (١٨٢٢-١٨٨٣)
أحمد مدحت باشا ولد في اسطنبول اتقن اللغتين العربية
والفارسية تنقل بالوظائف الحكومية له اعمال اصلاحية.
لونكريك، ٢٠٠٤، ص ٣٥٨) على الاحساء التي أشار
اليها (سلمان هادي الطعنة) بأن شعراء كربلاء سجلوا
حملة الاحساء سنة ١٨٧١ كتعبير عن سخطهم على
الوهابيين لغزوهم مدينة كربلاء التي أطلقوا عليها حادثة
الطف الثانية وكان من الشعراء الشيخ (فليح حسون
رحيم الكربلائي) (الطعنة، ١٩٨٣، ص ٢٧٣)، كما أورد
القصيد الأديب (ابراهيم الوائلي) في كتابه الشعر السياسي
العراقي مشيراً إلى ان شاعراً من كربلاء وهو الشيخ فليح
مدح فيها السلطان العثماني (عبد العزيز) والوالي مدحت
باشا الذي سار لفتح الاحساء متطرقاً لفرار سعود بن
فيصل (الوائلي، ١٩٦١، ص ١٣٨) فأرخ الحملة بقوله في
قصيدة اخترنا منها آخر بيتين:

ثالثاً: التشجير: في الادب هو نوع من النظم يجعل
في تفرعه على امثال الشجرة وسمي مشجراً لاشتجار

ومختمة بحرف واحد من حروف المعجم (الرافعي، ١٩٧٤، ج ٣، ص ٣٦٧) وان اول من جاء بشيء من ذلك هو (ابو بكر محمد بن دريد) (٨٣٧-٩٣٣ عالم اديب وشاعر نحوي شيعي واسع الحفظ اشتهر في اللغة له مصنفات عديدة. شبر، ج ٢، ص ١٥)، وقد جسد الشاعر الشيخ فليح هذا النوع من المنظوم بقصيدته التي مدح فيها امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام ابتدأها بحرف (الشين) واختتمها بحرف (الดาล) التي كانت مطلعها:

شيدّ الدّين علي المرتضى

ودمى الشّرك بغمّ وكمد

شاهد الحقّ بمرأى قلبه

فلذا ففاق على كلّ احد

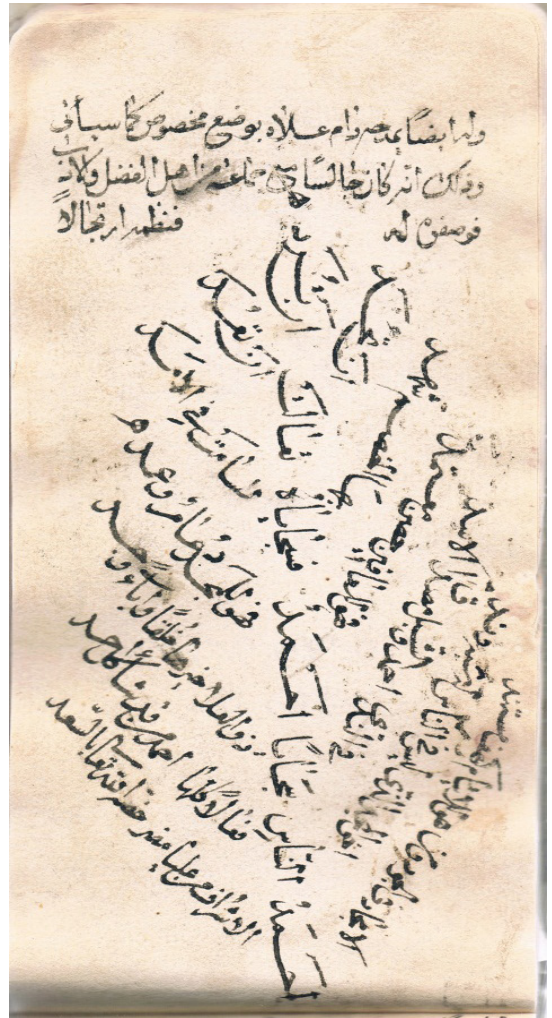
شد ازر المصطفى الهادي به

فهو للهادي من الله مدد

اما الالوان البديع المستحدثة خلال القرن التاسع فقد كانت الالاعيب اللفظية كثيرة يثير التساؤل بكيفية خطر ببال الشعراء هذه الخواطر وكيف صبروا على نظم مثل هذه الالوان؟ ويبدو ان الفراغ القاتل كان هو السبب في منعهم لذلك (شيخ امين، ١٩٧٢، ص ٢٢٢)، ومن هذه الالوان التي ضمها ديوان الشاعر الشيخ فليح:

اولاً: التطريز: وهو لون تفنن به المتأخرون، وتصدوا به ان يجعل الشاعر حروف اوائل الابيات

بعض كلماته ببعض، أي تداخلها، وكل ما تداخل بعض اجزائه في بعض فقد تشاجر، وذلك ان ينظم البيت الذي هو جذع القصيدة، ثم يفرع على كل كلمة منه تنمة له من نفس القافية التي نظم بها وهكذا من جهتيه اليمنى واليسرى حتى يخرج منه مثل الشجرة وانما يشترط فيه ان تكون القوافي على روي قافيته ايضا والمشجر حديث العهد عرفه رجال القرن السابع عشر الميلادي (شيخ امين، ١٩٧٢، ص ١٨٥).



رابعاً: محبوك الطرفين: يراد بهذا اللون نوع من المنظوم تكون كل ابيات القصيدة او القطعة مبتدأه

ثالثاً: صلته بآل الرشتي

حقق شاعرنا طموحه الادبي من خلال ارتياده للأندية والمجالس الادبية التي كانت تعقد في مدينة كربلاء المقدسة انذ، وكان اهمها ديوان آل الرشتي الذي كان منتجاً ادبياً في عصر السيد (كاظم الرشتي) (توفي سنة ١٨٤٢ من ارشد تلاميذ الشيخ احمد الاحسائي له تصانيف عديدة منها اللوامع الحسينية. الطهراني، ٢٠٠٩، ج ١٢، ص ٢٦٩) اذ شهد ديوانه مساجلات كانت تجري بين الحين والآخر، كما ان وفادة السيد (كاظم الرشتي) للشاعر الشيخ فليح وشموله اياه برعايته لها أكبر الاثر في نفس الشاعر دفعه إلى الاشادة بهذا البيت (الكرباسي، ١٩٦٨، ص ١٦٠) وبعد وفاة السيد (كاظم الرشتي) تولى ابنه السيد (أحمد الرشتي) (قتل سنة ١٨٧٨ عالم اديب ترأس الفرقة الشيخية بعد ابيه كان شاعر متين الاسلوب. الطهراني، ٢٠٠٩، ج ١٠، ص ١٠٢) دفعة الرئاسة فلازمه الشاعر الشيخ فليح وولده الشيخ (محمد) ملازمة الظل فكان لسانها الذرب الذائد عن حياض الاسرة الرشتية والمدافع عنها في معضلات الأمور (الغراوي، ج ٢٤، ص ٤٢٠) وقد جسد ذلك (موسى الكرباسي) بقوله: .وعرفاناً منه [أي الشيخ فليح] بحسن الجميل ووفاء منه فقد انقطع إلى مدحهم [أي آل الرشتي] والصمود امام من يتصدى لهذا البيت والذود عنه بما اوتي له من حول او قوة». (الكرباسي، ١٩٦٨، ص ١٦٠).

لذا نجد ان ديوانه قد ضم العديد من القصائد التي

تشكل اسماً معيناً، فاذا اراد تطريز اسم (أحمد) مثلاً جعل الحرف الاول من البيت الاول الفاء، وجعل الحرف الاول من البيت الثاني في الحاء وهكذا (شيخ امين، ١٩٧٢، ص ٢٢٨)، وقد كانت قصيدة لشاعرنا ضمن هذا اللون في مدح السيد (أحمد كاظم الرشتي) ضمت (٣١) بيتاً طرز فيها ضمن الحروف الاولى من ابياتها اسم (أحمد ابن كاظم الحسيني الرشتي دام علاه) جاء في مطلعها:

العيد عاد وجودك المأمول

ووجودك المطلوب والمسؤول

حيّا علاك فحيّه ليعمه

من فضلك التبجيل والتفضيل

مالفطر والاضحى وان بلغا العلا

الآ لديك مؤمّل وسؤول

دانا لفضلك اذ بجدك فضلاً

ولدى الافاضل يخضع المفضول

ثانياً: التوجيه بالكتب: كتب الشاعر بيتين من قصيدة

إلى السيد (أحمد كاظم الرشتي) سأله فيه عن كتاب (مغني

الليبي) (كتاب في النحو ألفه بن هشام وصف انه أجل

كتب النحو قدراً. الانصاري، ١٣٧٨هـ، ج ١، ص ٦).

اغنيتنا عن كتب النحويا

اسخى الكرام ما عدى المغني

ان تغننا عنه شكرنا على

مرّ الليالي منّة المغني

خصوم الرشتي ارادوا قتله للقضاء على آل الرشتي نهائياً فاستطاع ان يحفظ الطفل لكنهم تبعوه بنفسه فاردوه قتيلاً وجاء السيد (محمد حسن الطالقاني) (١٩٣١-٢٠٠٣) عالم جليل واديب وشاعر له مصنفات عديدة. (الفتلاوي، ٢٠٠٢، ص ٢٨٩) تفاصيل هذه الاحداث بقوله: دفن السيد أحمد [الرشتي] مع ابيه [السيد كاظم الرشتي] في رواق الحسين، واقامت له الفواتح ومجالس العزاء، وقد فجرت هذه الحادثة عواطف الشعراء، فرثوها ابلغ الرثاء وارقه واشجاه، وظلوا ينوحونها بما يفطر الاكباد، وقد خصوا الشيخ محمد [بن الشيخ فليح الجشعمي] لشبابه وفتوته وشيخوخة ابيه فقد كانت رؤيته في مجالس العزاء تبكي العدو قبل الصديق فقد رأى ولده مضرجاً بدمائه وهو في ريق العمر ونضارة الشباب ولم يمض على زواجه اكثر من ثلاث سنوات وليس له ذنب سوى الوفاء والشهامة، وقد ناح ولده بقصائد مشجية ولحق به بعد عام» (الطالقاني، ٢٠٠٧، ص ١٧٠).

كل ذلك ترك أثراً كبيراً في نفس الشاعر الشيخ فليح الذي فجع بولده وبالسيد الرشتي فرثاها بأشجى ابيات الشعر ليرحل عن الدنيا بعد سنة واحدة من هذه الحادثة (أي في سنة ١٨٧٩م) ودفن في مقبرة خاصة له في صحن ابي الفضل العباس عليه السلام على يمين الداخل من باب صاحب الزمان (الكرباسي، ١٩٦٨، ص ١٥٩؛ الكاظمي،

مدح فيها السيد (أحمد الرشتي) والتي وصلت إلى تسع وثلاثون قصيدة فضلاً عن عدد من القصائد التي تعددت اغراضها ما بين عتاب وتهاني (اورد عدد هذه القصائد من خلال احصائية دقيقة التي ضمها الديوان).

رابعاً: وفاته

تعرض السيد (أحمد الرشتي) لعملية اغتيال طالته غيلة ليلة الاثنين السابع عشر من جمادى الاولى ١٢٩٥هـ/ ١٨٧٨م في زقاق باب السدرة وهو خارج من الصحن الحسيني الشريف بعد اداء صلاة العشاء بسبب نزاع أسري حول سدانة الروضة الحسينية (مجهول المؤلف، ٢٠٠٦، ص ٤٥٧) وكان القاتل له (جعفر بن باخية) (لقب امرأة اشتهرت ببطولتها في واقعة المناخور في كربلاء سنة ١٨٢٥. الكليدار، ١٩٤٧، ص ٤١) واشترك معه في قتله كل من (حسين شبيب، وسليمان الصائغ، واحد افراد اسرة الفتوني) (بيت عربي قديم في كربلاء اصلهم من جبل عامل من بلدة فتون وتسميتهم جاءت منها. آل نصر الله، ٢٠١١، ص ٢١٣) وجماعة اخرون، وقتل معه بعد قليل في الصحن الحسيني الشريف خدنه (خدنه: الخدن والخدين، بمعنى الصديق. الجوهرى، ٢٠١٢، ص ٢٩٥) وشاعره الملازم له الشاب الشيخ (محمد فليح الجشعمي) الذي اراد ان يفديه بنفسه وفاءً منه ونبلاً ولما لم يستطع ذلك هرب بولده (أي ابن السيد أحمد الرشتي) السيد (قاسم الرشتي) فأخفاه لان

الخاتمة

لابد للباحث في ختام الدراسة التي قدمها من وضع أهم الاستنتاجات التي توصل لها وهي كالآتي:

١. تأثر الشاعر ببيئته المدينة (كربلاء المقدسة)، والاسرة في صقل شخصيته الأدبية وانصرافه بعدها لتدريس لأبناء العلماء والذوات في غرفة من غرف الصحن العباسي المطهر وامتهانه لخط المصاحف الشريفة ومصاهرته لأسرة أدبية كل ذلك كان له أثره في تطور شخصيته الأدبية فضلاً عن عامل مهم هو اتصاله بآل الرشتي فكان من خواص العالم السيد (كاظم الرشتي) وبعد وفاته أضحى من المقربين لولده السيد (أحمد الرشتي) وكان من مرتادي ديوانهم الادبي الذي كان يعج بالشعراء والادباء.

٢. أشار مؤرخو مدينة كربلاء المقدسة من خلال اطلاعهم على بعض قصائد الشاعر أنه سلك الاتجاه التقليدي في الشعر وجارى الاقدمين في قصائده لذا اتسمت هذه القصائد بقوة عباراتها وزخم معانيها ومن خلال إحصائية دقيقة قدمها الباحث في متن بحثه من خلال العودة إلى النسخة الاصلية من ديوانه وجد أن المديح والثناء قد تصدراً أغراضه الشعرية وتأتي بعدها الأغراض الأخرى تباعاً كما هو موضح في المخطط البياني.
٣. استخدم الشاعر مستحدثات عدة في الشعر أهمها التاريخ الشعري والشعر الهندسي اذ امتاز بالشعر المربع والتشجير إذ كتب قصيدة تداخل أبياتها

٢٠١٥، ص ١٤٤)، وخير ما نختم هذا البحث ما قاله

الاستاذ (سلمان هادي آل طعمة):

وقد كان في رثائه لسيد وولده لوعة صادقة وحرقة ملتبهة، ومن غير شك فانه واحد من شعراء كربلاء الذين سيكتب الزمن اسماءهم في سجل الخالدين» (الطعمة، ١٩٦٦، ص ١٥٦).

قائمة المصادر

أولاً: مصادر التراث الإسلامي

١. اسماعيل بن حماد الجوهري، معجم الصحاح، رتبة وصححه: ابراهيم شمس الدين، (بيروت: شركة الاعلامي للمطبوعات، ٢٠١٢م).

٢. جمال الدين بن هشام الانصاري، المغني اللبيب عن كتب الاعراب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، (قم: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ١٣٧٨هـ)، ج ١.

ثانياً: المراجع الحديثة

١. ابراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦١م).

٢. اغا بزرك الطهراني، طبقات اعلام الشيعة-نقباء البشر في القرن الرابع عشر، (النجف الاشرف: المطبعة العلمية، ١٩٥٤)، ج ١.

٣. طبقات اعلام الشيعة- الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة، (بيروت: دار احياء التراث العربي، ٢٠٠٩)، ج ١٢.

٤. بكري شيخ امين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٢).

٥. جبور عبد النور، المعجم الادبي، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩).

٦. جودت الركابي واخرون، الوافي في الادب العربي الحديث، (دمشق: المطبعة التعاونية، ١٩٦٣م).

٧. جواد شبر، ادب الطب من القرن الاول الهجري حتى القرن السابع عشر، (بيروت: مؤسسة التاريخ، بلا ت)، ج ٢.

٨. جعفر الاعرجي النجفي الحسيني، مناهل الضرب في

الشعرية على شكل ورقة شجرة وقد توصل الباحث إلى طريقة قراءة مثل هذه المستحدثات من خلال الاطلاع على مصادر خصت الادب الحديث في هذه المدة كما برع في كتابة قصيدة محبوبك الطرفين التي كانت تبدأ وتختتم بحرف واحد.

٤. لم تغب ألوان البديع في قصائد شاعرنا أهمها فن التطريز وهذا النوع تصدى له بعض الشعراء بجعل الحروف الأولى من الابيات تشكل اسماً معيناً، واللون الآخر من البديع هو التوجه بالكتب.

٥. تعد علاقة الشاعر بآل الرشتي مرحلة انعطافه في حياته الأدبية، ومأساته في فقد ولده الشاعر الشيخ محمد كانت بسبب مقتل السيد أحمد وراثهما الشاعر بأشجى الابيات وبعد الحادثة بسنة توفي شاعرنا كما تم توضيحه في القسم الرابع من البحث.

٢١. الحضارات، (٢٠١٠)، ج ٣، مطبعة الحافظ، (١٤١٩هـ).
٢٢. تاريخ العراق بين الاحتلالين، (بيروت: مكتبة الحضارات، د.ت)، مع ٤.
٢٣. عماد عبد السلام رؤوف، التاريخ والمؤرخون العراقيون في العهد العثماني، (بيروت: دار الوراق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م).
٢٤. عثمان بن سند الوائلي البصري، مطالع السعود تاريخ العراق من سنة ١١٨٨ الى سنة ١٢٤٢هـ ١٧٧٤-١٨٢٦، تحقيق: عماد عبد السلام رؤوف وسهيلة عبد المجيد القيسي، (الموصل: مطابع دار الحكمة للطباعة والنشر، بلات).
٢٥. عبد الصاحب ناصر آل نصر الله، بيوتات كربلاء القديمة، (بيروت: مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١م).
٢٦. عبد الحكيم الوائلي، موسوعة قبائل العرب، ط ٣، (الاردن: دار اسامة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م)، ج ١.
٢٧. عبد الرحيم محمد الغراوي، معجم شعراء الشيعة، (بيروت: دار الكاتب، د.ت)، ج ٤.
٢٨. علي الخاقاني، شعراء الحلة او البابليات، (النجف الاشرف: المطبعة الحيدرية، ١٩٥٣)، ج ٥.
٢٩. علي الوردني، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ط ٢، (بيروت: دار ارشد، ٢٠٠٥)، ج ٢.
٣٠. كاظم عبود الفتلاوي، مستدرک شعراء الغري، (بيروت: دار الاضواء، ٢٠٠٢)، ج ٢، ج ٣.
٣١. كامل سلمان الجبوري، معجم الشعراء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، مع ٥.
٩. حنا فاخوري، تاريخ الادب العربي، (ب ط، بلات).
١٠. حيدر الحلي، ديوان السيد حيدر الحلي، تحقيق: علي الخاقاني، ط ٤، (بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٩٨٤).
١١. رسول الكركوكلي، دوحه الوزراء في تاريخ وقائع بغداد الزوراء، ترجمة: موسى كاظم نورس، (قم المقدسة: مطبعة امير، ١٤١٣هـ).
١٢. زاهدة ابراهيم، كشاف بالجرائد والمجلات العراقية، مراجعة: عبد الحميد العلوجي، (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٦).
١٣. ستيفن همليسون لونيكر، اربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة: جعفر خياط، ط ٥، (بيروت: الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م).
١٤. سهيل قاشا، مسيحيو العراق، (بيروت: الفرات للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩).
١٥. سلمان هادي الطعمة، شعراء من كربلاء، (النجف الاشرف: مطبعة الاداب، ١٩٦٦م).
١٦. كربلاء في الذاكرة، (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٨٨م).
١٧. دراسات في الشعر العراقي الحديث، (بيروت: دار البيان العربي، ١٩٩٣).
١٨. تراث كربلاء، ط ٢، (بيروت: مؤسسة الاعلمي، ١٩٨٣م).
١٩. محاسن المجالس في كربلاء، (مركز تراث كربلاء، قسم شؤون المعارف الاسلامية والانسانية).
٢٠. عباس العزاوي، عشائر العراق، ط ٢، (بيروت: مكتبة

٣١. أدب التاريخ في شعر السيد محمد حسن الطالقاني، (دمشق: دار ينابيع، ٢٠١٠).
٣٢. محمد حسن الطالقاني، الشيخية نشأتها وتطورها ومصادر دراستها، (بيروت: دار الاميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧).
٣٣. محمد حسن آل الكلدار، مدينة الحسين او مختصر تاريخ كربلاء، (بغداد: مطبعة النجاح، ١٩٤٧م)، السلسلة الاولى.
٣٤. محمد رجب البيومي، النهضة الاسلامية في سير اعلامها المعاصرين، (بيروت: دار الشامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ج ١.
٣٥. مركز تراث كربلاء والسيد سلمان هادي الطعمة، الخط والخطاطون في كربلاء، (مركز تراث كربلاء، قسم شؤون المعارف الاسلامية والانسانية، ج ١).
٣٦. مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، ط ٢، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤)، ج ٣.
٣٧. مجهول المؤلف، اعلام مدرسة الشيخ الاوحد في القرن الثالث عشر الهجري، تحقيق: أحمد عبد الهادي المحمد صالح، (بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٦).
٣٨. موسى الكرباسي، البيوتات الادبية في كربلاء خلال ثلاثة قرون، (كربلاء: مطبعة اهل البيت، ١٩٦٨م).
٣٩. مير بصري، اعلام الادب في العراق الحديث، (لندن: دار الحكمة، ١٩٩٤)، ج ١.
٤٠. نور الدين الشاهرودي، النخبة من ادباء كربلاء، (د.ط، ٢٠٠٥).
٤١. يعقوب سركييس، مباحث عراقية، (بغداد: شركة التجارة والطباعة المحدودة، ١٩٤٨م).
٤٢. يحيى مراد، معجم تراجم الشعراء الكبار، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦).
- ثالثاً: البحوث المنشورة
١. جعفر النقدي، ضبط التأريخ بالأحرف، ((الغري)) (مجلة)، العدد ١٠٩، ١١٠، السنة ٣، النصف الاشراف، (١٠ رمضان ١٣٦١هـ الموافق ٢٢ ايلول ١٩٤٢م)، (منشورات العتبة العلوية المقدسة، ٢٠١١).
٢. سلمان هادي الطعمة، الحركة الادبية والثقافية في كربلاء، بحث منشور ضمن وقائع الندوة العلمية التي عقدت في لندن بعنوان (دراسات حول كربلاء ودورها الحضاري) بتاريخ ٣٠-٣١/٣/١٩٩٦، (دار الصفوة للطباعة والنشر، بلات).
٣. يعقوب نعوم سركييس، قشع في التاريخ، (لغة العرب) (مجلة)، السنة الخامسة، مج ٥.
٤. (الموصل: مطابع دار الحكمة للطباعة والنشر، بلات).
- رابعاً: المجلات والصحف
١. ((القدوة)) (جريدة)، كربلاء، العدد ٩، السنة ١، (٩ حزيران ١٩٥١م).
٢. ((القدوة)) (جريدة)، كربلاء، العدد ١٠، السنة ١، (٢٣ حزيران ١٩٥١م).

التحليل الجغرافي لاستعمال الأمهات وسائل منع الأنجاب في محافظة كربلاء

الباحثة سارة مسلم هادي ال نادر

كلية التربية للعلوم الانسانية / جامعة كربلاء

ا.د احمد حمود محسن السعدي

كلية التربية للعلوم الانسانية / جامعة كربلاء

sartmslm61@gmail.com

المستخلص:

يهدف البحث الى دراسة وسائل منع الأنجاب الذي يعد احد مؤشرات الصحة الانجابية للأمهات للفئة (١٥ - ٤٩ سنة) في محافظة كربلاء لعام ٢٠٢٠، ويعد هذا المؤشر مهما لما له دور في قياس مدى أهمية استعمال طرائق منع الأنجاب، وامكانية الوصول إلى تنظيم الأسرة عن طريق استعمال احدي وسائل منع الأنجاب، فضلاً عن اهميته في تقليل وفيات وامراض الانجاب عندما يستخدم لمنع الأنجاب المبكر او المتأخر او لمنع الأنجاب المتقارب او لمنع الأنجاب المتكرر كثيراً، ويهدف البحث إلى دراسة مدى توفر الخدمات الصحية المتعلقة باستخدام وسائل منع الأنجاب، وقد توصل البحث إلى جملة من النتائج المهمة تمثلت بأن استعمال وسائل منع الأنجاب الاصطناعية هو اعلى مما هو عليه من وسائل المنع الطبيعية إذ بلغت نسبة استعمال وسائل المنع الاصطناعية في الحضر (٧٧,٥٪) وفي الريف (٨٠,٥٪) في محافظة كربلاء، اما بالنسبة لوسائل المنع الطبيعية فقد بلغت (٥,٢٢٪) في الحضر وفي الريف (١٩,٥٪) في محافظة كربلاء، واوصى البحث بدعم برنامج تنظيم الأسرة وتوسيع مجال عملها وتشجيع الاستفادة من خدماتها.

الكلمات المفتاحية: تحليل، جغرافية، منع الأنجاب، كربلاء

Geographic Analysis of Contraceptive Use Among Mothers in Karbala Province

Dr. Ahmed Hamoud Muhsin Al-Saadi

Sarah Muslim Hadi Al-Nader

sartmslm11@gmail.com

Abstract

This study was concerned with the study of contraceptive methods, which is one of the reproductive health indicators for mothers (15-49) years in the Karbala governorate for the year 2020. One of the contraceptive methods, in addition to its importance in reducing deaths and reproductive diseases when used to prevent early or late pregnancy, to prevent close pregnancies, or to prevent very frequent pregnancies, and the research aims at the availability of health services related to the use of contraceptives. The task was that the use of artificial contraceptives is higher than it is from natural contraceptives, as the percentage of using artificial contraceptives in urban (77.5%) and in the countryside (80.5%) in Karbala governorate, as for natural contraceptives, it reached (5.22%) in urban and rural areas (19.5%) in Karbala governorate, and the research recommended supporting the family planning program, expanding its field of work and encouraging the use of its services.

Keywords: Analysis, Geography, Contraception, Karbala

المقدمة

تعد الصحة الانجابية نهجاً حياتياً لأنها تؤثر في كل الرجال والنساء من الطفولة إلى الشيخوخة وتؤثر تأثيراً كبيراً في صحة الفرد لاحقاً، ويشمل ذلك التحديات التي يواجهها الناس في اوقات مختلفة من حياتهم مثل تنظيم الأسرة والخدمات التي تمنع الامراض التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي، والتشخيص المبكر وعلاج امراض الصحة الانجابية، لذا ينبغي تعزيز الخدمات اللازمة كالخدمات الصحية التعليمية توفير الامدادات الصحية الاساسية مثل وسائل منع الأنجاب والادوية، وتأخذ الصحة الانجابية اهميتها من تنوع مجالات خدماتها فلها خدمات في مجال الامومة الامنة وصحة الطفل، فضلاً عن خدماتها في مجال تنظيم الأسرة الذي يعد من الامور المهمة للزوجين من اجل تحقيق رغباتهم الانجابية للحيلولة دون حصول حمل مبكر او متأخر جداً.

مشكلة البحث:

- ١.١- هل تباين نسبة استعمال وسائل منع الأنجاب على مستوى الوحدات الادارية والبيئة الاجتماعية؟
- ٢.٢- هل يؤثر المستوى التعليمي والاقتصادي للمرأة في استخدام وسائل منع الأنجاب؟

فرضية البحث:

يؤسس البحث عن الفرضية الاتية:

هناك تباين مكاني واضح على مستوى الوحدات الادارية في نسبة استعمال وسائل منع الأنجاب كأحد ممارسات الصحة الانجابية في محافظة كربلاء، مع وجود تأثير كبير للمستوى التعليمي والاقتصادي للمرأة في تباين استخدام هذه الوسائل بين موقع واخر في منطقة الدراسة.

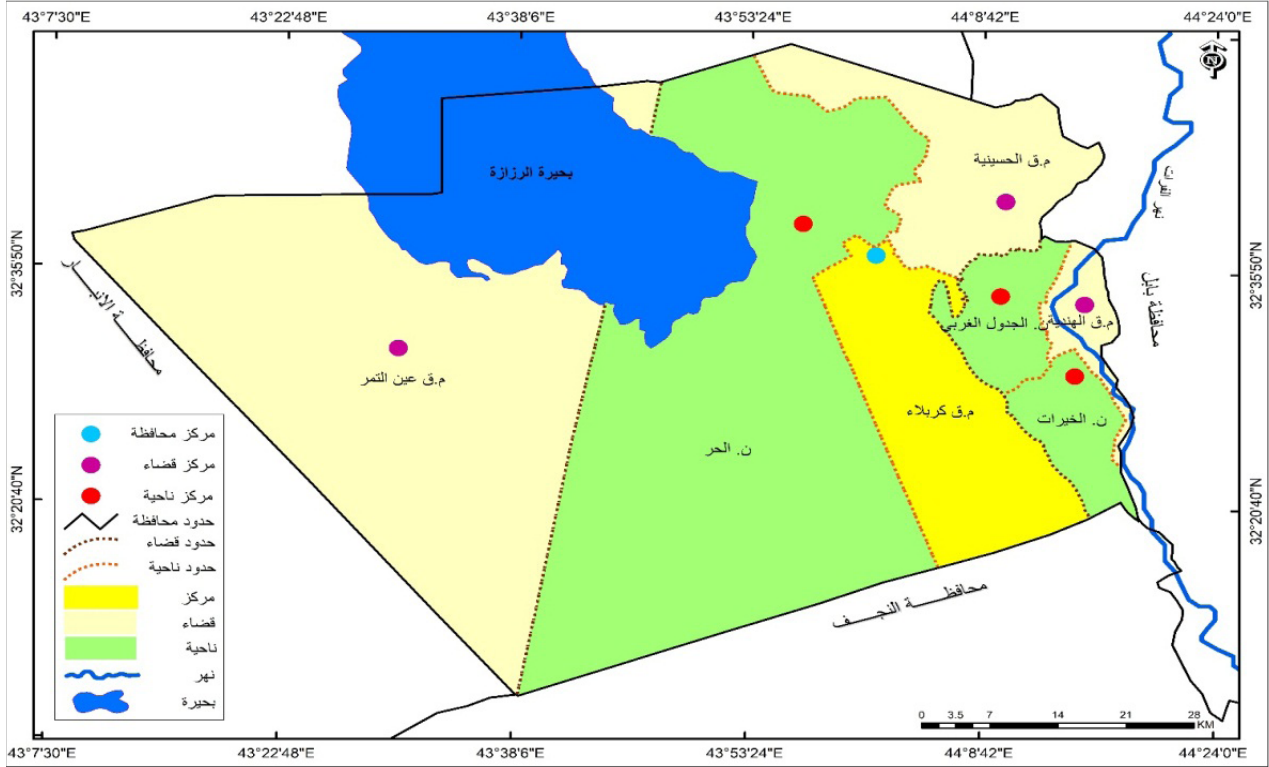
هدف البحث:

يهدف البحث إلى بيان مدى توافر الخدمات الصحية الانجابية المتعلقة باستخدام وسائل منع الأنجاب الذي يوفر للنساء اجواء صحية مناسبة للحمل والولادة خالية من الامراض وكذلك يهدف إلى تقليل وفيات وامراض الانجاب ولاسيما النساء في سن (١٥-٤٩) في محافظة كربلاء.

أهمية البحث:

تعد الصحة الانجابية حقاً انسانياً للزوجين من اجل تحقيق رغباتهم الانجابية يتفقان عليه بالتراضي الانجاب العدد المرغوب فيه، وذلك من خلال اللجوء لوسيلة من وسائل تنظيم الأنجاب او تعجيله مع ايجاد مدد التباعد مدة الأنجاب لاستعداد المرأة نشاطها الصحي والنفسي والاجتماعي.

الخريطة (٢) الوحدات الادارية في محافظة كربلاء



المصدر: وزارة الموارد المائية، الهيئة العامة للمساحة، قسم انتاج الخرائط، الوحدة الرقمية، خريطة الوحدات الادارية، ٢٠٢٠

المبحث الاول

استخدام الامهات وسائل منع الأنجاب في محافظة كربلاء:

يعرف مؤشر استخدام وسائل منع الأنجاب بأنه النسبة المئوية للأمهات في سن الانجاب (١٥-٤٩ سنة) اللواتي يستخدمن وسائل منع الأنجاب في وقت معين، ويعد هذا المؤشر مهما لدوره في قياس مدى أهمية استعمال طرائق منع الأنجاب، وامكان الوصول إلى تنظيم الأسرة، فضلا عن اهميته في تقليل وفيات وامراض الانجاب عندما يستخدم لمنع الأنجاب المبكر جدا او متأخر جدا او لمنع تكرار الأنجاب المتقارب او لمنع الأنجاب المتكرر كثيرا، مما يعطي انطبعا على مستوى الوعي الصحي بين الأزواج، وان وسائل تنظيم الأسرة تعد من الخدمات الصحية التي تساعد الزوجين في اتخاذ القرارات المتعلقة بأنجاب الاطفال وتوقيته وتحديدده مما يتناسب مع وضعهم الصحي والاجتماعي. (جبر، ٢٠١٨: ص ١٨٣) عند متابعة مسار استخدام وسائل منع الأنجاب نجده ان هذا المسار انطلق من تحديد النسل ليصل إلى تنظيم النسل وينتهي اليوم عندما يعرف بالصحة الانجابية، فالاهتمام بتحديد النسل او تنظيمه لم يكن موجودا، الا بعد ان اثار (روبرت توماس مالتوس)، قضية الزيادة السكانية بوصفها مشكلة تهدد المجتمع وانها ستسبب في حروبا واوبئة ومجاعات، اذا لم يتم الاهتمام بها والبحث عن طرق ووسائل معالجتها بما

يتماشى والامكانيات الاقتصادية المتاحة في مختلف المجتمعات. (عنصر، ٢٠١٩: ص ٧٤) وهنا علينا ان نميز بين مصطلحي (تحديد النسل) (وتنظيم النسل) اذ ان لكل منها مفهوم يختلف عن مفهوم الاخر، فتنظيم النسل (population-control) يقصد به جهود الدولة والمجتمع بالتأثير على معدلات نمو السكان داخل المجتمع بالتشجيع على استخدام الوسائل والاساليب المانعة للحمل، وباستخدام خطط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية وغيرها من اجل مضاعفة الدخل القومي لمواجهة متطلبات السكان في الحاضر والمستقبل. (بيركة، ٢٠٠٨، ص ٣١) اما مفهوم تحديد النسل هو الزام العائلة كلها ان تقف بالنسل عند حد معين. (زين، ٢٠٠٥: ص ٦٠) وعلى صعيد الوطني وحسب احصائيات المسح العنقودي متعدد المؤشرات بلغت نسبة النساء المستخدمات لوسائل منع الأنجاب عام ٢٠٠٦ (٥٠٪) في العراق، منها (٣٣٪) يستخدمن الوسائل الاصطناعية و(١٧٪) يستخدمن الوسائل الطبيعية. (وزارة التخطيط، ٢٠٠٦: ص ٦٨) اما في منطقة الدراسة بلغ عدد النساء المتزوجات اللاتي يستخدمن وسائل منع الأنجاب (١١٢٦) امرأة من مجموع افراد العينة البالغة (١٥٦٠)، منها (٢٢١، ٩٠٥) امرأة وفي الحضر والريف على التوالي، في حين بلغ عدد المهات المتزوجات اللاتي لا يستخدمن وسائل منع الأنجاب (٤٣٤) امرأة) مقسمة إلى (٢٣٧، ١٩٧) امرأة في الحضر

ونسبة في كل من ناحيتي الجدول الغربي والخيرات بنسبة (١,٥٪)، اما في الريف فقد سجلت اعلى نسبة في مركز قضاء الحسينية (٣٥,٤٪)، ومن ثم ناحية الجدول الغربي (١٧,٨٪)، ومن ثم ناحية الخيرات (١٦,٩٪)، ويليها مركز قضاء كربلاء (١١,٢٪)، ومن ثم مركز قضاء الهندية (٨,٩٪)، ثم ناحية الحر (٥,٧٪)، وادنى نسبة سجلت في مركز قضاء عين التمر (٤,١٪).

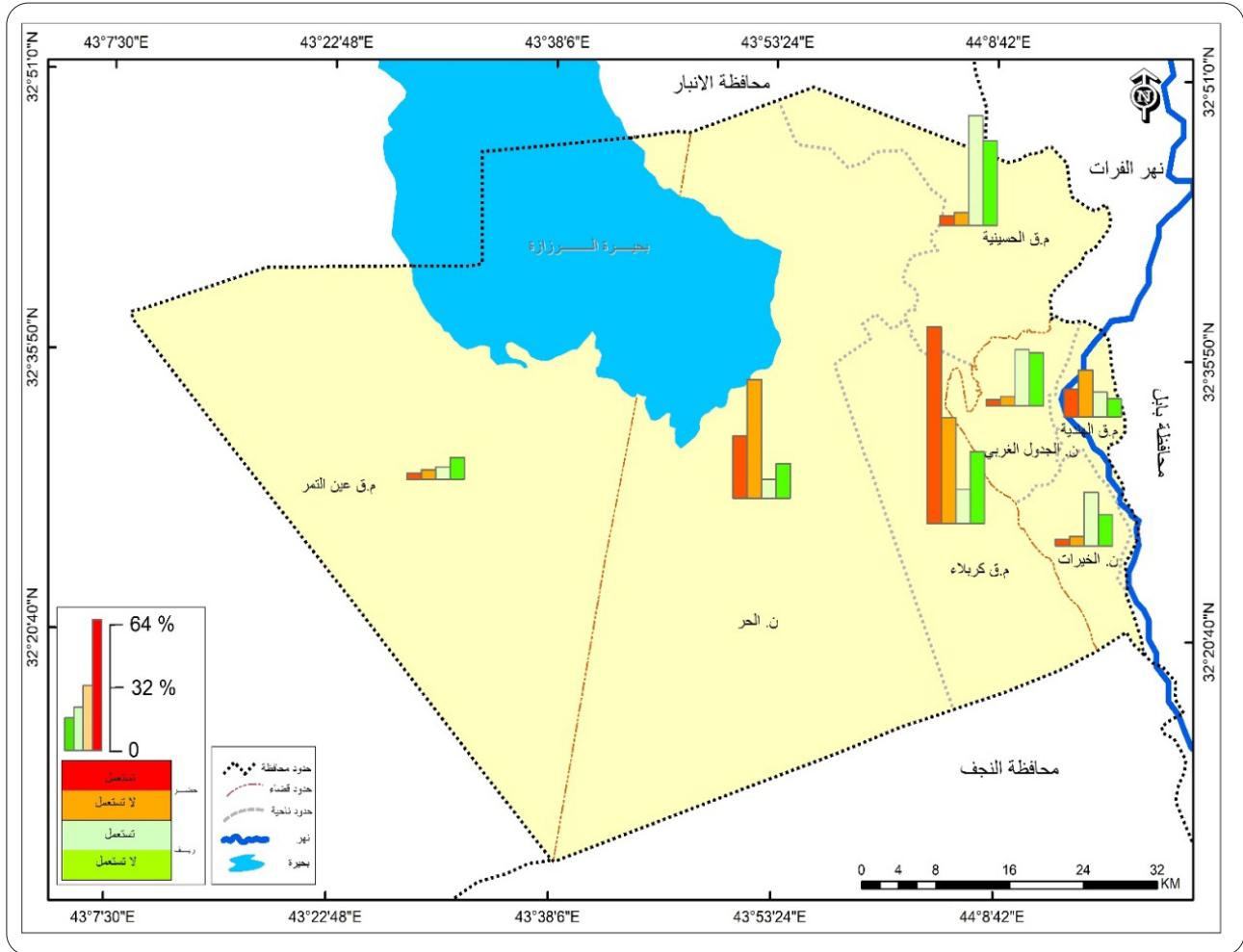
والريف على التوالي، ويوضح الجدول (١) وخريطة (٣)، ان اعلى نسبة سجلت للأمهات المستخدمة لوسائل منع الأنجاب في حضر من منطقة الدراسة في مركز قضاء كربلاء بنسبة (٦٣,٨٪)، ومن ثم ناحية الحر (١٩,٨٪) وبعده مركز قضاء الهندية بنسبة (٩٪) وثم مركز قضاء الحسينية بنسبة (٢,٧٪) ومن ثم يليه مركز قضاء عين التمر (١,٧٪) في حين سجلت ادنى

الجدول ذو العدد (١) التوزيع العددي والنسبي للأمهات المستخدمة وغير المستخدمة لوسائل منع الأنجاب بحسب الوحدات الادارية في محافظة كربلاء عام ٢٠٢٠

الوحدات	الريف				الحضر				ت
	لا تستخدم		تستخدم		لا تستخدم		تستخدم		
الادارية	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪	
مركز قضاء كربلاء	٣٥	١١,٢	٣٣	٣٤	٦٧	٦٣,٨	٥٧٧	٢٢,٩	١
مركز قضاء الحسينية	٩٥	٣٥,٤	٥٤	٤,١	٨	٢,٧	٢٤	٢٦,٤	٢
ناحية الحر	١٥	٥,٧	١٩	٣٨,١	٧٥	١٩,٨	١٧٩	١١,١	٣
مركز قضاء عين التمر	١٧	٤,١	٦	٢,٦	٥	١,٧	١٥	٦,٩	٤
مركز قضاء الهندية	١٩	٨,٩	١٧	١٥,٢	٣٠	٩	٨٢	٥,٦	٥
ناحية الجدول الغربي	٤٣	١٧,٨	٣٧	٣	٦	١,٥	١٤	١٦,٧	٦
ناحية الخيرات	١٣	١٦,٩	٥٥	٣	٦	١,٥	١٤	١٠,٤	٧
المجموع	٢٣٧	١٠٠	٢٢١	١٠٠	١٩٧	١٠٠	٩٠٥	١٠٠	٨

المصدر: الباحثان اعتمادا على الدراسة الميدانية عينة عشوائية، ٢٠٢٠

الخريطة ذات العدد (٣) التوزيع النسبي للأمهات المستخدمات وغير المستخدمات لوسائل منع الأنجاب بحسب الوحدات الادارية في محافظة كربلاء لعام ٢٠٢٠



المصدر: الباحثة اعتمادا على بيانات الجدول ذي العدد (١)

اما بالنسبة للأمهات اللاتي لا يستخدمن أي وسيلة لمنع الأنجاب ، في الحضر، فقد جاءت ناحية الحر اعلى نسبة بلغت (٣٨،١٪)، وادنى نسبة في مركز قضاء عين التمر بلغت (٢،٦٪)، اما في الريف فكانت اعلى نسبة في مركز قضاء الحسينية بلغت (٢٦،٤٪)، وادنى نسبة سجلت في مركز قضاء الهندية بنسبة (٥،٦٪)، من حيث عدد الامهات اللواتي لا يستعملن وسائل منع الأنجاب في ريف منطقة الدراسة، ان هذا التباين

الواضح في استخدام وسائل منع الأنجاب قد يعكس عدد من المتغيرات التي تعيشها المرأة والتي يختلف تأثيرها ونسبها من وحدة ادارية إلى وحدة ادارية اخرى والتي يمكن تناولها كالآتي:

١- استعمال وسائل منع الأنجاب على وفق عدد الاطفال؛

هذا المتغير يختلف نسبه من وحدة ادارية إلى اخرى في منطقة الدراسة ومن عدد اطفال إلى اخر وقد تم تحديد ثلاث فئات لذلك لمعرفة هذا التباين وهي:

أ- الفئة الأولى: من (لديها طفل واحد فقط)

يتضح من معطيات الجدول ذي العدد (٢) و(٣) ان مجموع الامهات اللواتي لديهن طفل واحد وحضرن في منطقة الدراسة والمستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ (٧١) امرأة) شكلن نسبة (٧,٩٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الحضرة وفي كل الفئات البالغ مجموعهن (٩٠٥ امرأة)، اما الامهات غير المستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (٤٦ امرأة) شكلن نسبة (٢٣,٣٪) من مجموع الامهات غير المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الحضرة وفي كل الفئات البالغ مجموعهن (١٩٧ امرأة).

وعلى مستوى الوحدات الادارية ومن خلال ملاحظة جدول ذي العدد (٢) وشكل ذو العدد (١) ظهرت اعلى الاعداد للأمهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في حضر مركز قضاء كربلاء بعدد (٤٨ امرأة) بنسبة (٦٧,٦٪)، اما اقل الاعداد وظهرت في ناحية الخيرات بواقع امرأة واحدة فقط وبنسبة (١,٤٪)، اما الامهات غير المستخدمات لوسائل منع الأنجاب فيلاحظ ايضاً ان مركز قضاء كربلاء ظهر بأعلى الاعداد بعدد (٣٢ امرأة) وبنسبة (٦٩,٦٪)

ومثل مركز قضاء عين التمر وناحية الخيرات اقل الاعداد بواقع امرأة واحدة في كل منهما ونسبة (٢,١٪). وفي الريف يتضح من معطيات الجدول ذي العدد (٣) ان مجموع الامهات اللواتي لديهن طفل واحد والمستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ

عددهن (امرأة) شكلن نسبة (٤,٥٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف وفي كل الفئات البالغ مجموعهن (٢٢١ امرأة)، اما الامهات غير المستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (٣٢ امرأة) شكلن نسبة (١٣,٥٪) من مجموع الامهات غير المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف في كل الفئات البالغ مجموعهن (٢٣٧ امرأة).

وعلى مستوى الوحدات الادارية ومن خلال ملاحظة الجدول ذي العدد (٣) والشكل ذي العدد (٢) نجد ان اعلى الاعداد للأمهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في ريف مركز قضاء كربلاء وناحية الخيرات بعدد (٣ امرأة) وبنسبة (٣٠٪) لكل منهما واقل الاعداد في ناحية الحر وناحية الجدول الغربي بواقع امرأة واحدة في كل واحدة منها بنسبة (١٠٪) ولم تظهر أي حالة في مركز قضاء الحسينية ومركز قضاء عين التمر، اما الامهات غير المستخدمات لوسائل منع الأنجاب فيلاحظ ايضاً ظهور مركز قضاء كربلاء بأعلى الاعداد بعدد (١١ امرأة) وبنسبة (٣٤,٤٪) ونجد اقل الاعداد في مركز قضاء عين التمر بواقع امرأة واحدة شكلت نسبة (٣,١٪).

ب- الفئة الثانية: من (لديها (٢-٤) اطفال)

يتضح من خلال الجدول ذي العدد (٢) ان مجموع الامهات اللواتي لديهن (٢-٤) اطفال في حضر منطقة الدراسة والمستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ (٥٩٣ امرأة) شكلن نسبة (٦٥,٥٪) من مجموع

امراً (شكلت نسبة ٤١,٨٪) من مجموع الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف في كل الفئات البالغ مجموعهن (٢٣٧ امرأة).

وعلى مستوى الوحدات الادارية ومن خلال ملاحظة الجدول ذي العدد (٣) والشكل ذي العدد (٣) نجد اعلى الاعداد للامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في ريف مركز قضاء الحسينية بعدد (٤٥) امرأة وبنسبة (٤١,٣٪) واكل الاعداد في مركز قضاء عين التمر بواقع (٣) امرأة وبنسبة (٢,٨٪)، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب فيلاحظ ايضاً ظهور قضاء الحسينية بأعلى الاعداد بواقع (٤١) امرأة وبنسبة (٤١,٤٪) ونجد اقل الاعداد في مركز قضاء الهندية بعدد (٣) امرأة أي بنسبة (٣٪).

ج- الفئة الثالثة: من لديها (٥ اطفال فأكثر)

وعلى وفق الدراسة الميدانية ومن خلال ملاحظة الجدول ذي العدد (٢)، نجد ان مجموع الامهات اللواتي لديهن (٥) اطفال فأكثر في حضر منطقة الدراسة والمستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (٢٤١ امرأة) شكلت نسبة (٢٦,٦٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الحضر وفي كل الفئات البالغ مجموعهن (٩٠٥ امرأة)، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (٧١) امرأة شكلت نسبة (٣٦٪) من مجموع الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الحضر وفي كل الفئات البالغ مجموعهن (١٩٧ امرأة). وعلى مستوى

الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الحضر وفي كل الفئات البالغ مجموعهن (٩٠٥ امرأة)، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب وبلغ عددهن (٨٠) امرأة بنسبة (٤٠,٦٪) من مجموع الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الحضر وفي كل الفئات البالغ مجموعهن (١٩٧ امرأة).

وعلى مستوى الوحدات الادارية ومن خلال ملاحظة الجدول ذي العدد (٢) والشكل ذي العدد (١) ظهرت اعلى الاعداد للامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في حضر مركز قضاء كربلاء بعدد (٤٠٠) امرأة وبنسبة (٦٧,٥٪)، اما اقل الاعداد ظهرت في ناحية الجدول الغربي بواقع (٥) امرأة أي بنسبة (٠,٨٪)، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب فظهر اعلى الاعداد في مركز قضاء الحسينية بواقع (٣٥) امرأة وبنسبة (٤٣,٨٪) واكل الاعداد ظهرت في ناحيتي الجدول الغربي والخيرات بعدد (٢) امرأة وبنسبة (٢,٥٪) لكل منهما.

اما في الريف يتضح من معطيات الجدول ذي العدد (٣) والشكل ذي العدد (٢)، ان مجموع الامهات اللواتي لديهن (٢-٤) اطفال والمستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ مجموعهن (١٠٩) امرأة وشكلت نسبة (٤٩,٣٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف وفي كل الفئات البالغ مجموعهن (٢٢١) امرأة، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (٩٩)



الوحدات الادارية ومن خلال ملاحظة الجدول ذي العدد (٢) والشكل ذي العدد (١)، نلاحظ اعلى الاعداد للأمهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب ظهرت في حضر مركز قضاء كربلاء بواقع (١٣٢ امرأة) وبنسبة (٥٤,٨٪)، اما اقل الاعداد ظهرت في مركز قضاء عين التمر بواقع (٤ امرأة) وبنسبة (١,٦٪)، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب فظهرت اعلى الاعداد في ناحية الحر بواقع (٣٤ امرأة) وبنسبة (٤٧,٩٪) واقل الاعداد ظهر في مركز قضاء عين التمر ايضاً بواقع امرأة واحدة وبنسبة (١,٤٪).

جدول ذو العدد (٢) التوزيع العددي والنسبي للأمهات المستخدمات وغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب على وفق عدد الاطفال في حضر الوحدات الادارية محافظة كربلاء لعام (٢٠٢٠)

ت	الوحدات الادارية	حضر											
		اطفال (٥) اطفال فأكثر				اطفال (٤-٢)				طفل (١)			
		لا تستخدم		تستخدم		لا تستخدم		تستخدم		لا تستخدم		تستخدم	
		عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
١	مركز قضاء كربلاء	٤٨	٦٧,٦	٣٢	٦٩,٦	٤٠٠	٦٧,٥	١٢	١٥	١٣٢	٥٤,٨	٢٠	٢٨,٢
٢	مركز قضاء الحسينية	٤	٥٦	٢	٤٣	١١	١٠,٩	٧	٨٧	٦	٢٥	٢	٢٤,٨
٣	ناحية الحر	٩	١٢,٧	٦	١٣,١	١٠٥	١٧,٧	٣٥	٤٣,٨	٦٥	٢٧	٣٤	٤٧,٩
٤	مركز قضاء عين التمر	٢	٢,٨	١	٢,٢	٩	١,٥	٣	٣,٧	٤	١,٦	١	١,٤
٥	مركز قضاء الهنديّة	٥	٧,١	٢	٤,٣	٥٦	٩,٤	١٩	٢٣,٨	٢١	٨,٧	٩	١٢,٧
٦	ناحية جدول الغربي	٢	٢,٨	٢	٤,٣	٥	٠,٨	٢	٢,٥	٧	٢,٩	٢	٢,٨
٧	ناحية الخيرات	١	١,٤	١	٢,٢	٧	١,٢	٢	٢,٥	٦	٢,٥	٣	٤,٢
٨	المجموع	٧١	٧,٩	٤٦	٢٣,٤	٥٩٣	٦٥,٥	٨٠	٤٠,٦	٢٤١	٢٦,٦	٧١	٣٦

المصدر: الباحثان اعتماداً على الدراسة الميدانية، عينة عشوائية، ٢٠٢٠

جدول ذو العدد (٣) التوزيع العددي والنسبي للأمهات المستخدمات والغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب على وفق عدد الاطفال في ريف الوحدات الادارية في محافظة كربلاء لعام ٢٠٢٠

ت		ريف										الوحدات الادارية	
		اطفال (٥) اطفال فأكثر				اطفال (٢-٤)				طفل (١)			
		لا تستخدم		تستخدم		لا تستخدم		تستخدم		لا تستخدم			
عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%		
١	مركز قضاء كربلاء	٣	٣٠	١١	٣٤,٤	٩	٨,٢	١٩	١٩,٢	١٧	١٦,٧	٩	٨,٥
٢	مركز قضاء الحسينية	-	-	٩	٢٨,١	٤٥	٤١,٣	٤١	٤١,٤	٤٠	٣٩,٢	١٤	١٣,٢
٣	ناحية الحر	١	١٠	٤	١٢,٥	٦	٥,٥	٩	٩,١	٤	٣,٩	١٠	٩,٤
٤	مركز قضاء عين التمر	-	-	١	٣,١	٣	٢,٨	٧	٧,١	٣	٢,٩	٩	٨,٥
٥	مركز قضاء الهندية	٢	٢٠	٢	٦,٣	٧	٦,٤	٣	٣	٣	١٢,٨	٩	٨,٥
٦	ناحية الجدول الغربي	١	١٠	٢	٦,٣	٢٤	٢٢	١٣	١٣,١	١١	١٠,٨	٢٩	٢٧,٤
٧	ناحية الخيرات	٣	٣٠	٣	٩,٣	١٥	١٣,٨	٧	٧,١	١٤	١٣,٧	٢٦	٢٤,٥
٨	المجموع	١٠	٤,٥	٣٢	١٣,٥	١٠٩	٤٩,٣	٩٩	٤١,٨	١٠٢	٤٦,٢	١٠٦	٤٤,٧

المصدر: الباحثان اعتمادا على الدراسة الميدانية، عينة عشوائية، ٢٠٢٠

التمر بعدد (٣ امرأة) وبنسبة (٢,٩٪)، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب فظهرت اعلى الاعداد في ناحية الجدول الغربي بواقع (٢٩) امرأة وبنسبة (٢٧,٤٪) ونجد اقل الاعداد ظهر في كل من مركز قضاء كربلاء ومركز قضاء عين التمر ومركز قضاء الهندية بواقع (٩ امرأة) وشكلت نسبة (٨,٥٪).

وفي الريف يتضح من معطيات الجدول اعلاه والشكل اعلاه، ان مجموع الامهات اللواتي لديهن (٥) اطفال فأكثر والمستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ (١٠٢ امرأة) وشكلن نسبة (٤٦,٢٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف في كل الفئات البالغ مجموعهن (٢٢١) امرأة، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (١٠٦) وشكلن نسبة (٤٤,٧٪) من مجموع الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف وفي كل الفئات البالغ مجموعهن (٢٣٧) امرأة.

وعلى مستوى الوحدات الادارية ومن خلال ملاحظة الجدول السابق والشكل السابق، نجد اعلى الاعداد الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في ريف مركز قضاء الحسينية بعدد (٤٠ امرأة) وبنسبة (٣٩,٢٪) واقل الاعداد ظهر في ريف مركز قضاء عين

المبحث الثاني

استعمال وسائل منع الأنجاب على وفق المستوى التعليمي للام:

التعليم هو الوسيلة الاساس لأعداد وتنمية القوى العاملة وتطورها، وله دور رئيس ومؤثر لأنه يعمل على تعبئة الطاقات البشرية واعدادها وتنمية قدراتها وهو الذي يعمل على نشر الوعي العلمي والعملية المبني على ادراك الفرد للظروف المحيطة به وقدراته على تحسين تلك الظروف، وتعد الخصائص التعليمية من الخصائص المهمة للسكان كونها متغيراً مهماً في تفسير السلوك الديموغرافي وهي من المتغيرات الاجتماعية المهمة حيث يؤثر التحصيل الدراسي للفرد في مستوى حياته المعاشية ومركزه الاجتماعي وكذلك لها تأثير مهم في صحته ونظرة للحياة ومن ثم فإن المستوى التعليمي للسكان له تأثير كبير على المستوى الاقتصادي والتطور الحضاري والاجتماعي للمجتمع (السعدي، ٢٠٠٣: ص ٦).

ويوضح العلاقة الوثيقة بين طول وأهمية المدة الدراسية وبين حجم العوائل فكلما كان التعليم بمستوى اعلى كان الاطفال اقل عددا. (الياسري، ٢٠١٥: ص ٨١) وتشير نتائج المسح العنقودي المتعدد المؤشرات في العراق لعام ٢٠١١ عن وجود علاقة عكسية بين خصوبة المرأة والتعليم، اذ ينخفض معدل المواليد إلى (٣،٧) مولود بين النساء المتعلقات اللواتي حصلن على شهادة الاعدادية، ويرتفع إلى (٦،٢) مولود للنساء الاميات

(درجال، ٢٠١٩: ص ١٤٥) وعلى اثر ما سبق تم تحديد ثلاث مستويات للتعليم لمعرفة التباين في استعمال وسائل منع الأنجاب على وفق المستوى التعليمي وهي كالآتي:

١- المستوى التعليمي (الامية):

يتضح من معطيات الجدول ذي العدد (٤) ان مجموع الامهات الاميات في حضر منطقة الدراسة والمستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغن (٥٦ امرأة) شكلن نسبة (٦،٢٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الحضر وفي كل المستويات التعليمية البالغ عددهن (٩٠٥ امرأة)، وهي نسبة قليلة للإناث المستخدمات لوسائل منع الأنجاب مقارنة مع بقية الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في بقية المستويات التعليمية الاخرى، مما يدل على العلاقة بين مستوى التعليمي والاناث المستخدمات لوسائل منع الأنجاب ، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (٢٦ امرأة) شكلن نسبة (١٣،٢٪) من مجموع الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الحضر وفي كل المستويات التعليمية والبالغ عددهن (١٩٧ امرأة)، وقد يرجع ارتفاع نسبة الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في المستويات التعليمية الاخرى (متوسطة فأقل، اعدادية فأعلى) مقارنة بالمستوى التعليمي (الامية) لوجود عوامل اخرى اكثر تأثيراً من التعليم مثل عدد الاطفال.

وعلى مستوى الوحدات الادارية ومن خلال

اكثر تأثيراً من التعليم، في حين يظهر اثر التعليم عند مقارنة نسبة الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في المستوى التعليمي اعدادية فأعلى مع المستوى التعليمي (الامية).

وعلى مستوى الوحدات الادارية الاخرى ومن خلال ملاحظة الجدول ذي العدد (٥) والشكل ذي العدد (٤)، تظهر اعلى الاعداد للأمهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في ريف ناحية الخيرات بعدد (٦ امرأة) وبنسبة (٢٠،٧٪) واقل الاعداد في مركز قضاء عين التمر بواقع (٢ امرأة) وبنسبة (٦،٩٪)، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب نجد اعلى الاعداد في مركز قضاء الحسينية بعدد (١٩) امرأة وبنسبة (٣٢،٢٪) واقل الاعداد في مركز قضاء الهندية بعدد (٣) امرأة وبنسبة (٥،١٪).

ب- المستوى التعليمي (متوسطة فأقل):

يشمل هذا المستوى التعليمي الامهات (تقرأ وتكتب وابتدائية ومتوسطة)، و يتضح من الجدول ذي العدد (٤) والشكل ذي العدد (٤) ان مجموع الامهات في هذا المستوى التعليمي في حضر منطقة الدراسة والمستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغن (٤٠١) امرأة شكلن نسبة (٤٤،٣٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الحضر وفي كل المستويات التعليمية البالغ عددهن (٩٠٥) امرأة، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (١٣٦) امرأة شكلن نسبة (٦٩٪) من مجموع الامهات الغير مستخدمات

ملاحظة الجدول ذي العدد (٤) والشكل ذي العدد (٣)، نجد بأن اعلى الاعداد الامهات الاميات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في حضر مركز قضاء كربلاء بعدد (٢٣) امرأة بنسبة (٤١،١٪) اما اقل الاعداد فظهرت في كل من مركز قضاء الحسينية وناحية الخيرات بعدد (٢) وبنسبة (٤،٢٪)، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب فتظهر ايضاً اعلى الاعداد في مركز قضاء كربلاء بعدد (١١) امرأة وبنسبة (٤٢،٣٪)، ومثل مركز قضاء عين التمر وناحية الخيرات اقل الاعداد بواقع امرأة واحدة فقط لكل منهما وبنسبة (٣،٩٪).

اما في الريف يتضح من معطيات الجدول (٥) ان مجموع الامهات الاميات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب (٢٩ امرأة) شكلن نسبة (١٣،١٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف وفي كل المستويات التعليمية والبالغ عددهن (٢٢١ امرأة)، وهي نسبة اقل من كل النسب في المستويات التعليمية الاخرى، وبالنسبة الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (٥٩) امرأة شكلن نسبة (٢٤،٩٪) من مجموع الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف وفي كل المستويات التعليمية والبالغ عددهن (٢٣٧ امرأة)، ويلاحظ انخفاض هذه النسبة مقارنة مع نسبة الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في المستوى التعليمي (متوسطة فأقل) لوجود عوامل

ملاحظة الجدول ذي العدد (٥) والشكل ذي العدد (٤) تظهر اعلى الاعداد للأمهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في ريف مركز قضاء الحسينية بعدد (٥٧) امرأة وبنسبة (٦١,٦٪) واقل الاعداد في مركز قضاء عين التمر بعدد (٦) امرأة وبنسبة (٤,٤٪)، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب نجد اعلى الاعداد في قضاء الحسينية بواقع (٤٩ امرأة) وبنسبة (٣٠,٤٪) واقل الاعداد في مركز قضاء عين التمر بعدد (٩ امرأة) وبنسبة (٥,٦٪).

ج-المستوى التعليمي (اعدادية فأقل):

من خلال معاينة الجدول ذي العدد (٤) والشكل ذي العدد (٣) نجد الامهات اللواتي مستواهن التعليمي (اعدادية، دبلوم، بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه) اعلى نسبة من الامهات اللواتي يستعملن وسائل منع الأنجاب مقارنة مع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب من المستويات التعليمية الاخرى (الامية، متوسطة فأقل) لوجود عوامل لها تأثير في التعليم، كعامل سن عند الزواج ومستوى الخصوبة والانجاب، اذ بلغ مجموع الامهات ذات مستوى تعليمي (اعدادية فأعلى) في حضر منطقة الدراسة والمستخدمات لوسائل منع الأنجاب (٤٤٨ امرأة) شكلن نسبة (٤٩,٥٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الحضر وفي كل المستويات التعليمية البالغ عددهن (٩٠٥ امرأة)، اما الامهات الغير مستخدمات وسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (٣٥ امرأة) بنسبة (١٧,٨٪)

لوسائل منع الأنجاب في الحضر وفي كل المستويات التعليمية والبالغ عددهن (١٩٧ امرأة)، وعلى مستوى الوحدات الادارية ومن خلال ملاحظة الجدول ذي العدد (٤) والشكل ذي العدد (٣) نجد أن اعلى الاعداد للأمهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في حضر مركز قضاء كربلاء بعدد (٢٢٦ امرأة) وبنسبة (٥٦,٤٪) اما اقل الاعداد فظهرت في ناحية الجدول الغربي بواقع (٧ امرأة) وبنسبة (١,٧٪)، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب فتظهر ايضاً في مركز قضاء كربلاء بعدد (٩٣ امرأة) وبنسبة (٦٨,٤٪)، ويلاحظ ارتفاع هذه النسبة مقارنة مع نسبة الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في المستوى التعليمي (اعدادية فأعلى) لوجود عوامل ايضاً لها تأثير كبير على التعليم.

وفي الريف يتضح من معطيات الجدول ذي العدد (٥) والشكل ذي العدد (٤) ان مجموع الامهات (متوسطة فأقل) المستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغن (١٣٧ امرأة) شكلن نسبة (٦٢٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف وفي كل المستويات التعليمية والبالغ عددهن (٢٢١) امرأة، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (١٦١ امرأة) شكلن نسبة (٦٧,٩٪) من مجموع الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف وفي كل المستويات التعليمية والبالغ عددهن (٢٣٧ امرأة).

وعلى مستوى الوحدات الادارية ومن خلال

الأنجاب في مركز قضاء الحسينية بواقع (١٤ امرأة) وبنسبة (٢٥,٥٪) و اقل الاعداد في مركز قضاء عين التمر بواقع امرأة واحدة فقط وبنسبة (١,٨٪)، اما الامهات غير المستخدمات لوسائل منع الأنجاب فتظهر اعلى الاعداد في كل من مركز قضاء الحسينية وناحية الجدول الغربي بواقع (٥ امرأة) وبنسبة (٢٩,٤٪) لكل منها، وتظهر اقل الاعداد في كل من ناحية الحر ومركز قضاء عين التمر ومركز قضاء الهندية بواقع امرأة واحدة لكل منها وبنسبة (٥,٩٪)، ولم تظهر أي حالة في مركز قضاء كربلاء.

من مجموع الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الحضر وفي كل المستويات التعليمية والبالغ عددهن (١٩٧ امرأة) .

اما على مستوى الوحدات الادارية نجد اعلى الاعداد للأمهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في حضر مركز قضاء كربلاء بعدد (٢٧٣) امرأة وبنسبة (٦٠,٩٪) اما اقل الاعداد ظهرت في مركز قضاء عين التمر وناحية الجدول الغربي بواقع (٢) امرأة لكل منهما وبنسبة (٠,٤٪)، اما الامهات الغير مستخدمات ووسائل منع الأنجاب فتظهر ايضاً اعلى الاعداد في مركز قضاء كربلاء بواقع (١٨) امرأة وبنسبة (٥١,٤٪) و اقل الاعداد في مركز قضاء عين التمر بواقع امرأة واحدة وبنسبة (٢,٩٪) ولم تظهر أي حالة في ناحية الجدول الغربي.

اما في الريف فنجد الامهات ذات المستوى التعليمي (اعدادية فأعلى) والمستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغن (٥٥ امرأة) وشكلن نسبة (٢٤,٩٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف وفي كل المستويات التعليمية والبالغ عددهن (٢٢١ امرأة)، اما الامهات الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب بلغ عددهن (١٧ امرأة) وشكلن نسبة (٧,٢٪) من مجموع الامهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في الريف وفي كل المستويات التعليمية والبالغ عددهن (٢٣٧ امرأة). وبالنسبة لمستوى الوحدات الادارية في الريف، تظهر اعلى الاعداد للأمهات المستخدمات لوسائل منع

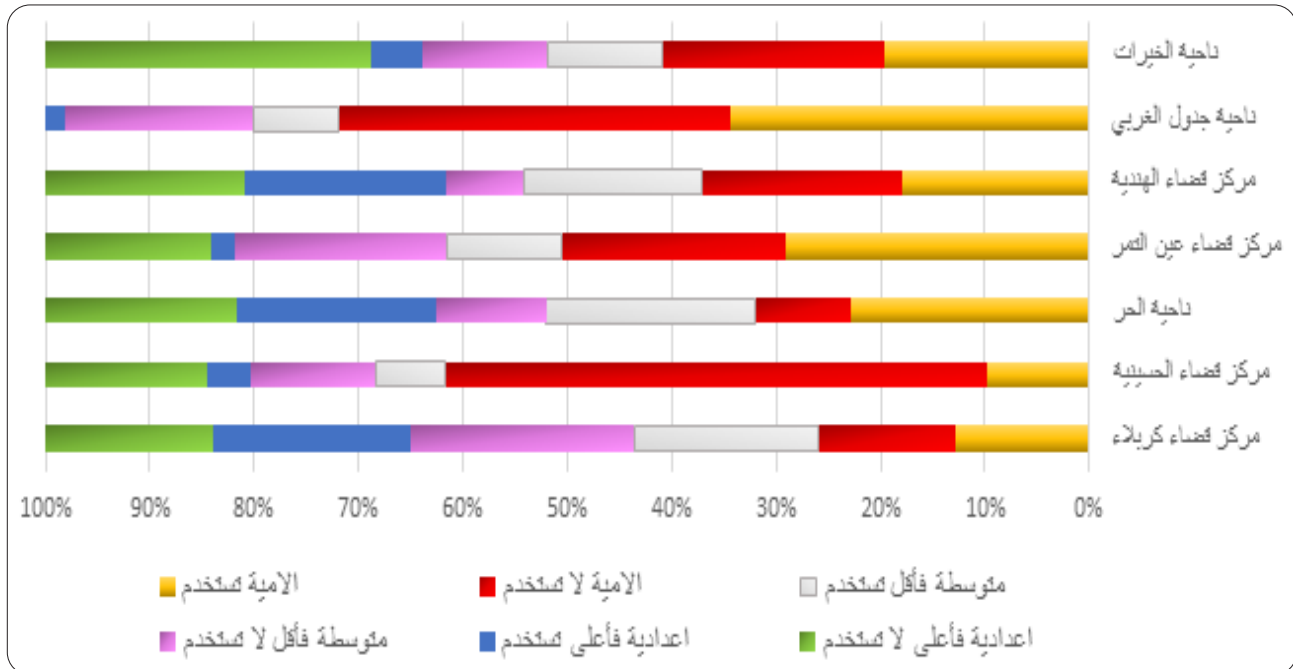


جدول ذو العدد (٤) التوزيع العددي والنسبي للأمهات المستخدمات والغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب وفقاً للمستوى التعليمي في حضر الوحدات الادارية في محافظة كربلاء لعام ٢٠٢٠

ت	الوحدات الادارية	الحضر										
		اعدادية فأعلى		متوسطة فأقل				الامية				
		لا تستخدم	تستخدم	لا تستخدم	تستخدم	لا تستخدم	تستخدم	لا تستخدم	تستخدم	لا تستخدم	تستخدم	
عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%	
١	مركز قضاء كربلاء	١٨	٦٠,٩	٢٧٣	٦٨,٤	٩٣	٥٦,٤	٢٢٦	٤٢,٣	١١	٤١,١	٢٣
٢	مركز قضاء الحسينية	٢	١,٦	٧	٤,٤	٦	٢,٥	١٠	١٩,٢	٥	٣,٦	٢
٣	ناحية الحر	٨	٢٤,١	١٠٨	١٣,٢	١٨	٢٥,٢	١٠١	١١,٥	٣	٢٨,٦	١٦
٤	مركز قضاء عين التمر	١	٠,٤	٢	٣,٧	٥	٢	٨	٣,٩	١	٥,٣	٣
٥	مركز قضاء الهندية	٤	١١,٦	٥٢	٤,٤	٦	١٠,٢	٤١	١١,٥	٣	١٠,٧	٦
٦	ناحية جدول الغربي	-	٠,٤	٢	٣,٧	٥	١,٧	٧	٧,٧	٢	٧,١	٤
٧	ناحية الخيرات	٢	٠,٩	٤	٢,٢	٣	٢	٨	٣,٩	١	٣,٦	٢
٨	المجموع	٣٥	٤٩,٥	٤٤٨	٦٩	١٣٦	٤٤,٣	٤٠١	١٣,٢	٢٦	٦,٢	٥٦

المصدر: الباحثان اعتماداً على الدراسة الميدانية، عينة عشوائية، ٢٠٢٠

الشكل ذو العدد (٣) التوزيع النسبي للأمهات المستخدمات والغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب وفقاً للمستوى التعليمي في حضر الوحدات الادارية في محافظة كربلاء لعام ٢٠٢٠



المصدر: اعتماداً على بيانات الجدول ذي العدد (٤)

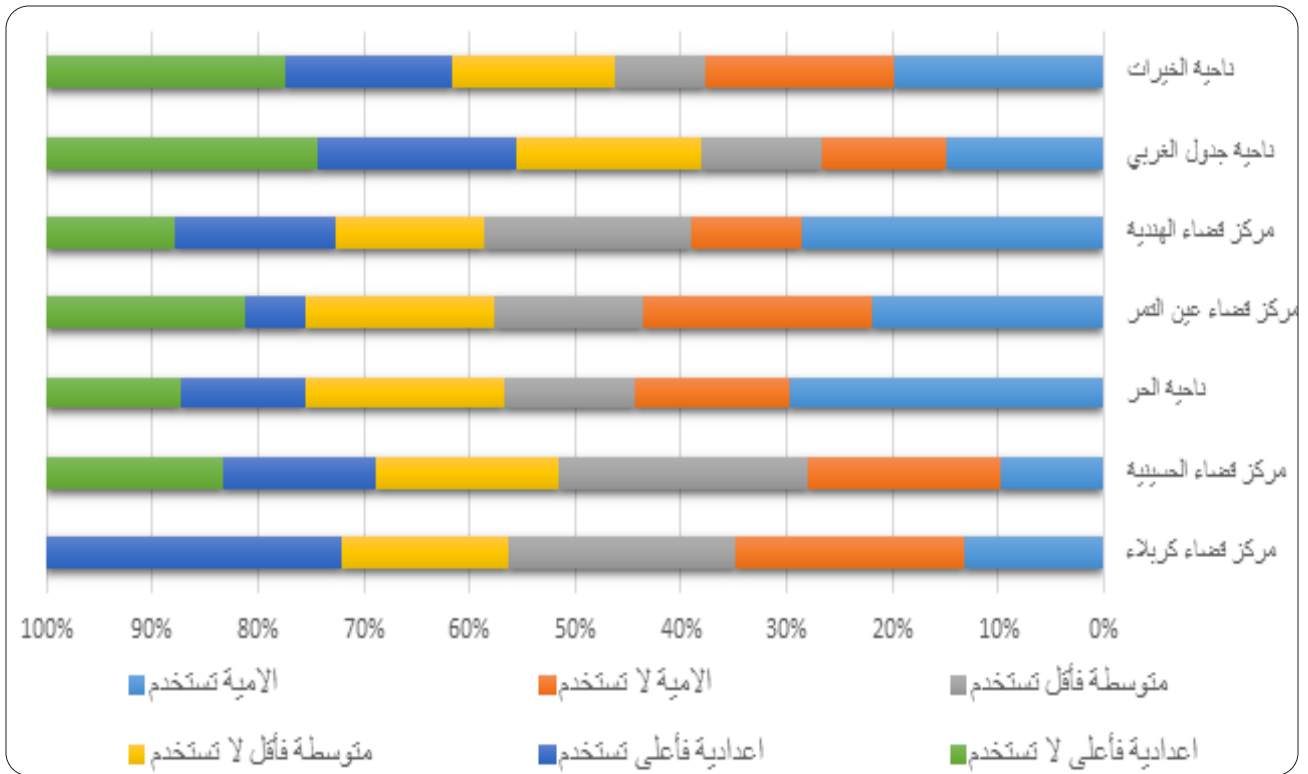
الجدول ذو العدد (٥) التوزيع العددي والنسبي للأمهات المستخدمات والغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب وفقاً

المستوى التعليمي في ريف الوحدات الادارية في محافظة كربلاء لعام ٢٠٢٠

ت	الوحدات الادارية	ريف											
		اعدادية فأعلى		متوسطة فأقل				الامية					
		لا تستخدم	تستخدم	لا تستخدم	تستخدم	لا تستخدم	تستخدم	لا تستخدم	تستخدم	لا تستخدم	تستخدم		
عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%		
١	مركز قضاء كربلاء	-	٢١,٨	١٢	١٢,٤	٢٠	١٦,٨	٢٣	١٦,٩	١٠	١٠,٤	٣	
٢	مركز قضاء الحسينية	٢٩,٤	٥	٢٥,٤	١٤	٣٠,٤	٤٩	٤١,٦	٥٧	٣٢,٢	١٩	١٧,٢	٥
٣	ناحية الحر	٥,٩	١	٥,٥	٣	٨,٧	١٤	٥,٨	٨	٦,٨	٤	١٣,٨	٤
٤	مركز قضاء عين التمر	٥,٩	١	١,٨	١	٥,٦	٩	٤,٤	٦	٦,٨	٤	٦,٩	٢
٥	مركز قضاء الهندية	٥,٩	١	٧,٣	٤	٦,٨	١١	٩,٥	١٣	٥,١	٣	١٣,٨	٤
٦	ناحية جدول الغربي	٢٩,٤	٥	٢١,٨	١٢	١٩,٩	٣٢	١٣,١	١٨	١٣,٦	٨	١٧,٢	٥
٧	ناحية الخيرات	٢٣,٥	٤	١٦,٤	٩	١٦,٢	٢٦	٨,٨	١٢	١٨,٦	١١	٢٠,٧	٦
٨	المجموع	٧,٢	١٧	٢٤,٩	٥٥	٦٧,٩	١٦١	٦٢	١٣٧	٢٤,٩	٥٩	١٣,١	٢٩

المصدر: الباحثان اعتماداً على الدراسة الميدانية، عينة عشوائية، ٢٠٢٠

الشكل ذو العدد (٤) التوزيع النسبي للأمهات المستخدمات والغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب وفقاً للمستوى التعليمي في ريف الوحدات الادارية في محافظة كربلاء لعام ٢٠٢٠



المصدر: اعتماداً على بيانات الجدول، ذي العدد (٥)

المبحث الثالث

أولاً/ نوعية وسائل منع الأنجاب المستخدمة في منطقة الدراسة:

يتضح من خلال الدراسة الميدانية اختلاف نوعية وسائل منع الأنجاب المستخدمة من قبل النساء المتزوجات، وهي تصنف إلى نوعين رئيسيين هما (الوسيلة الطبيعية) و (الوسيلة الصناعية) وكل وسيلة تتضمن عدة من انواع ويوضح الجدول ذو العدد (٦) والشكل

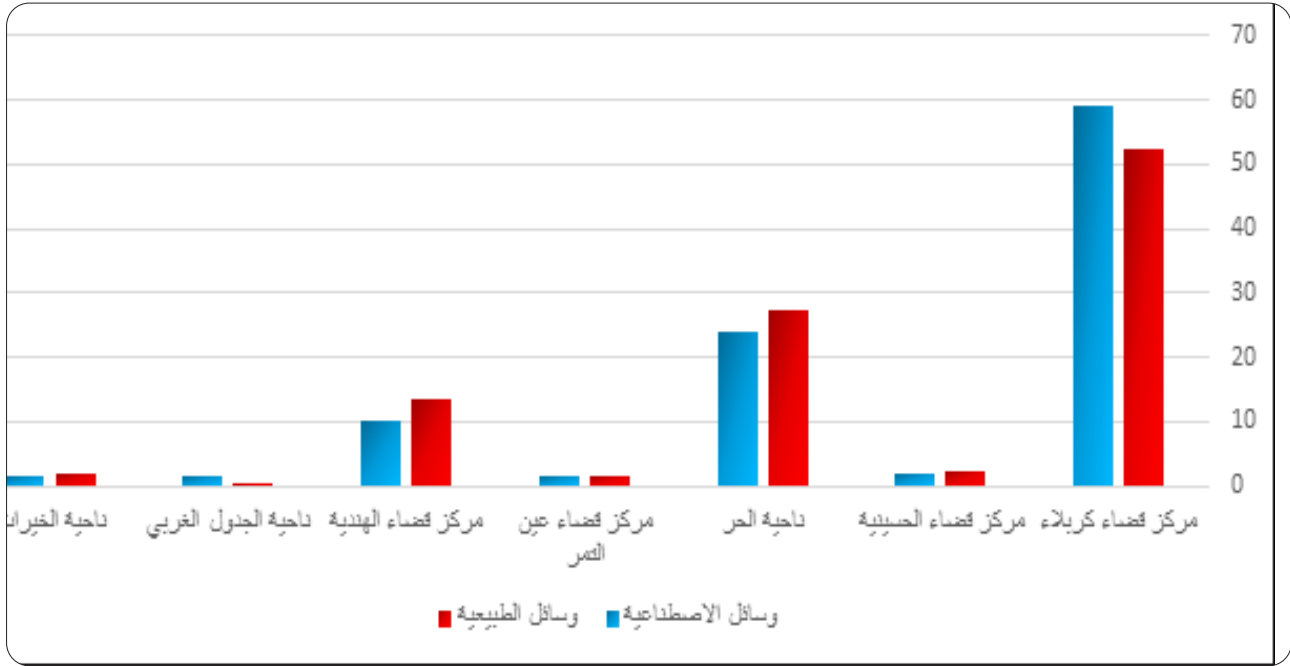
(٥) ان نسبة استعمال وسائل منع الأنجاب الصناعية في حضر منطقة الدراسة بلغت (٧٧,٥٪) في حين بلغت نسبة استعمال الوسائل الطبيعية (٢٢,٥٪)، اما في الريف فيتضح من الجدول (٧) والشكل (٦)، ان نسبة استعمال وسائل الاصطناعية بلغت (٨٠,٥٪) ونسبة استعمال الوسائل الطبيعية (١٩,٥٪).

الجدول ذو العدد (٦) التوزيع العددي والنسبي لاستعمال وسائل منع الحمل الاصطناعية الطبيعية في الحضر حسب الوحدات الادارية محافظة كربلاء لعام (٢٠٢٠)

ت	الوحدات الادارية	عدد المستخدمين	حضر	
			وسائل الطبيعية	وسائل الاصطناعية
			عدد	٪
١	مركز قضاء كربلاء	٥٢٢	١٠٧	٥٢,٤
٢	مركز قضاء الحسينية	١٩	٥	٢٦,٥
٣	ناحية الحر	٢٢٥	٥٦	٢٧,٤
٤	مركز قضاء عين التمر	١٣	٣	٢٣,٥
٥	مركز قضاء الهندية	٩٩	٢٨	٢٧,٧
٦	ناحية الجدول الغربي	١٣	١	٧,٥
٧	ناحية الخيرات	١٤	٤	٢٨,٥
٨	المجموع	٩٠٥	٢٠٤	٢٢,٥

المصدر: الباحثان اعتمادا على الدراسة الميدانية، عينة عشوائية، ٢٠٢٠

الشكل ذو العدد (٥) التوزيع النسبي لاستعمال وسائل منع الحمل الاصطناعية الطبيعية في الحضر حسب الوحدات الادارية محافظة كربلاء لعام ٢٠٢٠



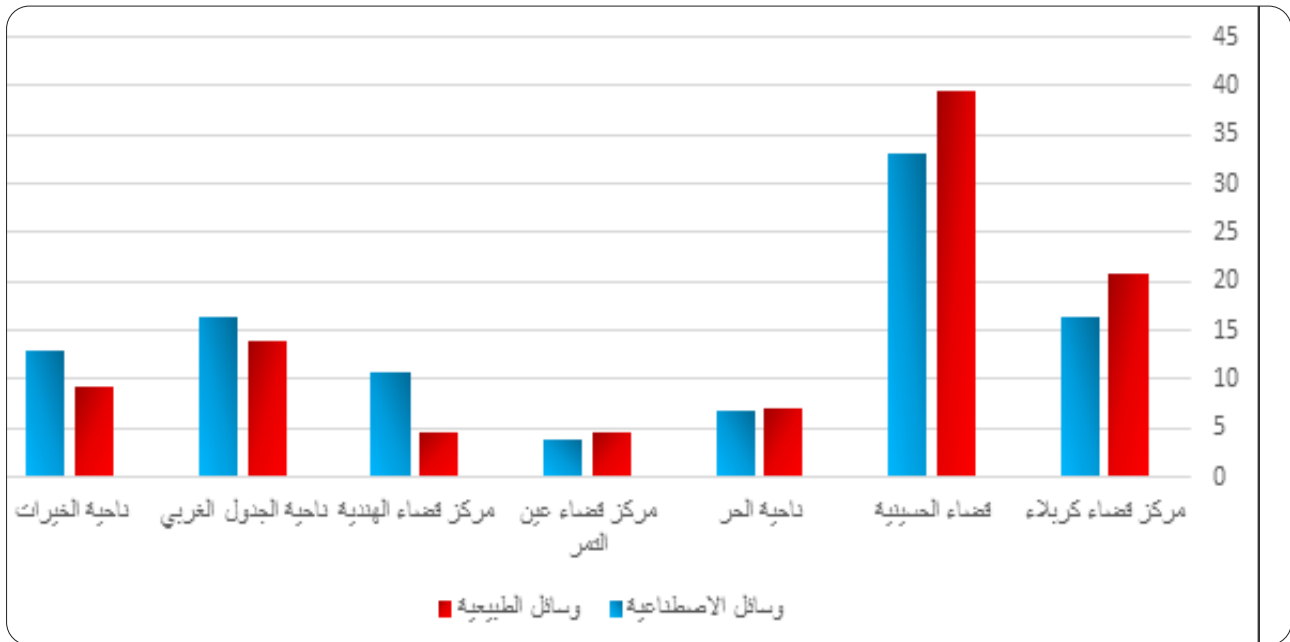
المصدر: اعتماداً على بيانات الجدول ذي العدد (٦)

الجدول ذو العدد (٧) التوزيع العددي والنسبي لاستعمال وسائل منع الأنجاب الاصطناعية والطبيعية في ريف حسب الوحدات الادارية في كربلاء لعام (٢٠٢٠)

ت	الوحدات الادارية	الريف				
		وسائل الاصطناعية		وسائل الطبيعية		عدد المستخدمات
		العدد	%	العدد	%	
١	مركز قضاء كربلاء	٢٩	١٦,٣	٩	٢٠,٩	٣٨
٢	مركز قضاء الحسينية	٥٩	٣٣,١	١٧	٣٩,٥	٧٦
٣	ناحية الحر	١٢	٦,٨	٣	٧	١٥
٤	مركز قضاء عين التمر	٧	٣,٩	٢	٤,٧	٩
٥	مركز قضاء الهندية	١٩	١٠,٧	٢	٤,٧	٢١
٦	ناحية الجدول الغربي	٢٩	١٦,٣	٦	١٣,٩	٣٥
٧	ناحية الخيرات	٢٣	١٢,٩	٤	٩,٣	٢٧
٨	المجموع	١٧٨	١٠٠	٤٣	١٠٠	٢٢١

المصدر: الباحثان اعتماداً على الدراسة الميدانية، عينة عشوائية، ٢٠٢٠

الشكل ذو العدد (٦) التوزيع النسبي لاستعمال وسائل منع الأنجاب الاصطناعية والطبيعية في ريف بحسب الوحدات الادارية في كربلاء لعام (٢٠٢٠)



المصدر: اعتماداً على بيانات الجدول ذي العدد (٧)

ثانياً: الاسباب التي تمنع الامهات من استخدام

وسائل منع الأنجاب:

هناك اسباب كثيرة تمنع الامهات من استخدام وسائل منع الأنجاب ، منها صعوبة الحصول على معلومات وخدمات تخص تنظيم الأسرة، او بسبب المعتقدات الشخصية او الدينية، والثقافة الصحية للرجل والمرأة، اسباب مادية او اجتماعية تمنع المرأة من استخدام وسائل منع الأنجاب ، مثل المستوى المعيشي ومعارضة الرجل لتلك الاستعمالات، فضلاً عن قلق المرأة من استخدام وسائل منع الأنجاب بسبب ما تتصوره مما ينجم من اثار سلبية قد تضر بصحتها او خصوبتها في المستقبل في حال استعمالها لتلك الوسائل، وقد اظهرت عدد من

الدراسات بأنه لا توجد طريقة فعالة لمنع الأنجاب مئة بالمئة وان هنالك ما يقدر من (٨-٣٠) مليون حمل تقع كل عام نتيجة لفشل وسيلة منع الأنجاب ، او بسبب عدم استعمالها باستمرار او استعمالها بشكل خاطئ. (الحسناوي، ٢٠١٤، ص ١٠٤)

ومن ملاحظة الجدول ذي العدد (٨) والشكل ذي العدد (٧) وفيها يخص حضر منطقة الدراسة، يتضح وجود اسباب كثيرة تمنع الامهات من استخدام وسائل منع الأنجاب .

يظهر في المرتبة الاولى سبب (رفض الزوج) بعدد (٦٢) امرأة وان اعلى عدد سجل في مركز قضاء كربلاء بعدد (٤٣) امرأة، وسجل اقل عدد في مركز قضاء عين التمر ومركز قضاء الهندية وناحية الخيرات اذ بلغ كل

لم تسجل أي حالة في كل من مركز قضاء الحسينية ومركز قضاء عين التمر ومركز قضاء الهندية وناحيتي الجدول الغربي والخيرات.

اما في المرتبة السابعة فنجد (الاسباب الدينية) بعدد (٤) امرأة، وقد سجلت ناحية الحر اعلى الاعداد بعدد (٢) امرأة واكل الاعداد نجدها في مركز قضاء الحسينية ومركز قضاء الهندية بواقع امرأة واحدة فقط لكل منهما ولم تظهر أي حالة في مركز قضاء كربلاء ومركز قضاء عين التمر وناحية الجدول الغربي وناحية الخيرات.

واخيراً في المرتبة الثامنة نجد سبب (عدم توفرها) بواقع (٣) امرأة) سجل بعدد امرأة واحدة في كل من ناحية الحر ومركز قضاء الهندية وناحية الخيرات ولم تسجل أي حالة في كل من مركز قضاء كربلاء ومركز قضاء الحسينية ومركز قضاء عين التمر والجدول الغربي.

منهما (٢) امرأة.

وفي المرتبة الثانية يظهر سبب (الرغبة بالمزيد من الاطفال) بعدد (٥٤) امرأة، وظهرت اعلى الاعداد ايضاً في مركز قضاء كربلاء بواقع (٣١) امرأة واكل الاعداد نجدها في ناحيتي الجدول الغربي والخيرات بواقع (٢) امرأة لكل منهما.

وفي المرتبة الثالثة يظهر سبب (مطلقة او ارملة) بعدد (٣٤) امرأة، مثل مركز قضاء كربلاء اعلى الاعداد بواقع (٢٣) امرأة ارملة ومطلقة واكل الاعداد في ناحية الخيرات بعدد امرأة واحدة فقط، ولم تظهر أي حالة في ناحية الجدول الغربي.

اما في المرتبة الرابعة فنجد سبب (الخوف من الاثار الجانبية) بعدد (٢٤) امرأة، وتظهر اعلى الاعداد في مركز قضاء كربلاء (١٤) امرأة، واكل الاعداد تظهر في مركز قضاء عين التمر بواقع امرأة واحدة فقط في حين لم تسجل أي حالة في مركز قضاء الحسينية وناحية الخيرات.

وفي المرتبة الخامسة سبب (انها لا تجدي نفعاً) بعدد (٩) امرأة، وسجل اعلى الاعداد ايضاً في مركز قضاء كربلاء بعدد (٧) امرأة واكلها عدد في ناحية الحر ومركز قضاء الهندية بواقع امرأة واحدة فقط لكل وحدة ادارية على حدة ولم تسجل أي حالة في كل من مركز قضاء الحسينية ومركز قضاء عين التمر وناحيتي الجدول الغربي والخيرات.

وفي المرتبة السادسة سبب (غلاء الاسعار) بعدد (٧) امرأة، سجل اعلى عدد في مركز قضاء كربلاء بواقع (٤) امرأة واكل عدد في ناحية الحر بواقع (٣) امرأة، في حين

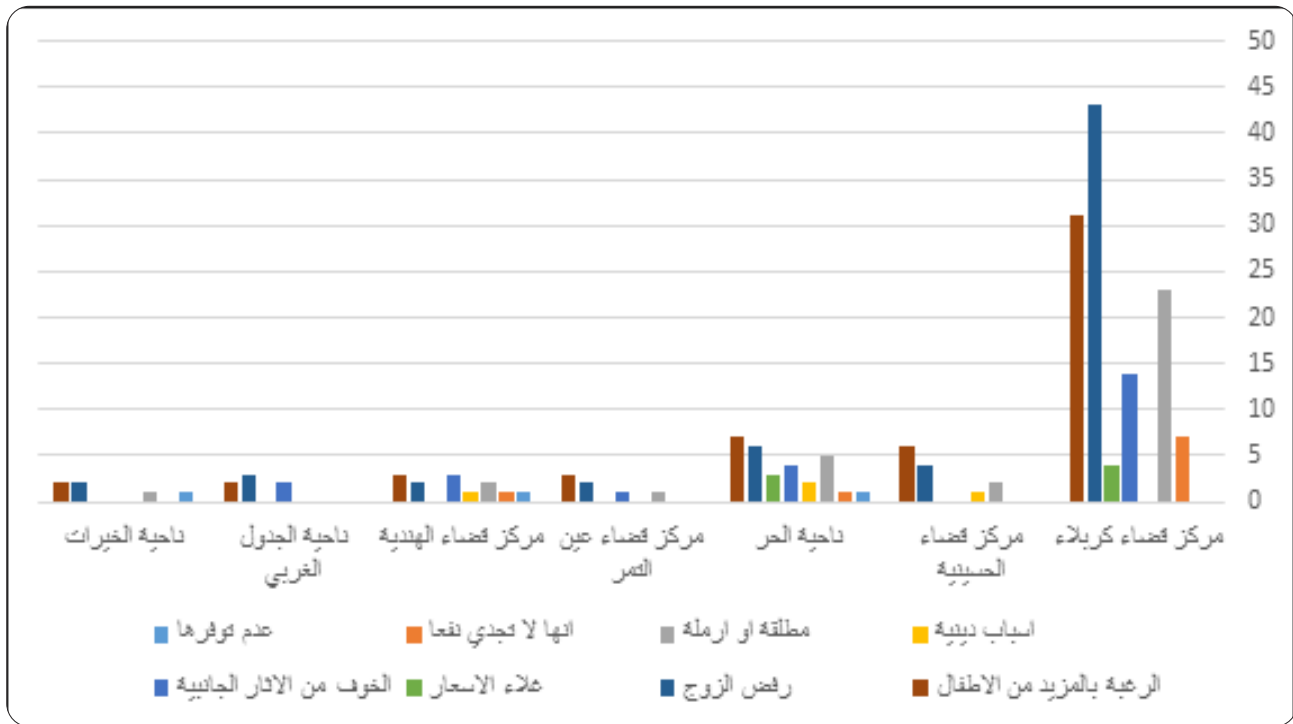


الجدول ذو العدد (٨) التوزيع العددي لأسباب عدم استعمال وسائل منع الأنجاب في حضر الوحدات الادارية في محافظة كربلاء لعام (٢٠٢٠)

ت	الوحدات الادارية	الرجبة بالمزيد من الاطفال	رفض الزوج	غلاء الاسعار	الخوف من الاثار الجانبية	اسباب دينية	مطلقة او ارملة	انها لا تجدي نفعا	عدم توفرها	المجموع
١	مركز قضاء كربلاء	٣١	٤٣	٤	١٤	-	٢٣	٧	-	١٢٢
٢	مركز قضاء الحسينية	٦	٤	-	-	١	٢	-	-	١٣
٣	ناحية الحر	٧	٦	٣	٤	٢	٥	١	١	٢٩
٤	مركز قضاء عين التمر	٣	٢	-	١	-	١	-	-	٧
٥	مركز قضاء الهندية	٣	٢	-	٣	١	٢	١	١	١٣
٦	ناحية الجدول الغربي	٢	٣	-	٢	-	-	-	-	٧
٧	ناحية الخيرات	٢	٢	-	-	-	١	-	١	٦
٨	المجموع	٥٤	٦٢	٧	٢٤	٤	٣٤	٩	٣	١٩٧

المصدر: الباحثان اعتماداً على الدراسة الميدانية، عينة عشوائية، ٢٠٢٠

الشكل ذو العدد (٧) التوزيع العددي لأسباب عدم استعمال وسائل منع الأنجاب في حضر الوحدات الادارية في محافظة كربلاء عام ٢٠٢٠



المصدر: اعتماداً على بيانات الجدول ذي العدد (٦)

ومركز قضاء الهندية بواقع امرأة واحدة لكل منهما، ولم يسجل أي عدد في ناحية الجدول الغربي.

٦. المرتبة السادسة (اسباب دينية) بلغ العدد (٩) امرأة، ظهر اكثر عدد في مركز قضاء الحسينية بعدد (٤) امرأة اما اقل عدد ظهر في مركز قضاء عين التمر بعدد امرأة واحدة فقط ولم يذكر أي عدد في كل من ناحية الحر ومركز قضاء الهندية وناحية الخيرات .

٧. المرتبة السابعة والاخيرة نجد سبب (انها لا تجدي نفعاً) و (عدم توفرها) بلغ العدد في كلا السببين (٥) امرأة اعلى عدد سجل في السبب الاول في مركز قضاء كربلاء بواقع (٢) امرأة واقل عدد في مركز قضاء عين التمر ولم يذكر أي عدد في كل من مركز قضاء الحسينية وناحية الحر ومركز قضاء الهندية وناحية الجدول الغربي، اما السبب الثاني فنجد اعلى عدد ظهر في قضاء مركز الحسينية بواقع (٣) امرأة واقل عدد ظهر في مركز قضاء الهندية وناحية الجدول الغربي بواقع امرأة واحدة لكل وحدة ادارية على حدة ولم يسجل أي عدد في كل من مركز قضاء كربلاء وناحية الحر وناحية الخيرات.

ما في الريف وبمراجعة قيم الجدول ذي العدد (٨) والشكل (٧) تظهر اعلى المراتب التالية:

١. المرتبة الاولى (سبب الرغبة بالمزيد من الاطفال)، بلغ عدد الامهات في هذا السبب (٨٩) امرأة، ظهر في مركز قضاء الحسينية بأعلى الاعداد بعدد (٣٢) امرأة واقل الاعداد في مركز قضاء عين التمر بواقع (٣).

٢. المرتبة الثانية (رفض الزوج) بلغ عدد الامهات في هذا السبب (٧٢) امرأة، وفي هذا السبب نجد اعلى الاعداد في مركز قضاء الحسينية بعدد (٢٢) امرأة، وظهرت اقل الاعداد في مركز قضاء الهندية بواقع (٤) امرأة.

٣. المرتبة الثالثة (مطلقة او ارملة) بلغ عدد الامهات في هذا السبب (٢٢) امرأة ظهر اعلاه في مركز قضاء الحسينية بعد (٨) امرأة، ونجد اقل الاعداد في مركز قضاء الهندية بواقع امرأة واحدة فقط ولم تظهر أي حالة في مركز قضاء عين التمر.

٤. المرتبة الرابعة (الخوف من الاثار الجانبية) بلغ العدد (٢١) امرأة، مثلت ناحية الجدول الغربي وناحية الخيرات اعلى الاعداد بعدد (٦) امرأة لكل منهما وتوزعت اقل الاعداد في مركز قضاء عين التمر ومركز قضاء الهندية بعدد امرأة واحدة فقط لكل منهما.

٥. في المرتبة الخامسة نجد سبب (غلاء الاسعار) اذ بلغ العدد (١٤) امرأة نجد اعلى عدد سجل في مركز قضاء كربلاء وناحية الخيرات بواقع (٤) امرأة واقل عدد سجل في كل من مركز قضاء عين التمر

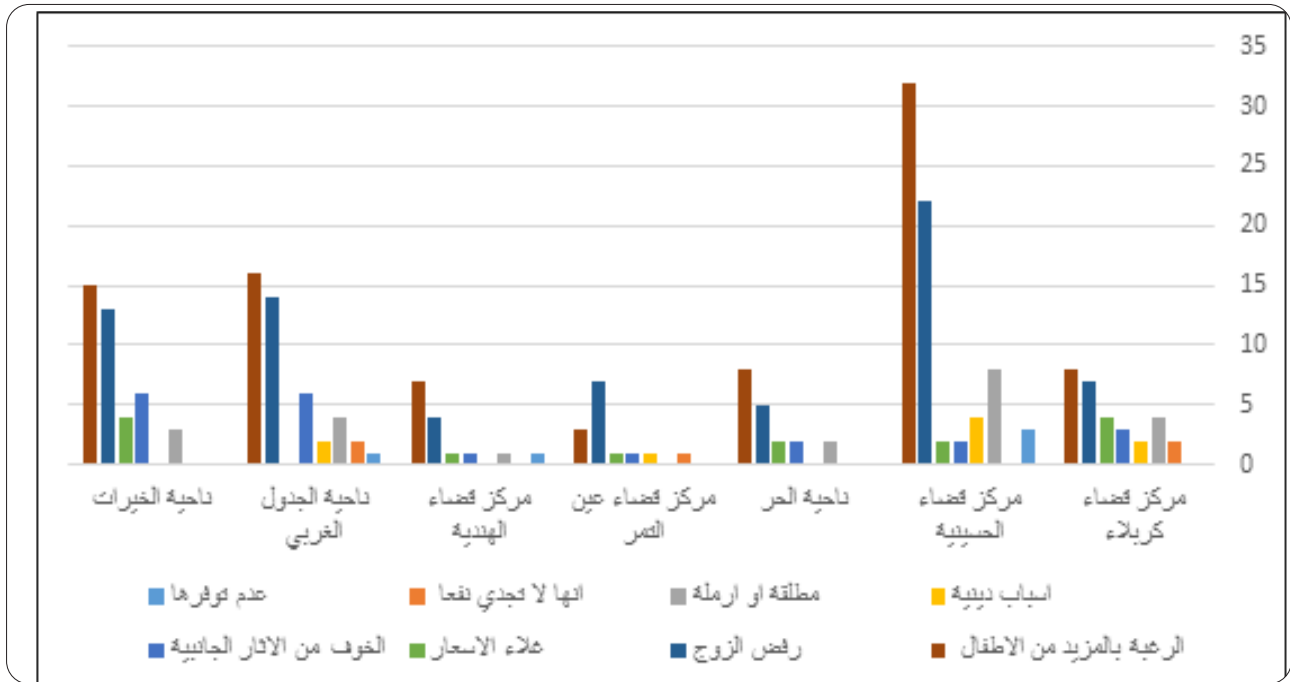


الجدول ذو العدد (٨) التوزيع العددي لأسباب عدم استعمال وسائل منع الأنجاب في ريف الوحدات الادارية في محافظة كربلاء عام ٢٠٢٠

ت	الوحدات الادارية	الرغبة بالمزيد من الاطفال	رفض الزوج	غلاء الاسعار	الخوف من الاثار الجانبية	اسباب دينية	مطلقة او ارملة	انها لا تجدي نفعا	عدم توفرها	المجموع
١	مركز قضاء كربلاء	٨	٧	٤	٣	٢	٤	٢	-	٣٠
٢	مركز قضاء الحسينية	٣٢	٢٢	٢	٢	٤	٨	-	٣	٧٣
٣	ناحية الحر	٨	٥	٢	٢	-	٢	-	-	١٩
٤	مركز قضاء عين التمر	٣	٧	١	١	١	-	١	-	١٤
٥	مركز قضاء الهندية	٧	٤	١	١	-	١	-	١	١٥
٦	ناحية الجدول الغربي	١٦	١٤	-	٦	٢	٤	٢	١	٤٥
٧	ناحية الخيرات	١٥	١٣	٤	٦	-	٣	-	-	٤١
٨	المجموع	٨٩	٧٢	١٤	٢١	٩	٢٢	٥	٥	٢٣٧

المصدر: الباحثان اعتماداً على الدراسة الميدانية، عينة عشوائية، ٢٠٢٠

الشكل ذو العدد (٧) التوزيع العددي لأسباب عدم استعمال وسائل منع الأنجاب في ريف الوحدات الادارية في محافظة كربلاء عام ٢٠٢٠



المصدر: اعتماداً على بيانات الجدول ذو العدد (٨)

النتائج

٤. بلغت نسبة الامهات غير المتعلقات واللواتي لا

يستخدمن وسائل منع الأنجاب (١٣,٢٪) في الحضر وفي الريف (٢٤,٩٪) من اجمالي عدد النساء الغير مستخدمات لوسائل منع الأنجاب اما اللواتي يستخدمن وسائل منع الأنجاب فبلغت نسبتهم في الحضر (٦,٢٪) وفي الريف (١,١٣٪)، اما بالنسبة للأمهات ذات المستوى التعليمي متوسطة ولا يستخدمن وسائل منع الأنجاب فبلغت نسبتهم في الحضر (٦٩٪) وفي الريف (٦٧,٩٪) واللواتي يستخدمن وسائل منع الأنجاب (٤٤,٣٪) وفي الريف (٦٢٪)، اما من كان مستوى تعليمهن اعدادية فأعلى ولا يستخدمن بلغت نسبتهم (١٧,٨٪) في الحضر و(٧,٢٪) في الريف واللواتي يستخدمن بلغت نسبتهم في الحضر (٤٩,٥٪) وفي الريف (٢٤,٩٪).

٥. بلغت نسبة الامهات اللواتي يستخدمن وسائل منع الأنجاب الاصطناعية (٧٧,٥٪) في الحضر وبنسبة (٨٠,٥٪) في الريف، في حين بلغت نسبة استخدامهن لوسائل منع الأنجاب الطبيعية في الحضر (٢٢,٥٪) وفي الريف (١٩,٥٪).

٦. ان الظروف البيئية الاجتماعية التي تعيشها الام من حيث تدخل اهل الزوج وضغط الزوج دوراً مؤثراً في سلوكيات المرأة في استعمال موانع الأنجاب .

١. بلغت اعلى نسبة للأمهات المستخدمات لوسائل منع الأنجاب سجلت في حضر مركز قضاء كربلاء (٦٣,٨٪) و(٣٥,٤٪) في ريف مركز قضاء الحسينية من اجمالي النساء المستخدمات لوسائل منع الأنجاب في محافظة كربلاء.

٢. بلغت نسبة الامهات غير المتعلقات اللواتي لديهن طفل واحد فقط ولا يستعملن وسائل منع الأنجاب (٢٣,٤٪) اما اللواتي يستخدمن وسائل منع الأنجاب بلغت نسبتهم (٩,٧٪) في حضر منطقة الدراسة، وفي الريف بلغت نسبتهم (١٣,٥٪)، اما اللواتي يستخدمن وسائل منع الأنجاب فبلغت نسبتهم (٤,٥٪).

٣. اما بالنسبة للأمهات اللواتي لديهن (٢-٤) اطفال ولا يستخدمن وسائل منع الأنجاب فبلغت نسبتهم في حضر منطقة الدراسة (٤٠,٦٪) وفي الريف (٤١,٨٪) والامهات اللواتي يستخدمن وسائل منع الأنجاب بلغت نسبتهم (٦٥,٥٪) في الحضر و(٤٩,٣٪) في الريف. فضلاً عن ذلك فقد بلغت نسبة الامهات اللواتي لديهن (٥) اطفال فأكثر ولا يستخدمن وسائل منع الأنجاب بلغت نسبتهم في الحضر (٣٦٪) وفي الريف (٤٤,٧٪) واللواتي يستخدمن وسائل منع الأنجاب بلغت نسبتهم في الحضر (٢٦,٦٪) و(٤٦,٢٪) في الريف من منطقة الدراسة.

التوصيات

١. الصحة الانجابية في محافظات الفرات الاوسط للمدة (١٩٩٧-٢٠١٣) وتأثيراتها المستقبلية، اطروحة دكتوراه، كلية التربية للبنات، جامعة الكوفة، ٢٠١٤.
٥. درجال، وسام عبود، السوك الانجابي وتباينه في محافظة ميسان، اطروحة دكتوراه، كلية التربية، جامعة المستنصرية، ٢٠١٩.
٦. زين، صفاء خالد حامد، تنظيم النسل في الفقه الاسلامي، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة الوطنية في نابلس، فلسطين، ٢٠٠٥.
٧. السعدي، احمد حمود محسن، دراسة لبعض التراكيب السكانية في محافظة كربلاء حسب تعداد عام ١٩٩٧، مجلة الباحث، العدد ٣، ٢٠٠٣.
٨. عنصر، مفيدة عنصر، تأثير وسائل منع الأنجاب على صحة الام الجزائرية (دراسة حالة ولاية خنشلة)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة باتنة، ٢٠١٩.
٩. وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للإحصاء وتكنولوجيا المعلومات بالتعاون مع وزارة الصحة، المسح العنقودي متعدد المؤشرات، التقرير النهائي، ٢٠٠٦.
١٠. وزارة الموارد المائية، الهيئة العامة للمساحة، قسم انتاج الخرائط الوحدة الرقمية، خريطة العراق الادارية، بمقياس ١:١١٠٠٠٠، بغداد، ٢٠٢٠.
١١. الياسري، جنات محمد رضا، التباين المكاني للتركيب التعليمي في محافظة كربلاء: دراسة في جغرافية السكان، رسالة ماجستير، كلية التربية للعلوم الانسانية، جامعة

١. دعم برنامج تنظيم الأسرة وتوسيع مجال عملها وتشجيع الاستفادة من خدماتها.
٢. تشجيع المرأة ودفعها بالالتحاق بمؤسسات التعليم مما للتعليم من دور كبير من تمكين النساء من السيطرة على حياتهن وصحتهن.
٣. مراقبة اسعار وسائل منع الأنجاب وعرضها بأسعار مناسبة تستطيع كل النساء من استخدامها في جميع مستويات الاقتصادية.
٤. يوصي الباحثان بضرورة عقد ندوات وورش من شأنها الارتقاء بالواقع الثقافي في محافظة كربلاء فضلاً عن تعريف الامهات بالمخاطر المترتبة على صحتهن الانجابية من جراء الأنجاب والولادة المتكررة فضلاً عن المخاطر الناتجة عن الولادات المتكررة.

قائمة المصادر والمراجع

١. الباحثان، اعتماداً على الدراسة الميدانية، عينة، ٢٠٢٠.
٢. بيركة، يسرى ستار، سياسة تنظيم الأسرة في محافظة بغداد، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٨.
٣. جبر، وسن عبد الكريم، التباين المكاني لمستويات الخصوبة السكانية وعلاقتها بالصحة الانجابية في قضائي الاعظمية والكاظمية لعامي (١٩٩٧-٢٠١٧)، رسالة ماجستير، كلية ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠١٨.
٤. لحسناوي، ازهار جابر مراد، التحليل المكاني لمؤشرات

وجود إمام في كل عصر حقيقة قرآنية أثبتتها المصادر السنية
(آية الهادي أنموذجاً)

م.م. فالح عبد الرضا الموسوي

جامعة المصطفى / قم المقدسة

nlqq22qq1@gmail.com

الملخص

إنَّ وجودَ الإمام والحجة في كلِّ عصرٍ وزمانٍ حقيقةٌ ثابتةٌ، برهنت عليها العديدُ من الأدلَّةِ العقليةِ والشرعيةِ، ومن تلك الأدلَّةِ الصريحة قولُ الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (سورة الرعد: آية ٧)، فإنَّها صريحةٌ في أنَّ الأرض لا تخلو من حجةٍ وإمامٍ يهدي الناسَ إلى الصراطِ المستقيمِ والطريقِ القويمِ، ولم تنفرد الشيعةُ الإماميةُ بذلك، فإنَّ مَنْ يرجعُ إلى مصادرِ المسلمين من المذاهبِ الإسلاميةِ المختلفةِ يقف على تلك الحقيقة ويراهما ماثلةً أمام عينيه كالشمس في وضوح النهار.

الكلمات المفتاحية: الامام، آية الهادي، الحقيقة القرآنية.

The Existence of an Imam in Every Era as a Quranic Reality (The Verse of Guidance as a Model)"

Falah Abdul Rida Al-Mousawi

Al-Mustafa International University, Qom, Iran

niqqi@gmail.com

Abstract

The existence of the Imam and the Hujjah in every age and time is a proven fact, which has been proven by many rational and legal evidence, and among those clear evidence is the saying of God Almighty: {You are but a warner and every people is a guide} Surah Al-Raad verse 7, (Guidance), and it is clear that the rulers of the earth are of the people. To the straight path and the right path, and the Imami Shiites are not alone in this, for whoever returns to the sources of Muslims from the various Islamic sects stands on that fact and sees it standing before his eyes like the sun in broad daylight.

Keywords: Imam, Quranic truth, Ayat al-Hadi.

بيان المصطلحات

- ١- الإمام: في اللغة من أمّ القوم وأمّ بهم أي تقدّمهم... والإمام: كل من ائتمّ به قوم؛ كانوا على الصراط المستقيم، أو كانوا ضالّين (ابن منظور: ج ١٢، ص ٢٤)، فيطلق لغةً على كل من يؤتمّ به ويُقتدى به، وفي اصطلاح المتكلمين يُطلق على من تسّم عرش الزعامة الإلهية والخلافة الربانية (السيوري: ص ٩٣). وما يدور حوله بحثنا، إمامة الخلفاء بعد رسول الله ﷺ، الذين أورثهم الله مقامه في قيادة الأمة.
- ٢- الحقيقة القرآنية: من الحق وهو ضد الباطل (ابن الأثير: ج ١، ص ٤١٣)، يقال: حقّ الأمرُ يَحِقُّ ويَحَقُّ حَقًّا وحُقوقاً: صار حَقًّا وثبت (ابن منظور: ج ١، ص ٤٩)، ويُراد به في البحث: الأمور الحقة اليقينة الثابتة التي بيّنها القرآن الكريم في آياته.

- ٣- المصادر السنية: كتب التراث الديني في الحديث والتفسير والعقيدة وغيرها من حقول المعرفة عند أهل السنة.

- ٤- آية الهادي: وهي الآية السابعة من سورة الرعد، أي قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧).

المقدمة

يعتقد الشيعةُ الإماميةُ إنّ الخليفةَ في كلّ أزمانها وعصورها منذ نشأة الوجود حتى قيام الساعة لا تخلو من خليفةٍ لله تعالى، إما ظاهرٌ مشهورٌ أو غائبٌ مستورٌ، ويستندون في ذلك إلى مجموعةٍ من الآيات القرآنية، والروايات المعتمدة، حتى عدّ ذلك من المسلمات عندهم، وعليه اتفقت كلمتهم. ومن الآيات التي يعتمدون عليها ويستدلّون بها على تلك الحقيقة الناصعة، قولُ الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧)، وأما الروايات فقد مُلئت بها بطونُ الكتب والمصنفات من المذاهب الإسلامية المختلفة، وسنذكر قسماً منها في طيات هذا البحث حول الآية المباركة المذكورة آنفاً:

فقد أشارت الآيةُ القرآنيةُ إلى مسائل أُسس، لا بدّ من الوقوف عندها لنجعلها مدخلاً للبحث وتمهيداً يوصلنا إلى معطياتها ودلالاتها:

١- المنذر رسول الله ﷺ

إنّ المنذر في الآية المباركة هو النبي ﷺ، ودليله: المواجهةُ والخطابُ، فالآيةُ خطابٌ مباشرٌ للنبي ﷺ، وقد أسمته بالمنذر، فثبت أن يكون هو المنذر، وعلى ذلك اتفاقُ أهل العلم، ولم نجد من يخالف فيه رغم كثرة التتبع والاستقصاء.

٢- المنذر والهادي شخصان

الفرس، وهو عنقه الذي يهدي سائر جسده (الطبري: ج ١٣، ص ١٣٩).

٤- وجوب وجود الهادي في الأمة:

أشارت الآية القرآنية إلى لزوم وجود الهادي - الحجة والخليفة والإمام - في كل زمان، بصورة واضحة، وأكدت وجوب وجوده في كل عصر وزمان، بمعنى أن الأرض - بعد النبي ﷺ - لا تخلو منه أبداً، بدلالة قوله: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ...﴾، فالنبي خليفة الله والمنذر في قومه، وأما من يأتي بعده من الأقسام فلا بد لهم من هادي يهديهم إلى الحق الذي جاء به النبي المنذر.

٥- الاصطفاء الرباني للهادي:

لابد في المنذر والهادي، أن يكونا منصّبين من قبل الله عز وجل؛ أما تنصيب النبي المنذر فواضح، وأما الهادي - الذي قلنا سابقاً: إنه الإمام - فلقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٣)، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (السجدة: ٢٤).

وهذا ما أشارت إليه الروايات الماثورة عن النبي ﷺ، ومن الواضح أن كلامه ﷺ هو البيان الذي لا يمكن تجاوزه وتخطيه عند البحث عن مراد آيات الكتاب العزيز؛ لأنه لا يعرف غوامض القرآن وأسراره معرفة تامة إلا من حوَّط به، ولأن الله عز وجل جعل بيان الكتاب وتفسيره وتوضيح مبهماتة وتوضيح

إن المراد بالهادي في خاصة هذه الآية المباركة، شخص آخر غير النبي ﷺ، وإن كان النبي ﷺ هادياً مهدياً، إلا أن الآية بصدد الإشارة إلى شخصين لكل واحد منهما دوره الرسالي الخاص به:

الأول: المنذر: وهو النبي ﷺ، والآيات المصروفة بذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ (الأحزاب: ٤٥)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ (الإسراء: ١٠٥)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨)، فالمنذر هو النبي ﷺ، بل إن الآيات القرآنية وصفت جميع الأنبياء ﷺ بهذا الوصف الذي يمثل محور حركتهم الرسالية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ٢٤).

والثاني: الهادي، وهو غير المنذر، وهو قطب الرّحى الذي يدور بحث الآية حول بيان هويته ومكانته وما له من المزايا والخصائص.

٣- الهادي: الإمام والخليفة

إن الهادي هو الإمام والخليفة، سمي بالهادي؛ لأن الخلق يأتمون به ويهتدون بهديه ويقفون به، وهذا ما قاله كبار المفسرين من العامة، قال الطبري في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾: قال: ولكل قوم إمام يأتمون به، وهاذي يتقدمهم فيهديهم... وأصله من هادي

المبحث الأول

بيان المراد من الهادي

أولاً: تحديد معنى الهادي في الآية

يُطلق الهادي في لغة العرب ويرادُ به: المرشد والمبين، قال ابنُ بري: هديتهُ الطريقَ بمعنى عرفته... ويُقال: هديتهُ إلى الطريق وللطريق على معنى أرشدته، ويُقال: هديتُ له الطريق على معنى بيّنتُ له الطريق (ابن منظور: ج ١٥، ص ٣٥٥).

ويُطلق على المتقدم، ومنه سُمي العنقُ هادياً لتقدمه، قال ابنُ منظور: والهادي العنق؛ لأنّها تتقدّم على البدن؛ ولأنّها تهدي الجسد (ابن منظور: ج ١٥، ص ٣٥٦).

والهادي من أسماءِ الله عزّ وجل، وهو الذي بصّر عباده وعرفّهم طريقَ معرفته حتى أقروا له بربوبيته (ابن منظور: ج ١٥، ص ٣٥٣).

هذا في اللغة.

وأما في الاصطلاح فيُطلق على الإمام الذي يؤتمُّ به ويُتدى بهديه ويُقتدى به، وبذلك فسّره العلماء؛ قال الطبري في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ ولكلِّ قومٍ إمامٌ يأتمُّون به، وهاذٍ يتقدّمهم، فيهديهم (ابن جرير الطبري: ج ١٣، ص ١٣٩)، وقال ابنُ سلام: الهادي: الدليل، سُمي به لأنّه يقدم القومَ ويتبعونه، ويكون أن يهديهم إلى الطريق (ابن سلام: ج ١ ص ٢٥٢؛ ابن منظور: ج ١٥ ص ٣٥٧).

وقد ورد هذا المعنى في كلمات الأئمة من أهل البيت عليهم السلام

غوامضه أحد المهام الرئيسة الموكله للنبي صلى الله عليه وآله، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، لذا ينبغي الرجوعُ إلى الروايات المبيّنة للمراد من الهادي في الآية المباركة.

وبعد أن اتّضحت المعالم العامة للآية القرآنية أصبح لزاماً علينا الغور في أعماقها، وذلك عبر توضيح المصطلحات المهمة ومقدّمة ثم مبحثين رئيسين؛ يندرج تحت كل واحد منهما العديد من المسائل الفرعية، وسوف نخصص المبحث الأول لبيان المراد من الهادي، ونسلط الضوء في المبحث الثاني على معطيات الآية ودلالاتها، ثم نعالج الشبهات والاعتراضات التي أثّرت حولها، متقيدين في كل ذلك بمنهجنا في البحث الذي يعتمد على مصادر أهل السنة حصراً. وانتهت المبحثين بخاتمة بأهم ما توصل إليه البحث من نتائج.

ثم الأوصياء واحد بعد واحد. (القمي: ص ١٣٢؛ الكليني: ج ١، ص ١٩١-١٩٢؛ العلامة المجلسي: ج ١٦، ص ٣٥٨؛ الكاشاني: ج ٣، ص ٥٠٢).

٢- وعن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم المنذر، وعليّ الهادي، يا أبا محمد! هل من هادٍ اليوم؟! قلت: بلى - جعلتُ فداك - ما زال منكم هادٍ من بعد

هاد حتى دُفعت إليك.

فقال: رحمك الله يا أبا محمد، لو كانت إذا نزلت آيةٌ على رجلٍ، ثم مات ذلك الرجل، ماتت الآية، مات الكتاب، ولكنه حيٌّ يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى (الصفار: ص ٥١؛ والكليني: ج ١، ص ١٩٢؛ والاسترابادي: ج ١، ص ٢٢٩؛ والمجلسي: ج ٢، ص ٣٤٥؛ والبحراني: ج ٣، ص ٧؛ والحويزي: ج ٢، ص ٤٨٣؛ والمشهدي: ج ٦، ص ٤١٣؛ والكاشاني: ج ٣، ص ٥٠٢).

٣- وعن عبد الرحيم القصير عن أبي جعفر عليه السلام: في قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم المنذر، وعليّ الهادي، أما والله ما ذهبت منّا، وما زالت فينا إلى الساعة (الصفار: ص ٥٠؛ ابن عقدة الكوفي: ص ١٩٦؛ الكليني: ج ١، ص ١٩٢؛ النعماني: ص ١١٠؛ البحراني: ج ٣، ص ٧؛ المجلسي: ج ٢٣، ص ٣-٤؛ الكاشاني: ج ٣، ص ٥٠٢).

فعن يزيد بن معاوية العجلي، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما معنى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾؟

فقال: المنذر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعليّ الهادي، وفي كلِّ وقتٍ وزمانٍ إمامٌ منّا يهديهم إلى ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم (القمي: ص ١٣٢).

ثانياً: الهادي في روايات الشيعة الإمامية

يرى الشيعة الإمامية أن الله عزَّ وجلَّ ختم الشرائع بالإسلام، والأنبياء بمحمد صلى الله عليه وسلم، ويعتقدون أن الله عزَّ وجلَّ نصب للأمة من يقوم مقام النبي صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة، وهو الإمام الهادي الذي صرحت به الآيات، ونطقت به الروايات، فالهداة بعد النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز انقطاعهم، ولا تخلو الأرض منهم، يقومون مقام النبي صلى الله عليه وسلم ويؤدون عنه، ومما يستند إليه الشيعة الإمامية في إثبات ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، وقد فسرت رواياتهم المعتبرة المنذر بالنبي صلى الله عليه وسلم، والهادي بالأئمة من بعده، أولهم عليّ بن أبي طالب وآخرهم المهدي عليه السلام ورواياتهم في ذلك كثيرة، اقتصر على إيراد ثلاث منها:

١- روى عليّ بن بابويه القمي، وثقة الإسلام الكليني، والعلامة المجلسي، والفيض الكاشاني وغيرهم - واللفظ للكليني - عن بريد بن معاوية العجلي عن أبي جعفر عليه السلام: في قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم المنذر، ولكلِّ زمانٍ منّا هادٍ يهديهم إلى ما جاء به نبيُّ الله صلى الله عليه وسلم وسلم. ثم الهداة من بعده صلى الله عليه وسلم عليّ،

ثالثاً: الهادي في روايات أهل السنة

إنَّ الوقوفَ على ما أثر عن النبي ﷺ في تفسير الآيات القرآنية المشتملة على القضايا المهمة والحساسة شيءٌ مهمٌ للغاية، ولا سيما الآيات التي تعرّضت للمسائل الخلافية، والتي كانت مثاراً للجدل بين المسلمين، نظير الآية القرآنية التي نحن بصددِها.

وعليه فينبغي أن يكون القول الفصل الذي لا نتخطاه عند معالجة الخلاف، هو ما روي عن النبي ﷺ، شريطة أن يكون طريقته معتبراً، ولم يتصادم مع ظاهر الكتاب ومحكمه، وهذا الذي يجب أن يكون الأصل في فهم الكتاب، والسبب في ذلك أن القرآن لا يُعرف معرفةً تامةً إلا بالاستناد إلى بيانات من خُوطب به؛ لأنَّ الله عزَّ وجلَّ أوكل إليه بيان الكتاب وتفسيره، وجعله أحد المهام الرئيسة للنبي ﷺ، حيث قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، كما بيّنا ذلك سابقاً.

ثم إنَّ البحث في الموروث الروائي للطرف الآخر من أفضل الطرق المنتجة عند تناول القضايا الخلافية؛ لأنَّه يوصل الباحث إلى قدرٍ مشتركٍ ينتج عنه فهماً مشتركاً بين الطرفين، يلزم الخصوم في ميدان الاحتجاج قبول الحجة. وثمة أمرٌ آخر وهو أنَّ الله عزَّ وجلَّ أمرنا بالاحتكام إلى النبي ﷺ عند الاختلاف والنزاع والمجادلة، فقال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩)، وفي آيةٍ أخرى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى

الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣).

فحريٌّ بنا - نحن المسلمون - أن نرجع إلى بيانات النبي ﷺ ونجعله حكماً بيننا فيما تنازعنا أو اختلفنا فيه، وهذا ما انتهجناه واعتمدنا عليه في كتابنا هذا.

والتزاماً بهذا المنهج نستعرض ما حفلت به المصادر السننية من بيانات النبي ﷺ وتفسيراته بشأن المراد من الهادي - الذي ورد ذكره في الآية المباركة - وذلك على نحو الإجمال والاختصار، فنقول:

الروايات الماثورة عن النبي ﷺ في مصادر أهل السنة على صنفين:

١- الهادي علي بن أبي طالب عليه السلام:

أشار صنفٌ من روايات أهل السنة إلى أحد مصاديق الهادي، وركّز على ما جاء فيه تصريحٌ بالهادي للمرحلة التي تلت رحيل النبي ﷺ، وسبب التركيز على هذه المرحلة بالذات لخطورتها، ولأنَّها المرحلة التطبيقية الأولى بعد رحيل النبي ﷺ، والمنطلق لجميع المراحل التي تتبعها وتتلوها.

ومن الروايات التي أفصحت عن هوية الهادي الأول من الأئمة الهداة:

(١): روى ابن جرير الطبري، والثعلبي، وابن حجر العسقلاني، والزرندي الحنفي، عن ابن عباس، قال: لما نزلت هذه الآية، وضع رسول الله ﷺ يده على صدره، وقال: أنا المنذر، وأوماً إلى عليّ، وقال: أنت

وأنا الهادي، ثم قال: هذا حديثٌ صحيحٌ الإسناد ولم يخرجاه (الحسكاني: ج ٣، ص ١٢٩ - ١٣٠).

وتتبع السيوطي بعض مصادره، فقال: أخرج عبد الله بن أحمد في زوائد المسند، وابن أبي حاتم، والطبراني في الأوسط، والحاكم وصححه، وابن مردويه، وابن عساكر عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، في قوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، قال: رسول الله ﷺ المنذر، وأنا الهادي (السيوطي: ج ٤، ص ٤٥).

(٤): روى الحاكم الحسكاني عن أبي برزة الأسلمي، قال: دعا رسول الله ﷺ بالطهور، وعنده علي بن أبي طالب، فأخذ رسول الله ﷺ بيد علي - بعد ما تطهر - فألزقها ب صدره، فقال: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾ ثم ردها إلى صدر علي، ثم قال: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ ثم قال: إنك منارة الأنام وغاية الهدى وأمير القراء، أشهد على ذلك أنك كذلك (الحسكاني: ج ١، ص ٣٩٤).

فتلخص من خلال الاستعراض الموجز لهذا الصنف من الروايات، أن الذي جعله الله عز وجل إماماً وقُدوةً وهادياً للأنام بعد النبي ﷺ هو علي بن أبي طالب عليه السلام.

٢- الهادي رجل من بني هاشم:

أما الصنف الثاني من روايات أهل السنة فقد أشار إلى الهادي بوجه عام، ولم يقيد بالمرحلة التي أعقبت حياة النبي ﷺ مباشرة، فيشمل جميع الهداة الذين يأتون بعد النبي ﷺ، روى ذلك أحمد بن حنبل في مسنده، والطبراني في المعجم الأوسط والصغير، والخطيب

الهادي، بك يهتدي المهتدون بعدي الطبري: ج ١٣، ص ١٤٢؛ والثعلبي: ج ٥، ص ٢٧٢؛ وابن حجر: ج ٨، ص ٢٨٥؛ والزرندي الحنفي: ص ٨٩ - ٩٠.

وقد أخرجت مصادر أهل السنة هذه الرواية بعدة من طرق، استقصى السيوطي والشوكاني أغلب طرقها في مصنفات أهل السنة، كما هي طريقتها في تتبع أغلب أخبار العامة، وديدهما في مراجعة أكبر عدد من كتب الآثار عند أهل السنة، قالوا: أخرج ابن جرير، وابن مردويه، وأبو نعيم في المعرفة، والديلمي، وابن عساكر، وابن النجار، قال: لما نزلت: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، وضع رسول الله ﷺ يده على صدره، فقال: أنا المنذر، وأوماً بيده إلى منكب علي رضي الله عنه، فقال: أنت الهادي يا علي، بك يهتدي المهتدون من بعدي (السيوطي: ج ٤، ص ٤٥؛ والشوكاني: ج ٣، ص ٧٠).

(٢): روى الحاكم الحسكاني بعدة من طرق، منها: ما رواه بإسناده عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: ليلة أسري بي ما سألت ربي شيئاً إلا أعطانيه، وسمعت منادياً من خلفي يقول: يا محمد: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾.

قلت: أنا المنذر، فمن الهادي؟

قال: علي الهادي المهتدي، القائد أمتك إلى جنتي غراً محجلين برحمتي (الحسكاني: ج ١، ص ٣٨٥).

(٣): روى الحاكم النيسابوري في المستدرک على الصحيحين عن علي عليه السلام أنه قال: رسول الله ﷺ المنذر،

ضرورة لا غنى عنها، وإلا أصبحت الأمة كالريشة في مهبّ الريح تعصف بها رياح الانحرافات وتتلاقفها أمواج الفتن وتتخطفها الأهواء، وعليه فمن الأجدر بأهل هذا الزمان أن يبحثوا عن هويّة الهادي الهاشمي في زماننا، لأنّ إنكار وجوده يعدّ تعطيلاً لآية قرآنية صريحة وواضحة، ويجعل من المنكرين مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (البقرة: ٨٥)، فإننا قوم، ولا بدّ لنا من هاد، والهادي الهاشمي في زماننا لا مصداق له إلا المهدي من آل محمد ﷺ، الذي بشر به النبي ﷺ، وفصل البيان فيه لأمتّه وقال: المهدي من ولدي، تكون له غيبة، إذا ظهر يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً (القندوزي الحنفي: ج ٣، ص ٢٩٧)، وقال: إنّ علياً وصبي، ومن ولده القائم المنتظر المهدي، الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، والذي بعثني بالحق بشيراً ونذيراً، إنّ الثابتين على القول بإمامته في زمان غيبته لأعزّ من الكبريت الأحمر.

فقام إليه جابر بن عبد الله فقال: يا رسول الله، وللقائم من ولدك غيبة؟

قال: إي وربّي، ليمحصّ الله الذين آمنوا ويمحقّ الكافرين.

ثم قال: يا جابر، إنّ هذا أمر من أمر الله، وسرّ من سرّ الله، فإياك والشك، فإنّ الشكّ في أمر الله عزّ وجل كفر (القندوزي الحنفي: ج ٣، ص ٢٩٦ - ٢٩٧).

البغدادي في تاريخ بغداد، وجماعة كثيرة من المحدثين، عن عليّ بن أبي طالب في قوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، قال: رسول الله ﷺ المنذر، والهادي رجل من بني هاشم (بن حنبل: ج ١، ص ١٢٦؛ الطبراني: ج ٢، ص ٩٤؛ وج ٥، ص ١٥٣؛ وج ٧، ص ٣٧٩؛ المعجم الصغير: ج ١، ص ٢٦٢؛ البغدادي: ج ١٢، ص ٣٦٨).

ورواه الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: رواه عبد الله بن أحمد، والطبراني في الصغير والأوسط، ورجال المسند ثقات (الهيثمي: ج ٧، ص ٤١).

فلا بدّ في الهادي، سواء كان تالياً للنبي ﷺ مباشرة، أم جاء بعده بمدة زمنية طويلة، أو كان في آخر الزمان، أن يكون من بني هاشم لا من غيرهم.

تعقيب وبيان:

إنّ هذا الكمّ الهائل من الروايات قد أسفر عن هوية الرّجل الذي جعله الله عزّ وجل هادياً للأمة من الضلال، ومنقذاً لها من الانحراف، ومأمناً لها من الفتن، وإنّه عليّ بن أبي طالب ﷺ كما صرّحت به روايات الصنف الأول.

أما روايات الصنف الثاني فقد فسّرت الهادي بالرّجل الهاشمي، فقطعت بذلك الطريق على كلّ تيمي أو عدوي أو أموي أو غيرهم، وهذا - لعمري - من أقوى الأدلّة والقرائن على صحّة إمامة أهل البيت ﷺ وبطلان خلافة غيرهم.

ثم إنّ وجود الهادي الهاشمي في كلّ العصور يمثل

آراء قاصرة في تفسير الهادي:

المبحث الثاني:

معطيات الآية القرآنية

بعد الفراغ من إثبات نزول الآية بحق الأئمة عليهم السلام، وأهم الهداة للأمة بعد النبي صلى الله عليه وآله، نشرح بيان بعض المعطيات والدلالات التي يمكن أن تُستفاد منها بصورة مباشرة أو بضميمة آيات قرآنية أخرى وأخبار التي تؤيد تلك المعطيات، أو تكون شاهداً عليها، أو قرينة تعضدها، ثم نختم المبحث ببيان بعض الاشكالات والإجابة عنها.

أولاً: معطيات الآية ودلالاتها:

وأما المعطيات فهي بحسب ما يساعد عليه الفهم المتواضع:

١- عصمة الإمام:

دلالة الآية على عصمة الإمام الهادي من الواضحات التي لا تحتاج مزيداً من البحث والعناء، فقد جعله الله تعالى هادياً، وأثبت له صفة الهداية بصورة مطلقة، والهادي من الفعل هدى، ومعناه الإرشاد والدلالة والإيصال إلى المطلوب، وهذا يقتضي أن يكون الهادي معصوماً وإلا لم يكن دليلاً ولا موصلاً للمطلوب.

٢- وجوب اتباع علي عليه السلام:

من أهم الدلالات الواضحة للآية المباركة دلالتها على وجوب اتباع علي عليه السلام، وسوف نبين ذلك بتقريرات عديدة:

وهنا قضية مهمة لا بد من بيانها على نحو الاختصار، تبين سر الإصرار لدى بعض المفسرين من أهل السنة على تفسير الهادي بالقرآن تارةً، وبالنبي صلى الله عليه وآله تارةً أخرى، وبغيرهما ثالثةً، واعلم إن هذه الأقوال مخالفة لما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله في تحديد شخص الهادي.

وإذا تأملت في أصل هذه الأقوال ومنشأها وجدتها تنتهي إلى أبي الضحى وعطاء بن السائب ومجاهد والضحاك، وجميع هذه الآراء القاصرة والأقوال الخاطئة والتفسيرات الباطلة والتأويلات السقيمة تفتقد قيمتها حين تكون مخالفة لتفسير النبي صلى الله عليه وآله، وما دام النبي صلى الله عليه وآله قد فسّر لنا الآية على نحو واضح وصريح، ووصلنا تفسيره بطرق معتبرة فلا نقيم وزناً لكل تفسير يخالف تفسيره صلى الله عليه وآله؛ لأن الأخذ بما يتصادم مع كلام النبي صلى الله عليه وآله بمنزلة الرد على رسول الله صلى الله عليه وآله، والراد عليه كالراد على الله عز وجل وهو بحدّ الشرك بالله عز وجل.

هذا فضلاً عن عدم جواز الأخذ عن هؤلاء في هذا المورد؛ لأنه الأخذ بتفسيرهم والإعراض عن تفسير النبي صلى الله عليه وآله أخذ للتفسير من طريق لا يُعدُّ حجةً شرعيةً، بل الحجة قائمة على خلافه.

التقرير الأول: الهادي أحق بالاتباع

ثبت في البحوث السابقة أنَّ علياً عليه السلام هو الهادي إلى الحق، ويتفرع عليه: إنَّ الهادي إلى الحق أحقُّ بالاتباع ممَّن لا يهدي إلى الحق، وبذلك صرح القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (يونس: ٣٥)، مؤكداً أنَّ من يكون هادياً ودليلاً إلى طريق الحق أحقُّ من غيره بالاتباع، وبهذا يثبت أنَّ علياً عليه السلام هو الأحقُّ بالاتباع من بين كلِّ الصحابة، بل سُنِّبَت فيما بعد إنَّ اتباع علي عليه السلام واجبٌ بلا إشكال، وإذا ثبت ذلك تحتم الرجوع إليه وبطل العدول عنه إلى غيره، كما هو واضح.

التقرير الثاني: العقل يحكم باتباع الهادي

أكَّدت الآية الأولى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ أنَّ علياً عليه السلام هو الهادي إلى الحق، وأكَّدت الآية الثانية: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ﴾ أنَّ الهادي إلى الحق أحقُّ بالاتباع والافتداء والموالاتة من غيره، والعقل يقطع بأنَّ من يكون صاحب هداية وعلمٍ بالحق، أحقُّ وأولى أن يقتدي به الخلق ويقتبسوا من أنوار هدايته وفيض علمه بخلاف من هو مفتقرٌ إلى الإهتداء بغيره، فالعقل والفطرة يحكمان بأنَّ الأوَّل أحقُّ وأولى بمتابعة الخلق له واقتدائهم به، وهذا يعني ثبوت إمامته عليه السلام.

التقرير الثالث: الأمة هاد ومهتدي

إنَّ الآية جعلت الأمة صنفين:

أولهما: الهداة، أي الأحقُّ بالاتباع، أو قل: من يجبُ اتِّباعه؛ وهو الهادي إلى الحق، والدليل إلى الهدى، وهو علي عليه السلام كما أثبتته الآية الأولى أي: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ والروايات المفسرة لها.

والثاني: المأمورون بالاهتداء والافتداء بالصنف الأول، أو قل: من يجبُ عليهم اتِّباع الصنف الأول؛ وينضم تحت هذا الصنف جميع الصحابة بل جميع المسلمين بلا استثناء، فينتج عنه أنَّ جميع المسلمين مفتقرون ومحتاجون إلى الاهتداء بعلي عليه السلام، بل ملزمون باتباعه، وقد دلَّت على ذلك الأدلَّة الكثيرة، يأتي في مقدمتها افتقارهم إليه في المواطن الحساسة والمواقف الحرجة، واعترافهم بذلك، كاعتراف عمر بن الخطاب الذي اشتهر عنه قوله: لولا عليُّ هلك عمر (ابن قتيبة: ص ١٥٢؛ الباقلاني: ص ٤٧٦؛ والسمعاني: ج ٥، ص ١٥٤؛ وابن عبد البر: ج ٣، ص ١١٠٣؛ والخوارزمي: ص ٨١؛ والشافعي: ص ٧٧؛ والرازي: ج ٢١، ص ٢٢؛ والإيجي: ج ٣، ص ٦٢٧؛ والنويري: ج ٧، ص ٧٩؛ والتفتازاني: ص ٩٥؛ والزرندي الحنفي: ص ١٣٠؛ والقندوزي الحنفي: ج ١، ص ٢١٦)، وقوله: أعود بالله من كل معضلة ليس لها أبو حسن (ابن قتيبة: ص ١٥٢؛ والزنجشري: ج ٣، ص ٣٧٥؛ وابن عساكر: ج ٤٢، ص ٤٠٦؛ والذهبي: ج ٣، ص ٦٣٨).

٣- نجاة المتمسكين بعلي عليه السلام:

بعد أن ثبت أن علياً عليه السلام هو الهادي إلى الحق، نستطيع الجزم بنجاة المتمسكين بنهجه، والمقتفين إثره، والسائرين على هديه، والمستضيئين بعلمه، خلافاً لمن يتبع غيره، فقد ثبت بالدليل القاطع أن أتباعه منقذون من الضلال والانحراف والهلاك، أما غيره من الصحابة قاطبة، فلم يثبت لأحد منهم كونه هادياً للحق وعاصماً من الضلال.

واعلم إن الحكم بنجاة المتمسكين بعلي عليه السلام تؤيده جملة من الروايات، منها حديث الثقلين، الصحيح المتواتر، فقد روي أن النبي ﷺ خطب أصحابه فحمد الله وأثنى عليه، وقال: معاشر الناس، إنني أدعي فأجيب، وإنني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، إن تمسكتم بهما لن تضلوا، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فتعلموا منهم ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم، ولا تخلو الأرض منهم، ولو خلت لانساخت بأهلها.

ثم قال: اللهم، إنك لا تخفي الأرض من حجة علي خلقك لئلا تبطل حجتك، ولا تضل أولياؤك بعد إذ هديتهم، أولئك الأقلون عدداً والأعظمون قدراً، عند الله عز وجل، ولقد دعوتُ الله - تبارك وتعالى - أن يجعل العلم والحكمة في عقبي، وعقب عقبي، وفي زرعي وزرع زرعي، إلى يوم القيامة، فاستجيب لي (القندوزي الحنفي: ج ١، ص ٧٣).

والاعتماد على حديث الثقلين قرينة في إثبات نجاة

بل إن أغلب الصحابة كانوا يرجعون إليه فيما أشكل عليهم من أمور الدين والدنيا، قال ابن أبي الحديد المعتزلي: إن فقهاء الصحابة كانوا: عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس، وكلاهما أخذ عن علي عليه السلام. أما ابن عباس فظاهر، وأما عمر فقد عرف كل أحد رجوعه إليه في كثير من المسائل التي أشكلت عليه وعلى غيره من الصحابة، وقوله غير مرة: لولا علي لهلك عمر، وقوله: لا بقيت لمعضلة ليس لها أبو الحسن. وقوله: لا يفتين أحد في المسجد وعلي حاضر، فقد عرف بهذا الوجه أيضاً انتهاء الفقه إليه (ابن أبي الحديد: ج ١، ص ١٨).

وهذا ما أكده ابن الجوزي بقوله: كان أبو بكر وعمر يشاورانه ويرجعان إلى رأيه، وكان كل الصحابة مفتقراً إلى علمه، وكان عمر يقول: أعوذ بالله من معضلة ليس لها أبو الحسن (ابن الجوزي: ج ٥، ص ٦٨).

بل كانوا يرشدون غيرهم من الصحابة بالرجوع إليه، كما روى ابن عبد البر وجماعة عن أذينة بن مسلمة، قال: أتيت عمر بن الخطاب فسألته: من أين أعتمر؟

فقال: آيت علياً فسأله (ابن عبد البر: ج ٣، ص ١١٠٣؛ ومحمد بن خلف بن حبان: ج ١، ص ٣٠٧؛ ابن حجر: ج ٧، ص ٧٩؛ والزنجشيري: ج ٢، ص ٤).

وقد ثبت بهذا العرض الموجز وجوب اتباع علي عليه السلام، وإن النجاة من الضلال تنحصر باتباعه، بخلاف غيره، وهذا من أقوى الأدلة على وجوب ملازمته عليه السلام والافتداء به، وانتهاج نهجه.

أكثر من ثلاثين طريقاً... وصحّته التي لا مجال للشك فيها، يمكننا أن نقول: إنّه بلغ حدّ التواتر (الشافعي: ص ٦٩ - ٧٠)؛ وصرّح الحاكم النيسابوري بصحّته على شرط الشيخين في أكثر من طريق (النيسابوري: ج ٣، ص ١١٠؛ ج ٣، ص ١٤٨)، وصحّحه الذهبي كما أورد ذلك ابن كثير الدمشقي في البداية والنهاية، فإنّه عندما أورد الخبرَ تعقّبهُ بقوله: قال شيخنا أبو عبد الله الذهبي: وهذا حديثٌ صحيحٌ ابن كثير: ج ٥، ص ٢٢٩)، ورواه المتقي الهندي ثم تعقّبهُ قائلاً: [رواه] ابنُ راهويه، وابنُ جرير، وابنُ أبي عاصم، والمحاملي في أماليه، وصُحح (الهندي: ج ١٣، ص ١٤٠)، وأخرجه الألباني في صحيح الجامع الصغير مؤكداً صحّته ومصرّحاً بها (الألباني: رقم ٢٧٤٨ و ٧٨٧٧). فصحّهُ حديث الثقلين من المسلّمات المعلومة بالقطع واليقين.

(٢): عليّ عليه السلام من العترة الهادية:

عترةُ النبيّ صلى الله عليه وآله أهلُ بيته الذين أذهبَ اللهُ عنهم الرّجسَ وطهّرهم تطهيراً، وكون عليّ عليه السلام منهم، هذا من الواضحات التي لا يرتاب فيها من له أدنى اطلاع، وقد صرّح بذلك كبارُ المفسرين والمحدّثين من الطوائف الإسلامية المختلفة كالسمعاني في تفسيره (السمعاني: ج ٤، ص ٢٨١)، وابن عطية الأندلسي في المحرر الوجيز (الأندلسي: ج ٤، ص ٣٨٤)، وأبو بكر الحضرمي في رشفة الصادي (الحضرمي: ص ١٣-١٦)، والطحاوي في مشكل الآثار (الطحاوي: ج ١، ص ٢٣٠، ح ٧٨٢)، والحافظ الكنجي في كفاية الطالب (الكنجي: ص ٥٤)،

التمسّكين بالهادي أعني عليّ بن أبي طالب عليه السلام، يعتمد على أمرين:

الأول: صحّة حديث الثقلين.

والثاني: كون عليّ عليه السلام من عترة النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته. ودونك القولُ الفصلُ في هذين الأمرين على نحو الاختصار:

(١): صحّة حديث الثقلين:

أما صحّةُ حديث الثقلين فهي من المسلّمات عند كبار العلماء على اختلاف مذاهبهم وتباين آرائهم، فقد أخرجه بألفاظٍ شتى -النسائي (النسائي: ج ٥، ص ٤٥)، والترمذي (الترمذي: ج ٥، ص ٣٢٨؛ ج ٥، ص ٣٢٩)، والطبراني (الطبراني: ج ٥، ص ١٦٦؛ ج ٥، ص ١٦٩؛ ج ٣، ص ٦٦؛ ج ٣، ص ١٨١؛ المعجم الأوسط: ج ٣، ص ٣٧٤؛ ج ٤، ص ٣٣؛ ج ٥، ص ٨٩)، وأحمدُ بنُ حنبل بن حنبل: ج ٤، ص ٣٧١؛ ج ٥، ص ١٨٢ - (١٨٣)، والدارمي (الدارمي: ج ٢، ص ٤٣٢)، وعبدُ بنُ حميد في مسنده عبد بن حميد: (ص ١٠٨)، وابنُ أبي شيبة في المصنف (ابن أبي شيبة: ج ٧، ص ٤١٨)، وابنُ بشكوال (ابن بشكوال: ص ١٣٧)، وابنُ الجعد (بن الجعد: ص ٣٩٧)، وابنُ عساكر (ابن عساكر: ج ٥٤، ص ٩٢)، والدارقطني (الدارقطني: ج ٤، ص ٢٠٦٠)، والهيثمي (الهيثمي: ج ١، ص ١٧٠)، وصحّته أمرٌ مفروغٌ منه كما صرّح بذلك كبارُ العلماء من أهل السنة، قال الشافعي: حديثُ العترة بعد ثبوته من

٤- ضلال من خالف علياً عليه السلام:

قلنا في المسائل السابقة: أن الآية جعلت الناس صنفين: أولهما: الهادي، والثاني: المهتدي، وهو المتمسك به، فيكون من لم يتمسك بذلك الهادي، خارجاً عن دائرة الهداية، وهو معنى الضلال، وهذا من أبرز المعطيات والدلالات، التي يمكن استفادتها من الآية، أعني ضلالة من خالف علياً عليه السلام، وانحراف من التزم غير نهجه، وزيع من سلك غير سبيله، وحياد من استقى غير ورده.

فإن مجانبته نهجه في القضايا العقدية والعلمية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، والسير على وفق المناهج المخالفة لمنهجه عليه السلام، تعني التيه في مفازة الضلال، والسقوط في مستنقع الانحراف، وتمثل انحرافاً سافراً عن روح الشريعة الغراء، وابتعاداً صارخاً عن خط الرسالة السمحاء؛ لأن منهج علي عليه السلام منهج النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يجيد عنه، ولا يتخلف مها اختلفت الظروف.

ومن هنا يمكن الجزم ببطلان جميع المناهج التي تتصادم مع منهج أهل البيت عليهم السلام أيّاً كان أصحابها ومرتاؤها واتباعها، وهذا ما تؤيده جملة من الروايات، منها:

١- ما رواه الخوارزمي في (المناقب)، والخطيب البغدادي والمتقي الهندي والقندوزي الحنفي، وجماعة، عن علقمة والأسود قالوا: واللفظ للخوارزمي: أتينا أبا أيوب الأنصاري فقلنا: يا أبا أيوب، إن الله أكرمك بنبيه صلى الله عليه وآله وسلم إذ أوحى إلى راحلته فبركت على بابك، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ضيفاً لك، فضيلة؛ الله فضلك بها، فأخبرنا عن مخرجك مع علي بن أبي طالب عليه السلام.

وعبد العزيز السلمي في تفسيره (بن عبد السلام السلمي: ج ٢، ص ٥٧٥)، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (القرطبي: ج ١٤، ص ١٨٢-١٨٣) والقاسمي في محاسن التأويل (القاسمي: ج ١٣، ص ٤٨٥٤)، والحمزاوي في مشارق الأنوار (الحمزاوي: ص ١١٣)، والشبلنجي في نور الأبصار (الشبلنجي: ص ١٢٢)، والشوكاني في إرشاد الفحول (الشوكاني: ص ٨٣)، وتوفيق أبو علم في أهل البيت أبو علم: ص ٩٢)، وحسن السقاف الذي قال: أهل البيت هم سيدنا علي والسيدة فاطمة وسيدنا الحسن وسيدنا الحسين عليهم السلام وذريتهم من بعدهم ومن تناسل منهم.. (السقاف: ص ٦٥٥)، وأردف كلامه بحقيقة مهمة قال فيها: وقد حاول النواصب وهم المبعوضون لسيدنا علي رضوان الله عليه ولذريته - وهم عترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسلم الأتهار - أن يصرفوا الناس عن محبة آل البيت، التي هي قرينة من القرب، فوضعوا أحاديث في ذلك، وبنوا عليها أقوالاً فاسدة، منها: أنهم وضعوا حديث: أل محمد كل تقي، وحديث: أنا جد كل تقي، ونحو هذه الأحاديث التي هي كذب من موضوعات أعداء أهل البيت النبوي (السقاف: ص ٦٥٦).

والنتيجة القطعية التي توصلنا إليها بهذا السرد الموجز والبيان المقتضب: إن التمسك بعلي عليه السلام والاقتران به منقذ من الضلال والزيغ والانحراف، وأن ذلك من الخصائص والمزايا الثابتة له عليه السلام دون غيره من الصحابة، وهذا دليل إمامته فضلاً عن وجوب اتباعه وملازمته، ونجاة المتمسكين به.

٢- روى ابن المغازلي والإسكافي والطبراني والهيثمي والمتقي الهندي، وجماعة عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: مَنْ فارقَ علياً فقد فارقني، ومَنْ فارقني [فقد] فارقَ الله عزَّ وجلَّ (ابن المغازلي: ص ١٩٥؛ والإسكافي: ص ٢٢٣؛ والطبراني: ج ٦، ص ١٦٢؛ والهيثمي: ج ٩، ص ١٢٨؛ والهندي: ج ١، ص ٦١٤؛ والحنفي: ج ١، ص ١٧٣. وج ٢، ص ٣٦٤). والرواية صريحة بأنَّ مفارقةَ عليٍّ ومجانبته والابتعادَ عن نهجه، ابتعادٌ عن الدين، وانحرافٌ عن الشريعة، وهذا هو الضلال بعينه.

٣- روى الحاكم النيسابوري وصحَّحه على شرط الشيخين، والمتقي الهندي، وجماعة عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: مَنْ أطاعني فقد أطاعَ الله، ومَنْ عصاني فقد عصى الله، ومَنْ أطاعَ علياً فقد أطاعني، ومَنْ عصى علياً فقد عصاني (النيسابوري: ج ٣، ص ١٢١؛ والهندي: ج ١١، ص ٦١٤). وأخرجه الحافظ ابن عساكر عن يعلى بن مرة الثقفي، قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: مَنْ أطاعَ علياً فقد أطاعني، ومَنْ عصى علياً فقد عصاني، ومَنْ عصاني فقد عصى الله ومن أحبَّ علياً فقد أحبَّني ومن أحبَّني فقد أحبَّ الله، ومَنْ أبغضني فقد أبغضَ الله، لا يحبُّك إلاَّ مؤمن، ولا يبغضُك إلاَّ كافر أو منافق (الخوارزمي: ص ٧١؛ والأمر تسري: ص ٥٥٠؛ والترمذي: ص ١٠٥؛ والحنفي: ج ١، ص ٢٥٥).

فإنَّ أيَّ تمرّدٍ على نهج عليٍّ هو تمرّدٌ سافرٌ على

قال أبو أيوب: فإني أقسمُ لكما: لقد كان رسولُ الله ﷺ في هذا البيت الذي أنتما فيه، وما فيه غيرُ رسولِ الله ﷺ، وعليٌّ جالسٌ عن يمينه، وأنا جالسٌ عن يساره، وأنسُ بنُ مالكٍ قائمٌ بين يديه، إذ تحركَ البابُ فقال ﷺ: انظر من بالباب؟

فخرج أنسٌ فنظر فقال: هذا عمارُ بنُ ياسر، فقال ﷺ: افتح لعمار الطيب المطيب، ففتح أنسٌ ودخلَ عمار فسلمَ على رسولِ الله ﷺ، فرحبَ به ثم قال لعمار: إنَّه سيكون في أمّتي من بعدي هنات حتى يختلفَ السيفُ فيما بينهم، وحتى يقتلَ بعضهم بعضاً، وحتى يبرأ بعضهم من بعض، فإذا رأيتَ ذلك، فعليك بهذا الأصلع عن يميني؛ عليٌّ بن أبي طالب، وإن سلكَ الناسُ كلُّهم وادياً وسلكَ عليٌّ وادياً، فاسلكَ واديَ عليٍّ، وخلِّ عن الناس، إنَّ علياً لا يردُّك عن هدى، ولا يدلك على ردى.

يا عمار! طاعةُ عليٍّ طاعتي، وطاعتي طاعةُ الله. (الخوارزمي: ص ١٩٤؛ والبغدادى: ج ١٣، ص ١٨٨-١٨٩؛ والهندي: ج ١١، ص ٦١٣؛ والحنفي: ج ١، ص ٣٨٤. وج ٢، ص ٢٨٦؛ والترمذي: ص ٢٠٢؛ والسماعى: ص ٥؛ والحنفي: ص ٦٦٢).

والرواية - كما هو واضح - صريحةٌ في أنَّ السيرَ على نهج عليٍّ ضمانَةٌ يقينيةٌ للنجاة من الفتن، وأمانٌ من الضلال، وسلامةٌ من الانحراف، بخلاف السير على المسالك الأخرى فإنَّها تورّد أصحابها مواردَ الهلكة، وتتفحّمُ بهم في الغيِّ والضلال.

ثانياً: معالجة الشبهات والاعتراضات

إنَّ ما ذكرناه من المعطيات والدلالات واضحٌ كظهور الشمس لذي عينين، لا يشكك فيه باحثٌ عن الحق، شريطة أن يكون منصفاً متجرداً عن العصبية والهوى، إلا أنَّ بعضهم حاول المعارضة بأسلوبٍ مآكرٍ، محاولاً إشراك الصحابة بالمعطيات التي أثبتتها الآية المباركة لعليٍّ عليه السلام، وجعلتها من خصائصه ومميزاته، فقال:

إنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله أمرَ بالافتداءِ بجميعِ الصحابة، فقال: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، فجعلَ الافتداءَ بأيِّ واحدٍ منهم موجِباً للهدايةِ ومنجياً من الضلال، فلماذا تحصرُون الاهتداءَ والنجاةَ من الضلال بالافتداءِ بعليٍّ عليه السلام وحده؟

جواب الشبهة ونقضها:

نقول: إنَّ مستندَ الشبهة منحصرٌ بالحديث المنسوب للنبيِّ صلى الله عليه وآله: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، فهو قطبُ الرّحى الذي تدورُ عليه، والمنبعُ الذي منه تستقي. والكلام على هذا الحديث يتمُّ عبرَ مناقشةِ سنده أولاً، ثمَّ متنه ودلالته ثانياً، لتبيّن القيمة العلمية له، وأهليّته للاحتجاج وإثبات المدعى، وسنجدُ الأصل في كلامنا ما خلص إليه علماء المذاهب السنية في تحقيقاتهم، كما هو منهجنا في البحث، ليقفَ القارئُ على الحقيقة الكاملة دون أدنى غموضٍ أو إبهامٍ.

١- مناقشة سند الحديث

للإنصاف أقول: إنِّي لم أقف على حديثٍ مضطربٍ

ساحةِ النبيِّ صلى الله عليه وآله، وأيِّ جفوةٍ لمنهجِ عليٍّ عليه السلام هي انحرافٌ واضحٌ عن المنهج الرسالي الذي أرسى دعائمه النبيُّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وأيِّ مجانيةٍ لعليٍّ عليه السلام ونهجه هي عصيانٌ صريحٌ للمبادئ التي أقرتها الشريعةُ وألزمت الناسَ الالتزام بها بعد رحيلِ النبيِّ صلى الله عليه وآله.

وينتج من ذلك كُله: وجوبُ ملازمةِ عليٍّ عليه السلام ومتابعتهِ ومودّتهِ وموالاتهِ وحرمةِ التخلفِ عنه.

٤- روى الموفق الخوارزمي، والكشفي، الترمذي، والقندوزي الحنفي، وجماعة عن عبد الله قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وآله: إذا كان يومُ القيامةِ يقعدُ عليُّ بنُ أبي طالبٍ على الفردوس، وهو جبلٌ قد علا على الجنة، وفوقه عرشُ ربِّ العالمين، ومن سفحه تنفجرُ أنهارُ الجنة، وتتفرّق في الجنان، وهو جالسٌ على كرسيٍّ من نورٍ يجري بين يديه التسنيم، لا يجوزُ أحدُ الصراطِ إلا ومعه براءةٌ بولائه وولاية أهل بيته، يُشرفُ على الجنة، فيدخل محبيه الجنة، ومبغضيه النار (المباركفوري: ج ١٠، ص ١٥٥-١٥٦). والروايةُ صريحةٌ في هلاك مَنْ خالفَ علياً عليه السلام وهو نتيجةُ الضلالة والانحراف.

والخلاصة: أنّ الروايات السنية الكثيرة تؤيّد ما استفدناه من الآية مورد البحث؛ أعني ضلالة مَنْ خالفَ علياً عليه السلام.

حجر: ج ٢، ص ١٣٧).

(٣): الطريق الثالث للحديث وهو أضعف من سابقه، فقد قال عنه صاحب التحفة: ذكره البزاز من رواية عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر، وعبد الرحيم كذاب، ومن حديث أنس أيضاً وإسناده واهي (المباركفوري: ج ١٠، ص ١٥٥-١٥٦).

أقول: إن كلمات علماء الجرح والتعديل في عبد الرحيم صريحة في ذمه والقبح به، قال ابن حجر في تلخيص الحبير: هو متروك وأبوه ضعيف (ابن حجر: ج ١، ص ٤٠٦)، ودَرَجَةُ البخاري في الضعفاء تحت رقم (٢٣٥) والنسائي في الضعفاء والمتروكين برقم (٣٦٨)، وأبو نعيم الأصبهاني في الضعفاء بتسلسل (١٤٤).

وقال الرازي في الجرح والتعديل: إن يحيى بن معين قال فيه: ليس بشيء، كان يسند أباه، يحدث بالطامات، وسئل عنه أبو زرعة، فقال: واهٍ ضعيف الحديث (الرازي: ج ٥، ص ٣٤٠).

(٤): الطريق الرابع ضعيف جداً، قال عنه صاحب تحفة الأحوذى: رواه القضاعي في مسند الشهاب له من حديث الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، وفي إسناده جعفر بن عبد الواحد الهاشمي وهو كذاب (المباركفوري: ج ١٠، ص ١٥٥-١٥٦).

أقول: قال الذهبي في ترجمته: جعفر بن عبد الواحد الهاشمي القاضي: قال الدارقطني: يضع الحديث، وقال

يتطرق إليه القدح وتظهر عليه أمارات الكذب كهذا الحديث، فإنه لا يسلم له إسنادٌ، ولا يستقيم له عمادٌ، ولا يصح له طريقٌ، ولا يعتمد على أساسٍ وثيق، وإليك طرقه كما جمعها صاحب تحفة الأحوذى في شرح الترمذي (المباركفوري: ج ١٠، ص ١٥٥-١٥٦) على نحو الاختصار، ثم نزيد عليها بعض كلمات أئمة الجرح والتعديل من أهل السنة:

(١): الطريق الأول: قال عنه المباركفوري في تحفة الأحوذى: رواه عبد بن حميد في مسنده من طريق حمزة النصيبي، عن نافع، عن ابن عمر، وحمزة النصيبي ضعيف جداً (الذهبي: ج ١، ص ٦٠٦).

أقول: ذكر الذهبي لحمزة النصيبي، ترجمةً وافيةً جمع فيها أقوال أئمة الجرح والتعديل، منها: قال ابن معين: لا يساوي فلساً، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال الدارقطني: متروك. وقال ابن عدي: عامة ما يرويه موضوعٌ (المباركفوري: ج ١٠، ص ١٥٥-١٥٦).

هذا حال الطريق الأول.

(٢): الطريق الثاني لا يختلف عن الأول من حيث الضعف، فقد قال عنه صاحب تحفة الأحوذى: رواه الدارقطني في غرائب مالك من طريق حميد بن زيد عن مالك... وحميد لا يُعرف، ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوق المباركفوري: ج ١٠، ص ١٥٥-١٥٦).

أقول: وقال ابن حجر في (لسان الميزان): قال الدارقطني لا يثبت عن مالك، ورواؤه مجهولون ابن

كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، إذ يلزم منه أن يكون المقتدي قُدوةً، والقُدوةُ مقتدياً في عينِ الحالِ ونفسِ الموضوع، وهذا ما لا يقبلُ به أحدٌ، كما يلزم منه أن يطلبَ النبي ﷺ الاهداءَ ممَّن أُحرزت هدايتهُ وعدالتهُ وحسنت عاقبتهُ، ويكون الطلبُ حيثنَّه تحصيلاً لأمرٍ حاصلٍ ولا يصيرُ إليه عاقلاً، فضلاً عن النبي ﷺ المنزه عن مثل ذلك، وبهذا يسقطُ الاحتمالُ الأول.

٢- المخاطب هو الصحابة وغيرهم:

لو قيل: أنَّ المخاطبَ بالحديث غيرُ الصحابة، أو الصحابة مع غيرهم، نقول: هذا خلافُ الظاهر، فالظاهرُ من الحديث إنَّ كلَّ الذين خاطبهم النبي ﷺ بهذا الخطاب - والذي هو خطابُ شفاهي - كانوا صحابةً؛ لأنَّ الصحابةَ عند أهل السنة كلُّ من صحب النبي ﷺ أو رآه، كما صرح بذلك أحمدُ بنُ حنبلٍ، والبخاري، وبه صرح الكرماني بقوله: الصحابي: مسلمٌ صحبَ النبي ﷺ، أو رآه (العيني: ج ١٦، ص ١٦٩)؛ وقال عليُّ بنُ المدائني: من صحبَ النبي ﷺ أو رآه ولو ساعةً من نهار فهو من أصحابِ النبي ﷺ (ابن حجر: ج ٧، ص ٤) وقال ابنُ الصلاح والقرطبي - ولفظهما واحدٌ: المعروفُ من طريقة أهل الحديث: إنَّ كلَّ مسلم رأى النبي ﷺ فهو من الصحابة (بن عبد الرحمن: ص ١٧٥؛ القرطبي: ج ٨، ص ٢٣٧) وبهذا يسقطُ الاحتمالُ الثاني أيضاً، فيسقطُ الحديث.

أبو زرعة: روى أحاديث لا أصل لها، وقال ابنُ عدي: يسرقُ الحديث ويأتي بالمناكير (الذهبي: ج ١، ص ٤١٣).

(٥): الطريق الخامس وهو في غاية الضعف، فقد رواه أبو ذر الهروي في كتاب السنة من حديث مندل عن جوير، عن الضحاك بن مزاحم، منقطعاً، وهو في غاية الضعف، قال أبو بكر البزاز: هذا الكلام لم يصح عن النبي ﷺ، وقال ابن حزم: هذا خبرٌ مكذوبٌ موضوعٌ باطلٌ (المباركفوري: ج ١٠، ص ١٥٥-١٥٦).

والخلاصة التي توصلنا إليها بهذه العجالة: إنَّ حديثَ النجوم ممَّا يُقطعُ بكذبه واختلاقه وعدمِ صدوره عن النبي الأكرم ﷺ، بل هو من دسِّ الدسائين واختلاقِ الكذابين، بل هو من أقبح ما جادت به مصانعُ الدسِّ والاختلاق.

٢- مناقشة متن الحديث:

بعد أن عرفتَ سندَ الحديث، نسلطُ الضوءَ على متنه باختصار من خلال إثارة نقطتين:

الأولى: من المخاطب بحديث النجوم؟

لنا أن نتسائل عن المخاطبِ بهذا الحديث، فهو إمَّا أن يكون الصحابة، أو المخاطبُ به الصحابة مع غيرهم. وعلى كلا الاحتمالين لا يستقيمُ معنى الحديث.

١- المخاطب هو الصحابة:

لو قيل: إنَّ المخاطبَ بالحديث هم صحابةُ النبي ﷺ، قلنا: لا يُساغُ للفصيح أن يقولَ لأصحابه: أصحابي

ج ٩، ص ٢٩٦؛ والنووي: ج ١٨، ص ٤٠؛ والنسائي: ج ٥، ص ٧٥؛ وابن حجر: ج ١، ص ٤٥١؛ والعيني: ج ١، ص ١٩٧؛ والطيالسي: ص ٨٤؛ وابن الجعد: ص ١٨٢؛ وأبي أسامة: ص ٣٠٣؛ والضحاك: ج ٣، ص ٤٣٦؛ والنسائي: ص ١٣٢؛ والموصلي: ج ٧، ص ١٩٥؛ وابن أبي الحديد: ج ٨، ص ١٠؛ والعيني: ج ١٥، ص ٥٠؛ والمباركفوري: ج ١٠، ص ٢٠٤؟ لا أعتقد أن عاقلاً صحيح المزاج سليم العقل يرتضي ذلك.

وبناءً على حديث النجوم الذي يتناقض مع الشريعة يكون جميع من قُتل بالبصرة من البغاة مهتدياً؛ لأنهم اقتدوا بطلحة والزبير وعائشة، وجميع الذين حاصروا عثمان بن عفان فقتلوه: مهتدين؛ لأنهم صحابة أو اقتدوا بالصحابة.

ومن طريف القول أن ابن سعد روى في الطبقات الكبرى عن شيخ من كلب، قوله: سمعتُ عبد الملك بن مروان يقول: لولا إن أمير المؤمنين مروان أخبرني إنه هو الذي قتل طلحة، ما تركتُ من ولد طلحة أحداً إلا قتلته بعثمان بن عفان (ابن سعد: ج ٣، ص ٢٢٣)، فكيف يكون الخليفة عثمان مهتدياً وقاتله (طلحة) مهتدياً أيضاً، وقاتل قاتله (مروان) مهتدياً كذلك؟

كل ذلك يوجه ضربة قاصمةً لحديث النجوم، الذي اختلقه وعاظ السلاطين، ويفيدنا بالقطع واليقين إنه من دس الدساسين، وانتحال المبطلين، ولهذا نص على بطلانه جملةً من علماء الإسلام وفي طليعتهم:

الثانية: استحالة ترتب الهداية على الاقتداء بهم:

إن ترتب الهداية على الإقتداء بعموم الصحابة باطلة؛ لتناقض سيرتهم واختلاف مناهجهم، وهذا ما أقر به علماء أهل السنة، قال الآمدي: من المحال أن يأمر رسول الله ﷺ باتباع كل قائل من الصحابة رضي الله عنهم، وفيهم من يحلل الشيء وغيره منهم محرّمه، ولو كان ذلك لكان بيع الخمر حلالاً اقتداءً بسمرة بن جندب، ولكان أكل البرد للصائم حلالاً اقتداءً بأبي طلحة، وحراماً اقتداءً بغيره منهم، وكان ترك الغسل من الإكسال واجباً اقتداءً بعثمان وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب، وحراماً اقتداءً بعائشة وابن عمر، وكان بيع الثمر قبل ظهور الطيب فيها حلالاً اقتداءً بعمر، وحراماً اقتداءً بغيره منهم. وكل هذا مروى عندنا بالأسانيد الصحيحة (ابن حزم: ج ٦، ص ٨١١؛ الغزالي: ص ١١٩).

بل الأكثر من ذلك فإن الصحابة كثر بينهم القتل والسب واللعن والشتم والتهجير والتعذيب والتنكيل، فهل يرتضي العاقل لنفسه أن يحكم على عمار بن ياسر ومن معه بالاهتداء لاقتدائهم بعلي عليه السلام، ويحكم على قاتله أبي الغادية بالهداية أيضاً بدعوى أنه اقتدى بمعاوية؟

ألا يتناقض هذا مع حكم النبي ﷺ على أبي الغادية ومن هم في حزبه بالبغي، عندما قال في الحديث المجمع على صحته: «يا عمار، تقتلك الفئة الباغية» (الطبراني: ج ٧، ص ٢٩١؛ والنيسابوري: ج ٢، ص ١٤٨؛ والهيثمي:

الخاتمة

توصلنا في هذه الدراسة المقتضبة إلى العديد من

النتائج المهمة، منها:

١- إن الآية القرآنية بصدد التعريف بشخصين، أحدهما: المنذر وهو النبي ﷺ كما دلّ عليه الخطاب والمواجهة، وعلى ذلك اتفاق أهل العلم. والثاني: الهادي وهو الإمام والخليفة، سمي هادياً؛ لأنّ الخلق يأتون به ويبتدون بهديه ويقتدون به، وهو غير المنذر.

٢- أشارت الآية القرآنية إلى ضرورة وجود الهادي (الإمام والخليفة) في كل عصر، وإنّ وجوده منوطٌ بالاصطفاء الرباني، والاختيار الإلهي.

٣- صرّحت الروايات من طرق الشيعة الإمامية، بأنّ الهادي في الآية القرآنية هو علي بن أبي طالب عليه السلام والأئمة من ذريته الذين لا تخلو الأرض منهم حتى قيام الساعة، أما ما رواه أهل السنة في موسوعاتهم الحديثية عن النبي ﷺ، فقد فسّر الهادي بمعنيين متقاربين، أحدهما: علي بن أبي طالب عليه السلام، وثانيهما: أنّه رجل من بني هاشم حصراً، وعند تطبيق التفسير الثاني على واقع الخلافة الذي عاشته الأمة بعد النبي ﷺ يتضح أنه علي بن أبي طالب عليه السلام لا غير، فيكون مؤيداً للتفسير الأول، إذ ليس في الخلفاء هاشمي غيره.

٣- ذهب بعض أهل السنة إلى تفسير الهادي بغير علي عليه السلام، وعند تتبع هذه الآراء اتّضح أنّها من اجتهاد أبي

إمام الحنابلة أحمد بن حنبل، وأبو إبراهيم المزني، وأبو بكر البرزاز، وابن حزم، والبيهقي، وابن عساكر، وابن الجوزي، والشوكاني، والذهبي، وابن القيم، وابن حجر العسقلاني، والسيوطي، وغيرهم الكثير ممن وقفنا على كلماتهم، ومن أراد المزيد فليراجع مجلة تراثنا في جزئها الرابع عشر (مجلة تراثنا: ج ١٤، ص ١٤٢)¹.

ونتيجة ذلك إنّ من تتبّع كلمات أئمة السنة وآراء علمائهم بهذا الحديث وأسانيده ومنتنه، يقطع بأنّه موضوعٌ وباطلٌ ومفترىٌ بجميع ألفاظه وأسانيده، وقد مرّ عليك ما نقلناه من أوثق مصادرهم وأثبت مؤلفاتهم، ولم نقل إلا عن أعيان المشاهير من أئمة الحديث والتفسير.

وبناءً على ذلك لا تبقى قيمة هذه الشبهة والفرية، ولا أعتقد أنّ أحداً يرضى لنفسه أن يجانب الأسس العلمية الواضحة، ويقول بمقالة كهذه - يابأها العقل والمنطق، ويردّها الدليل القاطع.

٧- حاول بعض إشراك جميع الصحابة مع علي عليه السلام في المعطيات التي أثبتتها له الآية القرآنية، مدّعياً أنّ الاقتداء بكلّ واحد منهم موجبٌ للهداية والنجاة، واستدلّ على ذلك بما نُسب إلى النبي صلى الله عليه وآله: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم.

والحق أن الحديث من افتراء ماكنة الكذب والاختلاق، وقد قدح العلماء من أهل السنة بسند الحديث، وطعنوا برواياته أشد الطعن، وحكموا عليه بالكذب والبطلان.

ومع غض النظر عن سنده، فلا يمكن قبول متنه لأسباب عديدة، منها مخالفته للفصاحة، ومجانبته للحكمة، فضلاً عن أن الواقع التاريخي الذي عاشه الصحابة وما جرى بينهم من القتال والتناحر والحروب المتعددة يكذبه أشد تكذيب.

الضحّي وعطاء بن السائب ومجاهد والضحاك، وعليه فلا قيمة علمية لها؛ لكونها تتصادم مع تفسير النبي صلى الله عليه وآله، والذي وصلنا بطرق معتبرة.

٤- دلت الآية القرآنية على عصمة الإمام، كما دلت على وجوب اتباع علي عليه السلام، وتقريره بعدة وجوه، منها: أنّ الهادي أحقُّ بالاتباع من غيره كما صرّح به القرآن الكريم في أكثر من آية. ومنها: أنّ العقل يلزم المفتقر إلى الهداية، الساعي لتحصيلها باتباع الهادي. ومنها: ان الآية قسمت الأمة على قسمين:

الأول: الهداة وهم الأدلاء على الهدى.

والثاني: المهتدون الذين يلزمهم اتباع القسم الأول، فثبت أن الجميع مأمورون باتباع علي عليه السلام.

٥- ومن أبرز دلالات الآية المباركة نجات المتمسكين بعلي عليه السلام، والسائرين على نهجه وهديه، فقد ثبت بالأدلة القاطعة أنّ علياً عليه السلام هو الهادي إلى الحق، وأنّ أتباعه منقذون من الضلال، والانحراف والهلاك، بخلاف غيره من الصحابة فلم يثبت لأحد منهم كونه هادياً للحقّ وعاصماً من الضلال.

٦- ومن الدلالات التي يمكن استفادتها من الآية: ضلال من خالف علياً عليه السلام وانحرف من التزم غير نهجه، وسلك غير سبيله؛ وذلك لأنّ الآية جعلت الناس صنفين: أولهما: الهادي، والثاني: المهتدي وهو المتمسك به، فيكون من لم يتمسك بالهادي خارجاً عن دائرة الهداية، وهو معنى الضلال.

لسان الميزان، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الأعلمي
للمطبوعات، ١٣٩٠هـ ق.

٩. ابن سعد، محمود بن منيع الزهري (ت: ٢٣٠هـ)، الطبقات
الكبرى، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ.

١٠. ابن سلام، ابو عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت: ٨٣٨هـ)،
غريب الحديث، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، الطبعة
الأولى، بيروت - دار الكتاب العربي، ١٣٨٤ هـ ش.

١١. ابن طلحة الشافعي، كمال الدين محمد بن
طلحة (ت: ٦٥٢هـ)، مطالب السؤول في مناقب آل
الرسول ﷺ، تحقيق: ماجد أحمد العطية، بدون تاريخ.

١٢. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر
النمري (ت: ٤٦٣هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب،
تحقيق: علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، بيروت، دار
الجيل، ١٤١٢هـ ق.

١٣. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن عبد
الله الشافعي (ت: ٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق:
علي الشيري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ ق.

١٤. ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن
قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، تأويل مختلف الحديث، نشر: دار
الكتب العلمية، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.

١٥. ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن كثير القرشي
الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي
الشيري، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي،
١٤٠٨هـ ق.

١٦. ابن المغازلي، أبو الحسن علي بن محمد الواسطي الجلابي
الشافعي الشهير بابن المغازلي (ت: ٤٨٣هـ)، مناقب علي

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

١. ابن أبي الحديد المعتزلي، أبو حامد عبد الحميد بن هبة
الله (ت: ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو
الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية،
١٣٧٨هـ ق.

٢. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي
العبيسي (ت: ٢٣٥هـ)، المصنف، تحقيق: محمد سعيد
اللحام، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ ق.

٣. ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن
مسعود (ت: ٥٧٨هـ)، الذيل على جزء بقي بن مخلد من
أحاديث الحوض، بدون تاريخ.

٤. ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد
(ت: ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق:
محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، الطبعة
الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

٥. ابن حبان، محمد بن خلف (ت: ٣٠٦هـ)، أخبار القضاة،
نشر: عالم الكتب - بيروت، بلا تاريخ.

٦. ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)،
التلخيص الحبير في تخريج الراعي الكبير، بيروت، دار
الفكر، بلا تاريخ.

٧. ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)،
فتح الباري في شرح صحيح البخاري، بيروت، دار
المعرفة، الطبعة الثانية، بلا تاريخ.

٨. ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)،

- بن أبي طالب عليه السلام، الطبعة الأولى، انتشارات سبط النبي صلى الله عليه وآله،
١٤٢٦ ق.
- أحمد حيدر، الطبعة الثالثة، بيروت، مؤسسة الكتب
الثقافية، ١٩٩٣م.
١٧. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم
بن علي (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، الطبعة الأولى،
قم، أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ ق.
٢٦. البحراني، السيد هاشم بن سليمان بن اسماعيل
الحسيني (ت: ١١٠٧هـ)، غاية المرام وحجة الخصام في
تعيين الإمام من طريق الخاص والعام، بلا تاريخ.
١٨. أبو علم، توفيق، أهل البيت عليهم السلام، القاهرة، السعادة، بلا تاريخ.
٢٧. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت: ٢٧٩هـ)،
سنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت،
دار الفكر، ١٤٠٣هـ ق.
١٩. أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى التميمي (ت: ٣٠٧هـ)،
مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق،
دار المأمون للتراث، بلا تاريخ.
٢٨. التفتازاني، سعد الدين أبو سعيد مسعود بن عمر بن محمد
بن أبي بكر بن محمد بن الغازي التفتازاني السمرقندي
الحنفي (ت: ٧٩٢هـ)، مختصر المعاني، الطبعة الأولى، قم
المقدسة، دار الفكر، ١٤١١هـ ق.
٢٠. أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني الوائلي (ت: ٢٤١هـ)،
مسند أحمد، بيروت، دار صادر، بلا تاريخ.
٢٩. الثعلبي، أحمد أبو اسحاق (ت: ٤٢٧هـ)، تفسير الثعلبي
المسمى تفسير الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق:
الإمام أبو محمد بن عاشور، الطبعة الأولى، بيروت، دار
إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ ق.
٢١. الاسترآبادي، شرف الدين علي الحسيني النجفي (ت: ٩٦٥هـ)،
تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، تحقيق
ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، قم المقدسة،
١٤٠٧هـ ق.
٣٠. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله الحافظ
النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ)، المستدرک علی الصحیحین،
تحقيق: يوسف المرعشلي، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ ق.
٢٢. الإسكافي، أبو جعفر محمد بن عبد الله المعتزلي (ت: ٢٢٠هـ)،
المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي
طالب عليه السلام، تحقيق: محمد باقر المحمودي، بلا تاريخ.
٣١. الحاكم الحسكاني، عبيد الله بن أحمد المعروف بالحاكم
الحسكاني الحذاء الحنفي (المتوفي في القرن الخامس
الهجري)، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق: محمد
باقر المحمودي، الطبعة الأولى، مؤسسة الطبع والنشر
التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مجمع إحياء
الثقافة الإسلامية، ١٤١١هـ ق.
٢٣. الأندلسي، ابن عطية (ت: ٥٤٦هـ)، المحرر الوجيز في تفسير
الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد،
الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.
٣٢. الحضرمي، أبو بكر، رشفة الصادي في بحر فضائل بني
الثقافة الإسلامية، ١٤١١هـ ق.
٢٤. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار (ت: ٧٥٦هـ)،
المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى،
بيروت - دار الجيل، ١٩٩٧م.
٢٥. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (ت: ٤٠٣هـ)، تمهيد
الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: الشيخ عماد الدين

- النبي الهادي، مصر، بدون تاريخ.
٣٣. الخويزي، عبد علي بن جمعة العروسي (ت: ١١١٢هـ)، تفسير نور الثقلين، تحقيق: السيد هاشم المحلاتي، الطبعة الرابعة، قم، نشر مؤسسة اسماعيليان، ١٣٧٠هـ ش.
٣٤. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت: ٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٧هـ ق - ١٩٩٧م.
٣٥. الخوارزمي، الموفق بن أحمد بن محمد المكي (ت: ٥٦٨هـ)، المناقب، تحقيق: الشيخ مالك المحمودي، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١١هـ ق.
٣٦. الدارمي، عبد الله بن بهرام (ت: ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي، دمشق، مطبعة الاعتدال، ١٣٤٩هـ ق.
٣٧. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت: ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ ق.
٣٨. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت: ٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال، علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ ش - ١٩٦٣م.
٣٩. الرازي، محمد بن عمر بن الحسن الرازي الشافعي (ت: ٦٠٦هـ)، تفسير الفخر الرازي، المسى بمفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الطبعة الثالثة، بلا تاريخ.
٤٠. الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم التميمي الحنظلي الرازي (ت: ٣٢٧هـ)، كتاب الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٣٧١هـ ق.
٤١. الزرندي الحنفي، جمال الدين محمد بن يوسف بن الحسن (ت: ٧٥٠هـ)، نظم درر السمطين في فضائل المصطفى والمرضى والبتول والسبتين، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ ق.
٤٢. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت: ٥٨٣هـ)، الفائق في غريب الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ ق.
٤٣. السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي (ت: ٤١٢هـ)، تفسير العز بن عبد السلام تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، الطبعة الأولى، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٦هـ ق.
٤٤. السمعاني، منصور بن محمد (ت: ٤٨٩هـ)، تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم، الطبعة الأولى، الرياض، دار الوطن، ١٤١٨هـ ق، ١٩٩٧م.
٤٥. السيوري، المقداد بن عبد الله بن محمد (ت: ٨٢٦هـ)، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، الطبعة الثانية، بيروت، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦م.
٤٦. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت، دار الفكر، ١٣٦٥هـ ق.
٤٧. الشافعي، أبو المنذر سامي بن أنور، الزهرة العطرة في حديث العترة، مصر، دار الفقيه.
٤٨. الشبلنجي، مؤمن بن حسن بن مؤمن الشبلنجي المصري (ت: ١٢٩١هـ)، نور الأبصار، قم، بلا تاريخ.
٤٩. الشهرزوري، عثمان بن عبد الرحمن (ت: ٦٤٣هـ)، مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، الطبعة

البصري(ت:٢٠٤هـ)، مسند أبي داود الطيالسي، بيروت، دار الحديث، بلا تاريخ.

٥٩. عبد بن حميد، أبو محمد عبد بن حميد بن نصر الكسي(ت:٢٤٩هـ)، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: صبحي البديري السامرائي ومحمود محمد الصعيدي، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة، ١٤٠٨هـ ق.

٦٠. علي بن الجعد بن عبيد(ت:٢٣٠هـ)، مسند ابن الجعد، رواية وجمع: أبو القاسم عبد الله بن محمد البغوي، تحقيق: عامر أحمد حيدر، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ ق.

٦١. العيني، عبد الرحمن بن محمود بن أحمد العيني الحنفي(ت:٨٥٥هـ)، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، بيروت، دار احياء التراث العربي، بلا تاريخ.

٦٢. الفيض الكاشاني، محمد محسن(ت:١٠٩١هـ)، الوافي، تحقيق: ضياء الدين الحسيني، الطبعة الأولى، طهران، مكتبة أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة، ١٤٠٦هـ ق.

٦٣. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي(ت:٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٠٥هـ ق.

٦٤. القمي، ابو الحسن علي بن الحسين بن بابويه(ت:٣٩٢هـ)، الإمامة والتبصرة من الحيرة، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي (عليه السلام)، الطبعة الأولى، قم المقدسة، ١٤٠٤هـ ق.

٦٥. القندوزي الحنفي، سليمان بن إبراهيم(ت:١٢٩٤هـ)، ينباع المودة لذوي القربى، تحقيق: السيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ ق.

٦٦. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن

الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

٥٠. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد(ت:١٢٥٥هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الطبعة الأولى، مصر، مطبعة مصطفى البابي وأولاده، ١٩٣٧م.

٥١. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد(ت:١٢٥٥هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، بيروت، عالم الكتب، بلا تاريخ.

٥٢. الصفار، أبو جعفر محمد بن الحسن(ت:٢٩٠هـ)، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد (عليهم السلام)، تحقيق: ميرزا حسن كوجه باغي، نشر: مؤسسة الأعلمي، طهران، ١٤٠٤هـ ق.

٥٣. الضحاك، أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم(ت:٢٨٧هـ)، الأحاد والمثاني، تحقيق: باسم فيصل الجوابرة، الطبعة الأولى، دمشق، دار الدراية، ١٩٩١م.

٥٤. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد(ت:٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ ق.

٥٥. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد(ت:٣٦٠هـ)، المعجم الصغير، بيروت، دار الكتب العلمية، بلا تاريخ.

٥٦. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد(ت:٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، بلا تاريخ.

٥٧. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(ت:٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: صدقي جميل العطار، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ ق.

٥٨. الطيالسي، الحافظ سليمان بن داود بن الجارود الفارسي

٧٣.النسائي، أحمد بن شعيب بن علي النسائي الشافعي(ت:٣٠٣هـ)، سنن النسائي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨ هـ ق.

٧٤.النسائي، أحمد بن شعيب النسائي الشافعي(ت:٣٠٣هـ)، خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، تحقيق: محمد هادي الأميني، طهران، مكتبة نينوى الحديثة، بلا تاريخ.

٧٥.النعمانى، أبو عبد الله محمد بن أبي ابراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بابن أبي زينب النعماني(ت:٣٦٠هـ)، الغيبة، تحقيق: فارس حسون كريم، الطبعة الأولى، قم المقدسة، مطبعة مهر، ١٤٢٢ هـ ق.

٧٦.النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي(ت:٦٧٦هـ)، شرح مسلم، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ ق، بلا تاريخ.

٧٧.النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب(ت:٧٣٣هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بلا تاريخ.

٧٨.الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن عمر بن صالح(ت:٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ ق.

٧٩.الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن عمر بن صالح(ت:٨٠٧هـ)، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني القاهرة، دار الطلائع للنشر والتوزيع، بلا تاريخ.

إسحاق(ت:٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، الطبعة الثالثة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ ق.

٦٧.الكوفي، محمد بن سليمان الكوفي القاضي(ت:٣٠٠هـ)، مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقيق: محمد باقر المحمودي، الطبعة الأولى، قم، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤١٢ هـ ق.

٦٨.المباركفوري، أبو العلاء محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم(ت:١٣٥٣هـ)، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠ هـ ق.

٦٩.المتقي الهندي، علاء الدين علي المتقي الهندي البرهان نوري(ت:٩٧٥هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكرى حياني وصفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ هـ ق.

٧٠.المجلسي، محمد باقر بن محمد تقى بن مقصود علي الإصفهاني(ت:١١١١هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الوفا، ١٤٠٣ هـ ق.

٧١.المجلسي، محمد باقر بن محمد تقى بن مقصود علي الإصفهاني(ت:١١١١هـ)، مرآة العقول في شرح أحاديث آل الرسول ﷺ، الطبعة الثانية، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤ هـ ق.

٧٢.المشهدى، محمد بن محمد رضا بن اسماعيل بن جمال(ت:١١٢٥هـ)، تفسير كنز الدقائق، تحقيق: مجتبى العراقي، الطبعة الأولى، قم المقدسة، مؤسسة النشر، ١٤٠٧ هـ ق.

الخلق اللغوي عند جابر بن حيان (٢٠٠هـ) قراءة في مستوياته

الباحث كرار عبد الحميد عدنان الموسوي

المفوضية العليا المستقلة للانتخابات

adnankararhamed@gmail.com

أ.د. عادل نذير بيبي الحساني

جامعة وارث الأنبياء، كلية العلوم الإسلامية

Adil1972@yahoo.com

الملخص

إن البحث في قضية الخلق اللغوي مهما كان منهجه وغاياته يميلنا مباشرة على الحديث عن اللغة والفكر، وعلى طرح تساؤلات مبدئية عنها، والأهم من ذلك أنه يميلنا على الحديث عن "الدماغ" وما له من أثر في عمليات الخلق تلك؛ ولأن هذا الموضوع قد شهد نمواً واسعاً لدى الفلاسفة المسلمين، واستطاعت بعض مقولاتهم أن تزيل الحدود الفاصلة بين الكثير من المعارف والعلوم الإنسانية والعلمية؛ فإن هذا البحث سيكون محاولة لسانية تستهدف الكشف عن معالم الخلق اللغوي في التربة الفلسفية التي نمت فيها البذرة الأولى للبحث الدلالي عند العرب؛ وعند الفيلسوف جابر بن حيان على سبيل التحديد والاختيار؛ للوقوف على رؤيته الخاصة باللغة وعلاقتها بالفكر، والدماغ بصورة عامة، وتعرف رأيه في مسألة الخلق اللغوي ومستوياته المتعددة ولاسيما أن الكشف عن ماهية الخلق اللغوي وسبر أغوار حقيقته لا يتأتى إلا بالوقوف على جوهر العلاقة الرابطة بين الدماغ واللغة من جهة، وبين اللغة والفكر من جهة أخرى، وفي ظل فلسفة العلم المعاصر وأبستمولوجيا التصنيف العام القائم على التداخل البيئي في البحوث العلمية والإنسانية كذلك، وهذا ما سنعرض له بما يأتي:

الكلمات المفتاحية: «الخلق اللغوي، الفكر، الدماغ، جابر بن حيان».

The linguistic creation of Jabir bin Hayyan (٢٠٠ AH)

Dr. Adel Nadhir Berry

Al- University of Heirs of the Prophets, Faculty of Islamic Sciences

Karar Abdul-Hameed Adnan

Independent High Electoral Commission - Karbala Office

Adil1972@yahoo.com

Abstract

Researching the issue of linguistic creation, regardless of its method and goals, refers us directly to talking about language and thought, and to asking initial questions about them, and most importantly, it refers us to talking about the "brain" and its impact on those creation processes; And because this topic has witnessed a wide growth among Muslim philosophers, and some of their statements were able to remove the boundaries between a lot of knowledge and the human and scientific sciences; This research will be a linguistic attempt aimed at revealing the features of linguistic creation in the philosophical soil in which the first seed of the semantic research of the Arabs grew; According to the philosopher Jaber bin Hayyan, for specificity and choice; To find out his vision of language and its relationship to thought, and the brain in general, and to know his opinion on the issue of linguistic creation and its multiple levels in particular Especially that revealing the nature of creation,

تقاطع محورية في علوم مختلفة كاللسانيات والفلسفة، وأن دراستها توزعت بين حقول معرفية مختلفة، إذ اهتمّ بتناولها كلّ قسم من زاويته الخاصة؛ فقد شغل هذا المستوى اللساني (المستوى الدلالي) بالّ الفلاسفة وعلماء الأجناس البشريّة، وعلماء النفس، ومن غير شكّ فقد أفادت اللسانيات كثيراً من جهود هؤلاء العلماء في هذه الحقول الثلاثة^(١)؛ ومن مصاديق ذلك أن الألفاظ لاتصالها الوثيق بالتفكير كما يذكر الدكتور إبراهيم أنيس كانت ولا تزال مجالاً مهماً للدراسات الفلسفية^(٢).

ويثبت الدكتور عبد السلام المسدي هذه الفكرة فيشير إلى أن البحث في المستوى الدلالي خلافاً لبقية المستويات اللسانية، هو مجال فلسفيّ صرف، وأن الفلاسفة هم أول من تناول المسائل الدلالية في مدوناتهم حيث يرى أن الظاهرة اللسانية منذ القدم ما انفكت تبسط أمام الفكر البشري منذ القديم صنفين من القضايا؛ أحدهما نوعي، والآخر مبدئي عام، فأما الصنف الأول فيمثل في عناصر اللغة بوصفها نظاماً مخصوصاً له مكوناته ومستوياته «الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية»، وبطبيعة الحال فإن لكل وجه أو مستوى من هذه المستويات مجالاً لسانياً مختصاً به من فروع الدراسة اللسانية، وهذا الجانب من القضايا نوعي؛ ولاسيما أنه متعلّق بكل لغة بمعزل عن اللغات الأخرى. وأما الصنف الثاني من القضايا فيتّصل بالمشكلات المبدئية التي يواجهها الناظر في اللغة من حيث هي ظاهرة بشرية مطلقة، ويتدرج البحث في هذه المسائل من تحديد الكلام وضبط خصائصه إلى تحسس نواميسه المحرّكة له حتى يقارب مشكلات أكثر تجريداً

language, and probing the depths of its reality can only be achieved by identifying the essence of the relationship between the brain and language on the one hand, and between language and thought on the other hand, and in light of the philosophy of contemporary science and the epistemology of the general classification based on the interplay between scientific and human research as well, and this What we will show in the following:

Keywords: “Language creation, thought, brain, Jaber bin Hayyan”.

المقدمة

إننا إذ نبدأ هاهنا لا مناص لنا من أن نشير إلى أن علماء العربية القدماء وإن كانوا قد اهتموا بالمستوى الدلالي وأولوه عناية فائقة؛ ذلك لأن الدلالة تمثّل (حجر الزاوية في بنية اللغة الإنسانية؛ لأنها تعادل القيمة النفعية للغة على مستوييها الإِبلاغي والجمالي) (الحمادي: ١٥)، وأنّ الهدف من كل خطاب سواء أكان منظوقاً أم مكتوباً؛ تحقيق المعرفة وإيصال الرسالة اللغوية وفهمها، والمسؤول عن الفهم بالدرجة الأولى هو الدلالة، وإن ما يسبقها من رموز صوتية أو صيغ صرفية وتراكيب نحوية إنما هي بمثابة خدم للدلالة ووسائل للإعراب عنه (حيدر: ١٦)، إلا أن دراسة المستوى الدلالي في الثقافة العربية لم تكن حكرًا على المشتغلين في ميدان الدراسات اللغوية، بل ولم يكن اللغويون في حقيقة الأمر أول السابقين إلى مراتع الدلالة الخصبة؛ ولاسيما أن الواقع المعرفي يشهد على أن المستوى الدلالي من المستويات اللسانية المشتركة بين اللغة والمنطق والفلسفة، وأن الدلالة تمثّل نقطة

بالفكر، والدماغ بصورة عامة، وتعرّف رأيه في مسألة الخلق اللغوي ومستوياته المتعددة منها خاصة؛ ولاسيما أن الكشف عن ماهية الخلق اللغوي وسبر أغوار حقيقته لا يتأتى إلا بالوقوف على جوهر العلاقة الرابطة بين الدماغ واللغوي من جهة، وبين اللغة والفكر من جهة أخرى، وفي ظل فلسفة العلم المعاصر وأبستمولوجيا التصنيف العام القائم على التداخل البيئي في البحوث العلمية والإنسانية كذلك، وهذا ما سنعرض له في ما يأتي:

المحور الأول:

الخلق اللغوي والدماغ

إن أعمال الفكر والتأمل في عمليات الخلق اللغوي، لا يمكنه أن يمرّ من دون ذكر أو حديث عن الدماغ وأقسامه؛ ولاسيما أن الدماغ أساس وجود اللغة، فنحن نمتلك اللغة؛ لأن لنا دماغ تفعل ذلك (أحمد: ١٤٤)، وأن الدماغ كما يوضح روبرت أوينز ((هو العضو الأساسي الوحيد في جسم الإنسان الذي يهتم بكل ما يتعلّق بشأن العملية اللغوية)) (محمد: ٤٠).

ونتيجة طبيعية لذلك فقد سعى الفيلسوف جابر بن حيّان في أكثر من موضع إلى تقديم ما يراه ضرورياً من مفاهيم؛ لبناء رؤيته الفلسفية القائمة على أسس معرفية/تنظيرية/، وأخرى طيبية/تشريحية/ولكي يستثمرها في الحديث عن الدور الأساس الذي يؤديه الدماغ وأقسامه، للجسم بصورة عامة، وللخلق اللغوي الإنساني منه خاصة؛ ففي مقالة له جاءت موسومة بـ

وأبعد نسبة كقصية نشأة اللغة وأصلها، وعلاقتها بالفكر، وتفاعلها بالحضارة الإنسانية فضلاً عن مشكل الدلالة اللغوية ذاتها وكيف يحدث إدراك العقل للدلالات اللفظية، وقد أوكل العقل البشري دراسة هذه القضايا إلى الفلاسفة حتّى عدّ حوض اللغويين فيها تطرّقاً منهم للماورائيات (المسدي: ١٥-١٦).

ومن ثمّ فإن أكبر الظن أن المقدمات الأسس والكبرى للمستوى الدلالي في النظرية اللسانية عند العرب؛ كانت جزءاً من الإرث الفكري الذي تركه لنا الفلاسفة المسلمون وليس اللغويون، وهذا الاستنتاج يمكن أن نتأكد منه؛ إذا ما عدنا إلى أغلب نصوص الفيلسوف جابر بن حيّان (٢٠٠هـ) - الذي يعدّ من الرواد الأوائل في التنظير الفلسفي الإسلامي - ولاسيما أن موضوع الخلق اللغوي من حيث الماهية والتشكيل؛ كان من أهم القضايا التي تعرض لها بالذكر.

وقد كانت الإشكاليات المتعلقة بالخلق اللغوي، والأسئلة المحيطة باللغة والفكر والعلاقة الرابطة بينهما أي؛ هل نفكر باللغة؟ أو أننا نتحدّث عن طريق الفكر؟ وأيهما أسبق اللغة أم الفكر؟ وما موقع الكتابة والدور الذي تلعبه من ذلك؟ واحداً من أهم القضايا التي ناقشها الفيلسوف جابر بن حيّان الكوفي.

وتأسيساً على ما تمّ ذكره، سيكون هذا البحث محاولة لسانية تستهدف الكشف عن معالم الخلق اللغوي في التربة الفلسفية التي نمت فيها البذرة الأولى للبحث الدلالي عند العرب؛ للوقوف على رؤية الفيلسوف جابر بن حيّان الخاصة باللغة وعلاقتها

يمكن أن تكون متخصصة أو مسؤولة عن مهارات لغوية معينة هذا من جهة (خرما: ٢٠).

ومن جهة أخرى فإنه إذا كانت اللسانيات العصبية تشير في أحد مبادئها الأسس إلى أن الضرر الذي يصيب منطقة ما من مناطق الدماغ يؤدي إلى إصابة القدرة اللغوية الكامنة فيها، كما يؤكد الدكتور ميشال زكريا في معرض حديثه عن اللسانيات العصبية حين قال: ((يتناول هذا المبحث (العصب الألسني) الارتباطات المتبادلة بين التصنيف التشريحي العيادي والتصنيف الألسني للحالات المرضية، وتبدو هذه الارتباطات المتبادلة على درجة كبيرة من الأهمية في ما يتعلق بتحليل الاضطرابات اللغوية بصورة خاصة، وتحليل اللغة بصورة عامة) (زكريا: ٧٠).

فإن جابر بن حيّان سبق إن أشار إلى أن الفساد الذي يصيب العناصر اللغوية، إنما هو نتيجة طبيعية للفساد الذي تتعرض له المناطق المسؤولة عنها في الدماغ وكان ذلك في قوله في النص المذكور في أعلاه أي: (وأي هذه (أقسام الدماغ الثلاثة) فسد، فسد ذلك الشيء المحدود به حتى يفسد الخيال والفكر والذكر، فاعلم ذلك.

وابن حيّان في هذه النقطة تحديداً، لا ينطلق من أرض لسانية مجهولة، وإنما ينطلق من نصوص أستاذه وشيخه الإمام جعفر الصادق عليه السلام التي تشير إلى أن العملية اللغوية ابتداء من حروف المعجم وفصاحة نطقها قد تتأثر في الغالب نتيجة لتعرض الإنسان إلى إصابة في رأسه، وبيان

”القول في التشريح“ يقول: ((الدماغ ينقسم ثلاثة أقسام؛ الأول المسامت للوجه، ويقال له: بيت الخيال، والأوسط وهو الدماغ، يقال له: بيت الذكر، والثالث في مؤخرة الدماغ، ويقال له: بيت الفكر، وأي هذه فسد، فسد ذلك الشيء المحدود به حتى يفسد الخيال والفكر والذكر، فاعلم ذلك) (كراوس: ٥٦).

وقال في موضع آخر وتحديداً في كتابه الموسوم «بالحجر» ما نصّه: ((أمّا تسميتنا له بالدماغ في كتاب الصمغ الأحمر وغيره من كتبنا الذي سميناه فيها بذلك؛ فلأن الدماغ إليه يجتمع الرأي وفيه البيوت الثلاثة الجامعة للذكر والخيال والفكر، التي هي فضيلة الإنسان وقوى نفسه الناطقة)) (المزيدي: ١٠٠)، وهكذا فإن الفيلسوف جابر بن حيّان ومن خلال هذين النصين ينطلق من فكرة رئيسة مفادها أن للخلق اللغوي مراكز محددة في دماغ الإنسان، وأنا نتكلم بفضل ما في أدمغتنا من قوى وبيوت (قدرات) فطرية.

وابن حيّان في ذلك إنما يشير إلى غاية ما تركّز عليه الدراسات اللسانية، والعصبية منها على وجه التحديد؛ ولاسيما أن الدماغ كما هو ثابت في الدراسات المعاصرة؛ هو مركز اللغة، وأن المنطقة اليسرى منه بالذات هي المسؤولة عن اللغة، ومن أهم الدراسات التي تجري الآن كما يذكر بعض الدارسين هي ما يقوم به أطباء الأعصاب، والدماغ، بالتعاون مع علماء اللغة؛ للتعرف على طبيعة اللغة وتعقيداتها المختلفة من ناحية، ولمحاولة تحديد أدق لتلك المناطق من الدماغ التي

وثيقة ومركزية بين الخلق اللغوي والدماغ حاول ابن حيّان أولاً الكشف عن شيء من معالهما وما تقوم عليه، وعن طريق تصوّر الطاقات التي تنماز بها تلك العلاقة، والاحاطة بطبيعة ما تحمله أقسام الدماغ من خصائص نطقية وفسولوجية «ظاهرة أو كامنة» قدر المستطاع إذ لا يمكن تصورها تفصيلاً في حدود الزمن الذي عاش فيه؛ لأن ذلك أمرٌ يُكشَف عنه في ضوء تراكم المعرفة الإنسانية والتجارب والإمكانات المخبرية، وإن كان تصوّر ذلك ممكناً إجمالياً في إطار الاستضاءة الفلسفية والطبية التي انماز بها جابر عن معاصريه.

المحور الثاني

الخلق اللغوي والفكر

إن اللغة كما يرى تشومسكي واحدة من الخصائص والفصول المقصورة على النوع الإنساني في مكوناتها الأساسية؛ فهي جزء من الإعداد الإحيائي المشترك الذي لا يختلف فيه أعضاء النوع الإنساني إلا من أصيب بعيب عضوي شديد، ويضيف أن اللغة تدخل بطريقة جوهرية في الفكر والفعل والعلاقات الاجتماعية (قبلان: ١٤).

وقد ذهب بعض الباحثين في وصفهم للغة إلى أنها نظام، أو مجموعة من الإشارات لإيصال الأفكار، باستدعاء صور لمفاهيم الأشياء التي تكوّنت في أذهاننا إلى أذهان الآخرين؛ ومن ثمّ فهناك علاقة وثيقة بين اللغة والفكر، وليس هناك لغة من دون فكر، ولا فكر من دون لغة (النجار: ٢١)، إذ ((إن اللغة عبارة عن مجموعة من

ذلك نجده في قوله عليه السلام: ((إن الرجل إذا ضرب على رأسه بعضاً أو سواها فزعم أنه لا يفصح بعض الكلام فالحكم فيه أن يعرض عليه حروف المعجم ثم يعطى من الدية بقدر ما لم يفصح (معاني الأخبار: ١/٤٣)).

هذا ولأن النظريات المعرفية بصورة عامة، واللسانية منها في المقام الأول عادة ما تبدأ بفكرة أولية، ثم تتطوّر إلى رأي، ثم إلى نظرة ثم إلى نظرية، ثم إلى قانون، فإن أولية ابن حيّان وريادته في الإشارة إلى بعض المبادئ المهمة التي ركزت عليها اللسانيات العصبية المعاصرة؛ لا تمنعنا من القول بأن ما ذكره صلاح الدين بن إيبك الصفدي هو بمنزلة تفصيل وتكثيف لكل الآراء التي قدمها ابن حيّان بهذا الصدد، يقول الصفدي: ((قد تبين في علم التشريح أن الدماغ مُنقسم على ثلاثة أقسام؛ قسم يخصّ الحس المشترك، والخيال، وقسم يخصّ الوهم والفكر، وقسم يخصّ الحفظ والذاكرة... والدليل على أن هذه القوة مراكزها من الدماغ ما ذكر؛ هو أن الإنسان إذا حصلت فيه آفة من جراحة، أو غيرها في أحد الأمكنة المذكورة؛ فسد ما في ذلك المكان من القوة؛ لأنه إن حصلت الآفة في مقدم دماغه فسد تخيّلها، وإن حصلت في الوسط فسد فكره، وإن حصلت في المؤخرة فسدت حافظته؛ فتبارك الله الخالق البارئ المصور جلّت قدره، وعظمت حكمته)) (الصفدي: ٥٨ - ٦٠).

ومن ثمّ فإن ما ذكره جابر بن حيّان، وما بيّنه الصفدي عن الدماغ واحتوائه القوى الإنسانية الناطقة ينمّ عن تفكيرٍ لسانيّ ذي تصوّر نظري، وإجرائي متماسكين؛ ذلك أن الخوض في هذه المسألة ليس ترفاً فكرياً أو تدويناً هامشياً كما يبدو من أول وهلة بل أن هناك صلات

والفكر؛ وأن اللغة لديهم هي المظهر الخارجي الذي يقدم الفكر من خلاله، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن التفكير يؤثر في اللغة من حيث هو سابق عليها، ويفسّر بعضهم تقدّم الفكر على اللغة وصدارته عليها بتقدّم الرتبة أو الحيشية، لا تقدّم الزمان أو الوجود في الأعيان ويؤكد تلك الصدارة بقدرة الإنسان على التعبير عمّا في نفسه بلغات متعددة غير لغة الكلام (الفخراني: ٢٦ - ٣٢).

الاتجاه الثاني: ويؤمن أصحابه بالربط بين اللغة والفكر، ويعتقدون أن اللغة أكثر تأثيراً في التفكير؛ ولاسيما لدى الجماعات؛ إذ إن النسق اللغوي ليس أداة لإعادة إنتاج الأفكار المنطوق بها، وإنما هو المشكّل للأفكار، وهو الموجه والمبرمج والموجه للنشاط العقلي للفرد.

الاتجاه الثالث: وقد مزج أصحابه بين اللغة والفكر مزجاً تاماً ووحيد بينهما؛ إذ إن التفكير لديهم عبارة عن تناول الكلمات في الذهن، أو هو عبارة عن عادات حركية في الحنجرة، أو هو حديث داخلي يظهر في الحركات قبل الصوتية لأعضاء الكلام، أي التفكير كلام ضمّني، وأنا عندما نفكر نتكلّم فعلاً على الرغم من أن الكلام في هذه الحالة لا يكون مسموعاً (غنيم م/٢، ع/١: ١١٠).

الاتجاه الرابع: ويذهب أصحابه إلى الفصل بين اللغة والتفكير، ويرى بعضهم أن الكلام الإنساني تعبيرٌ خارجيٌ للفكرة، أو هو ثوب لها، ويذهب بعضهم الآخر إلى أن التفكير محرر من كل المكونات الحسية بما فيها الكلمات، ويتصورون العلاقة بين الفكرة والكلمة علاقة خارجية بحته، ولذا يدرسون خصائص التفكير على نحو مستقل، ثم خصائص الكلام معزولاً عن التفكير، ثم يتصورون

الأشكال الفكرية، أو الاتجاهات الفكرية، يرتبط بعضها ببعض؛ لتكون نظاماً تاماً مغلقاً، وهذا النظام يتكوّن من أنظمة ذات مستويات مختلفة، ويتداخل بعضها، وينتمي بعضها لبعض، كانتهاج الجزء للكل، أو الفرع للأصل (المهيري: ٥٧).

وعليه فلما كانت حركة التفكير في الإنسان ذات ارتباط وثيق باللغة، وأن الإنسان لا يستطيع أن يفكر إلا إذا صاغ عناصر فكره في قوالب لغوية، وترجمها إلى رموز لغوية؛ لأن الفكر ليس سوى لغة داخلية، تحتاج دائماً إلى أن يتمّ توصيلها إلى الآخرين ممّن لديهم اللغة نفسها وبوساطة اللغة الخارجية المتمثلة بالرموز الصوتية (شاهين: ٩٦ - ٩٧)؛ فقد شغلت مسألة «الخلق اللغوي والفكر» جلّ المباحث الفلسفية، والمنطقية واللسانية، وأصبح البحث في العلاقة الرابطة بين الخلق اللغوي بشقّيه المنطوق به والمكتوب وبين الفكرة التي ما زالت هائمة في النفس البشرية؛ هدفاً توجّهت إليه الفتوحات المعرفية المختلفة في محاولة منها للإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالكيفية التي يمكن من خلالها تصور علاقة اللغة بالفكر؛ فهل الفكر مستقل عن اللغة وسابق عنها، أم أن اللغة والفكر متصلان؟ وكيف يعتمد أحدهما على الآخر؟.

هذه الأسئلة وعشرات غيرها شغلت بال المفكرين، والفلاسفة، واللغويين، فكان أن قدّموا حولها الكثير من الآراء والنظريات، سعياً منهم لتفسير تلك الصلة بين «اللغة، والفكر»، ويمكن إجمال النظريات والآراء في أربعة اتجاهات وهي كالاتي (سيكولوجية اللغة: ١٥٠):

الاتجاه الأول: يقول أصحابه بالربط الوثيق بين اللغة

اللفظ المنطوق، واللفظ دال على ما في الفكر، وما في الفكر دال على ماهية الأشياء)) (بول كراوس: ١٣٤).

يبدو واضحاً من خلال هذين النَّصَّين أن جابر بن حيَّان يشير إلى أن هناك علاقة بين بنية اللغة، وبنية العقل، وبنية الواقع، وواضح أيضاً إدراكه لأهمية اللغة في إبداع النظام التواصلي؛ إذ إن الإنسان يكتفٍ تعامله مع الواقع الخارجي من خلال قدراته العقلية التي تسمح له بابتكار النمط الترميزي الدال وفق التصوُّر الحسي؛ ولاسيما أن حدَّ العقل لديه دال على ((الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعاني على حقائقها)) (الأعسم: ١٧٧).

ومن ثمَّ فإنَّ مستويات الخلق اللغوي لدى جابر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكر، وأنها في رأيه منظومة تراتبية تعمل على وفق مراحل متسلسلة بعضها داخلي يحدث في أدمغة البشر التي تكون مجهزة لهذه الوظيفة (كما ذكرنا في المحور السابق)، وبعضها خارجي (تصويتي، تصويري)؛ وأنها بالمجمل تتألف من أربعة مستويات أساسية هي :

١. المستوى الأول؛ الوجود في الأعيان، أو الوجود الخارجي للشيء، وبعبارة أخرى الوجود المرئي الملموس أو المحسوس له في الواقع.
٢. المستوى الثاني: الوجود في الأذهان، أي ماهية الشيء، أو وجود صورة للشيء المتحدث عنه في الذهن.
٣. المستوى الثالث: الوجود في الألفاظ، أي وجود أصوات اللغوية التي تدلُّ على صورة الكلمة الذهنية، واستدعائها.

وجود علاقة بين هذا وذاك على أنها ارتباط آلي خارجي بين عمليتين مختلفتين.

ويطول بنا المقال بما لا يسمح به المقام في إذا أردنا مناقشة تلك النظريات وما تستندُ عليه من أفكار وتصوِّرات؛ لأن هذا الموضوع يتطلَّب مزيداً من العناية والشرح والاهتمام؛ ((فقد جذب هذا الموضوع كثيراً من العلماء في القديم والحديث إلى الوقوف أمامه، ومحاولة التعرُّف على صلة اللغة بالفكر،... وهو موضوع لما يفرغ المحادثون من الخوض فيه إلى الآن)) (الصفاء: ٢١)، وأن ما يهمننا في الأساس هو أن نبرز رؤى الفلاسفة المسلمين حول تلك الصلة؛ ورؤية الفيلسوف جابر بن حيَّان منها في المقام الأول.

لقد شغلت هذه القضية اهتمام الفلاسفة المسلمين، بل لقيت رواجاً واسعاً في الأروقة الفلسفية؛ ولاسيما أن علاقة الخلق اللغوي بالفكر مبحثٌ فلسفي قديم كثرت فيه الأفكار والتصوِّرات، وربَّما يكون جابر بن حيَّان أسبق فلاسفة الإسلام بحثاً وتناولاً للغة وصلتها بالفكر الإنساني، حين قال: ((إن الأشياء كلها تقال على أربعة أوجه؛ الأول منها أعيان الأمور وذواتها وحقائقها، كالحرارة في ذاتها، والبرودة في ذاتها، وإن كانا غير موجودين لنا، ثم تصور ذلك بالعقل، وهل له حقيقة أم لا، كالواجب والسالب، والصدق والكذب، ثم النطق بها، وذلك بتقطيع الحروف،... وغير ذلك، وكتابتها وهو تمثيل الخطوط وإخراج ذلك من القوة إلى الفعل)) (كراوس: ١٤٠ - ١٤١).

ويقول في موضع آخر: ((الكتابة دالة على ما في

وتثبيت مراتب ومستويات الخلق اللغوي وبحسب التسلسل الذي بيّناه أصبح نقطة مضيئة للأجيال الفلسفية واللغوية والبلاغية، بل أنه صار منهجاً متداولاً وراسخاً بين الدارسين ومصدّق ذلك ما نجده عند الفيلسوف ابن سينا الذي يقول «في معرفة التناسب بين الأمور والتصورات والألفاظ والكتابات، وتعرف المفرد والمركّب في ما يحتملها من ذلك»: ((للأمر وجود في الأعيان ووجود في النفس يكوّن آثاراً في النفس؛ ولما كانت الطبيعة الإنسانية محتاجة إلى المحاوراة لا ضرارها إلى المشاركة والمجاورة انبعثت إلى اختراع شيء يتوصل به إلى ذلك؛ فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت ووفقت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معاً، ليدل بها على ما في النفس من أثر، ثم وقع اضطراب ثان إلى إعلام الغائبين من الموجودين في الزمان أو من المستقبلين إعلاماً بتدوين ما علم؛ فاحتيج إلى ضرب آخر من الإعلام غير النطق، فاخترعت أشكال الكتابة)) (العبارة من الشفاء: ٦).

وهذا الصدد يقرر الدكتور فايز الداية (الداية: ١٥-١٦) أن هذا التحليل الفلسفي للتصوّر والذاكرة ودورهما في العملية اللغوية والاتصال قد انتشر في أوساط الدارسين والفقهاء وعلماء الأصول والاجتماع؛ فالغزالي (٥٠٥هـ) الذي يتملك ناصية اللغة والفلسفة أدوات في بحوثه ومدوناته لم تمنعه الحملة التي حملها على الفلاسفة المسلمين من تداول أفكارهم، وتقسيماهم الدلالية؛ ولا سيّما أنه يفرد بحثاً في كتابه «معيار العلم» لبيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود يقول فيه: ((اعلم أن المراتب فيما نقصد أربع، واللف في الرتبة

٤. المستوى الرابع: الوجود في الكتابة، وهو في الحقيقة وجود آخر للوجود اللفظي (التصويطي)؛ إذ انه التصوير الشكلي والخطّي للألفاظ المنطوقة.

ويان هذه المستويات الأربعة الخاصة بالخلق اللغوي، التي تحدّث عنها الفيلسوف جابر بن حيّان تجعل من الوجود العيني/ الواقع الخارجي مبتدأ الإدراك؛ لأن الوجود الذهني/ الصورة الذهنية/ لا يمكن أن تكون من غير مصدر خارجي، وأنها نتيجة لإعمال الفكر مع الانطباعات، أو التأثيرات الحسية، وإن الصور الحاصلة في الأذهان وفقاً لهذه التراتبية في مستويات الخلق اللغوي ليست إلا محصّلة لعملية إدراك الواقع الخارجي، وبطبيعة الحال فإن العلامات اللغوية (الألفاظ) ليست إلا عبارة عن هذه الصور الذهنية المدركة، ومن هنا تتساوى العلامات المنطوقة بالعلامات أو الرموز المكتوبة، وبعبارة لسانية أخرى فإن الألفاظ تتحول في الذهن إلى مجموعة من الصور والمفاهيم، أي من وجود عيني محسوس إلى وجود ذهني متخيّل، ثم تتحول من هذا الوجود ذهني متخيّل إلى معانٍ صوتية، وإلى رموز كتابية؛ إذ أن النشاط اللغوي الذي يجسد الفكر أو لنقل الصورة الذهنية؛ يتخذ مظهرين لتحقيق ذلك؛ الأول فسيولوجي ويتمثل بالعملية النطقية التي يقوم بها المتكلم (تقطيع الأصوات ونظمها)، والثاني شكلي يتوسل من خلاله الإنسان إلى تثبيت ونقل ما ينطق؛ فالكتابة صورة رمزية دالة على اللفظ، كما أن اللفظ صورة صوتية دالة على الفكر (دقة ٢٠٠٣: ٧٥).

والجدير بالذكر أن ما قدّمه جابر بن حيّان في توضيح

وفي ختام هذا البحث يمكننا القول

• إن جابر بن حيان وفي المرحلة المبكرة من مراحل الفكر العربي والإسلامي بصورة عامة، استطاع أن يدرك أهمية «الدماغ» وأقسامه الثلاثة في عمليات الكلام والخلق اللغوي بصورة عامة، والتحكّم بآلياته المتعددة، فكان أن أشار إلى تموضع النظام اللغوي في مناطق متفرقة من الدماغ الإنساني.

• إن الخلق اللغوي في رأي جابر بن حيان - وبعض الفلاسفة والأصوليين ممن سار على منهجه -؛ من الناحية المبدئية مرحلة تالية للفكر؛ فكثيراً ما تنبثق الفكرة في أذهاننا ونبقى نبحث عن المسميات والعبارات التي تؤديها، وأن ابن حيان يقيم العلاقة بين الدلالات الصوتية، والأشكال الكتابية (الرموز) على أساس من الترابط الدلالي، حيث تجسد الرموز الكتابية هيئات الألفاظ في الأفهام، فإذا قامت هيئات الألفاظ في الأفهام تطلب الصورة الذهنية، وبطبيعة الحال فإن الصورة الذهنية تشير هي الأخرى إلى الموجودات العينية (الخارجية)، وهكذا نجد العلاقات الدلالية قائمة على الترابط الدلالي بين كل طرفين، ويمكن تمثيل تلك العلاقات الدلالية على النحو الآتي (دفة: ٧٥):

١. الهيئات الشكلية الكتابة دالاً - لصورة النطقية للألفاظ مدلول.

٢. الصورة النطقية للألفاظ دال - الصورة الذهنية مدلول.

٣. الصورة الذهنية دال - الأعيان المدركة مدلول.

إن مفهوم الخلق اللغوي لدى جابر بن حيان - ولدى من يسايره - يجمع بين النظامين؛ النظام النطقي /

الثالثة، فإن للشيء وجوداً في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان)) (الطوسي: ٧٥).

ويتردد صدى ذلك عند ابن خلدون (٨٠٨هـ) وبالمعنى الذي يدلُّ على رسوخ ذلك التحليل الفلسفي وتداوله بين مشرق الأمة العربية ومغربها، إذ يقول: ((ثم من دون هذا الأمر الأمر الصناعي الذي هو المنطق مقدمة أخرى من التعلّم، وهي معرفة الألفاظ، ودلالاتها على المعاني الذهنية تردها من مشافهة الرسوم بالكتاب، ومشافهة اللسان بالخطاب، فلا بد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكرة في مطلوبك؛ فأولاً دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أخفّها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة، ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق)) (المقدمة: ٥٠٤).

المصادر والمراجع

١. أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، الدكتور نايف خرما، سلسلة عالم الفكر، الكويت ط ٢، ١٩٧٩م.
٢. الألسنية علم اللغة الحديث (المبادئ والأعلام)، الدكتور ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٤م.
٣. أهم المدارس اللسانية، عبد القادر المهيري وآخرون، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس مارس ١٩٨٦م.
٤. البحث الدلالي عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات، أطروحة، جلال عبد الله محمد سيف الحادي، مركز اللغات، وحدة اللغة العربية، جامعة تعز، الجمهورية اليمنية، ٢٠١٠م.
٥. البحث اللغوي عند إخوان الصفاء، د. أبو السعود أحمد الفخراني، مطبعة الأمانة مصر، ط ١، ١٩٩١م.
٦. التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدكتور عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.
٧. الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ٢، ١٩٦٥م.
٨. الخطاب اللغوي لدى مرضى الحسبات الكلامية «دراسة وصفية تحليلية» (اطروحة) منى حسين جميل محمد، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٨م.
٩. دروس في الألسنية العامة، سوسير، تعريب: صالح

فعل التصويت والتقطيع / ، والنظام التصويري / فعل الخط والكتابة / ، وإن كليهما لديه معادل ترميزي يدلُّ على الأشياء الموجودة في الذهن؛ ((فاللسان يصنع في جوية الفم وهوائه الذي في جوف الفم وفي خارجه وفي لهاته، وباطن أسنانه، مثل ما يصنع القلم في المداد والليقة والقرطاس، وكلها صور وعلامات وخلق موائل، ودلائل) (الجاحظ: ١ / ٥٠).

ومعنى ذلك فإن التصويت الإنساني يساوي في دلالته على المعاني فعل الخط والكتابة التي تخرجها (المعاني) من القوة إلى الفعل، ويبدو لنا أن رأي ابن حيان وفقاً لهذه القراءة يعدُّ رأياً ناضجاً وأكثر واقعية من غيره؛ ولاسيما ابن جني الذي حصر اللغة في منطقة «الأصوات» التي يعبر بها عن الأغراض الإنسانية، وسو سير الذي يذهب إلى التمييز بين نظامين متباينين من أنظمة الدلالة «التصويت، الكتابة»، ويرى أن الكتابة صورة زائفة ومخادعة للصوت اللغوي حيث يقول: ((الكتابة تقيم بيننا وبين اللغة حجاباً يمنعنا من رؤيتها كما هي؛ وذلك أن الكتابة ليست ثوباً عادياً تلبسه اللغة؛ بل هي قناع خداع تتنكر فيه)) (القرمادي: ٤٩).

٢٠. الكشف والتنبيه عن الوصف والتشبيه، صلاح الدين خليل بن إبيك الصفدي، تحقيق، هلال ناجل، وليد بن أحمد الحسين، سلسلة إصدارات الحكمة، لندن، ط١، ١٩٩٩م.
٢١. اللسانيات العصبية، اللغة في الدماغ «رمزية، عصبية، عرفانية»، د. عطية سليمان أحمد، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط١، ٢٠١٩م.
٢٢. اللغة والفكر عند الطفل، د. سيد غنيم (بحث) منشور في مجلة عالم الفكر م/٢، ع/١ ابريل ١٩٧١م.
٢٣. اللغة ومشكلات المعرفة، محاضرات مانجوا، نعوم تشومسكي، ترجمة د. حمزة بن قبلا، الدار البيضاء دار توبقال، ط١، ١٩٩٠م.
٢٤. مختار رسائل جابر بن حيان، عنى بتصحيحها ونشرها بول كراوس، مطبعة الخانجي ١٣٥٤هـ.
٢٥. المصطلح الفلسفي عند العرب، الدكتور عبد الأمير الأعسم، منشورات مكتبة الفكر العربي، ط١، ١٩٨٥م.
٢٦. معاني الأخبار، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عنى بتصحيحه علي أكبر الغفاري، انتشارات اسلامي، قم المقدسة، ١٣٦١هـ.
٢٧. معيار العلم في المنطق، أبو حامد الغزالي، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠١٣م.
٢٨. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الأشيلي، دار القلم، بيروت لبنان، ط١، ١٩٨٢م.
- القرمادي، ومحمد الشاوش، ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٨٥م.
١٠. دلالة الألفاظ، الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م.
١١. دلالة اللواحق التصريفية في اللغة العربية، أشواق محمد النجار، دار دجلة، عمان، ط١، ٢٠٠٦م.
١٢. رسائل جابر بن حيان، ثلاثون كتاباً ورسالة في الكيمياء والأكسير والفلك والطبيعة، والهئية، والفلسفة، والمنطق، والسياسة، اعداد وتحقيق: أحمد فريد الزبيدي، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م.
١٣. سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، تحرير الدكتور جمعة سيد يوسف، سلسلة عالم المعرفة، ط١، ١٩٧٠م.
١٤. الشفاء ابن سينا، تحقيق: أبو العلا عفيفي، مراجعة: إبراهيم مذكور، المطبعة الإمبرية بالقاهرة، ١٩٥٦.
١٥. علم الدلالة إطار جديد، ف، ر، بالمر، ترجمة الدكتور صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٩٥م.
١٦. علم الدلالة دراسة نظرية تطبيقية، الدكتور فريد عوض حيدر، مكتبة الآداب، القاهرة مصر، ط١، ٢٠١٠م.
١٧. علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية، الدكتور فايز الداية، دار الفكر لمعاصر، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٩٦م.
١٨. علم السيميائ في التراث العربي، د. بلقاسم دقة (بحث) منشور في مجلة التراث العربي، ع/٩١، أيلول ٢٠٠٣م.
١٩. في علم اللغة العام، د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م.

النقد التفسيري عند الشيخ الطوسي في دلالة آيات العقائد

الباحثة ختام عليكم فرحان
كلية العلوم الإسلامية / جامعة كربلاء

م. د مسلم جواد الجزائري
كلية العلوم الإسلامية / جامعة كربلاء

Khtamalgam@gmail.com

الملخص

أهتم الشيخ الطوسي بالعقيدة الإسلامية بوصفه أحد المفسرين الذين أخذوا من تفسير النص القرآني مجالاً رحباً للدفاع عن عقيدتهم، ورد خصومهم من خلال نقض تاويلاتهم المخالفة للمراد الألهي، وقد وردت العديد من النقود العقائدية في تفسير التبيان، فقد إرتأى البحث أن يعرض جزءاً من تلك النقود والأقتصار على موقف الشيخ الطوسي من تنزيه الله تعالى، وتنزيه الأنبياء عليهم السلام.

الكلمات المفتاحية: النقد التفسيري أحد مناهج التفسير، تنزيه الله تعالى عن التجسيم والرؤية، تنزيه الأنبياء عليهم السلام، النبي إبراهيم عليه السلام، النبي محمد عليه السلام.

"Exegetical Critique by Sheikh al-Tusi in Interpreting Doctrinal Verses"

Khatam Alikm Farhan

College of Islamic Sciences

Dr. Muslim Jawad al-Jazairi

Khtamalgam@gmail.com

Abstract

Sheikh Al-Tusi was interested in the Islamic faith as one of the exegetes who took the interpretation of the Qur'anic text as a wide field to defend their faith, and refuted their opponents by refuting their interpretations that contradict the divine purpose. On the position of Sheikh al-Tusi regarding the honoring of God Almighty, and the honoring of the Prophets (peace be upon them).

Keywords: Exegetical Critique, Anthropomorphism and Vision, Sanctity of the Prophets (peace be upon them).

المقدمة

آرائه التفسيرية وبيان مرجعيتها المعرفية، فضلاً عن أن الشيخ قد عالج فيه الكثير من الآراء المخطوءة على وفق الدليل العلمي الذي أفاده من العلوم والمعارف التي أتقنها أتقناً كبيراً.

مشكلة البحث:

تضمنت الدراسة جملة من الفرضيات العلمية التي وقفت عندها الباحثة وهي:-

١- ما الغاية والغرض من نقد الشيخ أقوال وآراء المفسرين واللغويين ومقولات أصحاب المدارس الكلامية على أختلاف مذاهبهم في تفسيره؟.

٢- معرفة الضوابط والأصول والأسس التي أعتمدها المفسر في نقده الآراء المخالفة للتفسير الصحيح للنص الكريم؟.

٣- هل بالإمكان في الوقت الحالي الاعتماد على الرؤية النقدية للشيخ في الرد الملحدين وأصحاب الشبهات المعاصرة على الإسلام عامة، والقرآن خاصة؟.

منهجية البحث:

إن المنهج الذي أتبعته هذه الدراسة هو المنهج الاستقرائي التحليلي، إذ قامت الباحثة باستقراء النصوص التفسيرية المبينة للآيات التي أشكل عليها المفسر بحسب قراءته لآراء المفسرين النقدية، ومن ثم تقوم الدراسة على منهج التحليل، أي تحليل المسائل التي هي محل النقد وذلك بتقديم عرض موجز لها

العقيدة من المجالات والعلوم المهمة وذات العلاقة الوثيقة في تفسير النص القرآني، ولكي يكون الفهم صحيحاً لكتاب الله تعالى وله القدرة على التمييز بين الصحيح والخاطئ فيما يرد من منطق مخطوء في المسائل العقدية لبعض مصنفات التفسير لذا أولاه المفسرون اهتماماً كبيراً ودافعوا عنها في تفاسيرهم فكان لها مساحة واسعة فيها، وكان لها تأثير واضح في تفسير النص بحسب ما يحمله المفسر من اعتقادات.

وفي هذا المنحى كان الشيخ الطوسي قد اتخذ من النص القرآني وسيلة للدفاع عن عقيدته بكل ما أوتي من قوة وقدرة علمية ومنهج عقلي رصين، فقد أفاد من آيات القرآن الكريم لتصحيح وجهات النظر وبيان نقاط القوة والضعف فيها، وجاءت هذه الدراسة لبيان الآراء النقدية التي استشرفها الشيخ الطوسي من قراءة النص القرآني في تفسيره، ودحض مقولات المفسرين الخاطئة وتصحيحها على وفق منطق الدليل النقلى والعقلي واللغوي.

أهمية البحث:

تنطلق أهمية البحث من منطلق البحث في أهم علم من علوم الشريعة إلا وهو علم التفسير الذي نال هذه الأهمية والشرف من تعلقه بكتاب الله العزيز والذي يعني ببيان معانيه وأحكامه، هذا ومن جهة أخرى ما للشيخ من مكان علمي تفسيري يستحق الوقوف عند

المبحث الأول

نقد الشيخ الطوسي للمسائل الكلامية

ورد في تفسير التبيان العديد من مواضع النقد للبيان المتعلق بآيات المسائل العقديّة وكان للبحث وقفات على تلك المواضع النقدية في التبيان، والتي كانت في حقيقتها مخالفة لظاهر النص القرآني، ومنها ما يتعلق بتنزيه الله تعالى وتنزيه الأنبياء ﷺ، وموقفه من عقائد الفرق الإسلامية (الحكيم: الطوسي / ١ - ٢٤٣ - ٣٥٠، جعفر: الطوسي ١٧١)، لذا سنتناول في هذا المبحث بيان تنزيه الله تعالى ومما ينسب إليه من التشبيه، والتجسيم، والرؤية ومسألة أن القرآن حادث أو قديم.

المقام الأول- تنزيه الله تعالى :-

التنزيه في اللغة من: (نَزَّهَ نَفْسَهُ عَنِ الْقَبِيحِ تَنْزِيهًا، وَمِنْهُ تَنْزِيهُهُ اللهُ تَعَالَى: وَهُوَ تَبَعْدُهُ وَتَقْدِيسُهُ عَنِ الْأَضْدَادِ وَالْأَشْبَاهِ، وَعَمَّا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ مِنَ النَّقَائِصِ) (الزيدي: ٣٦ / ٥٢٧).

أما دلالة التنزيه في الاصطلاح فتعني: ما ينزه عنه تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَسْمَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ شَرِيكَ أَوْ وَلَدٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ. وَأَصْلُ التَّنْزِيهِ الْبُعْدُ مِمَّا فِيهِ الْأَدْنَسُ وَالْقَرَبُ إِلَى مَا فِيهِ الطَّهَارَةُ وَالْبَرَاءَةُ (القاسم بن سلام: غريب الحديث والأثر، ٣ / ٨).

ويعرف كذلك بأنه: (تبعيد الرب عن أوصاف البشر) (الجرجاني: ١ / ٦٧)، فقد روي يونس بن ضبيان عن الإمام أبي عبد الله ﷺ أنه قال في تنزيه الله

وبما يناسبها، ومن ثم عرض الرأي التفسيري المنتقد، ثم عرض وتحليل الآراء والأدلة التي أعتمدها الشيخ الطوسي في نقده، والتعقيب بعد ذلك بأهم آراء العلماء والمفسرين في المسألة التي يجري الحديث عنها وذلك لمعرفة مدى مطابقة رأي الشيخ لنقده مع غيره من الآراء عبر موازنتها، ثم استخلاص الرأي النهائي الأقرب إلى الصواب في دلالة النص القرآني.

الخطة المتبعة :

لقد اقتضت طبيعة المادة أن تقوم الدراسة على مقدمة ومبحثين وأهم النتائج:

تضمن المبحث الأول نقد الشيخ الطوسي للمسائل الكلامية، في ثلاثة موارد وهي تنزيه الله تعالى عن التجسيم وعن الرؤية، وقضية حدوث القرآن وقدمه، وعرج المبحث الثاني على عصمة الأنبياء ﷺ وتنزيههم عما نسب إليهم من التهم والمعاصي، وقد اختير منهم النبي إبراهيم ﷺ، والنبي محمد ﷺ، وقد تضمنت مباحث الدراسة نماذج تطبيقية يستكشف منها الأسس والأدلة التي قام عليه النقد التفسيري عند الشيخ، ثم جاءت نهاية هذه الدراسة بأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

جزئين متصاعداً (الحلي: ٢١)

وفي هذا المورد سأل محمد بن الحنفية الإمام علي عليه السلام عن مفردة الصمد، فقال عليه السلام: (تأويل الصمد: لا اسم ولا جسم، ولا مثل ولا شبهة، ولا صورة ولا تمثال، ولا حد ولا محدود، ولا موضع ولا مكان، ولا كيف ولا أين، ولا هنا ولا ثمة، ولا على ولا خلا ولا ملاء، ولا قيام ولا قعود، ولا سكون ولا حركات، ولا ظلمات، ولا نوراني، ولا روحاني ولا نفسي، ولا يخلو من موضع ولا يسعه موضع، ولا خطر على قلب، ولا على شم رائحة، منفي عن هذه الحاجات) (المجلسي: ٣/ ٢٣، الريشهري: ١٠ / ١٠٣) وقد أطبق جميع العقلاء على نفي القول بالجسمية لله تعالى إلا الظاهرية كداود، والحنابلة، فأهم قالوا: إنه تعالى جسم يجلس على العرش، ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره (الحلي: ٥٥)، وقولهم هذا نابع من قلة تمييزهم والتناقض في كلامهم حول هذه المسألة، لأن الضرورة قاضية بأن كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون ومن كانت صفته هذه يكون محدث وعلى هذا يلزم حدوث الله تعالى، وثانياً أن كل محدث مفتقر إلى محدث فيكون واجب الوجود مفتقراً إلى مؤثر، ويكون ممكن، فلا يكون واجب، وقد فرّص إنه واجب الوجود (الحلي: ٥٥).

في مقابل ذلك نجد هناك من نسب التجسيم إليه تعالى كالحشوية والمجسمة، مستدلين على جسمانيته تعالى بقوله: ﴿أَلَمْ أَزْجُلْ يَمْسُونَ بِهَا أَمْ لَمْ يَأْنِدْ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَمْ يَأْمُرْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَمْ يَأْمُرْ أَدَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ

سبحانه: (لا جسم ولا صورة، وهو مجسم الأجسام، ومُصَوِّرُ الصُّورِ، لَمْ يَتَجَزَّأْ، وَلَمْ يَتَزَايِدْ وَلَمْ يَتَنَاقَصْ، لَوْ كَانَ كَمَا يَقُولُونَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ فَرْقٌ وَلَا بَيْنَ الْمُنْشِئِ وَالْمُنْشَأِ، لَكِنْ هُوَ الْمُنْشِئُ، فَرْقٌ بَيْنَ مَنْ جَسَمَهُ وَصَوَّرَهُ وَأَنْشَأَهُ، إِذْ كَانَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَلَا يُشْبَهُهُ هُوَ شَيْئاً) (الكليني: ١ / ١٠٦، الصدوق: ١ / ٨١، المجلسي: ٣ / ٣٠٢)

وهذا المعنى هو المراد من التنزيه عند أهل البيت عليهم السلام، وقد سار عليه أتباعهم من علماء ومفسرين ومتكلمين (الكليني: ١ / ٨٢، الصدوق، ١٠٦، ١٠٨ / ٢)، ولما كان الشيخ الطوسي أحد أعلام المدرسة الامامية فقد أهتم بهذا الحال اهتماماً كبيراً من خلال منع حمل آيات القرآن الكريم على الظاهر كالأيات التي توحى إلى التجسيم وتنزيه الباري عز وجل منها مثل الوجه واليد والاستواء والرؤية والحركة والتنقل والسكون والحركة والثقل، وهنا يعرض البحث لبعض هذه الصفات كالتجسيم والرؤية من خلال معرفة نقد الشيخ الطوسي لأراء المفسرين في هذا المجال.

أولاً- تنزيه الله تعالى عن التجسيم :-

أن التدبر في آيات الذكر الحكيم يرشدنا إلى إنه سبحانه متنزه عن كل نقص وشين وأنه ليس بجسم ولا جسماني، لأنه لو كان جسماني لكان مركباً وكل مركب مفتقر إلى جزئه والمفتقر إلى غيره ممكن والله تعالى منزّه عن الإمكان فلا يكون جسماً إذ الجسم مركب من

والآية صريحة في أثبات الوجه وذلك يفرض الجسمية (الطوسي، ١/ ٤٢٥)، الشيخ الطوسي وضمن نقده للقاتلين بالتجسيم، فقد انتقد هذا الاستدلال وردّ ضمن منهجه العقلي في هذه المسألة، وذهب إلى أن المعنى التأويلي من قوله ﴿فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ يعني فثم مرضاة الله، فالمعنى المناسب لهذه الآية يكون هو (تذكره حيث كنتم من أي وجه، وله المشرق والمغرب، والجهات كلها) (الطوسي، ١/ ٤٢٥)، فبهذا الوجه التفسيري قد نفى مفسرنا التجسيم وإثبات التنزيه لله سبحانه فهو مالك الجهات كلها، ولو كان الله عز وجل جسماً وله وجه جسماني لكان وجهه مختصاً بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله ﴿فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾، فلما على ذلك عُلِمَ أنه تعالى منزّه عن الجسمية (الرازي: ٤/ ٢٠).

وما يؤكد صحة هذا التفسير أن كتب اللغة أكدت هذا المعنى فقوله ﴿فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾، أي: وجهته التي أمر بها (الجوهري: ٦/ ٢٢٥٤، ابن فارس: ٦/ ٨٨، ابن الأثير: ٥/ ١٥، الطريحي: ٦/ ٥٩٩).

فهذا الفهم الخاطئ لألفاظ الآيات كان للشيخ الطوسي موقف منه، فعند تفسير قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر: ٢٢)، وقد ورد عن بعض المحققين أن معنى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾: جاء ظهور ربك لضرورة المعرفة به، لأن ظهور المعرفة بالشيء يقوم مقام ظهوره ورؤيته، ولما صارت المعارف بالله في ذلك اليوم ضرورية، صار ذلك كظهوره وتجليه للخلق، فقيل: جاء ربك أي زالت الشبهة، وأرتفع الشك، كما يرتفع

ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿﴾ (الأعراف: ١٩٥)، ووجه الاستدلال أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام لأنه ليس لها شيء من هذه الأعضاء، فلو لم تحصل لله تعالى هذه الأعضاء، لزم القدح في كونه إلهاً، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له، فقالوا: وأيضاً اسم اليد موضع لهذا العضو، فحملة على شيء آخر ترك للغة وأنه لا يجوز (الرازي: ١٥/ ٤٣٢).

وقد أثبت بعض المفسرين هذه الصفات لله تعالى، فقد ذكر ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ) أن المراد من اليد في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤)، قال: (يعني اليدين) (ابن أبي حاتم: ٤/ ١١٦٨)، فيما فسرها الشيخ على معنى النعمة أي: أن نعمه مبسوطة (الطوسي: ٣/ ٥٨١)، وحمل الشوكاني لفظ اليدين في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِيٍّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (ص: ٧٥)، على ظاهرها، فقال: (أنها ليست بمعنى القوة والقدرة بل للدلالة على انها صفتان من صفات ذاته سبحانه) (الشوكاني: ٤/ ٥١١)، في حين أولها الشيخ أن ذكر اليدين إشارة لقوله تعالى بأمر خلق آدم، ولم يكله إلى أحد من عباده، وجاء لفظ اليد بصفة المثني على وجه تحقيق الإضافة لخلقه تعالى، ولأن التشبيه مبالغة (الطوسي: ٨/ ٥٨١).

وفي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٥)، فقد استدل المجسمة بهذه الآية على أن الله تعالى جسم

تشبيه ولا تأويل، وقالوا: يلزمنا الإيمان بها وإجراؤها على ظاهرها (الخازن: ٤ / ٤٢٧). وصاحب الميزان عد الآية من المتشابه فنسب المجيء إليه تعالى من المتشابه الذي يحكمه قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) (الطباطبائي: ٢ / ٣٢١).

وجاء تأويل الآية عند صاحب الأمثل في قوله ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾، هي (كناية عن حضور الأمر الإلهي لمحاسبة الخلائق، أو أن المراد: ظهور عظمة الله سبحانه وتعالى، أو ظهور معرفة الله عز وجل في ذلك اليوم، بحيث لا يمكن لأي كان إنكاره، وكأن الجميع ينظرون إليه بأعينهم) (الشيرازي: ٢٠ / ١٢١)، فمما لا شك فيه، أن حضور الله ومجيئه ليس بمعناه الحقيقي المستلزم التجسيم والتحديد بالمكان، فهذا ليس المعنى المراد، لأن سبحانه وتعالى مبرأ من الجسمية وخواص الجسمية وتأتي هذه التأويلات متفقة مع ما عناه وقصده الشيخ الطوسي، والروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام فيها دلالة على ذلك أيضاً، فقد روي عن الإمام الرضا عليه السلام، من أخبار التوحيد بإسناده عن الحسن بن علي بن فضال قال: سألت الرضا عليه السلام، عن قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، فقال: (إن الله سبحانه لا يوصف بالمجيء والذهاب تعالى عن الانتقال إنما يعني، وجاء أمر ربك) (الصدوق: ٢ / ١١٥، التوحيد، ١٦٥، الطبرسي: ٢ / ١٩٣)، فما جاء من تأويلات المفسرين وما تضمنته الروايات تنفي الجسمية وتثبت إنَّ المعنى هو أمر الله وقضاءه وآياته.

عند مجيء الشيء الذي كان يشك فيه (الواحدي: ٤ / ٤٨٥، السمعاني: ٦ / ٢٢٢) تجلى وتقدس الله سبحانه عن المجيء والذهاب، لأن ما ثبت بالبراهين والأدلة العقلية أن الحركة على الله محال، وعلى أنه سبحانه ليس بجسم، وللشيخ الطوسي بيان في تأويل هذه الآية، فهذا الصدد يقول: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، معناه وجاء أمر الله أو عذاب الله قيل: معناه وجاء جلائل آياته فجعل مجيء جلائل الآيات، مجيئاً له تفخيماً لشأنها وقال الحسن: معناه وجاء قضاء الله، كما يقول القائل: جاءتنا الروم أو سيرتهم) (الطوسي: ١٠ / ٣٤٧)، فالشيخ بهذا البيان، ومن خلال رؤيته العقلية قد نفى تأويل الآية التي تقود إلى معنى التجسيم للخالق، (فالله جل ثناؤه لا يوصف بالتحول من مكان إلى مكان، ولا مكان له ولا أوان، ولا يجري عليه وقت ولا زمان لأن في جريان الوقت على الشيء فوت الأوقات، ومن فاته شيء فهو عاجز) (القرطبي: ٢٠ / ٥٥).

والرازي في تفسير الآية يقول: (أن في الآية محذوف، تقديره (أمر) أو (قهر) أو (جلائل آيات) أو (ظهور معرفته)) (الرازي: ٣١ / ١٥٩)، وهذه التقديرات قد ظهرت في كتب غيره من المفسرين أيضاً (القرطبي: ٢ / ٥٥، ابن عطية: ٨ / ٤٢٢). ومن المفسرين من ذهب إلى أن الآية من المتشابه الذي يؤمن به ولا يفسر (السمعاني: ٦ / ٢٢٢)، فهذه الآية من آيات الصفات التي سكت عنها وعن مثلها عامة السلف وبعض الخلف، فلم يتكلموا فيها وأجروها كما جاءت من غير تكييف ولا

ثانياً- تنزيه الله تعالى عن الرؤية :-

إنَّ الرؤية في منطق العلم والعقل لا تتحقق إلا إذا كان الشيء مقابلاً أو حالاً في المقابل من غير فرق (السبحاني: ٣٤)، على هذا لا يجوز على الله تعالى الرؤية بالبصر، لأن من شروط صحة الرؤية أن يكون المرئي نفسه أو محله مقابلاً للرائي بحاسة أو في حكم المقابل، والمقابلة يستحيل عليه لأنه ليس بعرض (الطوسي: ٣٩)، وقد نفى أهل البيت عليهم السلام كل ذلك نفياً مطلقاً، بل ذهب بعض من وجهور الصحابة إلى التجسيم، وذهب بعض فلاسفة الجمهور إلى التجسيم ومنهم الاشاعرة، واستدلوا على ذلك بالقرآن بمثل قوله تعالى ﴿كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وقوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، واستدلوا أيضاً بالعقل فقالوا: إنَّ القول بإمكان رؤيته سبحانه بالعين يستلزم تشبيهه وتجسيمه لا محال، لأن ما يرى بالعين لا يكون إلا وجوداً مادياً يشبه غيره بأنه محدود بالمكان والزمان (مركز المصطفى: العقائد الإسلامية، ٧/٢).

بينما تبنى الحنابلة، وأتباع المذاهب الأشعرية، القول برؤية الله تعالى بالعين في الدنيا أو في الآخرة بسبب روايات رووها، وبعض الآيات المتشابهة التي يبدو منها ذلك، وحاولوا أن يؤولوا الآيات المحكمة والأحاديث الصحيحة النافية لإمكان الرؤية بالعين (مركز المصطفى: العقائد الإسلامية، ٧/٢).

تصدى الشيخ الطوسي لمزاعم أهل التجسيم وأبطلها

منطلقاً من الدليل النقلي والعقلي، وهي عدم جواز رؤية الله سبحانه، فعند تفسيره قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣)، قال: (معناه منتظرة نعمة ربها وثوابه أن يصل إليهم) (الطوسي: ١٠ / ١٩٧).

وقد سلك الشيخ الطوسي منهج تفسير القرآن بالقرآن فتوصل إلى أن ﴿نَاظِرَةٌ﴾، بمعنى: منتظرة، وذلك بالمقابلة مع قوله تعالى: ﴿إِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٣٥)، أي منتظرة للرحمة التي تنزل عليهم) (الطوسي: ١٠ / ١٩٧)، ثم ميز الشيخ بين النظر والرؤية تابع قائلاً: (وليس النظر بمعنى الرؤية أصلاً بدلالة أنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أراه فلو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضاً) (الطوسي: ١٠ / ١٩٨).

وفي إثبات أن النظر ليس الرؤية قال الشيخ: ودخول (إلى) في الآية لا يدل على أن المراد بالنظر الرؤية، ولا تعليقه بالوجه يدل على ذلك، لأننا أنشدنا البيت، وفيه تعليق النظر بالوجه وتعيده بحرف (إلى) والمراد به: الانتظار (الطوسي: ١٠ / ١٩٨).

ثم ناقش تأويل الآية من زاوية أخرى دفعاً للاشتراك اللفظي قائلاً: (لو سلمنا أن النظر يعد الرؤية، لجاز أن يكون المراد أنها رؤية ثواب ربها، لأن الثواب الذي هو أنواع اللذات من المأكول والمشروب والمنكوح تصح رؤيته، ويجوز أيضاً أن يكون إلى واحد الآلاء وفي واحدتها لغات (ألا) مثل قفا، و(إلى) مثل معي و(إلى) مثل حدي و(إلى) مثل حسي، فاذا أضيف إلى غيره سقط التنوين،

ذلك بالاتفاق، وأيضاً فإن رؤية الحاسة لا تتم إلا باتصال الشعاع المرئي والله منزّه عن اتصال الشعاع به، على أن النظر لا يفيد الرؤية في اللغة (الطبرسي: ١٠ / ١٩٨).

ومن المعاصرين من يذهب إلى معنى أدق وأعمق من الرؤية البصرية وهي الرؤية القلبية، فيذكر أن معنى قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، نظرةٌ بعين القلب وعن طريق شهود الباطن، نظرةٌ تجذبهم إلى الذات الفريدة وإلى ذلك الكمال والجمال المطلّفين، وتهبهم اللذة الروحانية والحال الذي لا يوصف إذ أن لحظة منها أفضل من الدنيا وما فيها) (الشيرازي، ١٩ / ١٣٣).

وأكدت روايات أهل البيت عليهم السلام استحالة رؤيته تعالى، فقد روي عن إسماعيل بن الفضل قال: (سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن الله تبارك وتعالى، هل يرى في المعاد؟ فقال: سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا، يَا ابْنَ الْفَضْلِ، إِنَّ الْأَبْصَارَ لَا تُدْرِكُ إِلَّا مَالَهُ لَوْ وَكَيْفِيَّةً، وَاللَّهُ خَالِقُ الْأَلْوَانِ وَالْكَيفِيَّةِ) (الصدوق: ٤٩٥، المجلسي: ٤ / ١٥٧)، وقد جسد الإمام علي عليه السلام المعنى الحقيقي للتوحيد في إحدى خطبه حين قال: (وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ الْأَوَّلَ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَالْآخِرَ لَا غَايَةَ لَهُ، لَا تَقَعُ الْأَوْهَامُ لَهُ عَلَى صِفَةٍ، وَلَا تُعْقَدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَّةٍ وَلَا تَنَالُهُ التَّجَزُّؤُةُ وَالتَّبَعِيضُ وَلَا تَحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ وَالْقُلُوبُ) (عبده: ١ / ١٤٨) نستلهم من هذه المقولات الروائية عظمة الله تبارك وتعالى وتنزيهه عن كل ما يوهم من الرؤية والتجسيم والتجزئة والحركة وغيرها من

ولا يكون (إلى) حرفاً في الآية وكل ذلك يبطل قول من أجاز الرؤية على الله تعالى) (الطوسي: ١٠ / ١٩٨).

من هنا يبدو أن الشيخ خلال استقرائه وتفحصه للآية الكريمة، قد أثبت أن الرؤية غير جائزة على الله تعالى، وأن النظر يخالف الرؤية في المعنى. ومن وجوه التأويل التي ذكرها الشيخ للآية كذلك، أن (النظر غير الرؤية، والمرئي هو المدرك، والرؤية هي الإدراك بالبصر، والرائي هو المدرك، ولا تصح الرؤية وهي الإدراك إلا على الأجسام أو الجوهر أو الألوان، ومن شرط المرئي أن يكون هو أو محله، مقابلاً أو في حكم المقابل، وذلك يستحيل عليه تعالى، فكيف تجيز الرؤية عليه تعالى) (الطوسي: ١٠ / ١٩٩)، وخير دليل على أن الله تعالى غير مرئي بحاسة البصر قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، وقد أستدل بها العلماء على نفي الرؤية عنه تعالى، وذكر الشيخ الطوسي إن فيها دلالة واضحة على أنه تعالى لا يرى بالأبصار، لأنه تمدح بنفي الإدراك عن نفسه وكلما كان نفيه مدحاً غير متفضل به فإثباته لا يكون إلا نقصاً، والنقص لا يليق به تعالى) (الطوسي: ٤ / ١٣١).

ومن المفسرين من أستدل على نفي النظر إلى الله تعالى وأن النظر غير الرؤية مستعينا في ذلك بالأدلة العقلية بقوله: (أن النظر بمعنى الرؤية والمعنى تنظر إلى الله معاينة، وهذا لا يجوز لأن كل منظور إليه بالعين مشار إليه بالحدقة واللحاظ، والله يتعالى عن أن يشار إليه بالعين، كما يجلب سبحانه عن أن يشار إليه بالأصابع، وأيضاً فإن الرؤية، بالحاسة، لا تتم إلا بالمقابلة والتوجه والله يتعالى عن

الصفات التي يمتنع جل علا عن الاتصاف بها.

المقام الثاني - القرآن حادث أو قديم :-

من المسائل التي وقع الخلاف فيها عند المتكلمين، هي مسألة حدوث كلام الله تعالى أو قدمه، وفي كون القرآن الكريم حادثاً ومخلوقاً أو قديماً، فقد وقع النزاع بين الفرق الإسلامية في هذه المسألة.

فما ذهب إليه الحنابلة والاشاعرة بأن كلام الله قديم، ووصفوا كلامه سبحانه بالكلام النفسي، واعتبروا أن الكلام النفسي غير العلم وغير الإرادة والكرهية (السبحاني: ١٩٧)، وقد استدلوا على قولهم بقدم كلام الله سبحانه بقوله ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، وكفروا من قال بأنه حادث مخلوق، منها قول أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ): ونقول إن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن من قال بخلق القرآن فهو كافر (الاعشري: الإبانة عن أصول الديانة، ص ٨٩، مقالات الإسلاميين، ص ٣١٢).

وفي المقابل يرى المعتزلة أن كلام الله تعالى مخلوق محدث، ومن ثم فالقرآن محدث باعتباره كلام الله تعالى، وهذا ما يراه القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، أذ يقول: حقيقة الكلام، الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة، وهذا كما يكون منهما بنعمة توجد في غيره، ورازقا برزق يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلماً بإيجاد الكلام في غيره وليس من شرط الفاعل أن يجل عليه (المعتزلي: ٥٢٨)

إما الامامية فمعتقدتهم أن كلام الله تعالى محدث، وفي

هذا فهم يخالفون الاشاعرة في قولهم بقدم القرآن، والمعتزلة في قولهم بخلق القرآن (الصدوق: ٢٢٤-٢٢٧، المفيد: ٢٧) الشيخ الطوسي يعرض دليله، فقد رفض القول بقدم القرآن، وأن القرآن كلام الله محدث، وجاء هذا في تفسير قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٨)، فيقول: من أستدل بهذه الآية ونظائرها على أن كلام الله قديم من حيث أنه لو كان محدثاً لأختص ألا يحصل إلا ﴿كُنْ﴾، والكلام في ﴿كُنْ﴾ (كالكلام فيه أن ينتهي إلى) ﴿كُنْ﴾ قديمة وهو كلام الله القديم (الطوسي: ١/ ٤٣٢).

انتقد مفسرنا هذا القول وأبطله إذ إن دلالة الآية عنده توحى بحدوث الكلام وليس بقدمه، فيقول: (هذا باطل ولا يصح ما قالوه، على أن الآية تقتضي كلامه من حيث أخبر أن المكونات تكون عقيب ﴿كُنْ﴾، لأن الفاء توجب التعقيب، فإذا كانت الأشياء محدثة، فما يتقدمها بوقت واحد لا يكون إلا محدثاً أبطل ما قالوه، وأيضاً فإنه قال ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا﴾ ومعناه خلق فبين أنه يخلق الأمر وقوله ﴿كُنْ﴾، أمر يوجب أن يكون محدثاً) (الطوسي: ١/ ٤٣٣)، ويبدو من كلامه الذي ساقه في إبطال القول القائم على الزمان هو مدلولاً عليه من خلال دلالة وإدأ، و ﴿كُنْ﴾، و(الفاء) للتعقيب، وما كان كذلك فهو محدث، ويأتي ذلك من فهمه الصحيح للنص الكريم.

وذكر الرازي ما يؤكد هذا المعنى في: (إن كلمة (إذا) لا تدخل إلا على سبيل الاستقبال، فذلك القضاء

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿١﴾، فإن معنى النص يدل على حدوث القرآن، لأن الله يجدد لهم الذكر وقتاً فوقتاً وآية بعد آية، وسورة بعد سورة (الماتريدي: ٣٢٦/٧، السمرقندي: ٢/ ٤١٩، البغوي: ٣/ ٢٨٢، ابن عطية: ٤/ ٧٣، الحائري: ٧/ ١٣٧).

وفي آيات أخرى وفي المسألة ذاتها نجد الشيخ الطوسي يؤكد القول بحدوث القرآن ففي تفسير قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَعْبُونَ﴾ (الانبياء: ٢)، إذ يقول: (وفي هذه الآية دلالة على أن القرآن محدث، لأنه تعالى أخبر أنه ليس يأتيهم ذكر محدث من ربهم إلا استمعوه وهم لا عبون، والذكر: هو القرآن قال الله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، وقال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، يعني القرآن، ويقويه في هذه الآية قوله ﴿إِلَّا اسْتَمَعُوهُ﴾، والاستماع لا يكون إلا في الكلام، وقد وصفه بأنه محدث، فيجب القول بحدوثه (الطوسي: ٧/ ٢٢٩).

وفي سورة الأنبياء قوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ (الأنبياء: ٥٠)، يذكر أن في ذلك دلالة على حدوثه، لأن ما يوصف بالأنزال وبأنه مبارك يتنزل به، لا يكون قديماً، لأن ذلك من صفات المحدثات (الطوسي: ٧/ ٢٥٥)، ويتضح من هذا التفسير أن الشيخ قد اعتمد على آلية نقلية، فقد أورد فيها جملة من الآيات الكريمة لإثبات صحة ما يذهب إليه.

لا بد وأن يكون محدثاً لأنه دخل عليه حرف إذا وقوله ﴿كُنْ﴾، مرتب على القضاء بفاء التعقيب لأنه تعالى قال: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ﴾ والمتأخر عن المحدث محدث، فاستحال أن يكون ﴿كُنْ﴾ قديماً، وأنه تعالى رتب تكوّن المخلوق على قوله ﴿كُنْ﴾، بفاء التعقيب فيكون قوله: ﴿كُنْ﴾ مقدماً على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وأن يكون محدثاً قوله ﴿كُنْ﴾، لا يجوز أن يكون قديماً (فخر الدين الرازي: ٤/ ٢٦)، وأشار إلى مسألة حدوث القرآن الزمخشري، إذ يقول: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ من كان التامة التي بمعنى الحدوث والوجود، أي: إذا أردنا وجود شيء، فليس إلا أن نقول له: أحدث، فهو يحدث عقيب ذلك لا يتوقف.. (الزمخشري: ٢/ ٥٦٦)

إما السيد الطباطبائي، فقد أشار إلى التمايز في تفسير قوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، إذ يقول: (أن القرآن الكريم إن أريد به هذه الآيات التي نتلوها بما أنها كلام دال على معان ذهنية نظير سائر الكلام ليس بحسب الحقيقة لا حادثاً ولا قديماً نعم هو متصف بالحدوث بحدوث الأصوات التي هي منوعته بعنوان الكلام والقرآن، وأنه أريد به ما في علم الله من معانيها الحقه كان كعلمه تعالى بكل شيء حق قديماً بقدمه فالقرآن قديم أي علمه تعالى به قديم كما أن زيدا الحادث قديم أي علمه تعالى به) (الطباطبائي: ١٤/ ٢٤٧).

وعند التتبع للتفسير في تفسير قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ

أُبتلي بها المسلمون منذ القرن الثاني الهجري، وبقيت في طيّ الكتمان إلى عصر المأمون، يستغلونها المغرضون لمصالحهم، حتى يوجدوا الفرقة بين المسلمين، وما كان هذا النزاع إلا نزاعاً لا ثمرة فيه، وعاملاً من عوامل ضعف بنية المجتمع الإسلامي وتفكك أواصره ونسيجه الإنساني والإيماني.

فمن هذه الأدلة التي أوردتها الشيخ يثبت أن كلام الله حادث وليس بقديم، لأن (كلامه هو فعله، ومن الواضح إنَّ الفعل حادث فينتج من ذلك أن (التكلم) أمر حادث) (السبحاني: ٧٧).

ومن الجدير أن الشيخ الطوسي يستمد منهجه من حكم أهل البيت عليهم السلام في هذه المسألة العقدية، إذ أن موقف أئمة أهل البيت عليهم السلام واضح في مسألة خلق القرآن وقدمه وهو موقف إيجابي إذ أنهم (يروون القرآن حادثاً لا قديماً إلا يلزم أن يكون القرآن إلهاً ثانياً، وإما أنه مخلوق فلو أريد أنه مختلق فهو أمر باطل شبيه قول الوليد بن المغيرة الذي حكاه القرآن عنه ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ﴾ (الشورى: ٥١)، وأن أريد إنه مخلوق لله، وهو منزله وهو نفس المطلوب، وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن واقع القرآن، فقال: هو كلام الله، وقول الله، وكتاب الله، ووحى الله وتنزيله، وهذا الكتاب العزيز ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٢)، (السبحاني: ٧٧).

وقد روي عن سليمان بن جعفر الجعفري قال: سألتُ الإمام عليَّ بن موسى بن جعفر عليه السلام: يا ابن رسول الله أخبرني عن القرآن، أخالق أم مخلوق؟ فأجاب عليه السلام قائلاً: ليس بخالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الله عزَّ وجلَّ. (العياشي: ٦/١، والصدوق: ٢٢٣، والأماشي، ٦٣٩، والمجلسي: ١١٧/٩٢)

من هنا يتجلى أن مسألة خلق القرآن كانت فتنة

المبحث الثاني

عصمة الأنبياء ﷺ وتنزيههم

عندهم بعد البعثة دون قبلها، ومن الذنوب كلها، ماعدا السهو والخطأ، فجوزوا عليهم الذنب قبل البعثة، وذهبت الامامية كافة إلى إن الأنبياء معصومون عن الصغائر والكبائر عمداً أم سهواً (المفيد: ٦٢، والشريف المرتضى: ٣، والعلامة الحلي: ١٤٢).

ولم تقف الامامية إلى هذا الحد، بل ذهبوا إلى إن الأنبياء ﷺ معصومون عن الذنوب، كبيرها وصغيرها قبل البعثة وبعدها (المفيد: ٣٧، محمد جواد معنية: ١٤١)، ودليلهم على ذلك أنه لو عهد منه خطيئة لتنفرت من متابعتة، فتبطل بذلك فائدة للبعثة، وصرح الشيخ الطوسي بوجوب عصمة الأنبياء ﷺ من القبائح جميعها صغيرها وكبيرها قبل النبوة وبعدها عمداً وسهواً (الطوسي: ١٦١) وأستدل بجمالية العقل وكماله في أن القبيح إذا كان كذباً فإنه سيؤدي لى أن الله تعالى سيصدق الكذابين، وتصديق القبيح لا يجوز على الله تعالى، وإما جميع القبائح الأخرى غير الكذب فإننا لو جوزونا عليهم فهذا يعني جواز أن يبعث الله نبياً يأمرنا بإتباعه، بينما هو على صفة تنفر الناس عنه، ولهذا جنب الله تعالى الأنبياء ﷺ الفظاظة والأخلاق المشينة والأمراض المنفرة لما كانت هذه الأشياء منفرة بالعادة (الطوسي: ١٦١).

فالأنبياء ﷺ معصومون عن ارتكاب الذنوب عمداً وسهواً، قبل البعثة وبعدها، كما إنهم معصومون عن الخطأ ﷺ في تبليغ رسالاتهم وبيان ما نزل به الوحي عليهم، والدليل على لزوم عصمة الأنبياء

النبوة تشریف سام، وتكليف شاق ومرموق، ومنزلة كبرى، وفضل عظيم، إذ يهبها الله تعالى لمن ارتضاهم من عباده، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ (مريم: ٥٨)، فهي إنعام من الله تعالى، واجتباء لمن يشاء من عباده ﷻ ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (الأنعام: ١٢٤).

ويعرفها الشيخ محمد رضا المظفر بالقول: النبوة وظيفة إلهية، وسفارة ربانية، يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه ويختاره من عباده الصالحين، وأوليائه الكاملين في إنسانيتهم (مظفر: ٤٨)، وقد اتفقت كلمة المسلمين على القول بعصمة الانبياء ﷺ مع اختلافهم في بعض جزئياتها، فالمعتزلة منعت من وقوع الكبائر والصغائر المستخفة من الأنبياء قبل النبوة وفي حالها، وجوزت في الحالين وقوع ما لا يستخف من الصغائر (الشريف المرتضى: ٣)، وبعض جوز من الصغائر ما يصدر سهواً أو خطأ (القاضي: ١٥ / ٣.٢).

وخالفت الأشاعرة في ذلك، فقد جوزوا عليهم المعاصي والكفر قبل النبوة، إما بعدها فلا يجوز عليهم الكفر، ولا تعمد الكذب، وجوزوا عليهم الصغائر عمداً وسهواً، إما الكبائر فيعتقد أكثرهم بأنها تصدر سهواً لا عمداً (الحلي: ١٤٢)، لذا تكون العصمة ثابتة

أولاً- عصمة النبي إبراهيم عليه السلام وتنزيهه عن رذيلة الكذب.

النبي إبراهيم عليه السلام أثنى عليه الباري بأجل الثناء، ومدح محنته في سبيله، ومع هذا الثناء المتصافر منه سبحانه على النبي إبراهيم عليه السلام إلا أن بعض المخطئة للأنبياء عليهم السلام قد نسب مالا يليق بمقام خليل الرحمن واستدلوا على ذلك بآيات توهم بظاها أنها ارتكب ما ينافي العصمة.

فقد تمسكوا بقوله تعالى في إبراهيم الخليل: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ* فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (الصفافات: ٨٩، ٨٨)، ويقولون تعالى: ﴿قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَهْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ (الأنبياء: ٦٣)، وهي حكاية عما جرى لإبراهيم عليه السلام، بعد أن جعل أصنام قومه جذاذاً وترك كبيرهم لحكمة بالغة غابت عن نظر مخطئة الأنبياء، فالقراءة الظاهرة لهذه الآيات قد أسهمت في الفهم غير الصحيح وفي توجيه التهم للنبي إبراهيم عليه السلام، فقد ضلت أفهام أكثر مفسري العامة (٩٣)، بتلك الآيات، فضلاً عن الإغترار بأكاذيب رووها موقوفة ومرفوعة عن أبي هريرة.

فقد روى فيما يسمى بالصحيحين من رواية محمد بن سيرين عن أبي هريرة بقوله: (لم يكذب إبراهيم عليه السلام قط إلا ثلاث كذبات، اثنتين منهن في ذات الله عز وجل، قوله: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ* فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾،

هو إن الأنبياء إنما أرسلوا إلى الناس ليعلموهم شرائع السماء وتعاليمها التي فيها الهداية إلى صراط الحق وسبيل السعادة. وفي القرآن الكريم وردت آيات تدل منها وبصورة عامة على عصمة الأنبياء عليهم السلام، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ (ص: ٤٧)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾ (الدخان: ٣٢)، ومنها ما تدل بصورة خاصة كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: آية ٣-٤) إلا أن بعضهم قد توهم في نسبة المعصية لبعض الأنبياء عليهم السلام لأن بعض الآيات المباركة قد جاءت مورد عتاب ولوم وتقريع لبعض الأنبياء عليهم السلام فكثرت الجدل فيها وأثيرت الشبهات حولها، والسبب في ذلك إنهم قد حملوا الآيات على ظاها دون محاولة لتأويلها إلى معنى آخر.

لذا منع الشيخ الطوسي هذا الفهم الخاطئ الذي سببه حمل الآيات على ظاها، معتمداً في ذلك على عمق نظره التفسيري في الآيات الكريمة بالكشف معانيها وما فيها من دلالات، فقد وقف موقف المدافع والمنزه لساحة الأنبياء عليهم السلام من كل ما ينسب إليهم من الذنوب والمعاصي، ونسبة القبيح إليهم، وأوهام بعضهم، فأبطل كل ما أدعوه، وساق في ذلك أدلة نقلية وعقلية في إثبات نبوتهم وعصمتهم، وسيتكفل البحث في بيان تلك الأوهام والشبهات التي نسبت إلى الأنبياء عليهم السلام ونقد الشيخ الطوسي لها، كما سنوضح هنا:

ومن هنا ردّ الطبري التأويل الصحيح لأقوال إبراهيم عليه السلام التي حكاها القرآن الكريم، وتمسك بخبر أبي هريرة مع اشتهاه بالكذب على رسول الله قال: وقد زعم بعض من لا يصدق بالآثار ولا يقبل من الأخبار إلا ما أستفاض به النقل من العوام أن معنى قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ (إنما فعله كبيرهم هذا إن كانوا ينطقون فأسألوهم، أي: إن كانت الآلهة المكسورة تنطق، فإن كبيرهم هو الذي كسّرهم، وهذا قول خلاف ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله أن إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات كلها في الله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ وقوله ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾، وقوله لسارة: هي أختي، وغير مستحيل أن يكون الله جل ذكره أذن لخليله في ذلك ليقرع قومه به ويحتجّ له عليهم، ويعرفهم موضع خطئهم وسوء نظرهم لأنفسهم، كما قال مؤذن يوسف لإخوته ﴿أَيَّتَهَا الْعِزُّ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (يوسف: ٧٠)، ولم يكونوا سارقين) (الطبري: ١٧ / ٥٤)، وما يفهم من كلام الطبري أن الله كان قد أذن له عليه السلام في الكذب ليقرع قومه به.

نقض الشيخ الطوسي هذا الرأي وغيره والأدلة التي اعتمدت من أصحاب الرأي وذكر أن فيها إضافة القبيح إلى الأنبياء عليهم السلام، والطعن فيهم، وذكر ذلك قائلاً: (فأما من قال: أنه لم يكن سقيماً وإنما كذب فيه ليتأخر عن الخروج معهم إلى عيدهم لتكسير أصنامهم وأنه يجوز الكذب في في المكيدة والتقية، فقوله باطل، لأن الكذب قبيح لا يحسن على وجه) (الطوسي: ٨ /

وقوله: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرٌ﴾، وقوله في سارة: إنها أختي، وكانت زوجته) (الطبري: ١٨ / ٢١، ٤٦١ / ٦٥، وابن أبي حاتم: ٢٤٥٦ / ٨، والسمرقندي: ١٤٥ / ٣، والثعلبي: ٢٨٩ / ٦، ١٤٨ / ٨، والسمعاني: ٣٨٨ / ٣، وابن عطية: ٨٧ / ٤، والقرطبي: ٣٠٠ / ١١)، وهذا الحديث أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، والطبري في جامع البيان، والبيهقي في السنن الكبرى كلهم عن عبد الرحمن الأعرج، عن أبي هريرة (البخاري: ١٤٠ / ٤، ٢٥٥ / ٥، والنسائي: ٩٨-٩٩ / ٥، والطبراني: ٢٩٠-٢٩١ / ١، والبيهقي: ٣٦٦ / ٧).

ولم يقفوا عند هذا الحد بل استدلوا أيضاً على صحة حديث أبي هريرة في تكذيب أبي الأنبياء عليه السلام بحديث الشفاعة يوم القيامة، مروى عن أبي نضرة، عن عبد الله بن عباس وخلاصته: (إنّ الناس يتوسلون يوم القيامة عند رؤيتهم لأهوالها بآدم عليه السلام ليشفع لهم آدم عليه السلام، فيعتذر إليهم ويحيلهم إلى نوح عليه السلام فيأتون نوحاً عليه السلام، ويطلبون ذلك منه، فيعتذر لهم ويرشدهم إلى إبراهيم عليه السلام قال: فيأتون إبراهيم عليه السلام فيقولون: (يا إبراهيم أشفع لنا إلى ربنا فليقض بيننا، فيقول: إنّي لست هناكم إنّي كذبت في الاسلام ثلاث كذبات، والله أحاول بهن إلا عن دين الله، قوله: ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾، وقوله: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ فأسألوهم إن كانوا ينطقون، وقوله لامرأته حين أتى على الملك: أختي) (البخاري: ٤ / ١٤٠، ٢٥٥ / ٥، النسائي: ٩٨-٩٩ / ٥، الطبراني: ٢٩٠-٢٩١ / ١، والبيهقي: ٣٦٦ / ٧).

على هذا فلا يصح نسبة الكذب الأنبياء ﷺ لأن أقوالهم وأفعالهم منزهة عن كل ما لا يرضي الله تعالى (الطوسي: ٥ / ٣٤٧)، فالأنبياء ﷺ معصومون في القول والفعل، ونقد الشيخ هذه الأقوال والأدلة معتمد على ما بنى عليه علماء عقائدهم في عصمة الأنبياء ﷺ وتنزيههم عن كل ما لا يليق نسبته إليهم، وجدير بالذكر أن الرازي قد تعرض إلى هذه الفرية في تفسيره ونقدها نقداً لاذعاً وأتهم رواتها بالكذب تارة والزندقة تارة أخرى، قال: وإما الخبر الذي روه، فلأن يُضاف الكذب إلى رواته أولى من أن يضاف إلى الأنبياء ﷺ والدليل القاطع عليه أنه لو جاز أن يكذبوا لمصلحة ويأذن الله تعالى فيه، فلنَجُوز هذا الاحتمال في كل ما أخبروا عنه، وفي كل ما أخبر الله تعالى عنه، وذلك يعطّل الوثوق بالشرائع وتطرق التهمة إلى كلها، ثم أن ذلك الخبر لو صح فهو محمول على المعارض على ما قاله أن المعارض لمندوحة عن الكذب، وإذا أمكن حمل الكلام على ظاهره من غير نسبة الكذب إلى الأنبياء ﷺ فحينئذ لا يحكم بنسبة الكذب إلا زنديق (فخر الدين الرازي: ١١ / ١٨٦-١٨٧). ومن معنى هذا الكلام، فإنه لا يجوز الكذب على من جُوز للأنبياء ﷺ أو ادعى أن الله تعالى أذن لهم بذلك (الطبري: ١٧ / ٥٤)، وكيف يجوز على من اصطفاه الله لتبليغ رسالته أن يكذب ولو في غير التبليغ، وأن العقل يمنع من ذلك لما فيه من نفرة الناس عمّن يكذب، وسلب الوثوق بما يدّعيه، وعدم اطمئنانهم بأخباره.

وأما الأخبار الواردة عن أهل البيت ﷺ في ذلك

(٥١٠)، وقد ضعف الشيخ الطوسي أيضاً التفسير الآية المباركة: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ - بتشديد اللام - بمعنى ففعل كبيرهم، فعلى هذا لا يكون خبراً، فلا يلزم أن يكون كذباً، فالكذب قبيح لكونه كذباً، وسواء كان فيه نفع أو ضرر، وعليه فلا يجوز على الأنبياء ﷺ القبائح، ولا يجوز أيضاً عليهم التعمية في الأخبار، ولا التقية في أخبارهم، لأنه يؤدي إلى التشكيك في أخبارهم فلا يجوز ذلك عليهم على وجه (الطوسي: ٧ / ٢٥٩-٢٦٠).

وأما ما يروى من أن النبي، قال: (ما كذب أبي إبراهيم إلا ثلاث كذبات يحاجز بها عن ربه، قوله: إني سقيم ولم يكن كذلك، وقوله: بل فعله كبيرهم هذا، وقوله في سارة إنها أختي، وكانت زوجته) (احمد، ١ / ٢٨١، البخاري، ٦ / ٤٤٦، والنيسابوري، ٨ / ٣٤٩٣)، فقد أبدى مفسرنا رأيه في هذا الحديث، قائلاً: (فأول ما فيه أنه خبر واحد لا يعول عليه، والنبي أعرف بما يجوز على الأنبياء وما لا يجوز من كل واحد) (الطوسي: ٨ / ٥١٠).

وليست هذا فقط بل أثبت الشيخ بالدليل العقلي بطلان ذلك بقوله: (وقد دلت الأدلة العقلية على أن الأنبياء ﷺ لا يجوز أن يكذبوا فيما يؤدونه عن الله من حيث أنه كان يؤدي إلى ألا يوثق بشيء من أخبارهم وإلى ألا ينزاح علة المكلفين، ولا في غير ما يؤدونه عن الله من حيث أن تجويز ذلك ينفر عن قبول قولهم، فإذا يجب أن يقطع على أن الخبر لا أصل له) (الطوسي: ٨ / ٥١٠)

ثالثاً- عصمة النبي محمد وشبهة صدور الذنب منه :-

يتعامل بعض المفسرين مع آيات القرآن الكريم التي أفاد من ظاهرها في توجيه العتاب للنبي (الانعام: ٦٨، والأحزاب: ٣٧، والفتح: ٢، وعبس: ١-٢، والشرح: ٢) فقد تعامل المتوهم والمشتبه في ذلك، لعدم فهمه المراد من النص القرآني، مما أدى إلى أن تنسب كثير من الأفعال غير الصحيحة إلى أنبياء الله ﷺ، ومن ثم يؤدي ذلك إلى الإخلال بعصمتهم ﷺ.

وكان النصيب الأكبر، قد لحق بأفعال سيد الكائنات نبينا محمد دون غيره من الأنبياء وهذا ناتج من تنوع الخطاب القرآني (فقد خاطب الله تعالى رسوله بأنواع عدة من الخطابات، فخطاب الله الموجه إلى النبي على مستويات وحيثيات واعتبارات متعددة، فبعضه يخص ذات الرسول الشريفة كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧، الأعراف: ١٥٨، والأنفال: ٦٥، ٧٠، والتوبة: ٧٣، والأحزاب: ٣٨، ٤٥، ٦٤، ٢٨، الممتحنة: ١٢)، وبعضه يخص المسلمين كقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ (الحج: ٥٢)، وبعض يخص به المشركين كقوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءُ هُمْ لِيُرْذُوهُمْ وَيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾ (الأنعام: آية ١٣٧) وبعضه يخص المسلمين ولكن الخطاب موجه إلى الرسول كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾

فهي صريحة، إذ تنفي الكذب عن إبراهيم ﷺ خلافاً لما نسبته المخطئة له ﷺ في ذلك: فقد روى أبو بصير، عن أبي جعفر ﷺ قال: قِيلَ لَهُ وَأَنَا عِنْدَهُ: إِنَّ سَالِمَ بْنَ حَفْصَةَ يَرَوِي عَنْكَ إِنَّكَ تُكَلِّمُ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَكَ مِنْهَا الْمَخْرَجُ؟ فقال ﷺ ما يريد سالمٌ مني، أريد أجيءُ بالملائكة، فوالله ما جاء بهم النبيون، ولقد قال إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، والله ما كان سقيماً وما كَذَبَ، ولقد قال إبراهيم ﷺ: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ وما فعله كبيرهم وما كَذَبَ، ولقد قال يوسف: ﴿أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾، والله ما سَرَقُوا وَمَا كَذَبَ (العياشي: ١٨/٢)، ويؤكد قول الإمام الباقر ﷺ، ما روي صالح بن سعيد عن رجل من أصحابنا عن الإمام أبي عبد الله ﷺ قال سألته عن قوله تعالى: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ قال ﷺ: والله ما فعله كبيرهم وما كَذَبَ إبراهيم فقيل: وكيف ذلك؟ قال ﷺ إنما قال: فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا إِنَّ نَطَقَ، وَإِنَّ لَمْ يَنْطِقْ فَلَمْ يَفْعَلْ كَبِيرُهُمْ هذا شيئاً (الصدوق: ٢٠٩-٢١٠. والطبرسي: ١٠٤/٢، والمجلسي: ٣٢/١٢، والمتقي الهندي: ٩٠٠١) فمن مضمون هاتين الروایتين يتبين تهافت الخبر الذي جعلوه دليلاً تمسكوا به للمس بعصمة الانبياء ﷺ وخطئهم هذا جاء من عدم فهم دلالة النص القرآني والركون إلى روايات وأخبار ضعيفة وموضوعة وهي صريحة في مخالفتها للدليل العقلي فيركنون إليها دون التمييز بين صحيحها وسقيمها.

تلاوته بما يحاول تعطيله، فيرفع الله ما ألقاه بمحكم آياته) (الطبري: ١٨ / ٦٦٨) فهذه الرواية قد أعتد عليها بعض المفسرين في تفاسيرهم وبنوا على أساسها آراءهم التفسيرية، فهناك من مفسرو العامة من فسر تلك الآيات الشريفة ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ ﴾ ولم يأتوا بشيء جديد بل اعتمدوا على ما رواه لهم سلفهم من تخطئة الأنبياء ﷺ وجواز السهو ووسوسة الشيطان الرجيم عليهم (الزمخشري: ٣ / ١٦٧، القرطبي: ٦ / ٥٨) في المقابل أثبت البعض منهم بطلان هذه الرواية، فهذه القصة غير ثابتة من جهة النقل ورواتها مطعون عليهم وليس في الصحاح ولا التصانيف الحديثية شيء مما ذكره (الرازي: ١٦ / ٥٨)، وإما طرقها التي رويت بها كلها مرسله وغير مسندة (ابن كثير: ٣ / ٢٨٨).

وأعتمد أبو الفداء إسماعيل حقي (ت ١١٢٧هـ) على الدليل القرآني في ردها بقوله: (يكفي في ردها قول الله تعالى في وصف القرآن (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ)) (فصلت: ٤٢)، وأن هذا الخبر من إيجاء الشيطان إلى أوليائه الزنادقة، والرسالة بريئة من هذه الرواية (الإستانبولي: ١٧ / ١٨٢).

وإما علماء الإمامية فكانت لهم وقفة جادة إزاء تلك الأكاذيب وتفنيدها واحدة تلو الأخرى والتي منها فرية الغرانيق على رسول الله، والمتناقضة مع أسس العقيدة والتشريع، فضلاً عن منافاتها لأدلة العقل السليم على عصمة الأنبياء والرسل، والذين اصطفاهم الله لتبليغ

(الأحزاب: آية ١) (اسد، الغرابي، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م). لذا كان لابد من الوقوف عند هذه الإشكاليات، لإعادة النظر في محتواها ومقصودها، ولقد كان للشيخ الطوسي الأثر البارز في وقفته ودفاعه الوارد في تفسيره. من مبدأ الاعتماد على منطلق عصمة الأنبياء ﷺ فقد نقد مفسرنا ما روي بطرق متعددة عن ابن عباس أسطورة الغرانيق، فالأدلة القطعية على عصمة النبي محمد تكذب متن الرواية لما فيها من انتساب أقبح الجهل وأشنعه إليه.

وقف المفسرون على قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ ((النجم: ٥٢)، ذاكرين روايات تحدش في عصمة النبي وأنه قد دس الشيطان شيئاً في تبليغ رسالته، فروي عن ابن عباس (الطبري: ١٨ / ٦٦٨)، ومجاهد (الواحدي: ٢ / ٥٠٠) وقتادة (البغوي: ٣ / ٣٤٧)، والضحاك (السمعاني: ٢ / ٣١٣)، وسعيد ابن جبير (الواحدي: ٢ / ٥٠٠)، ومقاتل (السمرفندي: ٢ / ٤٦٥)، ومحمد بن قيس: (الطبري: ١٨ / ٦٦٨) (أنهم قالوا كان سبب نزول الآية أنه لما تلى النبي: أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ) (النجم: ١٩ - ٢٠)، ألقى الشيطان في تلاوته (تلك الغرانيق العلى وأن شفاعتهن لترجي)، ومعنى الآية التسلية للنبي وأنه لم يبعث الله نبياً، ولا رسولاً إلا إذا تمنى - يعني تلا - ألقى الشيطان في

رسالاته، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (الحجر: ٤).

وأحد أولئك الأعلام الذي نقده هذه الفرية هو الشيخ الطوسي وذلك بقوله: (فأما الرواية بأنه قرأتك الغرائيق العلى، وإن شفاعتهن لترجى، فلا أصل لها، لأن مثله لا يغلط على طريق السهو) (الطوسي: ٧ / ٣٣٠)، لذا كان نقد الشيخ واضحاً وصريحاً، لأن الرواية من ناحية السند واهية الأصل، وما ذكره علماء الحديث إنه لم يخرجه أحد من أهل الصحة، ولا رويت بسند سليم متصل ثقة، ومن ناحية موضوعها فهي تصادم أصلاً من أصول العقيدة وهو عصمته (قطب: ٤ / ٢٤٣٢) من أن يلقي الشيطان على لسانه شيئاً ولو على سبيل السهو (طنطاوي: ٩ / ٣٣٠).

ونظراً لما في تلك الفرية من ازدياد بالقرآن العظيم والسنة معاً، فقد وصفها الشريف المرتضى (بالخرافة) (الموسوي: ١٠٧)، وقال العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) عنها: (هذا في الحقيقة كفر) (الحلي: ٧٣)، وقال العلامة المجلسي (ت ١١١١هـ) في كلامه عن حديث الغرائيق: (وهو موضوع مما لا أصل له) (المجلسي: ٧ / ٥٦)، والنقض في هذه الأقوال للرواية قد جاء مستنداً على الأدلة النقلية والعقلية، ومن دلالة آيات القرآن الكريم يمكن ان نستفيد ببطلان الرواية لمخالفتها دلالة آياته، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي إِنْ اتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ (يونس: ١٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقْوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤ - ٤٦)، وقوله تعالى ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونكَ عَنِ الَّذِي

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٣) فالنصوص القرآنية واضحة الدلالة بأن ما يوحي إلى النبي هو من الله عز وجل، وإما من السنة فهي لم تثبت من ناحية النقل، فلم تنقل بسند سليم متصل، وما دلت عليه الأدلة القطعية على عصمته تكذب متنها، ومع فرض صحة سندها فمن الواجب تنزيه ساحته المقدسة عن مثل هذه الخطيئة مضافاً إلى أن الرواية تنسب إليه أشنع الجهل وأقبحه (الطباطبائي: ٩ / ٢٨٧). وإما بطلانها من ناحية العقل، فقد قدم الرازي أدلة في ذلك منها: (أولاً: أن من جَوَّزَ على الرسول تعظيم الأوثان فقد كفر لأن من المعلوم بالضرورة أن أعظم سعيه كان نفي الأوثان - ثانياً - إننا لو جَوَّزنا ذلك ارتفع الأمان عن شرعه وجَوَّزنا في كل واحد من الاحكام والشرائع أن يكون كذلك ويطل قوله تعالى ﴿أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٧) فانه لا فرق في الفعل بين النقصان عن الوحي وبين الزيادة فيه، فهذه القصة موضوعة وأكثر ما في الباب أن جمعاً من المفسرين ذكروها لكنهم ما بلغوا حدّ التواتر، وخبر الواحد لا يعارض الدلائل النقلية والعقلية المتواترة) (الرازي: ٢٣ / ٢٣٧ - ٢٣٨)، وربما يعتذر بعض دفاعاً عن الحديث بأن ذلك كان سبقاً من لسانه دفعه بتصرف من الشيطان سهواً منه وغلطاً من غير تظن.

السيد الطباطبائي له موقف ورد على هذا الكلام، فقال: لا متن الحديث على ما فيه من تفصيل الواقعة

وما تقدم من نقد للشيخ الطوسي على مقولات المفسرين التي نسبت الخطأ والشبهات إلى الأنبياء ﷺ والتي تمس بعصمتهم ﷺ كانت في محلها، لأن نقد الشيخ كان قائماً على الدليل القطعي (القرآن، والسنة) فضلاً عن العقل واللغة، وهي أدلة وحجج صحيحة ومقنعة.

فالشيخ ومن خلال نقده، نجده استعان بالنص القرآني في استدلاله تارة، أو على مضمون روائي تارة أخرى، لهذا جاءت نتائجه النقدية قوية، لقوة ما أستند إليه من أدلة علمية ثابتة ورصينة، هذا وقد أقتصر البحث على عدد من الأنبياء ﷺ نظراً لكثرة نقد الشيخ لأقوال المفسرين، والتي كانت تمس بعصمتهم ﷺ سواء ما يتعلق بأنبياء الله ﷺ (هود: ٤٦، الطوسي: ٤٩٤/٥، والقصص: ١٥-١٧، والطوسي: ٨/١٣٧، والأعراف: ٨٤، والطوسي: ٤/٤٦٣، ص: ٣١-٣٣، والطوسي: ٨/٥٦٢) أو نبينا الأكرم (والفتح: ٢، والطوسي: / ٣١٤، وعبس: ١-٢، والطوسي: ١٠/٣٦٨ الشرح: ٢، والطوسي: ١٠/٣٧٢)، وضيق مساحة البحث في هذه الدراسة.

ينطبق على هذه المعذرة، ولا دليل العصمة يجوز مثل هذا السهو والغلط، على أنه لو جاز مثل هذا التصرف من الشيطان في لسانه بإلقاء آية أو آيتين في القرآن لارتفع الأمن عن الكلام الإلهي فكان من الجائز حينئذ أن يكون بعض الآيات القرآنية من إلقاء الشيطان ثم يلقي نفس هذه الآية، النبوية بالكلية) (الحنفي: ٤ / ٣٤٧).

أما سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ فقد روي القمي في تفسيره عن أبي عبد الله ﷺ (أن رسول الله أصابه خصاصة فجاء إلى رجل من الأنصار فقال له: هل عندك من طعام؟ فقال: نعم يا رسول الله وذبح له عناقاً وشواه فلما أدناه منه تمنى رسول الله ﷺ أن يكون معه علي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ فجاء منافقان ثم جاء علي ﷺ بعدهما فأنزل الله في ذلك: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ - يعني فلاناً وفلاناً - فينسخ الله ما يلقي الشيطان، يعني لما جاء علي ﷺ بعدهما، ﴿ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾، يعني بنصر أمير المؤمنين ﷺ (الحنفي: ٤ / ٣٤٧).

من هذه الأدلة النقلية القطعية المتمثلة بالقرآن والسنة والأدلة العقلية يتبين تنزيهه مما ينسب إليه من الإشكاليات والشبهات والتي تضمنتها أقوال المفسرين، وهو الذي وصفه الله سبحانه بالأخلاق الحميدة والفضائل الزكية قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤)، وما شهدت له السنة الشريفة بذلك أيضاً.

النتائج

- المصادر**
١. ابن الأثير: أبو السعادات المبارك محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني (ت: ٦٠٦هـ).
 ٢. النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: ظاهر احمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، د.ط، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
 ٣. إسماعيل حقي بن مصطفى الأستانبولي الحنفي الخلوئي، المولى أبو الفداء (ت: ١١٢٧هـ).
 ٤. روح البيان، الناشر: دار الفكر، بيروت لبنان، د.ط، د.ت.
 ٥. الأشعري: أبو الحسن علي إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله (ت: ٣٢٤هـ).
 ٦. الإبانة في أصول الديانة، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الانصار، القاهرة، ط ١، ١٣٩٧هـ.
 ٧. مقالات الإسلاميين وأختلاف المصلين، تصحيح: هلموت ريتز، الناشر: دار فرائز شتايز، فيسبادون، ألمانيا، ط ٣، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
 ٨. البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي (ت: ٢٥٦هـ).
 ٩. صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ.
 ١٠. البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء الشافعي (ت: ٥١٠هـ).
 ١١. معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت -

- ١- تمثل العقيدة قاعدة أساس في إقامة الدين الإسلامي، ولكثرة الشبهات الواردة في هذا المجال فقد كان للشيخ الأثر البارز والدور الفعال في انبرائه في الدفاع عن العقيدة الإسلامية.
- ٢- أخذ الشيخ الطوسي من الدليل الثقلي دليلاً وحجة وبرهاناً في نقده لأقوال وآراء المفسرين والتي تخالف في ظاهرها النص القرآني، وتنزيهه الباري عز وجل عن كل ما لا يليق به من التشبيه والتجسيم والرؤية وغيرها.
- ٣- حمل بعض المفسرين الآيات على ظاهرها دون تأويلها ونسبوا بعض الشبهات والمعاصي للأنبياء ﷺ، فما كان من الشيخ الطوسي إلا أن وقف موقف المدافع والمنزه لساحة الأنبياء ﷺ من كل ما ينسب إليهم من الذنوب والمعاصي ونسبة القبيح إليهم معتمداً على الأدلة العقلية والعقلية في إثبات نبوتهم وعصمتهم.

٢٣. العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل
البيت عليهم السلام، تعريب: جعفر الهادي، مطبعة اعتماد،
قم ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م.
٢٤. الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي
(ت: ٣٩٣هـ).
٢٥. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد
عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤،
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٢٦. لحائري: مير سيد علي الطهراني (ت: ١٣٥٣هـ).
٢٧. تفسير مقتنيات الدرر، مطبعة الحيدري، الناشر:
الشيخ محمد الآخوند، طهران، ١٣٣٧ ش.
٢٨. ابن أبي حاتم: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس (ت:
٣٢٧هـ).
٢٩. تفسير ابن أبي حاتم (تفسير القرآن العظيم)، تحقيق:
اسعد محمد الطيب، دار الفكر، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م.
٣٠. حسن عيسى الحكيم.
٣١. الشيخ الطوسي ابو جعفر محمد بن الحسن
(٣٨٥ - ٤٦هـ)، دراسة في السيرة والعقيدة،
الناشر: مركز كربلاء للدراسات والبحوث، ط ١،
١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.
٣٢. حسن كاظم أسد، وجاسم محمد الغرابي.
٣٣. خطابات اللوم والعتاب للرسول صلى الله عليه وسلم سورة عبس
أنموذجاً، بحث منشور في مجلة أهل البيت عليهم السلام العدد
١٤، ١٤٣٤ هـ، ٢٠١٣ م.
٣٤. ابن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت:
١٤٢٠هـ، ط ١، ١٤٢٠هـ).
١٢. البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسن بن علي بن موسى
(ت: ٤٥٨هـ).
١٣. السنن الكبرى، تحقيق: د. محمد عبد القادر عطا،
الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ٣،
١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
١٤. الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَورة بن
موسى (ت: ٢٧٩هـ).
١٥. سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، الناشر:
الغرب الإسلامية، د. ط، ١٩٩٨ م.
١٦. الثعلبي: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت:
٤٢٧هـ).
١٧. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: أبو محمد
بن عاشور، دار إحياء التراث، بيروت - لبنان، ط ١،
١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢ م.
١٨. الجرجاني: علي بن محمد بن علي السيد الزين الشريف
(ت: ٨١٦هـ).
١٩. التعريفات، وتصحيح: جماعة من العلماء، دارالكتب
العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م.
٢٠. جعفر السبحاني.
٢١. ١١- الإلهيات، تقرير: حسين محمد مكّي العاملي،
الدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٩هـ -
١٩٨٩ م.
٢٢. رؤية الله في الكتاب والسنة والعقل الصريح، الناشر:
مؤسسة الإمام الصادق، ط ١، ١٣٩٦هـ.

- ٢٤١هـ). دارالكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط٣، ١٤٠٧هـ.
٣٥. مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٣٦. الخازن: أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي (ت: ٧٤١هـ).
٣٧. لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٥هـ.
٣٨. خضير جعفر.
٣٩. الشيخ الطوسي مفسراً، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ١٣٧٨هـ.
٤٠. الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (ت: ٦٠٦هـ).
٤١. مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، ط٣، ١٤٢٠هـ.
٤٢. الرجاوي: محمد بن سليمان الحلبي (ت: ١٢٢٨هـ).
٤٣. نخبة الدلالي شرح بدأ الأمالي، مكتبة الحقيقة، إستانبول- تركيا، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦.
٤٤. الزبيدي: أبو الفيض السيد محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (ت: ١٢٠٥هـ).
٤٥. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، ط١، د.ت.
٤٦. الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت: ٥٣٨هـ).
٤٧. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الناشر:
٤٨. السمرقندي: أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد (ت: ٣٧٥هـ).
٤٩. بحر العلوم، تحقيق: د. محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت.
٥٠. السمعاني: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي (ت: ٤٨٩هـ).
٥١. تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض - السعودية، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٩م.
٥٢. سيد قطب: إبراهيم حسين الشاربي (ت: ١٣٨٥هـ).
٥٣. في ظلال القرآن، الناشر، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط٧، ١٤١٢هـ.
٥٤. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت: ١٢٥٠هـ).
٥٥. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، عالم الكتب، د.ط، د.ت.
٥٦. الصدوق: أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ).
٥٧. الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، الناشر: مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٨هـ.
٥٨. التوحيد، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، الناشر: جماعة المدرسين، قم، د.ط، د.ت.
٥٩. عيون أخبار الرضا، صححه وقدم له: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي المطبوعات،

- بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- ٦٠.٣٣- معاني الأخبار، عني بتصحيحه: علي أكبر الغفاري، الناشر: انتشارات إسلامي، د.ط، ١٣٦٢هـ.
- ٦١.. الطباطبائي: محمد حسين (ت: ١٤٠٢هـ).
- ٦٢.٣٤- الميزان في تفسير القرآن الناشر: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة، د.ط، د.ت.
- ٦٣.. الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد بن ايوب بن مطير الشامي (ت: ٣٦٠هـ).
- ٦٤.٣٥- المعجم الأوسط، تحقيق: طارق عوض الله محمد، الناشر: دار الحرمين، القاهرة، د.ط، د.ت.
- ٦٥.. الطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن (ت: ٥٤٨هـ).
- ٦٦.٣٦- مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: لجنة من العلماء مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
- ٦٧.. الطبرسي: أبو منصور احمد بن علي بن ابي طالب (ت: ق: ٥٦هـ).
- ٦٨.٣٧- الاحتجاج، تعليق: السيد محمد باقر الخرسان، مطبعة النعمان، النجف، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
- ٦٩.. الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير بن زيد بن كثير الأملي (ت: ٣١٠هـ).
- ٧٠.٣٨- جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- ٧١.. الطريحي: فخر الدين الطريحي (ت: ١٠٨٥هـ).
- ٧٢.٣٩- مجمع البحرين، مطبعة جايخانة، طهران، ط ٢، ١٣٦٢ش.
- ٧٣.. الطنطاوي: محمد سيد عطيه الطنطاوي (ت: ١٤٣١هـ).
- ٧٤.٤٠- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الناشر: دار النهضة، مصر، الفحالية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧م.
- ٧٥.. الطوسي: ابو جعفر محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠هـ).
- ٧٦.٤١- الأقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، مطبعة الخيام، قم - إيران، ١٤٠٠هـ.
- ٧٧.٤٢- التبيان، في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قيصر، الناشر: ذوي القربى، قم - إيران، ط ١، ١٤٣١هـ.
- ٧٨.. ابن عطية الاندلسي: ابو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام (ت: ٥٤٢هـ).
- ٧٩.٤٣- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- ٨٠.. العلامة الحلي: ابو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (ت: ٧٢٦هـ).
- ٨١.٤٤- الرسائل السعدية، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، مطبعة بهمن، قم، ط ١، ١٤١٠هـ.
- ٨٢.٤٥- نهج الحق وكشف الصدق، وعلق عليه: الشيخ عين الله الحسنی الأرموي، قدم له السيد: رضا الصدر، منشورات، دار المهجر، قم - إيران، ١٤١٤هـ - ١٣٧٧ش.
- ٨٣.. العياشي: ابو النظر محمد بن مسعود بن عباس

٩٥. ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت: ٧٧٤هـ).
٩٦. البداية والنهاية في التاريخ، حققه: علي شير، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ١٩٨٨م
٩٧. الكليني: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت: ٣٢٩هـ).
٩٨. الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، ط ٣، ١٣٨٨هـ.
٩٩. الماتريدي: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود (ت: ٣٣٣هـ).
١٠٠. تأويلات أهل السنة، تحقيق: د. مجدي باسلوم، الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
١٠١. ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن زيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ).
١٠٢. سنن ابن ماجه، تحقيق: فيصل عيسى البابي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، د. ط، د. ت.
١٠٣. المتقي الهندي: علاء الدين علي بن حسام الدين خان القادري المكي (ت: ٩٧٥هـ).
١٠٤. كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، المحقق: بكري حباني، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
١٠٥. المجلسي: محمد باقر بن محمد تقي (ت: ١١١١هـ).
١٠٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة، الناشر: مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
١٠٧. محمد جواد مغنية (ت ١٤٠٠هـ).
- السلمي السمرقندي (ت: ٣٢٠هـ).
٨٤. ٤٦- تفسير العياشي، تحقيق: السيد هاشم الرسولي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، د. ط، د. ت.
٨٥. ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني (ت: ٣٩٥هـ).
٨٦. ٤٧- معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٨٧. القاسم بن سلام: أبو عبيدة عبد الله الهروي البغدادي (ت: ٢٢٤هـ).
٨٨. غريب الحديث، تحقيق: د. محمد. عبد خان، الناشر: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط ١، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
٨٩. القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسدي الآبادي (ت: ٤١٥هـ).
٩٠. المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: خضر محمد بنها، الناشر: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت.
٩١. القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الانصاري (ت: ٦٧١هـ).
٩٢. لجامع لأحكام القرآن، تحقيق: إبراهيم أطفيش، الناشر: دارالكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
٩٣. القمي: أبو الحسن علي بن إبراهيم (ت: ٣٢٩هـ).
٩٤. تفسير القمي، تصحيح وتعليق: السيد طيب الموسوي الجزائري، مطبعة مؤسسة دار الكتاب، قم - إيران، ط ٣، ١٤٠٤هـ.

١٠٨. معالم الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال، بيروت، د.م، د.ط، د.ت.
١٠٩. محمد بن محمد السبزواري.
١١٠. معارج اليقين في أصول الدين، تحقيق: علاء آل جعفر، الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، لإحياء التراث، قم-إيران، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٣م.
١١١. محمد رضا المظفر.
١١٢. عقائد الإمامية، الناشر: انصاريان، إيران - قم، مطبعة بهمن، قم، د.ط، د.ت.
١١٣. محمد الريشهري.
١١٤. موسوعة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، في الكتاب والسنة والتاريخ، د. ط، د. ت.
١١٥. محمد عبده.
١١٦. شرح نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام، مطبعة النهضة، قم، إيران، ط ١، ١٤١٢هـ.
١١٧. المرتضى: علي بن الحسين بن موسى البغدادي (ت: ٤٣٦هـ) - ٦٣ - تنزيه الانبياء، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م. مركز المصطفى.
١١٨. العقائد الإسلامية، عرض مقارن لأهم موضوعاتها مصادر السنة والشيعنة، برعاية السيد السيستاني (دامظله).
١١٩. مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري (ت: ٢٦١هـ).
١٢٠. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت.
١٢١. المفيد: ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري (ت: ٤١٣هـ).
١٢٢. أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، مركز الأبحاث العقائد، د.ط، د.ت.
١٢٣. النكت الاعتقادات، تحقيق: رضا المختاري، دارالمفيد، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م ناصر مكارم الشيرازي.
١٢٤. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مطبعة الأميرة، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
١٢٥. النسائي: الحسن بن محمد بن حسين القمي (ت: ٣٠٣هـ).
١٢٦. سنن النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، الناشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.
١٢٧. الواحدي: ابي الحسن علي بن احمد بن محمد الواحدي النيسابوري (ت: ٤٦٨هـ).
١٢٨. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: الشيخ عادل احمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد عوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٤م.

إرثُ المرأة في الخطاب القرآني بين الظلم والإنصاف
دراسة حجاجية في ضوء تفسير أهل البيت عليهم السلام وآراء المفسرين

م.د عمّار حسن عبد الزهرة

المديريّة العامّة للتربية في محافظة كربلاء المقدسة

iammarhassn@gmail.com

الملخص:

تبنّى هذه الدراسة متابعة التعليقات التي من أجلها أصبح إرث المرأة نصف إرث الرجل في الخطاب القرآني، وتقاربهام مع مقولات الحجاج التعليلي؛ لأنّ من علّل هذا الحكم الشرعي كان يهدف إلى تكوين قناعة لدى المتلقي بقبول الحكم الشرعي والاعتقاد به على جهة التسليم، والعمل به على نحو القبول والرّضا، وهذا ما يتوافق مع أغراض الحجاج التعليلي الذي يهدف المتكلّم به إلى جعل المتلقّي يسلم بمحتوى خطابه فيتحقّق غرضه من إنتاج الخطاب، وعلى إثر ما تقدّم درسنا إرث المرأة في الخطاب القرآني، وبحثنا في العلل التي من أجلها صار الأمر بهكذا صورة، وكانت النتيجة أن ظهرت مجموعة من التعليقات كان بعضها مبنياً على أسس النظام الاقتصادي وبحسب الواجبات وكميّة الإنفاق بالنسبة للرجل والمرأة، وهذا ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام ومن تابعهم، وأمّا التعليقات الأخرى فجاءت على أسس تعسّفية بعيدة من روح العدالة والإنسانيّة، ممّا جعلها مادّة خصبة لبعض من يدّعي التحرّر وينادي بحقوق المرأة، على أنّنا لا ندّعي الإعمام؛ إذا لا نعدم وجود أصوات صادقة همّها انتشال المرأة من ظلم العادات والتقاليد البالية البعيدة من روح الدّين والعقيدة.

"Women's Heritage in the Quranic Discourse: Between Injustice and Justice - A Jurisprudential Study in Light of the Interpretation of the Ahl al-Bayt (Peace Be Upon Them) and the Views of Commentators"

Dr. Ammar Hassan Abdul Zahra

General Directorate of Education - Holy Karbala

[iammarhassn@gmail.com](mailto:iammadhassn@gmail.com)

Abstract

This study aims to explore the justifications that have made women's inheritance half of men's inheritance in the Quranic discourse and to compare them with the justificatory arguments. Those who established this legal ruling aimed to form conviction in the recipients to accept the legal ruling and believe in it with a sense of submission. This aligns with the purposes of justificatory arguments, as the speaker aims to make the recipient accept the content of his discourse, thereby achieving the purpose of discourse production. Following our study, we examined the heritage of women in the Quranic discourse and investigated the reasons behind the formulation of this concept. The result showed a set of justifications, some of which were based on economic principles, financial obligations, and expenditure ratios for men and women, as mentioned in the teachings of Ahl al-Bayt (Peace Be Upon Them) and their followers. Other justifications, however, were arbitrary and far from the spirit of justice and humanity, making them a fertile ground for some who advocate for women's rights and seek to liberate them from the oppression of outdated customs and traditions that deviate from the essence of religion and belief.

Keywords: Women, Quranic Discourse, Interpretation of Ahl al-Bayt.

المقدمة

الحمد لله الملك الجليل، المنزه عن النظير والعديل،
 المنعم بقبول القليل، المتكرم بإعطاء الجزيل، تقدّس عمّا
 يقول أهل التعطيل، وتعالى عمّا يعتقد أهل التمثيل..
 وأزكى الصلاة وأتمّ السلام على سادة خلق الله
 أجمعين، ومحالّ علم الله محمد خاتم النبيين، وآله الأئمة
 المعصومين، وسلم تسليماً كثيراً...

أفرزت الحركة العلميّة في الآونة الخيرة جملةً من
 المعطيات أبرزها سرعة انتقال المعلومات وتبادلها
 وسهولة الحصول عليها، يُقابل ذلك إعلامٌ بأدواتٍ
 تسويقيّة فائقة السرعة والانتشار، وفي أحيانٍ كثيرةٍ
 تتخلّى بعض آليات الإعلام عن أخلاقيّات المهنة
 فتخلطُ الغثّ بالسمين، وتجعل ما يذهب جفاءً مادّةً
 رئيسةً لمحتواها تاركةً ما ينفع النّاس ماكنّاً بين طيّات
 الكتب، وقد تمّ استثمار الإعلام بوسائله المتنوّعة بشتّى
 السُّبل، وكان لحرب الدّين من دعاة التحرُّر نصيبٌ وافٍ
 من مساحة الإعلام، ومن أهمّ القضايا التي أخذت
 مساحةً واسعة في الجدل على نطاق الإسلاميين ودعاة
 التحرُّر وحقوق المرأة وغيرها ما أثير حول إرث المرأة في
 الشريعة الإسلاميّة، التي جعل المشرّع فيها نصيب المرأة
 نصف نصيب الرّجل، وهذا الأمر أصبح كأنّه فتحاً ميبناً
 لمن يمتهن التحرُّر الفكري ويتباكى على حقوق المرأة
 زوراً وبهتاناً، على أنّنا لا ننتهم الجميع بالوصف المذكور
 آنفاً؛ إذ لا نعدم أن نجد بعضاً ممن حاول أن يُصحّح
 بعض الظلمات التي تعرّضت لها المرأة بسبب التقاليد

والأعراف البعيدة عن روح الإنسانيّة؛ إلا أن هناك من
 يُصرُّ على أن ذلك التعسف المجتمعي هو نتيجة دينيّة،
 وهو يعلم يقيناً أنّ الدّين منها براء.

ومن هنا قررنا دراسة إرث المرأة في الخطاب القرآني
 في ضوء مقولات المنهج الحجاجي بفرعه التعليقي؛ لما
 لهذه الحيثيّة من علاقةٍ بمحتوى الدّراسة؛ ذلك أنّ إرث
 المرأة قد أحدث تساؤلاتٍ كثيرةٍ على مرّ العصور، وقد
 أُجيب عنه بجملةٍ من التعليقات، بعضها بيّنت الحكمة
 من ذلك على وفق نظام المعطيات الماليّة للرجل والمرأة
 في ضوء الواجبات والنفقات، وهذا ما ورد عن أهل
 البيت عليهم السلام، وأخرى أساءت الفهم فعلّلت بتعليقاتٍ
 واهية رفعت من قائمة الإشكالات لطرف المقابل؛ بل
 فسحت لهم طريق الطّعن واسعاً بما فنّته من مساراتٍ
 تمجّجها النّفس الإنسانيّة ويأبأها الذوق السليم، وعليه
 وجدنا من الضروري قراءة العلة أو الحكمة جعل
 نصيب المرأة نصف نصيب الرّجل من المعين الأصيل،
 الثّقل الآخر للقرآن أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين فسّروا
 الأمر على أسسٍ علميّةٍ موضوعيّةٍ.

وبإزاء ما توافر من المادّة انقسم البحث على تمهيد
 بعد المقدمة درست فيه الجانب النظري للحجاج
 التعليقي، ثمّ المبحث الأوّل الذي تابعت فيه إرث المرأة
 تاريخياً بصورةٍ موجزة، ثمّ المبحث الثاني، وفيه قاربت
 ما ورد من تعليقاتٍ في إرث المرأة مع مقولات الحجاج
 التعليقي، وختمّ البحث بقائمةٍ ضمّت أهمّ النتائج
 التي توصلت لها الدّراسة. وختاماً لا أدعي الكمال فيما

(طريقة منظمة للإقناع) (الزماني، ط ١، ٢٠١٢م: ٩٤)،
وقيل فيه أيضًا: (طريقة تقديم الحجج والاستفادة
منها) (صليبا، ١٩٩٤م: ١: ٤٤٦) في إقناع الجمهور
بالغرض من الخطاب، وهناك من عدّه (فعالاً لغوياً، أو
عملية لسانية اتصالية الغاية منها الإقناع، الذي يعتمد
على رسائل منطقية ولغوية خاصة في غاية الوضوح)
(المغالطي: ٣: ٢٧٠).

ومن أهمّ العلاقات الحجاجية التي يُبنى عليها
الحجاج في الخطاب هي علاقات التعليل؛ لما يُحدثه من
وجود طرفين مترابطين على أساس الاستدعاء والحضور
الذهني في حالة ذكر أحدهما؛ لأنّهما يستدعيان بعضهما
بعضاً. هذا على مستوى الترابط المنطقي العقلي، الذي
ينتهي إلى التسليم بنتائجه لكلّ العقلاء من قبيل تلازم
شروق الشمس مع النهار، وتلازم النار مع الحرارة.

ومن هذا المنطلق العالي في الإلزام، سعى المتكلمون
إلى صناعة علاقات تعليلية في الأفكار التي يودّون
تصديرها إلى جمهورهم؛ لما للتعليل من أثرٍ فاعلٍ في
التسليم والقبول، وعلى إثر ذلك صاروا ينسجون
أفكارهم على طرفين: الشيء وعلة وجوبه، تبعاً للقانون
القائل: (الشيء لا يكون إلاّ لحكمة وعلة توجبه)
(المغربي: ٣٧٥/٤)، وكلّما كانت التعليلات ناضجة
كان التسليم بها أكثر وأسرع، ولهذا صار (التعليل هو
الوظيفة الأساسية للحجج، وما عداه من استعمالات
وظائف ثانوية) (طروس، ط ١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م:
٦١)؛ بل في بعض الأحيان لا (يقع الجدل والحجة

سُطرت ولكن حسبي أنّي بذلت جهدي وفوق كلّ ذي
علمٍ عليم.

التمهيد: مهادٌ نظريٌّ في الحجاج بالتعليل:

قصدية التأثير لا تنفك عن الكلام بوصفه رسالةً
تواصليةً بين طرفين: متكلمٌ يترجم أفكاره وأحاسيسه
وغاياته بكلمات، ومستقبل يتأثر بحسب تفاعله
بإزاء ما يصدر من الطرف الأوّل، وعليه فلا يمكن
أن نتصوّر كلاماً من عاقلٍ مختارٍ لا يهدف إلى التأثير
ولا سيّما بوجود طرفين متكلمٌ ومخاطب، وحتى لو
كان حديثاً نفسياً بما يصطلح عليه بـ (المونولوج) فإنّ
المتكلم يتصوّر باللاوعي مخاطباً مفترضاً يوجّه إليه
الكلام، وعلى أساس ذلك يكون الحجاج وظيفة
ذاتية في الخطاب؛ لأنّ مجرد توجيه الكلام إلى الآخر
بقصد التأثير احتوى بالمجمل على الحجاج بما يحمل
من وظيفة تواصلية تهدف إلى إقناع الجمهور بمحتوى
الخطاب، وفي الأصل الغالب، فإنّ صانع الخطاب
ينظّم أفكاره على تراتبية متناسقة تؤدّي إلى تسليم
الجمهور بمحتواها أو العمل على الارتقاء به إلى
ذلك التسليم، عبر صناعة علاقات حجاجية بأدوات
منسجمة مع المقال والمقام، من قبيل العلاقات التعليلية
والسببية والتفسيرية والتأثيرية والشرطية والاستنتاجية
وغير ذلك من العلاقات البرهانية، وهذه السمة لا
يكاد يخلو منها خطاب، وهي بعينها يستهدفها الحجاج
(Argumentation) بما يقتضيه من مفهوم يوصف بأنّه:

المبحث الأول

إرث المرأة بين المنع والتقنين

شكّل إرث المرأة جدلاً واسعاً على طول مسيرة الحضارة الإنسانية بين الشعوب على اختلافها، فمثلاً نجد اليهودية تجعل الإرث للولد الذكر، وإذا تعدّد الذكور فللبكر نصيب اثنين من إخوته، وإذا لم يكن للمتوفّي ولد فميراثه لابن ابنه، وإذا لم يكن له ولد انتقل الميراث إلى البنت فأولادها، ولا ترث الزوجة من زوجها مطلقاً. (أسور: ١/ ١٧١)

وأما الرومان فقد منعوا الزوجة الإرث مطلقاً، ولم تكن عندهم الزوجية أحد أسباب الإرث، وذلك لإيمانهم بوجود دوران المال في العائلة الواحدة واستبقاء الثروة في العائلات وحفظها من التفتت (الديب، ط ١، ١٣٩٨ هـ: ٨). إذا انتقلنا إلى العرب في الجاهلية وجدنا الإرث عندهم يختصّ بالذكور القادرين على حمل السلاح؛ لأنّهم أهل حربٍ وقتال، وعلى أساس ذلك حرّموا النساء والأطفال؛ بل إنهم جعلوا زوجة الأب غير الأمّ جزءاً من الميراث يرثها الابن الأكبر، و(كَانَ الرَّجُلُ إِذَا تُوِّفِيَ كَانَ ابْنُهُ أَحَقَّ بِأَمْرَاتِهِ) (المخزومي (ت: ١٠٤هـ)، ط ١، ١٤١٠ هـ- ١٩٨٩ م: ٢٧٠)، أو وليّ المتوفّي الوارث له (الكوفي (ت: ١٦١هـ) ط ١، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م: ٩٢)، فيرث الزوجة من يرث المال (وكان يعضلها حتّى يتزوجها، أو يزوجه من أراد، وكان أهل تهامة يسيء الرجل صحبة المرأة حتّى يطلقها، ويشترط عليها ألا تنكح

إلا في العلة، ولا يجب الحق ولا الباطل إلّا فيها) (أبو الفرج: ط ٣، ١٣٥٧ هـ- ١٩٣٨ م: ٢٦)، وذلك لأنّ: (طلب العلة يكون على وجهين: إمّا أن تطلبها، وأنت لا تعلمها؛ لتعلمها، وإمّا أن تطلبها، وأنت تعلمها، ليُقرّر لك بها) (طروس، ط ١، ١٤٢٦ هـ- ٢٠٠٥ م: ١٢٠).

وعلى أساس ما تقدّم يمكن قراءة ما ظهر من تعليقاتٍ لبعض التشريعات الإسلامية والأحكام الفقهية والعقائدية؛ وذلك لما في التعليل من بعد إقناعيٍّ يسهم في رفع درجة الاعتقاد لدى المكلف، ولا نستبعد أن يكون التعليل الذي استهدفه الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١ هـ) (أعلى الله مقامه) في كتابه (علل الشرائع) من هذا القبيل، ولا نستبعد أن تكون إحدى مقاصده حجاجيةً يهدف فيها إلى إقناع متلقيه بسلامة الأحكام الشرعية ونجاعتها وأحقيتها، ولو علم المكلف بالعلة فإنّه يأتي بالعبادة في الغالب على درجة أعلى في الإيمان والتسليم، ومن هنا ظهرت تعليقات كثيرة من المشرّع الإسلامي لكثيرٍ من الأحكام الشرعية.

ونتيجة ما تقدّم فإننا نحاول قراءة العلة الشرعية أو الحكمة من جعل نصيب المرأة في الإرث نصف نصيب الرّجل؛ لأنّ الأمر إن بقي بلا تعليلٍ فإنّه سيبقى مثار جدلٍ قد يؤدّي إلى الشكّ في سلامته وجدواه، ولا سيّما أن المرأة صنو الرّجل في الخليفة ولا فضل له عليها إلّا بالتقوى. وعلى إثر ما تقدّم فإننا سنعمل على بيان العلة في جعل إرث المرأة بالصورة المتقدّمة على وفق مقولات الحجاج وآلياته.

فيمنع حبسها عن الزواج ووراثتها بالإكراه أو ما يسمّى بالعضل، وهو منع المرأة عن الزواج ظلمًا (الرازي، (ت: ٣٩٥هـ)، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م: ٤/٣٩٦) من أجل الاستيلاء على أموالهنّ، فنهى الله تعالى عن ذلك انتصارًا للمرأة فقال (جلّ وعلا): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرَاهًا وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٩].

ثمّ حدّد القرآن الكريم نصيب المرأة في قبال نصيب الرّجل فقال تعالى: ﴿وَصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

وفي هذا النصّ بالتّحديد شكّل إرث المرأة في الشريعة الإسلاميّة جدلاً واسعاً، وقد اتّخذ كثيرٌ من النقاد نقطة انطلاقٍ في نقد أحكام الإسلام، والحكم عليه بأنّه رجوليٌّ لا يقيم للمرأة وزناً ولا يعترف بحقوقها، وقد تناسوا النصوص السابقة التي جعلت للمرأة نصيباً من الإرث بالأصالة، إلّا أنّهم جعلوا غاية ما وصل إليه القرآن أنّه قرّر حصّة المرأة بنصف نصيب الرّجل، وأرجعوا السبب في ذلك إلى تفضيل الإسلام للرّجل على المرأة. وهكذا بدأ النقد غير البناء يتنامى حول هذا الأمر شيئاً فشيئاً حتّى صار مادّة خصبةً لبعض المنادين زعمًا بحقوق المرأة. وصاروا يرجعون تقنين إرثها في الإسلام إلى تأثره بالجاهليّة وغير ذلك.

ولم يتوقّف الجدل في حدود الخارج عن دائرة الإسلام وإنّما تسرّب إلى المسلمين أنفسهم فمما بينهم

إلا من أراد) (القرشي (ت: ١٩٧هـ)، ط ١، ٢٠٠٣ م: ١/١٢٥)، من الرّجال (أَوْ تَرَدُّ إِلَيْهِ صَدَاقَهَا) (الطبري (ت: ٣١٠هـ)، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١ م: ٦/٥٢٢)، وهناك من (يعضل امرأة أبيه حتى تموت فيرثها) (القرشي (ت: ١٩٧هـ)، ط ١، ٢٠٠٣ م: ٢/١٣٥)، الطبري: ٦/٥٢١). فكان العرب في الجاهليّة (يورثون الذكّر دون الإناث، وكان الكبير من ولد الذكور يرث دون الصغير) (المالكي (ت: ٤٣٧هـ)، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م: ٢/١٢٣٢، الأندلسي (ت: ٥٤٢هـ)، ط ١، ١٤٢٢هـ: ٢/١٢)، وكانوا يقولون: (لا يرث إلاّ من طاعن بالرمح، وقاتل بالسيف) (الثعالبي (ت: ٨٧٥هـ)، ط ١، ١٤١٨هـ: ٢/١٧٤).

ومما تقدّم يظهر أنّ الزوجات في الجاهليّة موروثات لا وراثات، وأمّا النساء الآخر فلا ميراث لهنّ (بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ)، ١٩٨٤هـ: ٤/٢٤٨). ولما جاء الإسلام وقف إلى جانب المرأة، وجعل لها الإرث بالأصالة في أعلى روافد التشريع فيه، وهو القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: ٧]، والمتأمل في هذه الآية الكريمة يجد أفراد المرأة بجعل نصيب لها في قبال الرّجل على الأصالة بالفرض لا بالقرينة أو التفريع بأيّ وصفٍ سواء أكانت أمّاً أو زوجةً أو بنتاً أو أختاً بحسبٍ حيثيات الإرث وفروضه. ثمّ يستمرّ القرآن بإنصاف المرأة

المبحث الثاني

الحجاج التعليلي في إرث المرأة

التعليل في الحجاج طريقة شائعة جداً في أغلب حواراتنا، وهي طريقة مثلى في تحقيق هدف الحجاج في الاقناع؛ لأنّ التعليل يمنح الحجّة دفعةً قويّةً في التأثير تصل في بعض الأحيان إلى التسليم بمحتواها مباشرة، وخصوصاً فيما لو كانت العلل والأسباب منطقية وصياغتها متقنة، وقد أشار إلى هذه الطريقة في الحجاج الباحث (تولين) الذي عدّ التعليل وظيفةً أساسيةً في الحجج. (طروس: ٦١).

وهذا الأسلوب له مادّةٌ خصبةٌ في تحليل الخطاب القرآني عند جميع المفسّرين؛ لأنّ الجميع يهدف إلى إقناع متلقيه وجمهوره بما لديه من آراءٍ وأفكارٍ تُجاه الخطاب القرآني، فكانوا جميعاً يمارسون الحجاج ويهدفون إلى الاقناع من حيث يشعرون أو لا يشعرون، هذا من جهة، ومن جهةٍ أُخرى فإنّ المفسّرين على اختلاف مشاربهم الفكرية والعقدية قد أعملوا أقلامهم بهدف بيان الأحكام القرآنية، والعمل على اقناع الجمهور المؤلف والمخالف بسلامتها وصحتها، ولاسيما تلك التي يكون ظاهرها غير منسجمٍ مع روح العقل والمنطق. ومن تلك القضايا إرث المرأة الذي شكّل محوراً حجاجياً بين المفسّرين؛ إذ هبّت أقلامهم باحثّةً عن العلل والأسباب والحكمة التي من ورائها صار إرث المرأة نصف إرث الرجل، وكلُّ ذلك ورد في تحليل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

جدلاً لا يكادُ يقلُّ عن السابق فحواه بيان العلة من جعل نصيب المرأة نصف نصيب الرّجل، وقد شطّت بكثيرٍ منهم المذاهب، وصاروا يعلّلون بتعليلاتٍ أفادت - من حيث يعلمون أو لا يعلمون - منتقدي الشريعة الإسلامية؛ بل رفعت من وتيرة الاتّهامات للإسلام بعدما ظهرت تلك التعليلات غير العلميّة؛ لأنّها نابعة من المنتمين إليه فصارت حجّةً للمنتقدين على قانون: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم.

(الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ)، ١٤٢٠ هـ: ٣/٥٣٣)، أمّا الحكمة من ذلك فقد اختلف المفسّرون في بيانها على آراءٍ شتى يمكن أن نجملها في أربعة أصول:

الأول: كمال الرجل ونقص الأنثى، وهذا الأصل يُقرُّ أصحابه فيه على أفضليّة الرجل على الأنثى، وأنَّ الله تَعَالَى فَضَّلَهُ عَلَيْهَا فِي سِتَّةِ أَوْجِهٍ: أَنَّهُ جَعَلَ أَصْلَهَا وَهِيَ فِرْعَهُ؛ لِأَنَّهَا خُلِقَتْ مِنْهُ، مِنْ ضِلْعِهِ الْعَوَجَاءِ الَّتِي لَا تَسْتَقِيمُ إِلَّا بِالْكَسْرِ، وَكَسَرُهَا طَلَاقُهَا، وَلِذَلِكَ لَا مَكَانَ لِاسْتِقَامَتِهَا، ثُمَّ نَقَصَ دِينَهَا، وَنَقَصَ عَقْلَهَا، وَنَقَصَ حَظَّهَا فِي الْمِيرَاثِ، وَنَقَصَ قُوَّتَهَا؛ فَلَا تُقَاتِلُ وَلَا يُسَهَّمُ لَهَا (الحنفي (ت: ٣٧٠هـ)، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م: ١/٣٣٥)، ولا يقف الحال عند ذلك؛ بل (إِنَّ الرَّجُلَ أَكْمَلُ حَالًا مِنَ الْمَرْأَةِ فِي الْخَلْقَةِ وَفِي الْعَقْلِ وَفِي الْمَنَاصِبِ الدِّينِيَّةِ، مِثْلُ صَلَاحِيَّةِ الْقَضَاءِ وَالْإِمَامَةِ، وَأَيْضًا شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ نِصْفُ شَهَادَةِ الرَّجُلِ، وَمَنْ كَانَ كَذَلِكَ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْإِنْعَامَ عَلَيْهِ أَزِيدًا) (فخر الدين الرازي: ٥٠٩/٩)، ومن هنا كانت الحكمة لدى هذا الفريق في مضاعفة إرث الرجل في قبال إرث المرأة؛ لمرتبتها التي تعلوها في الفضيلة. والظاهر (أنَّ هذه النظرة مؤسَّسة على منطق ذكوري مجتمعي ينصُّ على أهميَّة الرجل وعلو قيمته وضآلة المرأة ودنو قيمتها في الحياة) (الجنابي، ط ١، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م: ٦١)

الثاني: الحدُّ من الفساد والفسجور، وإلى هذا التعليل مال بعض المفسّرين، فجعلوا الحكمة من تضعيف إرث الرجل مقابل إرث المرأة؛ لِأَنَّهَا (قَلِيلَةُ الْعَقْلِ

وهذه الآية الكريمة شكَّلت محورًا حجاجيًا بين المفسّرين والباحثين قديمًا وحديثًا، وصارت حجّةً يطرقها كلُّ من يدّعي قصور الأحكام القرآنية عن مسايرة التطور وتحقيق العدالة الاجتماعية، وضمان حقوق المرأة، ولذلك حاول محلّلو الخطاب القرآني منذ القدم بيان الحكمة التي من أجلها أعطى الخطاب القرآني للرجل ضعف إرث المرأة، وقد انقسم العلماء في بيان ذلك على مذاهبٍ شتى، ومنهم من أساء الفهم فقدم تعليقاتٍ برؤى لا تنسجم مع أدنى مستويات التفكير، ولا نريد أن نستبق الأحداث قبل عرض الآراء، ومجمل التحليل في هذه الجنبه من الخطاب القرآني يدور حول بيان فضل الذكر على الأنثى، فذهب جمعٌ من المفسّرين إلى أن هذه الآية ظاهرة ببيان فضل الذكر على الأنثى، وإنّما قدّم الذكر على الأنثى فلقصده بيان فضله عليها (الشافعي (ت: ٤٨٩هـ)، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م: ١/٤٢١، والزرخشري (ت: ٥٣٨هـ)، ط ٣، ١٤٠٧ هـ: ١/٤٨٠، وفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، ط ٣، ١٤٢٠ هـ: ٩/٥١٢، والشافعي (ت: ٩٧٧هـ)، ١٢٨٥ هـ: ١/٢٨٤، والكاشاني (ت: ٩٨٨هـ)، ط ١، ١٤٢٣ هـ: ٢/٢١، والقنوجي (ت: ١٣٠٧هـ)، (د ط)، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م: ٣/٣٥)، وهكذا صياغة في التركيب تدلُّ بزعمهم (عَلَى فَضْلِ الذَّكَرِ بِالْمُطَابَقَةِ وَعَلَى نَقْصِ الْأُنْثَى بِالِالْتِمَازِ) (فخر الدين الرازي: ٥١٢/٩)، وقيل في الغرض نفسه: (وَكَانَ تَقْدِيمُ الذَّكَرِ أَدَلَّ عَلَى فَضْلِهِ مِنْ ذِكْرِ بَيَانِ نَقْصِ الْأُنْثَى عَنْهُ)

مخالفته لمنهج أهل البيت عليهم السلام في تحليل هذه القضية.

وهذه التعليقات جلبت للإسلام المشاكل والإشكالات على مرّ العصور، وأخرجته بلباس المنتهك لحقوق المرأة والمضطهد لكرامتها، وأتهم القرآن جرّاء هذه القراءات بأنّه ذو طابع رجولي لا تمثل له المرأة سوى تبعاً للرجل يمتلكها كما يمتلك الأشياء الأخرى، وإلى غير ذلك من الاتهامات باسم المرأة وحقوقها، والدعوة إلى مساواتها بالرجل.

أمّا أهل البيت عليهم السلام فقد قدّموا قراءةً تنسجم وروح الإسلام العادلة، وهي نابعةٌ من مجمل رؤى النظام الإسلامي في إدارة الحياة وتوزيع الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة، إذ الحقوق التي افترضها الإسلام للمرأة تستدعي أن تكون حصّتها في الإرث أقلّ من الرجل، وهذا النقص يرجع إليها من قنواتٍ أخرى، ولو جمعنا حقوق المرأة المالية التي أقرّها الإسلام؛ فإنّها من المحتمل أن تفوق حقوق الرجل مضاعفةً، ومن هنا بيّن أهل البيت عليهم السلام هذا المفهوم بأحاديث كثيرةٍ وقدّموا حججاً فاعلاً ومؤثراً. وهذا ما سنبيّنه في الأصل الآتي.

الرابع: التنظيم الاقتصادي وضمان العدالة في توزيع الحقوق والواجبات:

قدّم أهل البيت عليهم السلام حججاً تحليليةً في بيان الحكمة من مضاعفة إرث الرجل بالنسبة إلى إرث المرأة بنصوصٍ كثيرةٍ، مدارها تفسير ذلك النقص ببيان الحقوق الأخرى للمرأة التي تعوض ذلك النقص،

كثيرةٌ الشهوة، فإذا انضاف إليها المأل الكثير عظم الفساد (فخر الدين الرازي: ٥٠٩/٩، الألويسي (ت: ١٢٧٠هـ)، ط ١، ١٤١٥ هـ: ٤٢٦/٢، الحسيني (ت: ١٣٥٤هـ)، ١٩٩٠ م: ٣٣٣/٤) عندها، ومن هنا (يصير المال سبباً لكثرة فجورهن) (الالوسي: ٤٢٦/٢)، ولذلك لا بدّ من تقييد ثرواتهم كي يضمن الشارع المحافظة عليهنّ، والسيطرة على جموح الشهوة لديهنّ، ومن الوسائل المعتمدة في ذلك التقييد وتقليص نصيبها في الإرث إلى نصف نصيب الرجل.

الثالث: عقوبةٌ للمرأة، وفحوى ذلك أن الحكمة من جعل نصيب المرأة بالإرث نصف نصيب الرجل معاقبةٌ لها بسبب جريرة اقترفتها حواء في الجنة، وهذا الرأي يفهم ممّا نقله الفخر الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) من حديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام حينما سُئل عن الحكمة من تفضيل الذكر على الأنثى في الإرث فكان جوابه: (إِنَّ حَوَاءَ أَخَذَتْ حَفَنَةً مِنَ الحِنْطَةِ وَأَكَلَتْهَا، وَأَخَذَتْ حَفَنَةً أُخْرَى وَخَبَأَتْهَا، ثُمَّ أَخَذَتْ حَفَنَةً أُخْرَى وَدَفَعَتْهَا إِلَى آدَمَ، فَلَمَّا جَعَلَتْ نَصِيبَ نَفْسِهَا ضِعْفَ نَصِيبِ الرَّجُلِ قَلَبَ اللهُ الأَمْرَ عَلَيْهَا، فَجَعَلَ نَصِيبَ المَرْأَةِ نِصْفَ نَصِيبِ الرَّجُلِ) (الرازي: ٥١٢/٩)، وهذا الحديث انفرد بذكره الفخر الرازي ولم أجد من يتابعه فيه من علماء المسلمين ما خلا الألويسي (ت: ١٢٧٠هـ) الذي علّق عليه (ذكره بعضهم ولم أقف على صحته) (الالوسي: ٤٢٦/٢ - ٤٢٧). وهو حديث واضح البطلان؛ لتفرد الرازي بذكره مرسلًا بلا سندٍ أو توثيق؛ فضلاً عن

ومن تلك النصوص:

وبقراءة هذه التعليقات نتلمس حجاجاً من لدن أهل البيت عليهم السلام بإقناع الجمهور بسلامة الأحكام القرآنية، وجدواها الحقّة في تنظيم أمور المجتمع الماليّة والاقتصادية لكلا طرفيه الأثني والذكر، فالإسلام عندما وزع الحقوق والواجبات بينهما راعى مبدأ العدالة في التقسيم فكلف الرجل بجملة من الحقوق الماليّة بوصفه القوّم على رعاية الأسرة، ومن تلك الحقوق التي أشار إليها أهل البيت عليهم السلام: (المعقّلة)، وهي الدية التي تتكفّل بها عشيرة القاتل للمقتول، وهي حقوق ماليّة يدفعها الرجل بخلاف الأثني، ومن الحقوق الأخرى الجهاد، وهو مخصوص بالذكر دون الأثني، ومن ضمن قنوات الجهاد بذل المال، وهذا حقٌّ آخر مكلف به الرجل دون المرأة، ومن الواجبات الأخرى التي أنيطت بالرجل دون المرأة حقُّ النفقة، وهو حقٌّ ماليٌّ للمرأة على الرجل، وفرض أوجه الإسلام على الرجل، فطالبه بأن ينفق على المرأة ويسدّها لها جميع حاجاتها الماليّة بحسب الطابع الاجتماعي الذي يعيشان به، ومن هنا فالزوج ملزمٌ بالإنفاق على زوجته سواء أكان من ماله الخاص أم من الإرث الذي يصله، ومن هنا فالمرأة فضلاً عن نفوذها بإرثها شريكةً في سهم زوجها من الإرث بقانون النفقة، وبذلك يكون (سهم المرأة أكثر من سهم الرجل؛ لأنّ الرجل يصرف سهماً له ويصرف الآخر على عائلته ومنهم الزوجة، بينما المرأة لا تصرف من سهمها شيئاً على عائلتها، فهي تستفيد من حصّة الزوج مضافاً إلى حصّتها، ولا عكس،

ما ورد عن الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام فيما نقله الأحوّل بقوله: (قَالَ لِي ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ: مَا بَأْسُ الْمَرْأَةِ الْمُسْكِينَةِ الصَّعِيقَةِ تَأْخُذُ سَهْمًا وَاحِدًا، وَيَأْخُذُ الرَّجُلُ سَهْمَيْنِ؟ قَالَ: فَذَكَرَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ: إِنَّ الْمَرْأَةَ لَيْسَ عَلَيْهَا جِهَادٌ وَلَا نَفَقَةٌ وَلَا مَعْقَلَةٌ (الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، ط: ٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م: ١٧٦٨/٥ - ١٧٦٩)، وَإِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى الرَّجَالِ؛ وَلِذَلِكَ جَعَلَ لِلْمَرْأَةِ سَهْمًا وَاحِدًا وَلِلرَّجُلِ سَهْمَيْنِ) (الكليني (ت: ٣٢٩ هـ)، ط: ٥، ١٣٦٣ ش: ١٣٦٥/٧، والطوسي (ت: ٤٦٠ هـ)، ط: ٤، ١٣٦٥ هـ: ٢٧٤/٩ - ٢٧٥، والبحراني، (ت: ١١٠٧ هـ): ٣٤/٢، والطباطبائي (ت: ١٤٠٢ هـ): ٢٢٢/٤).
ومن طريق آخر ورد هذا المعنى عن الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام في جواب إشكال أبي العوجاء فكان قوله: (إِنَّ الْمَرْأَةَ لَيْسَ لَهَا عَاقِلَةٌ، وَلَيْسَ عَلَيْهَا نَفَقَةٌ وَلَا جِهَادٌ، وَعَدَدُ أَشْيَاءٍ غَيْرِ هَذَا، وَهَذَا عَلَى الرَّجُلِ، فَجُعِلَ لَهُ سَهْمَانٌ وَلَهَا سَهْمٌ). (البرقي (ت: ٢٧٤ هـ)، ط: ١، ١٣٧٠ هـ: ٣٢٩/٢، الصدوق (ت: ٣٨١ هـ)، ط: ٢، ١٤٠٤ هـ: ٣٥٠/٤، الصدوق (ت: ٣٨١ هـ)، ١٣٨٦ - ١٩٦٦ م: ٥٧٠/٢ - ٥٧١، المجلسي (ت: ١١١١ هـ)، ط: ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م: ٣٢٧/١٠١، الحويزي (ت: ١١١٢ هـ)، المحلاتي، ط: ٤، ١٤١٢ هـ - ١٣٧٠ ش: ٤٥١/١، المشهدي (ت: ١١٢٥ هـ)، ط: ١، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م: ٣٤٤/٣)

لم تُكَلَّفَ حتَّى مع يُسرّها المالي وحاجة زوجها، وهذه المسألة أشار إليها الإمام الرضا عليه السلام، وذلك فيما نقله عنه محمد بن سنان من أن الإمام (كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله علة إعطاء النساء نصف ما يعطي الرجال من الميراث؛ لأنّ المرأة إذا تزوجت أخذت والرجل يعطي؛ فلذلك وفّر على الرجال، وعلة أخرى في إعطاء الذكّر مثلي ما تُعطى الأنثى؛ لأنّ الأنثى في عيال الذكّر إن احتاجت، وعليه أن يعولها وعليه نفقتها، وليس على المرأة أن تعول الرجل، ولا تؤخذ بنفقتها إن احتاج، فوفّر على الرجل لذلك، وذلك قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (الصدوق: ٣٥٠ / ٤، والصدوق: ٥٧٠ / ٢، والراوندي (ت: ٥٧٣ هـ)، ط ٢، ١٤٠٥ هـ: ٣٥٩ / ٢، والسيوري (ت: ٨٢٦ هـ)، ١٣٨٥ هـ: ٣٣١ / ٢، والعاملي (ت: ١١٠٤ هـ)، ط ٢، ١٤١٤ هـ: ٩٥ / ٢٦، والبحراني: ٣٢ / ١، والمجلسي: ١٠٣ / ٦، والطباطبائي: ٢٢٢ / ٤)، وفضلاً عمّا سبق بيانه ذكر الإمام الرضا عليه السلام حقّاً مالياً آخر للأنثى على الرّجل، وهو المهر الذي يجب أن يُعطيه الرجل للمرأة حال الزواج منها، وهو حقٌّ ماليٌّ للمرأة يكفله الرجل من دائرته الماليّة، فيضاف للمرأة قنّةً ماليّةً أخرى منتزعةً من الرجل.

ولأهميّة هذه المسألة (قياس إرث المرأة بالنسبة إلى إرث الرجل) يستمرّ الحجاج بالتعليل وبيان الأسباب الداعية إلى ذلك عند أهل البيت عليهم السلام، إلى أن تصل إلى

فحصّة المرأة إذن أكثر من حصّة الرّجل) (الشيرازي، ط ١، ١٤٢٢ هـ: ١٥٧ - ١٥٨)؛ لأنّ المرأة بإمكانها أن (تدّخر كلّ ما تحصله عن طريق الإرث، وتكون نتيجة ذلك أنّ الرجل يصرف وينفق نصف مدخوله على المرأة، ونصفه فقط على نفسه، في حين يبقى سهم المرأة من الإرث باقياً على حاله) (الشيرازي، ط ٢، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٩ م: ١٣٢ / ٣). فالخطاب القرآني وزّع التركة بالنظرة الكليّة في عالم الدّنيا على (الثلث والثلثين، فلأنثى ثلث وللذكر ثلثان، هذا من حيث التملك؛ لكنّه لا يرى نظير هذا الرأي في الصرف للحاجة، فإنّه يرى نفقة الزوجة على الزوج ويأمر بالعدل المقتضي للتساوي في المصرف، ويُعطى للمرأة استقلال الإرادة والعمل فيما تملكه من المال لا مداخلة للرجل فيه، وهذه الجهات الثلاث تتج أنّ للمرأة أن تتصرّف في ثلثي ثروة الدّنيا، الثلث الذي تملكها، ونصف الثلثين اللذين يملكهما الرجل، وليس في قبالة تصرّف الرّجل إلّا الثلث) (الطباطبائي: ٢٢٨ / ٤)، وهذا بحدّ ذاته مراعاةً للمرأة على الرجل الذي يمتاز منها بالقوّة والشدّة وتحمل الأعباء بحسب خلقته، وهو بخلاف المرأة مصدر الرقة والعواطف والأحاسيس التي تجعلها أقلّ جرأة على مواجهة صعاب الحياة، ومن هنا راعى الخطاب القرآني هذه الحيثية في المرأة؛ فأعطاه امتيازاتٍ ماليّةً تعلو على امتيازات الرجل؛ للفارق في الخلق وطبيعة الأدوار في الحياة.

ولم تُكَلَّفَ المرأة بالنفقة على الرجل أو إعالتة؛ بل

السنين، ومع هذا كله يُنهب تراث أهل البيت العلمي ويُسجّل بأسماءٍ أخرى تأخرت عنهم بسنين طويلة.

و(طلب العلة يكون على وجهين: إمّا أن تطلبها، وأنت لا تعلمها؛ لتعلمها، وإمّا أن تطلبها، وأنت تعلمها، ليُقرّر لك بها) (بن جعفر: ١٢٠)، وهذا الأسلوب في الطرح من شأنه أن يخلق حوارًا حجاجيًا عبر الأدوات اللغوية (التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو تزيد في درجة ذلك التسليم) (بن جعفر: ٢٩٩).

ومما ورد في متابعة أهل البيت عليهم السلام في تحليل التفاوت بين إرث الذكر والأنثى ما قاله: النووي (ت: ٦٧٦هـ): (وَحِكْمَتُهُ أَنَّ الرَّجَالَ تَلَحَّحْتُهُمْ مُؤَنٌ كَثِيرَةٌ بِالْقِيَامِ بِالْعِيَالِ وَالضَّيْفَانِ وَالْأَرْقَاءِ وَالْقَاصِدِينَ وَمَوَاسَاةِ السَّائِلِينَ وَتَحْمُلِ الْغَرَامَاتِ وَعَيْرِ ذَلِكَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ) (بن الحجاج، (ت: ٦٧٦هـ)، ط ٢، ١٣٩٢هـ: ٥٣/١١، أبو العباس، (ت: ٩٢٣هـ)، ط ٧، ١٣٢٣هـ: ٤٢٧/٩)، وما قاله محمد بن أحمد الخطيب (ت: ٩٧٧هـ): (لاختصاصه بلزوم ما لا يلزم الأنثى من الجهاد وتحمل الدية وغيرهما، وله حاجتان: حاجة لنفسه وحاجة لزوجته، والأنثى حاجة واحدة لنفسها؛ بل هي غالبًا مستغنية بالتزويج عن الإنفاق من مالها؛ ولكن لما علم الله تعالى احتياجها إلى النفقة، وأنَّ الرغبة ثقل فيها إذا لم يكن لها مال جعل لها حظًا من الإرث، وأبطل حرمان الجاهلية لها) (الشافعي (ت: ٩٧٧هـ)، ١٢٨٥هـ: ١/٢٨٤)، وإلى هذا المعنى مال أحمد بن مصطفى المراغي (ت:

الإمام الحادي عشر، أبي محمّد الحسن العسكري (ت: ٢٦٠هـ) عليه السلام في جوابه للفهفكيّ عندما سأله بقوله: (مَا بَالُ الْمَرْأَةِ الْمُسْكِينَةَ الضَّعِيفَةَ تَأْخُذُ سَهْمًا وَاحِدًا، وَيَأْخُذُ الرَّجُلُ سَهْمَيْنِ؟ فَقَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ عليه السلام إِنَّ الْمَرْأَةَ لَيْسَ عَلَيْهَا جِهَادٌ وَلَا نَفَقَةٌ وَلَا عَلَيْهَا مَعْقَلَةٌ، إِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى الرَّجَالِ، فَقُلْتُ فِي نَفْسِي [أَيَ الْفَهْفَكِيِّ] قَدْ كَانَ قِيلَ لِي: إِنَّ ابْنَ أَبِي الْعَوْجَاءِ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَأَجَابَهُ بِهَذَا الْجَوَابِ، فَأَقْبَلَ أَبُو مُحَمَّدٍ عليه السلام عَلَيَّ فَقَالَ: نَعَمْ، هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مَسْأَلَةُ ابْنِ أَبِي الْعَوْجَاءِ، وَالْجَوَابُ مِنَّا وَاحِدٌ إِذَا كَانَ مَعْنَى الْمَسْأَلَةِ وَاحِدًا، جَرَى لِأَخْرِنَا مَا جَرَى لِأَوْلَانَا، وَأَوْلَانَا وَأَخْرِنَا فِي الْعِلْمِ سَوَاءٌ، وَلِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم وَأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَضْلُهُمَا). (الكافي: ٧/٨٥، الطوسي: ٢٧٤/٩، العاملي: ٩٤/٢٦، الحويزي: ٤٥١/١)

وإلى هنا فقد قدّم أهل البيت عليهم السلام حجاجًا تحليليًا مستندًا على أدلّة صيغت على شكل أسبابٍ وتعليلاتٍ بهيئة حججٍ أصبحت بمرور الزمن أسسًا يستند عليها محلّلو الخطاب القرآني فيما جاء من قابل الأيام، إذ وجدت فيما راجعته من مصادر التفسير في العصور المتأخرة إعراضًا واضحًا عمّا ذهبت إليه التفاسير المتقدّمة في الأصول الثلاثة المشار إليها سابقًا، وتمسكًا بالأصل الذي أقرّه أهل البيت عليهم السلام في تحليل النسبة بين إرث المرأة والرجل، ولكنّ مما يؤسف له، وكالعادة لم أجد منصفًا يُشير إلى سابقة أهل البيت عليهم السلام في التأصيل لتلك التعليلات على الرغم من سبقهم الزمني، وسبق الكتب التي نقلت عنهم تلك الأحاديث بمئات

الرجل بقدرٍ كبيرٍ يعدُّ أكثر من النصف) (بأبي زهرة (ت: ١٣٩٤هـ): ٣/١٦٠١)، أمّا محمّد متولي (ت: ١٤١٨هـ) فلا أراه قد وُفّق في تعليقه لهذه المسألة عندما قال: (والآيات تسير في إيضاح حقّ الذكر مثل حظ الأنثيين؛ وهذه عدالة؛ لأنّ الرجل حين تموت امرأته قد يتزوج حتّى يبنى حياته، والمرأة حين يموت زوجها فإنّها تأخذ ميراثها منه وهي عرضة أن تتزوج وتكون مسؤولة من الزوج الجديد) (الشعراوي (ت: ١٤١٨هـ): ٤/٢٠٣٠)، وأرى أنّ الأجدد بالشيخ أن يختار (وهو في سعة من الأمثلة التطبيقية) مثلاً آخر أكثر قرباً في الواقع من المثال الذي ساقه. أمّا الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي فهو كذلك لم يخرج عمّا قاله أهل البيت عليهم السلام في جوابه لإشكالات الرهبان عندما قال: (جعل الإسلام الإنفاق على الرجل في البيت، سواء كان أباً أو زوجاً أو أخاً أو ابناً، ولو كانت النساء في البيت يمتلكن الأموال فإنّه لا يجبُ عليهن إنفاق شيءٍ من أموالهن، وعلى الرجل أن يُرتّب أمره ويُنفق ولو بالاستدانة؛ ولذلك ناسب أن يُعطى الرجل المأمورُ بالإنفاق مثل حظّ الأنثيين، اللتين لا يجبُ عليهما إنفاق شيء) (الخالدي، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ٣٨٧).

وما ذكرناه من آراء الباحثين في الفقرة السابقة، وجدناهم يذكرون تعليلهم من دون ذكر التعليقات التي أشرنا إليها في الأصول الثلاثة المتقدمة، وإنّما أعرضوا عنها فكانت من المسكوت عنها عندهم، ولا يمكن القول بأنهم لم يمرّوا بها؛ ولكن يبدو أنّهم

١٣٧١هـ) فقال: (والحكمة في جعل حظّ الذكر كحظ الأنثيين، أنّ الذكر يحتاج إلى الإنفاق على نفسه وعلى زوجته فجعل له سهمان، وأمّا الأنثى فهي تنفق على نفسها فحسب، فإن تزوجت كانت نفقتها على زوجها) (المراغي (ت: ١٣٧١هـ)، ط ١، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م: ٤/١٩٦)، وهناك من استدلّ بقيمومة الرجل التي تستدعي منه الإنفاق على نفسه وعلى المرأة، وهذا يستدعي مضاعفة سهمه تعويضاً لنفقاته، وصاحب هذا الاستدلال هو محمد الأمين الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ) وذلك بقوله: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾، لَمْ يَبَيِّنْ هُنَا حِكْمَةَ تَفْضِيلِ الذَّكَرِ عَلَى الْأُنثَى فِي الْمِيرَاثِ مَعَ أَنَّهَا سَوَاءٌ فِي الْقَرَابَةِ؛ وَلَكِنَّهُ أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]؛ لِأَنَّ الْقَائِمَ عَلَى غَيْرِهِ، الْمُنْفِقَ مَالَهُ عَلَيْهِ، مُتَرَقِّبٌ لِلنَّقْصِ دَائِمًا، وَالْمَقْوَمَ عَلَيْهِ، الْمُنْفَقَ عَلَيْهِ الْمَالُ، مُتَرَقِّبٌ لِلزِّيَادَةِ دَائِمًا، وَالْحِكْمَةُ فِي إِثَارِ مُتَرَقِّبِ النَّقْصِ عَلَى مُتَرَقِّبِ الزِّيَادَةِ جَبْرٌ لِنُقْصَةِ الْمُتَرَقِّبَةِ ظَاهِرَةٌ جِدًّا) (الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م: ١/٢٤٤)، وهذا الاستدلال قد سبق إليه الإمام الرضا عليه السلام فيما كتبه لمحمد بن سنان وقد أوردناه فيما سبق.

ولم يخرج أبو زهرة (ت: ١٣٩٤هـ) عن التعليقات السابقة عندما علّل قضية إرث المرأة بقوله: (لأنّ التكاليفات المالية عليها دون التكاليفات المالية على

الكريم من جعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل، وبيّنوا العلل التي من أجلها صارت القسمة هكذا، وقد أحكموا تعليلاتهم على وفق نسقٍ منظمٍ يرتبط وجدانياً بطبيعة الحياة وطريقة الناس في عيشهم، وعلى أساس الحقوق والواجبات المقررة بين الطرفين، ومن هنا أصبح لحجاجهم التأثير في المنظومة المعرفية، وصارت تعليلاتهم تتناقلها الألسن وإن أخفت كثيرٌ منها صلتها بهم وأنهم أول من اجترحها، وما يهّمنا هو التفاعل الكبير مع تلك التعليلات، وهذا بدوره يدلُّ على فاعلية الحجاج وجودة تصميمه، لأنَّ ذلك يأتي للحجاج (من طريقة بنائه وتفاعل عناصره، ودينامية مكوناته) (عشير، ٢٠٠٦م: ١٢٩)، ولو تمَّ ذلك فإنه سيُتحقق الهدف من الحجاج في (جعل العقول تسلّم بما يُطرح عليها من أفكارٍ أو تزيد في حجم ذلك التسليم، فأقوى حجاجٍ ما وُفق في جعل شدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين) (سعيد فاهم، ١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧ م: ٨٤). وهذا ما تحقّق بدليل ما نقلناه من نصوصٍ كرّرت ما انتهى إليه أهل البيت عليهم السلام من تقنينٍ حجاجيٍّ؛ بل يمكن القول بأنَّ الأثر قد تعدّى دائرة الإسلام إلى غيره من الطوائف الأخرى، وسنذكر مثلاً واحداً، وهو ما قاله (غوستاف لوبون) في تأثره بنظام الإرث في الإسلام: (وتعد مبادئ الموارث التي نصَّ عليها القرآن بالغة العدل والإنصاف، ويمكن القارئ أن يدرك هذا من الآيات التي أنقلها منه، ولم يُبصر في القرآن جميع الأحوال التي عاجلها المفسرون فيما بعد وإن أشير فيه

لم يستطيعوا ردّها؛ لأنّها مستندةٌ إلى أدلّةٍ شرعيّةٍ وردت في مدوناتهم الروائية والعقدية، على أنّ ذلك ليس على مستوى الكلية إذ إنّنا وجدنا محمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني (ت: ١٣٥٤ هـ) يردُّ ردّاً عنيفاً على تلك الآراء بعد أن وصفها بالشناعة وذلك بقوله: (وَصَغْفُ عُقُولِهِنَّ لَا يَقْتَضِي نَقْصَ نَصِيْبِهِنَّ؛ بَلْ رُبَّمَا يُقَالُ: إِنَّهُ يَقْتَضِي زِيَادَتَهُ كَضَعْفِ أَبْدَانِهِنَّ لِقَلَّةِ حِيلَتِهِنَّ فِي الْكَسْبِ وَعَجْزِهِنَّ عَنِ الْكَثِيرِ مِنْهُ، وَلِذَلِكَ رُوِيَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ أَنَّ الْمِيرَاثَ جَاءَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ الْمُعْقُولِ، وَمَا أَرَى الرُّوَايَةَ صَحِيحَةً، كَمَا أَنَّ مَعْنَاهَا غَيْرُ صَحِيحٍ؛ لِمَا عَلِمْتَ مِنَ الْحِكْمَةِ الَّتِي بَيَّنَّاهَا. وَأَمَّا مَا يَزْعُمُونَ مِنْ كَوْنِ شَهَوَاتِهِنَّ أَقْوَى مِنْ شَهْوَةِ الرِّجَالِ، وَمَا بَنَوْهُ عَلَيْهِ مِنْ إِفْضَائِهِ إِلَى كَثْرَةِ انْفَاقِ الْمَالِ فَهُوَ بَاطِلٌ بِنَبِيِّ عَلَى بَاطِلٍ، وَإِنَّا نَعْلَمُ بِالِاخْتِيَارِ أَنَّ الرِّجَالَ هُمُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ الْكَثِيرَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فِي سَبِيلِ إِرْضَاءِ شَهَوَاتِهِمْ، وَقَلَّمَا نَسْمَعُ أَنَّ امْرَأَةً أَنْفَقَتْ شَيْئاً مِنْ مَالِهَا فِي مِثْلِ ذَلِكَ فَهِنَّ يَأْخُذْنَ وَلَا يُعْطِينَ، وَالرِّجَالُ هُمُ الَّذِينَ يَبْذُلُونَ؛ لِأَنَّهُمْ أَقْوَى شَهْوَةً، وَأَشَدُّ صَرََاوَةً، نَعَمْ إِنَّ النِّسَاءَ يَمْلَنَ إِلَى الْإِسْرَافِ فِي الزَّيْنَةِ وَهِيَ تَسْتَلْزِمُ نَفَقَاتٍ كَثِيرَةً، وَالشَّرْعُ يَنْهَى عَنِ الْإِسْرَافِ فَلَا تَكُونُ أَحْكَامُهُ مَبْنِيَّةً عَلَيْهِ، وَلَكِنْ عُلِمَ بِالِاخْتِيَارِ أَنَّهُنَّ كَثِيرًا مَا يُرْجِحْنَ الْإِقْتِصَادَ إِذَا كَانَ أَمْرُ النَّفَقَةِ مَوْكُؤًا لِإِيْهِنَّ (رضا: ٤/ ٣٣٣).

ومّا سبق من عرضٍ لحجاج التعليل نجد أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام حاججوا بصحة ما ذهب إليه القرآن

الخاتمة

بعد ما تمَّ عرضه في مفاصل الدِّراسة يمكننا أن نلخِّص جملة ما توصلنا إليه:

١. أهمية الحجاج التعليلي وأثرها في تصدير الأفكار والرؤى وضمان التسليم بها؛ لأنَّ النفوس بطبيعتها تنجح بالرِّضا والقبول للأشياء المعلَّلة بالغايات، ولا سيَّما إن كانت مسبكة البناء وصحيحة الصناعة.

٢. دخل الحجاج التعليلي في مفاصل الأحكام الشرعيَّة؛ من أجل خلق قناعاتٍ كافية عند المكلف، حتَّى يؤدي التكاليف الشرعيَّة برضا وتسليمٍ وقبول مطلق.

٣. سبب إرث المرأة قديماً وحديثاً جدلاً واسعاً على دوائر متعدِّدة، وكان الحجاج بالتعليل فيصلاً في إطفاء كثيرٍ من الأوهام؛ ولا سيَّما من يبحث عن الحقيقة ويحترم مخرجات التفكير السليم.

٤. اعتمد أئمة أهل البيت عليهم السلام على نحو مطلق على الحجاج التعليلي في محاولة خلق قناعاتٍ بهذا الحكم الشرعي، وقد أسَّسوا قواعد حجاجةٍ منطلقها من الأسس العامَّة للتنظيم الأسري والاقتصادي ممَّا أسهم في تكوين قناعاتٍ صادقة.

٥. تلاقف العلماء والباحثون ما أورده أهل البيت عليهم السلام من حجاجٍ تعليلي في إرث المرأة، خاصة وصاروا يكررون ما أفادوه من دون الإشارة إليهم على الرغم من تصدُّرهم وسبقهم الزمني في ذلك. وهذا حاله حال كثيرٍ من المعارف التي فتقها أهل البيت عليهم السلام وسُجِّلت بأسماء غيرهم.

بدرجة الكفاية إلى روحها العامة، ويظهر من مقابلي بينها وبني الحقوق الفرنسية والإنكليزية، أن الشريعة الإسلاميَّة منحت الزَّوجات اللائِي يُزعم أن المسلمين لا يعاشروهنَّ بالمعروف حقوقاً في الموارِيث لا تجدُّ مثلها في قوانيننا) (غوستاف لوبون، ٢٠١٢ م: ٤٠٢).

٨. ينظر: فريضة الله في الميراث، د. عبد العظيم الديب، دار

الأنصار للطباعة، ط ١، ١٣٩٨ هـ: ٨.

٩. تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر القرشي

المخزومي (ت: ١٠٤ هـ)، تحقيق: الدكتور محمد عبد

السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر،

ط ١، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م: ٢٧٠.

١٠. ينظر: تفسير الثوري، أبو عبد الله سفيان بن

سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (ت: ١٦١ هـ)،

دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٣

هـ ١٩٨٣ م: ٩٢.

١١. تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، أبو محمد عبد الله

بن وهب بن مسلم المصري القرشي (ت: ١٩٧ هـ)،

تحقيق: ميكلوش موراني، دار الغرب الإسلامي، ط ١،

٢٠٠٣ م: ١/١٢٥.

١٢. تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،

محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو

جعفر الطبري (ت: ٣١٠ هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله

بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث

والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند

حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع

والإعلان، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م: ٦/٥٢٢.

١٣. تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، أبو محمد عبد الله

بن وهب بن مسلم المصري القرشي (ت: ١٩٧ هـ)،

تحقيق: ميكلوش موراني، دار الغرب الإسلامي، ط ١،

٢٠٠٣ م: ٢/١٣٥، ينظر: تفسير الطبري، جامع

قائمة المصادر والمراجع:

١. حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي

(رضي الله عنه): د. كمال الزماني، ط ١، عالم الكتب

الحديث، إربد-الأردن، ٢٠١٢ م: ٩٤.

٢. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية

واللاتينية: جميل صليبا، (د-ط)، الشركة العلمية

للكتاب، دار الكتاب العالمي، بيروت، ١٩٩٤ م: ٤٤٦: ١.

٣. اللسانيات والحجاج، الحجاج المغالطي: نحو مقارنة

لسانية وظيفية، حافظ اسماعيل (بحث) ضمن:

الحجاج مفهومه ومجالاته دراسة نظرية وتطبيقية في

البلاغة الجديدة: ٣: ٢٧٠.

٤. مواهب الفتح في شرح تلخيص المفتاح ضمن شروح

التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (د -

ط)، (د - ت): ٤/٣٧٥.

٥. النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية

والمنطقية واللسانية، د. محمد طروس، دار الثقافة -

الدار البيضاء، ط ١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م: ٦١.

٦. نقد النثر، أبو الفرج قدامة بن جعفر (ت: ٣٣٧ هـ)،

تحقيق: د. طه حسين - د. عبد الحميد العبادي، مطبعة

لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط ٣، ١٣٥٧ هـ -

١٩٣٨ م: ٢٦. ن: ١٢٠.

٧. ينظر: المدخل لدراسة الأديان والمذاهب، عبد الرزاق

محمود أسور، الدار العربية للموسوعات، بيروت -

لبنان: ١/١٧١.

١٧. ينظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء
 القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق:
 عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ -
 ١٩٧٩م: ٤/٣٩٦.
١٨. النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية
 والمنطقية واللسانية: ٦١.
١٩. ينظر: تفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد
 بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي
 الحنفي ثم الشافعي (ت: ٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر
 بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن،
 الرياض - السعودية، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م:
 ١/٤٢١، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو
 القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله
 (ت: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٣،
 ١٤٠٧هـ: ١/٤٨٠، مفاتيح الغيب - التفسير الكبير،
 أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي
 الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت:
 ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٣،
 ١٤٢٠هـ: ٩/٥١٢، السراج المنير في الإعانة على
 معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، شمس
 الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي
 (ت: ٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية) - القاهرة،
 ١٢٨٥هـ: ١/٢٨٤، زبدة التفاسير، الملا فتح الله
 الكاشاني (ت: ٩٨٨هـ)، تحقيق: مؤسسة المعارف،
 پاسدار اسلام مؤسسة المعارف الإسلامية - قم -
- البيان عن تأويل أي القرآن: ٦/٥٢١.
١٤. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره،
 وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكّي بن
 أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني
 ثم الأندلسي القرطبي المالكي (ت: ٤٣٧هـ)، تحقيق:
 مجموعة رسائل جامعة بكلية الدراسات العليا
 والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د:
 الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة
 - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة
 الشارقة، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م: ٢/١٢٣٢،
 ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو
 محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام
 بن عطية الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٢هـ)، تحقيق:
 عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية -
 بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ: ٢/١٢.
١٥. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد الرحمن
 بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت: ٨٧٥هـ)، تحقيق:
 الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد
 الموجود، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١،
 ١٤١٨هـ: ٢/١٧٤.
١٦. ينظر: التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير
 العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد
 الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي
 (ت: ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر - تونس،
 ١٩٨٤هـ: ٤/٢٤٨.

الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١،
١٤١٥ هـ: ٤٢٦/٢، تفسير القرآن الحكيم - تفسير
المنار، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين
بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني
الحسيني (ت: ١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ١٩٩٠ م: ٣٣٣/٤.

٢٦. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع
المثاني: ٤٢٦/٢.

٢٧. مفاتيح الغيب: ٥١٢/٩.

٢٨. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني:
٤٢٦/٢ - ٤٢٧.

٢٩. (المَعْقَلَة): (الدية... وإنما سميت بذلك لأن الإبل
كانت تعقل بفناء ولي المقتول، ثم كثر استعمالهم هذا
الحرف، حتى قالوا: عقلت المقتول، إذا أعطيت
ديته دراهم أو دنانير). الصحاح تاج اللغة وصحاح
العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي
(ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار
العلم للملأين، بيروت، ط ٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م:
١٧٦٨ - ١٧٦٩ (مادة: عَقَلَ).

٣٠. الكافي، الشيخ الكليني (ت: ٣٢٩هـ)، تحقيق: صححه
وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مطبعة: چاپخانه
حيدري، دار الكتب الإسلامية - تهران - إيران، ط ٥،
تابستان ١٣٦٣ ش: ٨٥/٧، تهذيب الأحكام، الشيخ
الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، تحقيق وتعليق: السيد حسن
الموسوي الخرساني، دار الكتب الإسلامية - طهران،

إيران، ط ١، ١٤٢٣ هـ: ٢١/٢، فتح البيان في مقاصد
القرآن، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن
علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (ت:
١٣٠٧هـ)، عني بطبعه وقدّم له وراجعته: خادم
العلم عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية
للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، (د ط)، ١٤١٢ هـ
- ١٩٩٢ م: ٣٥/٣.

٢٠. مفاتيح الغيب: ٥١٢/٩.

٢١. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف
بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت:
٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر -
بيروت، (د ط)، ١٤٢٠ هـ: ٥٣٣/٣.

٢٢. أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص
الحنفي (ت: ٣٧٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد علي
شاهين، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط ١،
١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م: ٣٣٥/١.

٢٣. مفاتيح الغيب: ٥٠٩/٩.

٢٤. فكر أئمة أهل البيت عليهم السلام في حلّ الإشكالات
التفسيرية للنصّ القرآني، د. سيروان عبد الزهرة
الجنابي، الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة، مركز
كربلاء للدراسات والبحوث، مؤسسة الأعلمي
للمطبوعات، ط ١، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م: ٦١.

٢٥. مفاتيح الغيب: ٥٠٩/٩، روح المعاني في تفسير القرآن
العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله
الحسيني الألويسي (ت: ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد

١/ ٤٥١، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، الشيخ محمد بن محمد رضا القمي المشهدي (ت: ١١٢٥هـ)، تحقيق: حسين درگاهي، مؤسسة الطبع والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م: ٣/ ٣٤٤.

٣٢. بحوث فقهية مهمة، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، مطبعة نسل جوان، قم، ط ١، ١٤٢٢هـ: ١٥٧- ١٥٨.

٣٣. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٩م: ٣/ ١٣٢.

٣٤. الميزان في تفسير القرآن: ٤/ ٢٢٨.

٣٥. من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٣٥٠، علل الشرائع: ٢/ ٥٧٠، فقه القرآن، قطب الدين الراوندي (ت: ٥٧٣هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، ط ٢، ١٤٠٥هـ: ٢/ ٣٥٩، كنز العرفان في فقه القرآن، المقداد السيوري (ت: ٨٢٦هـ)، علق عليه المحقق البارح حجة الإسلام الشيخ محمد باقر (شريف زاده)، أشرف على تصحيحه وإخراج أحاديثه محمد باقر البهبودي، مطبعة: حيدري - طهران، المكتبة الرضوية - طهران، (د ط)، ١٣٨٥هـ: ٢/ ٣٣١، وسائل الشيعة، الحر العاملي (ت: ١١٠٤هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ٢، مهر - قم، ١٤١٤هـ: ٢٦/ ٩٥، البرهان في تفسير القرآن: ١/ ٣٢، بحار الأنوار: ٦/ ١٠٣، الميزان في تفسير القرآن: ٤/ ٢٢٢.

ط: ٤، ١٣٦٥هـ: ٩/ ٢٧٤ - ٢٧٥، البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني، (ت: ١١٠٧هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة - قم، (د ط)، (د ت): ٢/ ٣٤، الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، (د ط)، (د ت): ٤/ ٢٢٢.

٣١. المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت: ٢٧٤هـ)، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدث، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ١، ١٣٧٠هـ - ١٣٣٠ ش: ٢/ ٣٢٩، من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ٢، ١٤٠٤هـ: ٤/ ٣٥٠، علل الشرائع، الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ) تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبتها - النجف الأشرف، (د ط)، ١٣٨٦ - ١٩٦٦ م: ٢/ ٥٧٠ - ٥٧١، بحار الأنوار، العلامة المجلسي (ت: ١١١١هـ)، تحقيق: يحيى العابدي الزنجاني، عبد الرحيم الرباني الشيرازي، مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان، ط ٢ المصححة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م: ١٠١/ ٣٢٧، تفسير نور الثقلين، الشيخ الحويزي (ت: ١١١٢هـ)، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم، ط ٤، ١٤١٢هـ - ١٣٧٠ ش:

٣٦. الكافي: ٨٥/٧، تهذيب الأحكام: ٢٧٤/٩، وسائل الشيعية: ٩٤/٢٦، تفسير نور الثقلين: ٤٥١/١.
٣٧. نقد النثر: قدامة بن جعفر: ١٢٠.
٣٨. م. ن: ٢٩٩.
٣٩. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ: ٥٣/١١، ينظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (ت: ٩٢٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط ٧، ١٣٢٣هـ: ٤٢٧/٩.
٤٠. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: ٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية) - القاهرة، ١٢٨٥هـ: ٢٨٤/١.
٤١. تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (ت: ١٣٧١هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ١، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م: ١٩٦/٤.
٤٢. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م: ٢٤٤/١.
٤٣. زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (ت: ١٣٩٤هـ)، دار النشر: دار الفكر العربي، (د ط)، (د ت): ١٦٠١/٣.
٤٤. تفسير الشعراوي - الخواطر، محمد متولي الشعراوي (ت: ١٤١٨هـ)، مطابع أخبار اليوم، (د ط)، (د ت): ٢٠٣٠/٤.
٤٥. القرآن ونقض مطاعن الرهبان، د صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم - دمشق، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ٣٨٧.
٤٦. تفسير القرآن الحكيم - تفسير المنار: ٤/٣٣٣.
٤٧. عندما نتواصل نغير - مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، د. عبد السلام عشير، أفريقيا الشرق؛ الدار البيضاء - المغرب، (د - ط)، ٢٠٠٦م: ١٢٩.
٤٨. ينظر: مفهوم الحجاج عند اللسانيين الغربيين مدرستا بلجيكا وفرنسا أنموذجا، د. سعيد فاهم، مجلة الحجاز العالمية المحكمة للدراسات الإسلامية والعربية، ع/٢٠، شوال ١٤٣٨هـ - يوليو ٢٠١٧م: ٨٤.
٤٩. حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعير، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، (د ت)، ٢٠١٢م: ٤٠٢.

السعادة النفسية لدى المرشدين التربويين وعلاقتها ببعض المتغيرات في كربلاء المقدسة

م.م. صفاء عبد الحسين حسين عبد الكريطي

المديرية العامة للتربية في محافظة كربلاء المقدسة

Saf4996@gmail.com

المستخلص

يهدف البحث الحالي إلى تعرف:

- ١- السعادة النفسية لدى المرشدين التربويين في المديرية العامة للتربية في محافظ كربلاء المقدسة.
 - ٢- الفروق ذات الدلالة الاحصائية في السعادة النفسية لدى المرشدين التربويين في المديرية العامة للتربية في محافظة كربلاء المقدسة على وفق متغيري الجنس (ذكور - واث) والموقع الجغرافي (حضر - ريف).
- وقد شملت عينة البحث الحالي (١٢٠) مرشداً ومرشدة من المديرية العامة للتربية في محافظة كربلاء المقدسة. اذ قام الباحث ببناء مقياس السعادة النفسية الذي يتمتع بالصدق والثبات والقوة التمييزية وعند تحليل البيانات الاحصائية اسفرت النتائج عن:-

١. ان عينة البحث لديهم سعادة نفسية على نحو عام..
٢. وجود فروق ذات دلالة احصائية للسعادة النفسية على وفق متغير الجنس (ذكور - اناث) لصالح الذكور وكذلك وجود فروق ذات دلالة احصائية على وفق متغير الموقع الجغرافي (حضر - ريف) لصالح الحضر. اما بالنسبة إلى التفاعل فلا يوجد اي تفاعل ثنائي دال احصائياً بين الجنسين والموقع الجغرافي. وفي ضوء نتائج البحث الحالي وضع الباحث التوصيات الآتية:-

- ١ - زيادة الاهتمام بالمرشد التربوي وذلك من خلال تقديم ورش العمل والبرامج التوعوية عن طريق وسائل الاعلام كافة (المسموعة والمقروءة والمرئية).
- ٢ - الدعم المباشر للمرشد التربوي وتقديم العون له ومنحه فرصة اكبر للتعبير عن افكاره وابداعاته والعمل على تحقيقها.

ولاستكمال البحث الحالي اقترح الباحث ما يأتي:-

- ١ - اجراء دراسة ارتباطية بين السعادة النفسية ومتغيرات اخرى مثل (تقبل الذات معنى الحياة)
- ٢ - اجراء دراسة تجريبية لرفع مستوى السعادة النفسية لدى المرشدين التربويين.

الكلمات المفتاحية: علم النفس، كربلاء المقدسة، المرشدين التربويين



Psychological Happiness among Educational Counselors and its Relationship with Some Variables in

Karbala Al-Mukaddasa»

M.M. Safaa Abdul Hussein Hussein Al-Karaiti

Safaa996@gmail.com

Abstract

Title: (Authentic Happiness and its relationship with its Relationship to some variables

The present research aims at knowing the following:

Authentic Happiness for educational counselors. -

- The significant statistical differences of the level of Authentic Happiness in intermediate stage counselors according to gender (male/female) and geographical location(city-countryside).

- After ascertaining the Authentic Happiness properties of the scale and their items, it is administration on a sample consists of (100) male and female mentors general administration of Holly Karblaa. However, the researcher has Authentic Happiness and constructed a scale for measuring stampede which is characterized by its validity, reliability and discriminative power.

The data are treated statistically.

The Ministry of Education

General Directorate of Education in the holy city of Karbala Studies and Research Department

Authentic Happiness Counselors in the holy Education Directorate of Karbala

Among Educational Counselors and its Relationship to some variables

A thesis Studies and research depart of the directorate of education in the holy governorate of Karbala By Safaa Abdul – Hussein Hussein

Keywords: Psychology, Karbala Al-Mukaddasa, Educational Counselors

المبحث الاول

مشكلة البحث

يواجه المرشدون التربويون الكثير من الصعوبات والتحديات التي تؤثر في حياتهم اليومية من الجانب الانفعالي من خلال التعامل مع الطلاب (المسترشدين) فضلا عن المسؤوليات الحياتية الاخرى وضغوط العمل وهذا يشكل ضغطا نفسيا على المرشدين التربويين ويجب عليهم ان تتمتع شخصيتهم بالإيجابية كي يستطيعوا مواجهة الحياة المختلفة.

على مدار العقود المنصرمة انشغل العلماء ولاسيما علماء النفس والاجتماع بموضوع الامراض العقلية وتعمقوا به كثيرا والان باستطاعتهم قياس الافكار التي كانت مشوشة سابقا مثل الانفصام والاكتئاب والادمان بدقة ملحوظة، واستطاعوا الان معرفة كيف تتطور الاضطرابات النفسية عبر الحياة، وايضا معرفة اسبابها الجينية والنفسية والبيوكيميائية (سيلجمان، ٢٠٠٦: أ) ويجب الاهتمام بدراسة الجوانب الايجابية في الحياة مثل التفاؤل والسعادة النفسية التي تجعل الانسان اكثر ايجابية والابتعاد عن السلبية هذا ما اكده ميلر (Miller, et. al, 2008: 679). وتعد السعادة النفسية تعمل بوصفها جهازاً مناعياً واقياً ضد الاضطرابات النفسية لدى الفرد وتضيف له الكثير من الايجابية وحب الحياة والمثابرة (عبد العالي مظلم، 2013: 135).

١- هل يوجد ارتباط ذو دلالة احصائية بين متغير السعادة النفسية وبعض المتغيرات مثل الجنس

والموقع الجغرافي لدى المرشدين التربويين.

٢- هل توجد دلالة فروق بين متغير الجنس والموقع الجغرافي في السعادة النفسية.

اهمية البحث:

السعادة النفسية من الضروريات في حياة البشر وتعد من اهم الاهتمامات لدى الانسان وتعد من اولوياته سواء كان الانسان فرداً او جماعة على حد سواء ويبقى الهدف الاسمي الذي يسعى لتحقيقه، وعلى الرغم من اهميته تجاهله العلماء والفلاسفة عدة من قرون ومن بعد ذلك بدا العلماء البحث في هذا الجانب ويعود السعادة تكمن في الصحة والمستوى العلمي والمال والجاه إلى اخره من مكملات الحياة (صالح، 2006: 798) والسعادة النفسية لها اثر جانبي في سلوك الفرد من حيث التفكير بطريقة مختلفة يكون الانسان اكثر سعادة عندما يفكر الشخص بصوره ايجابية عندما يكون سعيدا مقارنة به عندما يكون حزينا، والاشخاص السعداء اكثر انتاجا من الاشخاص الذين يسيطر عليهم الحزن والكآبة واكثر ثقة بالنفس واكثر تقديراً لذاتهم (محمد، 2001:3) وشدد علماء النفس جهودهم لدراسة جميع جوانب التعاسة في حياة الفرد ولكنهم لم يلفتوا النظر إلى الجانب المضيء في حياتهم مثل الشعور بالسعادة والبهجة والفرح والسرور والتفاؤل والرضا عن الحياة وهذا الجانب سلكه علماء النفس الايجابي ومن اشهر مؤسسي هو (سيلجمان) الذي دعا علماء

حدود البحث:

- ١- الزمانية: تم التطبيق في العام الدراسي (٢٠٢٠-٢٠٢١).
- ٢- المكانية: مديرية كربلاء المقدسة.
- ٣- البشرية: المرشدين التربويين في مديرية التربية في كربلاء المقدسة

مصطلحات البحث

التعريف النظري

السعادة النفسية: (هي مجموعة من المؤشرات السلوكية التي تدل على ارتفاع مستوى رضا الفرد عن حياته بشكل عام) (الجمال، 2011:10).

السعادة النفسية: هو انعكاس للرضا عن الحياة وانفعالات سارة تكمن فيها الاستمتاع بالحياة والشعور بالبهجة والرضا عن الحياة (الرباعي، 2013:9).

وقد تبنى الباحث تعريف (سيلجمان) تعريفا نظريا للبحث.

السعادة النفسية (-Be- psychological well-being): وهي مجموعة من المؤشرات السلوكية التي تدل على ارتفاع مستوى رضا الفرد عن حياته بشكل عام. (Seligman, ph.d. 2002; 3041)

التعريف الاجرائي: هو الدرجة الكلية التي يحصل عليها المستجيب على مقياس السعادة النفسية المعد لأغراض البحث الحالي.

النفس إلى التأكيد والبحث عن الجانب الايجابي لدى الفرد بدل الجانب السلبي (Shorey, H, et.al., 2007)، إذ يعد مفهوم السعادة النفسية هو المفهوم الرئيس في علم النفس الايجابي لما له من اهمية بارزه في بناء شخصية الفرد، حيث سعى المجتمع بمختلف طبقاته، واختلاف ثقافته، إلى السعادة النفسية بوصفها بالهدف الاسمي بالحياة، وذلك لارتباطها بصوره مباشرة بالحالة المزاجية الايجابية، والرضا عن الحياة والراحة النفسية وتحقيق الذات والتفاؤل وتعد السعادة مؤشرا من مؤشرات الصحة النفسية (السيد ابو هاشم، 2010:1). ويعد هذا المعنى الاقرب إلى مفهوم جودة الحياة وهذا يعني الشعور بالسعادة النفسية والرضا من اجل تحقيق معنى الحياة وتحقيق اهدافه وقيمه الخاصة التي تنتج من مدى قدرة الانسان على التطور والنمو ومن اجل ان يجي ويتصرف بحرية وسعادة ويكون له وجودا متميزا عن الاخرين يعكس اتجاهاته وميوله وكذلك يدخل مفهوم السعادة النفسية مع المفاهيم الاخرى مثل (الشعور بالراحة والرضا عن الحياة والمتعة بالحياة والتفاؤل والتوافق النفسي والامن والانجاز وتحقيق الذات والقناعة) (جودت، 2010:15).

اهداف البحث:

- ١- تعرف السعادة النفسية
- ٢- تعرف دلالة الفروق بين متغير الجنس والموقع الجغرافي

هذه الحياة التزامات الفرد المتنوعة سواء أكانت في مجال العمل او العلاقات الشخصية وتعتمد على استخدام نقاط القوة والشخصية المتميزة التي يتمتع بها الفرد للحصول على اشباع متنوع في مجالات الحياة الرئيسة كالأسرة والعمل والحب إلى اخره

ج - الحياة ذات المعنى: تتضمن استخدام الفرد للقوة والمواهب الخاصة به وتسخير ذلك في خدمة شيء ما يؤمن به الفرد بانه اكبر من ذاته (الجمال، 1:201-65).

المقومات الأسس للسعادة النفسية :

١ - المال: هناك كم هائل من المعلومات حول تأثير الفقر على السعادة النفسية وعلى المستوى الواسع، إذ قارن العلماء بين الاشخاص الذين يعيشون في دول غنية والاشخاص الذين يعيشون في دول فقيرة حيث ان الشخص الغني اكثر ثقافة من الشخص الفقير، ويتمتع، بصحة افضل، وتعليم افضل، وحرية اكثر، وكذلك الموارد المادية اكثر حيث وجد العلماء ان الفقراء معدومي السعادة النفسية ورضاهم عن الحياة، سلبي. (سيلجمان، 2002:54).

٢ - الزواج: يلعب الزواج احيانا بوصفه تقيداً واحياناً يمتدح ويعد السعادة النفسية الدائمة؛ وهذان الوصفان لا يصيبان الحقيقة بالضبط، ولكن عموماً فان البيانات تصيب الاختيار الثاني من خلال الاستبانة التي قام بها مركز الدراسات والبحوث للآراء القومية بأجراء مسح على ٣٥٠٠ امريكي خلال الثلاثين عاماً الماضية وتبين ان الزواج

المُرشد التربوي:- وهو مهني تربوي متخصص في تطبيق علم النفس التربوي والارشاد التربوي تنصب اهتماماته الأسس في توظيف علومه النفسية والتربوية في حل المشاكل التربوية والنفسية التي تواجه التربويين والطلاب ويتمتع بخلفية علمية تعتمد على التدريب التربوي والنفسي والاعداد الخاص مما ينتج عنه الاشراف على تقديم الخدمات النفسية والتربوية المباشرة وغير المباشرة (الجنابي، 1999:75).

المبحث الثاني

الاطار النظري

نظرية السعادة النفسية

أعد هذه النظرية (مارتن سيلجمان، ٢٠٠٢) وعدها بمنزلة تحليل عملي للسعادة النفسية. وعلى وفق هذه النظرية تم تقسيم السعادة النفسية على ثلاثة مكونات: اولها الحياة السارة او الممتعة، ومن ثم الحياة المليئة بالالتزامات (الحياة المشغولة او النشطة) واخيراً الحياة ذات المعنى. يركز كل من المكونين الاول والثاني للسعادة النفسية على حياة شخصية الفرد، في حين ان المكون الثالث للسعادة النفسية يتضمن بشكل جزئي ما هو اكبر و اكثر قيمة من اشباع المتعة الذاتية. وفي ما يلي عرض لمكونات السعادة النفسية وفق ما يراه سيلجمان:

أ - الحياة السارة او الممتعة: تتضمن هذه الحياة نجاح الفرد في السعي للانفعال الايجابي حول الماضي والحاضر والمستقبل والحفاظ على قدر الامكان ب - الحياة المليئة بالالتزامات (الحياة النشطة): تتضمن

٥ - الصحة: تعد الصحة مفتاح السعادة النفسية في العالم، والصحة الجيدة أكثر الأشياء أهمية في حياة الإنسان. وظهر موضوع أن الصحة لا ترتبط بالسعادة إذ أن كثيراً من الناس الذين لديهم أمراض يتكيفون مع الحياة، ويتجاوزون المحن، وكثير من مرضى السرطان متكيفون مع الواقع ويعيشون حياتهم بسعادة نفسية، وكذلك الكثير من المرضى يزورون الطبيب وهم يشعرون بالسعادة النفسية ولا تؤثر في نفسياتهم ولكن الصحة إطلاقاً لا تجلب التعاسة ولكن من المؤكد المرض الشديد والمستمر، يجلب التعاسة.

٦ - الدين: إن الإيمان له التأثير النفسي الإيجابي في الإنسان حيث يعطي الأدلة القوية التي تفيد الناس في العيش على نحو أفضل حيث الأشخاص المتدينون أقل ميلاً للمخدرات والسرقة والجرائم والطلاق وهذا ما يجعل الإنسان يعيش بسعادة نفسية عالية، وهم أكثر اتزاناً من المرضى أو المطلقين أو ممن مشاكل لديهم، وفي الواقع أظهرت البيانات أن المتدينين هم أكثر سعادة من غيرهم (عبد الوهاب، 2016: 255 - 380)

من المقومات الأسس للسعادة النفسية بينما غير المتزوجين والأرامل والمطلقون تبين أنهم غير سعداء إذ أن السعداء هم الذين يكونوا أقرب إلى الزواج والاستقرار والاستمرار في الزواج، والأشخاص غير السعداء هم الذين يبتعدون عن الزواج ويعيشون في عزلة وكآبة (سيلجمان، 2002: 55).

٣- الحياة الاجتماعية: أكدت الدراسات أن الأشخاص السعداء هم المرتبطون عاطفياً أو المتزوجون وأن النسبة الأكبر من الأشخاص السعداء هم الذين يعيشون حياة اجتماعية مشبعة، والذين يكونون أكثر سعادة هم الذين يقضون وقتاً قليلاً بمفردهم، وغالبية الوقت يعيشون مع الآخرين، والذين هم يعيشون حياة اجتماعية سعيدة قبل الزواج يكونون أميل للزواج من الأشخاص الذين يعيشون حياة اجتماعية سيئة، فإن الأشخاص السعداء يكون محبوبين ولديهم حياة اجتماعية أغنى وأكثر انفتاحاً (المسعودي، 2019: 175 - 204).

٤- السن: الشباب يسعون إلى سعادة أكبر هذ في دراسة (ولسن) منذ ثلاثين عاماً ولم يعد الشباب مثل الماضي حيث أكد العلماء ذلك في الدراسات والبحوث الحديثة، فإن كبار السن لا يتمتعون بالسعادة، ويتدمرون من كل شيء، حيث قام العلماء من أربعين دولة لتقسيم السعادة على ثلاثة مستويات هي: الرضا عن الحياة، والتأثيرات السارة، والتأثيرات غير السارة حيث تزداد السعادة النفسية كلما تقدم الإنسان في العمر.

المبحث الثالث

منهج البحث واجراءاته

يتضمن هذا الفصل عرضاً لإجراءات البحث من حيث تحديد المجتمع والعينة واختيارها، واداة البحث واستخراج الخصائص السايكومترية لها، والوسائل الاحصائية المستعملة لمعالجة البيانات.

اولاً: منهجية البحث:- تم اعتماد المنهج الوصفي - الدراسات الارتباطية - دراسة العلاقات الارتباطية لأنه يتلاءم مع مشكلة البحث الحالي وأهدافه.

ثانياً: مجتمع البحث Population of the Research

يقصد بمجتمع البحث: جميع الافراد الذين يقوم الباحث بدراسة الظاهرة او الحدث لديهم (ماحم، ٢٠٠٠: ٢١٩). إذ يتكون مجتمع البحث الحالي من المرشدين التربويين من الذكور والاناث في مديرية تربية محافظة كربلاء المقدسة والذين يسكنون في مركز المدينة وفي الريف للعام الدراسي (٢٠١٩-٢٠٢٠) والبالغ عددهم (١٩٦)* مرشداً ومرشدة.

*تم الحصول على هذه البيانات من مديرية تربية محافظة كربلاء المقدسة / قسم الاحصاء

ثالثاً: عينة البحث: Sample of the Research

تتكون عينة البحث الحالي من (١٢٠) مرشداً ومرشدة تم اختيارهم بالطريقة العشوائية الطبقية وبأسلوب التوزيع المتساوي من كلا الجنسين بواقع (٦٠) مرشداً

و (٦٠) مرشدة وبحسب الموقع الجغرافي بواقع (٦٠) مرشداً ومرشدة من المدينة و (٦٠) مرشداً ومرشدة من الريف، والجدول ذو العدد (١) يوضح ذلك

الجدول (١)

توزيع عينة البحث بحسب الجنس والموقع الجغرافي

المجموع	الاناث	الذكور	المرشدين التربويين
٦٠	٣٠	٣٠	المدينة
٦٠	٣٠	٣٠	الريف
١٢٠	٦٠	٦٠	المجموع الكلي

رابعاً: مقياس السعادة النفسية

١- بعد الاطلاع على الاطار النظري فيما يتعلق بالسعادة قام الباحث بتحديد بعض المصطلحات الأسس والمنطلقات النظرية التي اعتمد عليها الباحث في بناء مقياس السعادة النفسية للبحث الحالي، حيث ان بناء المقياس النفسي يتطلب بعض الاعتبارات والمنطلقات الأسس في النظرية لبناء المقياس وهي ١- اعتمد الباحث نظرية سيلجمان (السعادة الحقيقية، ٢٠٠٢) في تحديد مفهوم السعادة النفسية

٢- تحليل الظاهرة السلوكية إلى اصغر مكوناتها والتي تمثل النطاق السلوكي المراد قياسه.

٣- الاطلاع على الادبيات السابقة التي تناولت السعادة.

٤- اعتمد الباحث على اسلوب التقرير الذاتي (- Self Report) في بناء المقياس، وهو يعد من الاساليب الشائعة في بناء المقاييس النفسية في صياغة فقرات المقياس.

مستوى الدلالة	مربع كأي		غير موافقين	الموافقين	عدد الخبراء	المقياس
	الجدولية	المحسوبة				
0,05	3,83	10	-	10	10	السعادة النفسية

جدول (٣) الفقرات المعدلة في ضوء آراء المحكمين

رقم الفقرة	الفقرة قبل التعديل	الفقرة بعد التعديل
٤	اشعر بالسعادة عندما حياتي تتفق مع اهدافي	اشعر بالسعادة عندما احقق اهدافي
١٨	اشعر بالسعادة عندما اكون مع عائلتي	اشعر اني مسؤول اتجاه شريكي

سابعاً: التطبيق الاستطلاعي للمقياس:

بعد اعداد تعليمات المقياس وفقراته، اراد الباحث التحقق من مدى فهم افراد العينة وهم المرشدون التربويون لفقرات المقياس وتعليماته وطريقة الاجابة على فقرات المقياس ومدى وضوح الفقرات لديهم وكذلك معرفة الوقت اللازم للإجابة عن المقياس اذ طبق الباحث مقياس السعادة النفسية الملحق (٢) بعد ان رتب فقرات المقياس عشوائياً على عينة الاستطلاع التي قوامها (٥٠) مرشداً ومرشدة، وكان اختيارهم بالطريقة العشوائية البسيطة نصفهم من الذكور والنصف الاخر من الاناث، واتضح بعد الاستجابات بأن تعليمات المقياس وفقراته واضحة من حيث الصياغة والمعنى وكذلك البدائل وان الوقت المستغرق للأجابة عن فقرات المقياس تتراوح بين (٣٠-٤٠) دقيقة اي بمتوسط (٣٥) دقيقة.

خامساً: صياغة فقرات المقياس:

اعتمد الباحث على مفاهيم نظرية سيلجمان في بناء مقياس السعادة النفسية اذ قام الباحث ببناء (١٨) فقرة لقياس السعادة النفسية لدى المرشدين التربويين، وكانت بدائل الاجابة عن المقياس التي تستدعي استجابات متدرجة لكل عبارة والبدائل هي ثلاثة واوزانها هي (1,2,3) فالإجابة التي تتفق تعطى (٣) درجة، أما الاجابة التي لا تتفق فتعطى (١) درجة، اما الاجابة التي تكون محايدة، فتعطى (٢) درجة.

سادساً: التحليل المنطقي لفقرات المقياس (الصدق

الظاهري (Face Validity)

بعد ان تم صياغة فقرات مقياس السعادة النفسية بصيغته الاولية عرضت فقرات المقياس على (١٠) محكمين في علم النفس والارشاد والقياس والتقييم؛ هذا وليبان صلاحيتها لمقياس السعادة النفسية، وليبان صلاحية المفهوم النظري، وصلاحية التعريف، وشمولية الفقرات، ومدى ملائمة بدائل الاجابة (فرج، ١٩٨٠: ١٦٠) وقد تأكد الباحث من صلاحية الاداة لمقياس السعادة النفسية وكانت النتيجة ان قيمة مربع كأي (كأ) المحسوبة اكبر من الجدولية، عند مستوى (٠,٠٥) والجدول ذو العدد (٢) يوضح ذلك. الجدول ذو العدد (٢) قيمة مربع كأي لآراء الخبراء في صلاحية فقرات مقياس السعادة النفسية مستوى (0,05)

أ- اسلوب المجموعتين المتطرفتين:

قام الباحث بترتيب الدرجات الكلية لعينة التحليل الاحصائي البالغ عددهم (١٢٠) مرشداً ومرشدة، وقد صححت الاستجابات ثم احتسبت الدرجة الكلية لكل استمارة اذ رتب جميع الاستمارات تنازلياً على وفق الدرجات الكلية من اعلى درجة كلية إلى ادنى درجة كلية ثم حددت المجموعتان الطرفيتان في الدرجة الكلية اذ قام الباحث باختيار نسبة (٢٧٪) وهذا ما اوصى به كيلى (Anastasi، 1976:208) عند تحليل فقرات الاختبار، الاعتماد على هذه النسبة، واستبعاد المجموعة الوسطى التي تبلغ نسبتها (٤٦٪) لكي تصبح قيم معامل التمييز متسقة (علام، 2000:284) اذ اصبح عدد افراد كل مجموعة (٦٤) مرشداً ومرشده، وتراوح درجات افراد المجموعة العليا بين (٣٢) اما درجات المجموعة الدنيا بين (٣٢)، وبعد تطبيق الاختبار التائي لعينتين مستقلتين لتعرف دلالة الفروق بين المجموعتين الطرفيتين في كل فقرة من فقرات المقياس، اتضح ان فقرات المقياس جميعاً مميزة لأنها اكبر من القيمة الجدولية البالغة (1,96) عند مستوى (0,05) وبدرجة حرية (٢١٤) كما موضح بالجدول ذي العدد (٤).

تصحيح المقياس: ويقصد به وضع درجات لاستجابات كل مرشد ومرشدة من عينة البحث على كل فقرة من فقرات مقياس السعادة النفسية، ومن ثم إيجاد الدرجة الكلية لكل استمارة، على ان الاوزان التي اعطيت تتراوح ما بين (1,2,3)، على ان هناك فقرة ايجابية وفقرة سلبية ولكن هناك استجابات محايدة على ان تعطى الدرجة (٣) للاستجابة التي تكون مع المتغير وتعطى الدرجة (٢) للاستجابة التي تكون محايدة وتعطى الدرجة (١) للاستجابة التي لا تتفق مع المتغير.

التحليل الاحصائي لفقرات السعادة النفسية:

ان الهدف الاساسي من تحليل الفقرات هو الحصول على بيانات يتم بموجبها حساب القوة التمييزية لفقرات المقياس، وان القوة التمييزية في الصفة المراد قياسها، وبالتالي هي تعمل على ابقاء الفقرات الجيدة في المقياس (الزوبعي واخرون، 1981:79). اي يعد التحليل الاحصائي لفقرات اكثر اهمية من التحليل المنطقي، وذلك لأنه يتحقق من مضمون الفقرات في قياس ما اعد لقياسه، اي قدرة الفقرات على التمييز بين الافراد المستجيبين على فقرات المقياس ومعامل صدقها (الكبيسي، 1995:5). و يتفق علماء القياس النفسي على اهمية التحقق من القوة التمييزية لفقرات المقياس ومعاملات صدقها. وفيما يأتي اجراءات التحقق منها:



جدول ذو العدد (٤) القوة التمييزية لفقرات مقياس السعادة النفسية

القيمة الناتجة المحسوبة	المجموعة الدنيا		المجموعة العليا		رقم الفقرة
	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	
٢,٧٥٣	٠,٠٩٦٥٥٣	١,٠٠٦٦	٠,٤٠٥٦٧	١,١٢١٠	١
٣,٨٥٢	٠,٠٠٠٠٠٠	١,٠٠٠٠	٠,٤٩٦٤٤	١,١٨٣٣	٢
٤,٢٦٢	٠,١٨٩٦٦	١,٠٣٦٠	٠,٦٨٠٦٦	١,٢١٣٤	٣
٤,٧٣١	٠,٠٠٠٠٠٠	١,٠٠٠٠	٠,٦٠٨٦٦	١,٢١٣٥	٤
٦,٠٧٨	٠,١٦٥١٦	١,٠٢٥٤	٠,٧٣٥٧٧	١,٤٥٦٧	٥
٤,٦٢٢	٠,١٨٩٨٣	١,٤٤٧٠	٠,٦٧٤٥٥	١,٣٨٧٩	٦
٤,٢٣٧	٠,٢٣١١٣	١,٠٥٦٥	٠,٦٣٤٢٦	١,٢٢٢٢	٧
٥,١١٦	٠,٢٥١٥١	١,٠٧٦٣	٠,٦٦٨٦٧	١,٣٢١٨	٨
٤,٩٦٦	٠,٣٩٦٦٢	١,١٣٦٧	٠,٧٢٤٥٦	١,٥٣٥٦	٩
٤,٠٤٦	٠,٧٧٥٥٨	١,٥٦٨٨	٠,٧٣٧١٧	٢,٠٠٦٩	١٠
٥,٣٦٦	٠,٣٣٣٢٥	١,١٠١٩	٠,٧٥٤٥٣	١,٥٢٧٨	١١
٤,٧٧١	٠,٣١٥٧٣	١,١١١١	٠,٧٤٢٣٣	١,٤٨١٥	١٢
٤,٥٢٩	٠,٣٥٨٥٣	١,١٥٧٤	٠,٧٥٤١٣	١,٥٣٤٠	١٣
٤,٠١٩	٠,٤٨٣٣٧	١,١٦٦٧	٠,٧٤٢٥١	١,٥٠٩٣	١٤
٢,٤٠٤	٠,٥١٦٣٥	١,٣٧٩٦	٠,٧٥٩١٦	١,٦١١١	١٥
٥,٤٤٥	٠,٣٥٤٤٥	١,١٨٨٤	٠,٧٥٢٩٨	١,٥٥٥٦	١٦
٦,٢٣٣	٠,٢١١١١	١,٠٩٨٣	٠,٧٤٢٤٩	١,٥٥٩٣	١٧
٧,٩٥٦	٠,٣٥٤٣٥	١,١١٩٤	٠,٨٢٦٦١	١,٨٠٥٦	١٨

ثبات المقياس Reliability of the Scale:

ان الثبات من الخصائص السيكمترية المهمة في الاختبارات والمقاييس النفسية (Ebel, 1972: 408). ويقصد به ان يعطي المقياس النتائج نفسها اذا ما اعيد تطبيق المقياس على العينة نفسها وفي الظروف نفسها (الفريب، 1988: 651) فالاستقرار في النتائج يعد امرا مهما ومن الضروري احتسابه ويعد امراً أساسياً في المقياس اذ يشير إلى الدقة في درجات المقياس اذا ما تكرر تطبيق المقياس في الظروف نفسها (Thorndikr, 1981: 71) اذ طبق الباحث مقياس السعادة النفسية على عينة الثبات التي يبلغ قوامها (٥٠) من المرشدين التربويين من الذكور والاناث وكان اختيارها بالتساوي العشوائية البسيطة من، وفيها يأتي اجراءات التحقق من طريقتي حساب ثبات مقياس السعادة النفسية:

١- طريقة الاختبار واعادة الاختبار Test - Re

test Method :- ان دقة المقياس واتساقه دلالة على ثبات نتائج الاختبار اي: عندما يتم اعادة الاختبار عدة من مرات تحصل على نفس النتائج او مقارنة إلى نتائج الاختبار الاول (ابو علام، 1989: 152). وهذه الطريقة تستعمل للحصول على معامل ثبات عبر تطبيق المقياس مرتين على العينة ذاتها بفواصل زمني مناسب اي (١٥ يوماً على الاقل) هذا ليتم التأكد من استقرار المقياس عبر الزمن (Marshall, 1972: 104). حيث طبق الباحث المقياس على عينة الثبات التي بلغ عددها (٥٠) مرشداً ومرشدة وبعد مرور (١٥)

ب-علاقة درجة الفقرة بالدرجة الكلية

للمقياس (صدق الفقرات):

يعتمد صدق المقياس غالباً على صدق الفقرات اذ ان زيادة فقرات المقياس تزيد من صدق المقياس، وان الصدق التجريبي للفقرات امر ضروري للكشف عن دقة الفقرات في قياس ما وضع من اجله (Ebel, 1972: 410). حيث قام الباحث باستخدام معامل ارتباط بيرسون لإيجاد علاقة الارتباط بين درجة كل فقرة مع الدرجة الكلية لمقياس السعادة النفسية، اذا كان عدد عينة الدراسة هي (١٢٠) مرشداً ومرشدة من مديرية تربية كربلاء المقدسة وكان عدد فقرات المقياس هي (١٨) فقرة وكانت النتيجة جميع فقرات دالة احصائياً (اي فقرات صادقة) بقيمة جدولية بلغت (0,098) وعنده مستوى (0,05) وبدرجة حرية (٣٩٨). والجدول ذو العدد (٥) يوضح ذلك.

الجدول ذو العدد (٥) معامل ارتباط بيرسون لمعرفة معامل ارتباط الفقرة بالدرجة الكلية لمقياس السعادة النفسية

رقم الفقرة	معامل ارتباط الفقرة بالدرجة الكلية	رقم الفقرة	معامل ارتباط الفقرة بالدرجة الكلية
١	٠,٤٢٠	١٠	٠,٣٤٠
٢	٠,٤١٦	١١	٠,٣١٢
٣	٠,٤٤٢	١٢	٠,٤٠٠
٤	٠,٤٦٥	١٣	٠,٣٢١
٥	٠,٤٢١	١٤	٠,٣٤٤
٦	٠,٥٦٨	١٥	٠,٢٥٥
٧	٠,٣٦٦	١٦	٠,٤٧٧
٨	٠,٣٥٦	١٧	٠,٤٣٢
٩	٠,٤٦٦	١٨	٠,٤٨٤

الجدول ذو العدد (٦)

معامل ارتباط الثبات لمقياس السعادة النفسية بطريقتي
 الاختبار واعادة الاختبار والفاكرون باخ

اسم المقياس	عدد الفقرات	معامل الاختبار واعادة الاختبار	معامل ثبات الفا كرون باخ
السعادة النفسية	١٨	٠,٨٣	٠,٨٥

وصف مقياس السعادة النفسية بصيغته النهائية وتصحيحه:

بعد التأكد من صلاحية مقياس السعادة النفسية
 والاجراءات التي تحققت في الخطوات السابقة اصبح
 المقياس بصيغته النهائية الذي يتكون من (١٨) فقرة،
 اذ كانت الفقرات مصاغة بأسلوب العبارات التقريرية
 ولكل فقرة ثلاثة بدائل متدرجة للإجابات فالبديل
 الذي يتفق مع المتغير يعطى الدرجة (٣)، والبديل
 الذي يكون محايدا يعطى الدرجة (٢) والبديل الذي
 لا يتفق مع المتغير يعطى الدرجة (١). وان اقل درجة
 يحصل عليها المجيب هي (١٨) درجة. واعلى درجة
 يحصل عليها المجيب هي (٥٤) درجة، وبمتوسط
 نظري مقداره (٣٦) درجة.

الوسائل الاحصائية Statistical Means:

استخدم الباحث الوسائل الاحصائية المناسبة في
 البحث الحالي بالاستعانة بالحقيبة الاحصائية للعلوم
 الاجتماعية (spss) وكالاتي:

١. مربع كأي: استعملت هذه الوسيلة لتعرف آراء
 الخبراء في مدى ملاءمة فقرات مقياس (السعادة

يوما من تطبيق المقياس الاول اعيد تطبيق المقياس
 مرة ثانية على العينة نفسها وبعد تصحيح الاجابات
 في التطبيق الاول وتصحيح الاجابات في التطبيق
 الثاني للمقياس، قام الباحث بحساب معامل ارتباط
 بيرسون بين درجات التطبيقين فكان معامل الثبات
 (0,83) وتعد هذه القيمة مؤشرا جيدا على استقرار
 اجابات المرشدين على المقياس عبر الزمن (البياتي
 واثناسيوس, 1977:194).

٢- معامل الفاكرونباخ للاتساق الداخلي Alpha
 (coefficient for internal consistency) تعتمد
 هذه الطريقة على حساب الارتباطات بين الفقرات
 الداخلية في المقياس ويقسم المقياس على عدة اجزاء
 على عدد الفقرات التي يتكون منها المقياس وذلك
 بأن لا تظهر نتائج متناقضة عند تكرار استخدامه
 عدة من مرات على الفرد نفسه (العزاوي, 2004:28).
 ولأجل استخراج الثبات بهذه الطريقة لمقياس السعادة
 النفسية على عينه بلغ قوامها (٥٠) مرشداً ومرشدة
 وقد تم اختيارهم بالطريقة العشوائية البسيطة وكان
 عدد فقرات المقياس (٢٠) فقرة وبعد ان تم تحليل
 الاجابات الأفراد العينة بلغ معامل الفاكرون باخ
 لمقياس السعادة النفسية في البحث الحالي هو (0,85)
 وتعد هذه القيمة مقبولة استنادا إلى ما اشارت اليه
 الادبيات والدراسات السابقة في القياس والتقييم
 (باركرواخرون, 1999:122). كما موضح فيا لجدول
 ذي العدد (٦)

المبحث الرابع

النفسية) وصلاحيته.

عرض النتائج وتفسيرها ومناقشتها

يتضمن هذا الفصل عرض النتائج التي توصل إليها الباحث على وفق الاهداف وبالتسلسل، وتفسير النتائج ومناقشتها في ضوء الاطار النظري المعتمدة في الفصل الثاني، فضلا عن عرض اهم التوصيات والمقترحات كما يأتي:

اولا: عرض النتائج وتفسيرها ومناقشتها

الهدف الاول: تعرف السعادة النفسية لدى المرشدين التربويين.

للتحقق من هذا الهدف قام الباحث بتوزيع مقياس السعادة النفسية على عينة البحث التي بلغ قوامها (١٢٠) مرشداً ومرشدة من مرشدين تربويين في مديرية تربية محافظة كربلاء المقدسة من كلا الجنسين (ذكور - اناث) والموقع الجغرافي (الحضر - الريف)، وبعد ان تم تفرغ البيانات ومعالجتها احصائياً تبين ان المتوسط الحسابي للعينة يساوي (44,8800) درجة، وانحراف معياري قدره (5,24234) درجة، ولمعرفة دلالة الفرق بين المتوسط الحسابي في المقياس لدى افراد العينة والمتوسط الفرضي للمقياس البالغ (٣٦) درجة، حيث تم استخدام الاختبار التائي لعينة واحدة فأظهرت النتائج وجود فرق دال احصائياً بين المتوسطين وان القيمة التائية المحسوبة (للسعادة النفسية) (112,454) وهي اقل من القيمة الجدولية البالغة (1,96) بدرجة حرية (٩٩) وعند مستوى دلالة (0,05) والجدول ذو العدد (٧) يوضح ذلك

٢. T.test لعينتين مستقلتين: استعملت هذه الوسيلة لتعرف

القوة التمييزية لفقرات مقياس (السعادة النفسية).

٣. معامل ارتباط بيرسون: استعملت هذه الوسيلة

لتعرف معاملات صدق الفقرات وارتباط الفقرة

بالدرجة الكلية للمقياس.

٤. معادلة الفاكرونباخ: تستعمل لحساب معامل ثبات

المقياس.

٥. الاختبار التائي لعينة واحدة T-test for one

Sample: استعمل في معرفة دلالة الفروق بين المتوسط

الحسابي ولدرجات عينة التطبيق النهائي والمتوسط

الفرضي لمقياس (السعادة النفسية).

٦. تحليل التباين التائي استعمل في معرفة دلالة

الفروق في السعادة النفسية تبعاً لمتغير الجنس

والموقع الجغرافي والتفاعل بينها.

٧. الاختبار التائي لدلالة معامل الارتباط استعمل

لحساب معامل الدلالة المعنوية لمعامل ارتباط درجة

كل فقرة بالدرجة الكلية للمقياس، والدلالة المعنوية

لمعامل مصفوفة الارتباطات الداخلية للمقياس،

واستعمل لحساب الدلالة المعنوية لمعامل الارتباط

بين مقياس البحث (فيركسون, 1991: 241).

الجدول ذو العدد (٧) الاختبار التائي للعينه

المتغير	العدد	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوسط الفرضي	القيمة التائية		الدلالة
					المحسوبة	الجدولية	
السعادة النفسية	١٢٠	٤٤,٨٨٠٠	٥,٢٤٢٣٤	٣٦	١١٢,٤٥٤	١,٩٦	دالة لصالح الوسط الفرضي

الهدف الثاني: تعرف دلالة الفروق في مستوى السعادة

النفسية لدى المرشدين التربويين

أ. الجنس (ذكور- اناث)

ب. الموقع الجغرافي (حضر - ريف) لتعرف دلالة الفروق في السعادة النفسية تبعاً لمتغيرات الجنس والموقع الجغرافي. فقد استخدم الباحث تحليل التباين الثنائي (Two way An ova) مع التفاعل (2*2) والذي اظهر فروقا ذات دلالة احصائية للتأثيرات الأسس لمتغير الجنس (ذكور - اناث) وكانت دالة احصائية لصالح الذكور حيث متوسطهم البالغ (844,350) اكبر من متوسط الاناث البالغ (43,4600) وكذلك اظهر فروقا ذات دلالة احصائية للتأثيرات الأسس لمتغير الموقع الجغرافي (حضر - ريف) وكانت دلالة احصائية لصالح الحضر وذلك لان المتوسط الحسابي البالغ (844,350) اكبر من متوسط الريف البالغ (44,7800) ولم تظهر تأثيرات تفاعل بين الجنس والموقع الجغرافي اذ كانت النسبة الفائية المحسوبة (2,106) اصغر من الفائية الجدولية (3,94) عند مستوى دلالة (0,05) والجدول ذو العدد (٨) يوضح ذلك.

القيمة التائية الجدولية تساوي (1,96) عند مستوى دلالة (0,05) وبدرجة ٩٩ ولما كانت القيمة التائية المحسوبة البالغة (112,454) اقل من القيمة التائية الجدولية البالغة (1,96) بدرجة حرية (٩٩) وعند مستوى دلالة (0,05) فهذا يدل على ان الفرق بين الوسط الحسابي والوسط الفرضي للمقياس له دلالة احصائية لصالح الوسط الحسابي، وهذا يشير إلى ان العينة (المرشدين التربويين) لديهم سعادة نفسية. وهذه النتيجة: ان السعادة النفسية عن طريق الحياة الاجتماعية المستقرة من خلال الزواج والصحة والدين والمشاعر الايجابية وتوافر المال والسكن تعطي الانسان سعادة نفسية حقيقية (سيلجمان, 2002: 48-61).

الجدول ذو العدد (٨) التحليل التبايني الثنائي للعينة

الدالة	النسبة الفائية المحسوبة	متوسط المربعات	درجة الحرية	مجموع المربعات	مصدر التباين
دالة	٧٠٨,٠٠٦	٨٤٤,٣٥٠	١	٨٤٤,٣٥٠	الجنس
دالة	٤,٢٧٤	٢٦٤,٤٤٤	١	٢٦٤,٤٤٤	الموقع الجغرافي
دالة	٤,٤١٤	٤,٠٠٠	١	٤,٠٠٠	الجنس*الموقع الجغرافي
		١,٢٢١	٩٦	١١٧,٢٠٠	الخطأ
			٩٩	١٢٤٨,٠٠٠	الكلية

التوصيات

- بناء على النتائج التي خرج بها البحث الحالي يوصي الباحث بما يأتي
- ١ - زيادة الاهتمام بالمرشد التربوي وذلك من خلال تقديم ورش العمل والبرامج التوعوية وذلك من خلال وسائل الاعلام كافة (المسموعة والمقروءة والمرئية).
 - ٢ - الدعم المباشر للمرشد التربوي وتقديم العون له ومنحه فرصة اكبر للتعبير عن افكاره وابداعاته والعمل على تحقيقها.
 - ٣ - اقامة دورات تأهيلية للمرشد التربوي كي يستطيع التعامل مع الازمات
 - ٤ - تشكيل لجان تساعد المرشد التربوي عند الضرورة او حدوث ازمات مفاجئة.

*النسبة الفائية الجدولية تساوي (2,106) عند مستوى دلالة (0,05) بدرجة حرية (1,96).

من خلال النتائج اعلاه يتبين وجود فروق دالة احصائية على وفق متغير الجنس (ذكور- اناث) ولصالح الذكور، وهذه النتيجة تتفق مع نظريه سيلجمان حيث ان السعادة النفسية بين الافراد بصورة عامة من خلال التفكير المنطقي والنمو العقلي وتأتي الافكار من خلال الصحة النفسية والاستقرار من خلال الزواج والصحة والتدين والعلاقات الاجتماعية السوية يحصل الفرد على السعادة النفسية (سيجمان, 2002: 51-60) النظرية تؤكد وجود فروق فردية بين الافراد وتأثيراتها في التعليم والنمو (سيلجمان, 2002: 221- 235) اما بالنسبة للتفاعل فلا توجد اي فروق بين التفاعل بين الجنس والموقع الجغرافي، وعلى حد علم الباحث لم تتطرق النظرية إلى المقارنة في الموقع الجغرافي ولا التفاعل بين الموقع الجغرافي والجنس.

المقترحات

- واستكمالا لتتائج البحث الحالي، اقترح الباحث اجراء الدراسات الاتية:
- ١ - اجراء دراسة ارتباطية بين السعادة النفسية وبعض المتغيرات الاخرى مثل (تقبل الذات، معنى الحياة)
 - ٢ - اجراء دراسة تجريبية لرفع مستوى السعادة النفسية لدى المرشدين التربويين.
 - ٣ - تقديم برامج ارشادية تدعم عمل المرشد التربوي داخل المدرسة
 - ٤ - تنسيق الجهود ما بين مؤسسات المجتمع المدني وحقوق الانسان والمرشد التربوي في حالة حدوث ازيمات مفاجاً.

المصادر:

المصادر العربية:

٥. الجمال، سمية احمد، 2013، السعادة النفسية وعلاقتها بالتحصيل الدراسي والاتجاه نحو الدراسة الجامعية لدى طلبة جامعة تبوك، كلية التربية، جامعة الزقازيق.
٦. جودت، احمد سعادة، 2010، اساليب تدريس المهويين والمتفوقين، جامعة الشرق الاوسط، الاردن.
٧. الزوبعي، عبد الجليل واخرون، 1981 لاختبارات والمقاييس النفسية، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل.
٨. سيلجمان، مارتن أي، 2002، السعادة الحقيقية، مكتبة جرير.
٩. عبد الوهاب، امانى عبد المقصود، 2016، السعادة النفسية وعلاقتها ببعض المتغيرات لدى عينة من المراهقين من الجنسين، مجلة كلية التربية، جامعة المتوفي، العدد الثاني.
١٠. العزاوي، رنا زهير فاضل، 2004، تداعي الكلمات واكتساب القواعد النحوية في اللغة العربية لدى اطفال العراق، اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية ابن رشد جامعة بغداد
- علام، صلاح الدين، 2000، القياس والتقييم
١١. التربوية والنفسية، اساسية وتطبيقه، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.
١٢. الغريب، رمزية، 1988، التقييم والقياس النفسي والتربوي، القاهرة، مكتبة الانجلو.
١٣. فرج، صفوت، 1980، القياس النفسي، الطبعة ١ ادار الفكر العربي للنشر، القاهرة، مصر.
١٤. فيركسون، جورج، 1991، التحليل الاحصائي في التربية وعلم النفس، ترجمة هناء القلي، الطبعة ١، دار الحكمة للنشر والتوزيع، المستنصرية، العراق.
١٥. الكبيسي، كامل ثامر، 1995، اثر اختلاف حجم العينة والمجتمع في القوة التمييزية لفقرات المقياس النفسي،

١. ابو علام، رجاء محمود، 1989، مدخل إلى مناهج البحث التربوي، ط ١، مكتبة الفلاح، الكوي
٢. ابو هاشم، السيد محمد، 2010، الاختبارات والتحصيل الدراسي لدى طلاب المرحلة الثانوية، كلية التربية، جامعة المنصورة.
٣. البياتي، عبد الجبار، زكريا، اثناسيوس، 1977، الاحصاء الوصفي والاستدلالي في التربية وعلم النفس، جامعة بغداد، دار الكتب للطباعة والنشر.
٤. ثورن دايك، ربيرت، هيجن، اليزابيت، 1981، القياس والتقييم في علم النفس التربوية، ترجمة عبد الرحمن عدس، ط ٤، عمان، الاردن.

٣. Miller et al, 2008, Rapid, open –source, engineering of customized.
٤. Seligman, Marten, ph.d.2002, Authentic Happiness.
٥. Ebel, R.1, 1972, Essentials of Educational measurement 2nd Edition pent-H, new jersey.
٦. -Marshall, G.C, 1972, :Essentials of testing California Addison.

الملاحق: ملحق (١)

مقياس السعادة النفسية لدى المرشدين التربويين بصيغته الاولى

المديرية العامة للتربية في محافظة كربلاء المقدسة الارشاد التربوي بحث ضمن الخطة السنوية م/ استبانة آراء المحكمين في صلاحية مقياس السعادة النفسية لدى المرشدين التربويين.

الاستاذ الفاضل
المحترم.....

يروم الباحث القيام بالبحث الموسوم (السعادة النفسية لدى المرشدين التربويين في مديرية تربية كربلاء المقدسة) ولأجله تحقيق هدف البحث يتطلب بناء مقياس للسعادة النفسية واعتمد الباحث تعريف "سليجمان" السعادة النفسية (psychological well –Being): وهي مجموعة من المؤشرات السلوكية التي تدل على ارتفاع مستوى رضا

- دراسة تجريبية، كلية ابن رشد جامعة بغداد.
١٦. المسعودي، احمد سليم، 2019، القدرة التنبئية للتعليم ذاتي التنظيم وفعالية الذات والتوافق النفسي لدى طلبة الجامعة، مجلة كلية التربية، جامعة الازهر.
١٧. ملحم، سامي، 2000، القياس والتقويم في التربية وعلم النفس، ط١، دار الميسرة للنشر والتوزيع، عمان.
١٨. صالح، جوهرة، 2006، السعادة وعلاقتها ببعض المتغيرات لدى طالبات الجامعة، مجلة العلوم العربية والانسانية، جامعة القصيم، السعودية.
١٩. الجمال، سميرة احمد، 2011، السعادة النفسية وعلاقتها بالتحصيل الدراسي لدى طلاب جامعة تبوك، كلية التربية، جامعة الزقازيق - وجامعة تبوك - المملكة العربية السعودية.
٢٠. الرباعي، سعاد ياسين، 2013، الشعور بالسعادة وعلاقته بالعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى عينة من طلبة جامعة دمشق رسالة ماجستير كلية التربية جامعة دمشق.
٢١. محمد فاطمة راسم، 2001، السعادة النفسية لدى طلبة الجامعة جامعة القادسية.
٢٢. الجنابي يحيى داود، 1999، الارشاد النفسي والتوجيه التربوي، كلية التربية، الجامعة المستنصرية
- المصادر الاجنبية:

١. Anastasia A nn, 1976, psychological testing 4th ed collier Macmillan international Editions, New york.
٢. El Thorndike, 1981, Psychology, gapan, hart sounders international I Edition.

الفرد عن حياته على نحو عام. (Seligman، ph.d.2002;3041)

ونظرا لما هو معروف عنكم من خبره ودراية في هذا المجال يتوجه الباحثون اليكم لأبداء آرائكم ومقترحاتكم على وفق يأتي:

- صلاحية الفقرات لقياس متغير البحث.
- تعديل وحذف وزيادة ما ترونه مناسبا من الفقرات.
- صلاحية بدائل الاجابة للفقرات والمتمثلة ب (ينطبق علي بدرجة كبيرة، ينطبق علي بدرجة متوسطة، لا ينطبق علي تماما).

مقياس السعادة النفسية للمرشدين التربويين بصيغته الاولى

ت	الفقرات	صالحة	غير صالحة	التعديل
١	اسعى إلى حل مشكلات الاخرين			
٢	اشعر بالسعادة عند حصولي منصبا جيدا في العمل			
٣	اسعى إلى تقديم ما هو مفيد وجديد اثناء العمل			
٤	اشعر بالسعادة عندما حياتي تتفق مع اهدافي			
٥	اهتم بالنظام الغذائي			
٦	اتجنب المشاعر السلبية			
٧	انزعج عندما اكون بعيد عن شريكي			
٨	اتحكم في انفعالاتي السلبية			
٩	اشعر بالانزعاج بعد فشلي في ارضا شريكي			
١٠	شديد الانتباه على صحتي			
١١	اعمل بجدية تامة حتى لو كان دون عوائد مادية			
١٢	انزعج عندما انفذ اعمالتي بصورة غير تامة			
١٣	اشعر بالفخر عندما ادافع عن زملائي في العمل			
١٤	نشاطي اليومي يعد امرا ضروريا في تحقيق اهدافي			
١٥	اعمل جاهدا في سبيل تحقيق الخطط التي وضعتها			

			اسعى لزرع الثقة بالآخرين حتى استطيع تقديم المساعدة لهم	١٦
			اشعر بالأحباط عندما اجد عوائق في عملي	١٧
			اشعر بالسعادة عندما اكون مع عائلتي	١٨

ملحق (٢)

مقياس السعادة النفسية بصيغته النهائية

المديرية العامة للتربية في محافظة كربلاء المقدسة

قسم الارشاد النفسي

قسم الدراسات والبحوث

عزيزي المرشد..... عزيزتي المرشدة

تحية طيبة.....

المقياس الذي بين يديك الغرض منه قياس مدى السعادة النفسية بين المرشدين التربويين لتقديم الافضل للطلاب يرجى قراءة كل فقرة من فقرات المقياس بتمعن ووضع علامة (√) على الاختيار الذي يعبر عن مدى السعادة النفسية لديك.

علما انه لا توجد هناك اجابة صحيحة او اجابة خاطئة لأي فقرة تجيب عنها ولا يطلع على الاجابات سوى الباحث لا نها لغرض البحث العلمي فقط. وشكرا لحسن تعاونكم.....

ملاحظة:- يرجى تدوين المعلومات الاتية قبل الاجابة

الجنس: ذكر □ انثى □ الموقع الجغرافي: حضر / ريف /

ت	الفقرات	تنطبق علي بدرجة كبيرة	تنطبق علي بدرجة قليلة	لا تنطبق علي تماما
١	اسعى إلى حل مشاكل الآخرين			
٢	اشعر بالسعادة عند حصولي منصبا جيدا في العمل			
٣	اسعى إلى تقديم ما هو مفيد وجديد إلى الطلبة			
٤	اشعر بالسعادة عندما احقق اهدافي			
٥	اهتم بالنظام الغذائي			
٦	اتجنب المشاعر السلبية			
٧	انزعج عندما اكون بعيدا عن شريكي			
٨	اتحكم في انفعالاتي السلبية			
٩	اشعر بالانزعاج بعد فشلي في ارضا شريكي			
١٠	شديد الانتباه على صحتي			
١١	اعمل بجدية تامة حتى لو كان دون عوائد مادية			
١٢	انزعج عندما انفذ اعمالتي بصورة غير تامة			
١٣	اشعر بالفخر عندما ارى زملائي في العمل			
١٤	نشاطي اليومي يعد امرا ضروريا في تحقيق اهدافي			
١٥	اعمل جاهدا في سبيل تحقيق الخطط التي وضعتها			
١٦	اسعى لزرع الثقة بالآخرين حتى استطيع تقديم المساعدة لهم			
١٧	اشعر بالأحباط عندما اجد عوائق في عملي			
١٨	اشعر اني مسؤول عن شريكي			

ملاحح أخلاقفات الإرشاد السفاحف فف إرشاد الأطفال والمرافقن
فف رسالة الفقوق للإمام السجاد ؑ

الباحث حسن عبء على جواء عفسف ففاط

وزارة الفثقافة والسفاحة والافار العراقية / دائرة الفنون الموسفقف

rasan77775@gmail.com

م.ء زفنب صاءق مصطفف

كلفة العلوم السفاحفة / الجامعة المسفنصرفة

zainads.1811@uomustansiriyah.edu.iq

المستخلص

تناولت هذه الدراسة ملامح اخلاقيات الارشاد السياحي بوصفها متغيراً مستقلاً (تفسيرياً)، وارشاد الاطفال والمراهقين بوصفها متغيراً تابعاً (استجابياً)، في رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام. تفاعل المتغيرين لتشكيل الاطار الفكري والفلسفي لهذه الدراسة.

وفي ضوء ذلك نشأ التساؤل الرئيس: (كيف تكون ملامح اخلاقيات الإرشاد السياحي في إرشاد الأطفال والمراهقين على وفق رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام؟ معبر عنه بعدد من المحاور الفكرية. وتكمن أهمية الدراسة في أنها ستخرج بتأصيل فكري فلسفي لطبيعة متغيرات الدراسة.

توصل الباحثان عن طريق الدراسة إلى جملة من التوصيات أهمها: ضرورة وجود خطط وسياسات قومية تتبناها الدولة، فضلاً عن القوانين والتشريعات بشأن صغار السن، من خلال توفير الدعم المادي، والتعليمي، والعلاجي، والترفيهي لهم بوصفهم أفراداً في المجتمع لهم الحق في الحياة.

الكلمات المفتاحية: الإرشاد السياحي، رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام.



**Ethical Aspects of Tourist Guidance in Guiding Children and Adolescents According to the Treatise on
Rights by Imam Sajjad (peace be upon him)**

Dr. Zainab Sadiq Mustafa

Ministry of Higher Education and Scientific Research of Iraq
Al-Mustansiriya University
College of Tourism Sciences

zainads.1811@uomustansiriyah.edu.iq

Hasan Abdul Ali Jawad Isa Khayat

Higher Diploma in Tourist Guidance

Ministry of Culture, Tourism, and Antiquities of Iraq

rasanVVVV0@gmail.com

Abstract

Features of the ethics of tourism guidance in guiding children and adolescents According to the message of rights of Imam al-Sajjad (peace be upon him)

This study dealt with the features of the ethics of tourist guides as an independent variable (interpretive), and guiding children and adolescents as a dependent variable (responsive), according to the message of rights of Imam al-Sajjad, peace be upon him. The interaction of the two variables to form the intellectual and philosophical framework for this study. In light of this, the main question arose (How are the features of the ethics of tourist guidance in guiding children and adolescents according to the message of rights of Imam al-Sajjad (peace be upon him)?) expressed by a number of intellectual axes, and the importance of the study lies in that it will come out with an intellectual and philosophical rooting of the nature of the study variables.

Through the study, the researchers reached a number of recommendations, the most important of which are: the necessity of having national plans and policies adopted by the state, in addition to laws and legislation regarding young people, by providing them with material, educational, therapeutic, and recreational support as individuals in society who have the right to life.

Keywords: Tourist guidance, the message of rights of Imam al-Sajjad, peace be upon him.

المقدمة

السياسية، الأخلاقي والتربوية) وذلك بالقضاء على الفساد بكل أشكاله.

أهمية الدراسة

الإنسان كائن اجتماعي لا يكفي بذاته، وإنما يستعين بغيره، وخاصة صغار السن فبهم حاجة إلى المساعدة والإرشاد، وذلك من خصائص الحياة الإنسانية الاجتماعية في مظاهرها ومجالاتها. إذ يعد المرشد المعين في كل الاحتياجات لصغار السن مع أسرهم خلال تنفيذ الرحلة السياحية، فالصغار يرون المواقع من خلال عيون المرشد الذي يؤدي دوراً مهماً في تحقيق رغباتهم والمسؤول عن راحتهم واطمئنانهم. إذ تنبع أهمية الدراسة من الدور الكبير الذي يقوم به المرشد لصغار السن خلال تنفيذ الرحلة السياحية على وفق مضمون الأخلاق المستنبطة من رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام.

مشكلة الدراسة

من الملاحظ أن هناك مظاهر سلبية تصدر من بعض المرشدين السياحيين، وعدم توفر قواعد أخلاقية محددة توجه المرشد وتضمن معاملته للمستفيدين (السياح صغار السن) على مبدأ السلوكيات الأخلاقية الحسنة، والمساواة بين الجميع، تجعل من هامش مرونة مقدم الخدمة في التعامل مع السياح واسع جداً، ما يعني زيادة احتمالات الفساد والتعامل اللاأخلاقي. كل ما سبق، دفع الباحثين لمحاولة دراسة ملامح أخلاقيات الإرشاد السياحي في إرشاد الاطفال والمراهقين على وفق رسالة

إن قراءة السيرة العلمية والإنسانية العطرة للإمام السجاد عليه السلام، تكشف أنه واحد من أعمدة التقى والعلم والفكر الإسلامي، وهو من أكمل المسيرة العلمية لأبيه وجده، بأسلوب تربوي أخلاقي علمي.

وضع الإمام السجاد عليه السلام في رسالته عن الحقوق (ونحن سنتحدث فقط عن ملامح الإرشاد السياحي فيها) منهاجاً متكاملًا للحياة الإسلامية الرفيعة، وذلك بما حوته من معالم الأخلاق، وقواعد الاجتماع، ومن الجدير ذكره أن رسالته احتلت مكانة مهمة عند الاوساط العلمية لدراستها وشرحها، ومن ثم اصبحت من أهم الرسائل والمؤلفات التي تناولت حقوق الإنسان.

الإرشاد السياحي رسالة ذو شأن عظيم، لأنه ينقل حضارة الأمة وسموها ورفعتها على وفق مضمون أخلاقي يقوم على أسس وضوابط ومعايير هادفة ولما لها من تأثير عظيم في حاضر الأمة ومستقبلها، وذلك من خلال نشر الثقافات بين المجتمعات ويتجلى سمو هذه المهنة ورفعتها في مضمونها الأخلاقي الذي يحدد مسارها المسلكي، لذا كان من البدهي أن تستمد هذه المهنة من قيم وصفات وأخلاق الإمام السجاد عليه السلام الذي أغنى العالم الإسلامي بالفكر والعلم والأخلاق، وأكثر مساحة مليئة بالأجواء الإنسانية ليتنفع بها الناس. وهو ما أكده الأنبياء والمرسلين وأهل البيت عليهم السلام من إصلاح أحوال الناس في جميع مجالات الحياة (الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية

أولاً / المفاهيم الفكرية للدراسة

١. الامام السجاد عليه السلام: هو علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن فهر بن مالك بن قريش بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان الهاشمي القرشي، ابو الحسن، الملقب بزين العابدين، امه شاه زنان بنت يزدرجد بن شهربار، وقيل شهر يانويه، ابنة كسرى، ويقال للامام السجاد (علي الاصغر) للتمييز بينه وبين اخيه (علي الاكبر) وله من الاولاد خمسة عشر منهم احد عشر ولداً اكبرهم محمد الباقر، واربعه بنات (الاصهاني، 114: 2010). وهو رابع معصوم على راي الاثني عشرية (الموسوي، ١٤١٩هـ: ٢٣).

٢. رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام: هي وثيقة حقوقية إنسانية شاملة، سبقت وثيقة حقوق الإنسان العالمية، تحمل فكر الإمام السجاد عليه السلام للأجيال وتبين مدى اهتمام الإسلام بالإنسان ومحيطه وتشكل الحقوق القانونية ركناً أساساً في حياة الفرد المسلم الشخصية وتربيته الروحية وعلاقته بربه، وفي نظام العلاقات الاجتماعية، وما يجب عليه أن يؤديه من حقوق للآخرين، وكما أن للآخرين حقوقاً عليه، فإن له حقوقاً عليهم، ونتيجة لهذه الحقوق المتبادلة يقوم نظام العلاقات الاجتماعية بين الأفراد. رويت في العديد من الكتب ذكرها: الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه (باب الحقوق)، وفي الخصال والأمل (المعروف بالمجالس)، والحراني في تحف العقول، وغيرهم (المصري، 2018: 200). رسالة الحقوق

الحقوق للإمام السجاد عليه السلام. وفي ضوء ذلك نشأ التساؤل الرئيس (كيف تكون ملامح اخلاقيات الإرشاد السياحي في إرشاد الأطفال والمراهقين على وفق رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام).

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى إظهار السلوكيات الأخلاقية للإرشاد السياحي في التعامل مع صغار السن المستنبطة من رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام. ومن أهداف الدراسة التي نسعى إلى تحقيقها: إعطاء تعريفات بـ

- الامام السجاد عليه السلام، ورسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام، والإرشاد السياحي، وإرشاد الاطفال والمراهقين.
- توضيح اخلاقيات تعامل المرشد السياحي مع الصغار على وفق رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام.
- توضيح أهمية السياحة والسفر لصغار السن.
- تحديد ما هو حق الصغير على وفق رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام.

منهج البحث

لغرض الوصول إلى الاهداف التي يطمح اليها الباحثون، يقوم البحث على المنهج العلمي الوصفي التحليلي الذي يعتمد على تفكيك العناصر الأسس للمشكلة، فقد عنيت فيه ببيان مفهوم (الإرشاد السياحي) في العلم الحديث، وتحليله مع المفهوم الإسلامي الذي تم استنباطه من خلال رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام في حق الصغير.

٤. ارشاد الاطفال والمراهقين: بعد ولادة الطفل فان هناك دوراً أساسياً للإرشاد يتمثل في امداد القائم على تربيته بالمعلومات النفسية لمراحل النمو المختلفة في كل مرحلة عمرية يمر بها منذ الميلاد وحتى مرحلة المراهقة (عبده، 2000: 170). تعد مرحلة المراهقة مرحلة انتقال بين الطفولة والرشد، وهي مرحلة لها خصائص تميزها عما قبلها وما بعدها من المراحل ولذلك فالحاجة ماسه إلى ارشاد المراهقين ليعيشوا في سعادة متمتعين بالصحة النفسية. ويشير علماء النفس إلى ان مرحلة المراهقة مرحلة توتر وعواطف وبها أزمات نفسية واحباطات وصراعات وضغوط اجتماعية ومشكلات كثيرة، هذا من جانب ومن جانب اخر تعد مرحلة تحقيق الذات وحب مرح ونمو شخصية، أي انها مرحلة نمو ولكن فيها كثير من المشكلات (سعادت، 1436هـ: 352). يعرف ارشاد الأطفال بانه عملية المساعدة في رعاية ونمو الأطفال نفسياً وتربيتهم اجتماعياً وحل مشكلاتهم اليومية (الفرخ: 174، 1999).

تشمل جوانب الحياة كافة، تكونت ضمنها ملامح للإرشاد السياحي (إرشاد الأطفال والمراهقين) إرشاد الأطفال الصغار يعطي لهم أثراً إيجابياً، فإن الشرح ينقل الصغير إلى عالم جديد مليء بالحلم والخيال فيتصور الطفل نفسه بطلاً لهذه القصة. ومن هنا يمكن للشرح والإرشاد أن يساعده في قضية الاكتشاف من موضوعات وشخصيات مألوفة وتكوين صورة عن الحياة.

٣. مفهوم الإرشاد السياحي: هو أن يرشد إنساناً إنسان آخر، يعني الأخذ بيد الثاني نحو هدف معين والوصول إلى هذا الهدف بيسر وبلا مشاكل وبأقل الكلف سالكاً أسهل الطرق واقصرها، وموفراً له اثناء هذا الجهد، ما يساعده على بلوغ الهدف (الهوري، 82-81: 2013). ينطوي الارشاد في معانيه اللغوية على الهداية والنصح والارشاد.

أ. لغة: كلمة (رشد) تعني اهتدى، وارشده بمعنى: هداه ودله، ويقال ارشده الله (مجمع اللغة العربية، 346: 2004). ومن اسماء الله الحسنى الراشد والرشد والمرشد: هو الذي ارشد الخلق إلى مصالحهم وهداهم ودلهم عليها (الانصاري، 1995: 472).

ب. اصطلاحاً: الإرشاد يعني التنظيم والادارة والتوجيه (الهوري: 117: 2013). ومصطلح الارشاد السياحي حديث يعني قيادة وتنظيم وادارة الرحلات السياحية وتنفيذ البرامج السياحية للمجموعة السياحية، ومرافقتهم ورعايتهم منذ وصولهم حتى مغادرتهم البلد المضيف (السعيد، 168: 2011).

ثانياً / أخلاقيات الإرشاد السياحي

السلوكيات الأخلاقية تمتاز بوضوح من السلوكيات المحكومة بالقوانين إذ انه هناك فروقات ما بين الأخلاقيات والمتطلبات القانونية، كون الأول في معظم الحالات يحتسب على السلوك غير المنظم بقانون في حين دور القانون ينصب على التعامل مع سلوكيات ليست بالضرورة بمقاسات سلوكية. وعلى الرغم من أن القوانين غالباً ما تعكس آراء وتقديرات أخلاقية مقننه في تشريعات أو منظمة بحسب قواعد قانونية، فالسلوك الأخلاقي لا يعني بالضرورة أن يتبع المرء القوانين ببساطة لأن العديد من السلوكيات التي تصدر من الأفراد هي اصلاً غير مقننه في تشريعات قانونية وإنما هي نابعة من أخلاق الفرد مثلاً الابتسامه والبشاشة في وجه الضيف سلوك ليس محكوم بقانون، فالقانون لا يدعو إلى ذلك وإنما يدعو إلى عدم إيذاء الآخرين مثلاً (الحوري، 2012: 86).

يتطلب من مقدمي الإرشاد السياحي التحلي بالعديد من الأخلاقيات، لأثرها البالغ على نفسية السياح صغار السن، ومن أجل أن يأخذ فكرة جميلة ومشرقة عن البلد لهذا فهي تتطلب ممن يمارسها سلوكيات أخلاقية خاصة من منظور ثقافي إسلامي، وهي على النحو الآتي (عاتي، ٢٠١١: ٤٨ - ٨١) :

١. التحلي بالذوق الحضاري: ينبغي للمرشد السياحي أن يكون على قدر كبير من الأدب في الحديث، وأن يتسم

بالمعاملة الودية مع السياح صغار السن فإنها تشير إلى المودة بين المرشد والسياح (العلاق، ٢٠٠٢: ٢١). إن ديننا الإسلامي يدعو إلى التحلي بالذوق في التعامل واللباقة في الحديث واستخدام الطريقة الصحيحة في المأكل والمشرب واحترام الصغير والكبير كذلك لابد من الابتسامه المشرقة التي تبعث المسرة في قلوب السياح الصغر والمراهقين إذ أنها مفتاح نجاح تقديم الخدمات مع التقرب لهم ومصادقتهم (عبوي، 2008: 16). هذا كله يعد من السلوك الذي يندرج تحت مسمى الذوق الحضاري في التعامل، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ (سورة النساء: الآية ٨٦). ولا يمكن لمقدم خدمة الإرشاد السياحي أن يحصل على احترام السياح صغار السن والمراهقين إلا إذا عرف كيف يتعامل معهم بفن الذوق والاحترام (عاتي، 51: 2011). والذوق الحضاري العام يُفسر بأنه: مجموعة من الطرق والعادات الشخصية، التي تنظم السلوك الحضاري في المجتمعات، وهي صفة تنتشر كإحدى وسائل الضبط الاجتماعي، وحيث تنظم العلاقات للأفراد مع الجماعات (الضبع، 2005: 10).

٢. الشعور بالمسؤولية: ينبغي للمرشد السياحي أن يكون ذا تأهيل لكل ما يقوم به من مهام وواجبات وأن يؤدي واجباته وخدماته على الوجه الأكمل من العناية والإتقان في سبيل وفائه بمسؤولياته تجاه

نطاق مسؤوليته وعهده وكل ما يتعلق بعمله من ممتلكات من أجهزة وأدوات وغير ذلك وكذلك السياح، لان من واجب المرشد استخدامها من غير إفراط. فضلا عن ذلك ممتلكات السياح التي ينبغي على المرشد الحرص عليها وعدم إتلافها أو استخدامها على نحو شخصي، فهي بمثابة الوديعة لديه يتوجب عليه حفظها (الغزالي، ٢٠٠٧: ٤٨).

وقد أكد الله سبحانه وتعالى المحافظة على الأمانة ورعايتها في محكم كتابة الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (سورة النساء: اية رقم ٥٨).

٥. الصبر: تلزم طبيعة العمل بمجال تقديم الخدمات الإرشادية التعامل مع فئات عديدة من السياح تتفاوت طبائعهم من ناحية التربية والثقافة والمستوى العلمي واللغة والعمر، لذا عليه التزام الصبر مع تلك الفئات (عاتي، ٢٠١١: ٧١). وكل فئة من هذه الفئات تحتاج إلى أسلوب في التعامل والتصرف معها، يقول تعالى: ﴿... وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ (سورة الفرقان: آية ٢٠). فهذه الآية ترشد إلى أن

أحد مجالات الامتحان الرباني للخليقة هو امتحان بعضهم ببعض، والنجاح في هذا الامتحان يقتضي الصبر والتأني، فالمرشد هو الذي يستطيع ضبط نفسه أثناء الرحلة السياحية والتحكم بأعصابه، فلا

السياح المرافقين له خلال تنفيذ الرحلة السياحية (الكسب، ٢٠٠٧: ١٣٣). وتُعرّف المسؤولية بأنها إقرار المرشد بما يصدر عنه من أقوال واستعداده لتحمل نتائج التزاماته وقراراته واختياراته العلمية من الناحية الإيجابية والسلبية أمام الله، وأمام ضميره، وأمام المجتمع، وأمام السياح، والشركة السياحية خلال تنفيذ الرحلة السياحية (عقلة، ١٩٨٦: ٢٥).

٣. المعلومات ومصداقيتها: أن الصدق فضيلة الفضائل ومنه تتفرع جميع الأخلاق الحسنة، والصفات الكريمة الحميدة، التي يتحلى بها الإنسان، وبالصدق يميز أهل النفاق من أهل الإيمان، وأن الصدق أساس الدين، وأن درجته تالية لدرجة النبوة، التي هي أرفع درجات العالمين، ولذلك يعدّ الصدق ضرورة من ضرورات الإرشاد السياحي لأنه به يستقيم. وأن الصدق يزيد المرشد هيبةً ووقار ويجعله موضع الثقة ومحل الأمانة، وهو صفة الأنبياء (قرعوش، ٢٠٠١: ٦٦-٦٣). لذا المعلومات التي يدلي بها المرشد السياحي خلال عملية الإرشاد السياحي يجب أن تكون صادقة وصحيحة أي بما يطابق الحقيقة والواقع، من غير تبديل، ولا زيادة ولا نقصان (الجياش، ٢٠١٢).

٤. الأمانة: تعمل على حفظ الحقوق وتحديد الأعمال من التفريط والإهمال. إذ تتمثل أمانة مقدم خدمة الإرشاد السياحي بالمحافظة على كل ما يقع تحت

تحيز تجاه سائح دون آخر (عاتي، 2011: 81).

ثالثاً / اخلاقيات الإرشاد السياحي (إرشاد الأطفال

والمراهقين) في رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام

قال الإمام السجاد عليه السلام: وأما حق الصغير فرحمته
 وتثقيفه وتعليمه، والعفو عنه والستر عليه، والرفق
 به والمعونة له، والستر على جرائمه فإنه سبب
 للتوبة، والمداراة له، وترك مما حكته فإن ذلك أدنى
 لرشده (الساعدي، 2005: 763).

تتعلق رحلات الطلائع بالمرحلة العمرية (٤-
 ١٨ سنة) وتنشط هذه الرحلات في مدة إجازات
 المدارس على شكل رحلات كشفية أو التعرف على
 الطبيعة (العقيد، 2011: 50). ويؤكد علما النفس
 والاجتماع والتربية الذين وصفوا نظرياتهم وأفكارهم
 في تربية الطفل أهمية الرحلات من خلال البحث
 والاستكشاف والملاحظة واستخدام الحواس لتعرف
 البيئة والتعامل مع مكوناتها، نجد (الإمام الغزالي
 وأبن خلدون) بينوا لنا فائدة الرحلة في طلب العلم
 وعقد لها أبن خلدون فصلاً في مقدمته وغيرهم من
 علماء التربية، كذلك نجد الاهتمام نفسه بالرحلات
 أسلوباً للتربية في عصر النهضة أمثال رابليه ومونتيني
 وكومينوس وغيرهم. وفي القرن السابع عشر نجد
 جان جاك روسو يؤكد أهمية الرحلات وما يتصل
 بها من استخدام الخبرة المباشرة، والاتصال المباشر
 بالبيئة في تربية الطفل، من خلال رحلات وجولات
 ميدانية للحقائق والمزارع التي تهيب لهم الفرصة

يترك لمشاكله الخاصة، أو أعباء الحياة وضغوطاتها،
 التأثير سلبياً على سلوكه وتعاملاته مع السياح
 (تركستاني، 2008: 39).

٦. إبداء التعاون: أن من الفطرة السماوية ميل النفس
 البشرية لحياة الجماعة والرغبة في الاندماج مع
 الآخرين فالكثير من احتياجات الإنسان الأساسية
 ومتطلباته بالحياة لا يمكنه إشباعها إلا بهذا
 الاجتماع، والتعاون خير طريق لتذليل الصعاب
 والعقبات والتغلب على مشقات الحياة ومصاعبها
 وتوثيق العلاقات بين الجماعات لتوليد المحبة
 والألفة بينهم، لهذا عمل الإسلام على تنمية روح
 الجماعة بين المسلمين وحثهم على لزومها والتمسك
 بها (عاتي، 2011: 75). من هنا يتعين على المرشد
 السياحي، إبداء روح التعاون مع السياح، ومع
 مقدمي الخدمات الأخرى لتسود بينهم روح
 التعاون لإنجاح العملية السياحية بصورة عامة
 (الغزاوي، 2016: 84).

٧. العدل بين السياح: يتمثل العدل عند مقدمي
 الخدمة الحسينية بتعامل المرشد السياحي مع
 السياح بالمساواة وبلا تمييز، فلا يفرق بين سياح
 بلده وخارج بلده، وعدم التمييز يجعله يتغلب على
 الفروقات في انتماءات السياح سواء كانت إقليمية
 أو قبلية، كما أن تخلق المرشد السياحي بخلق العدل
 يجعله يبث الطمأنينة في نفوس السياح، كما أن علاقته
 بالسياح ستكون أكثر ارتباطاً بحيث لا يكون هناك

٢. التثيف والتعليم: الصغير صفحة بيضاء قابلة لتلقي كل ما يكتب عليها، فإذا تلقى تعليماً سليماً، وثقافة تحمل معلومات ومقدمات صحيحة، يكون بناؤه العلمي مستقيماً، فيتراكم علمه وينمو عقله ثم ينتقل نحو الأفضل، فلينتبه المرشد السياحي إلى ما يتعلمه الصغير، وإلى الرصيد المعرفي الذي يتكون عنده، فالعلم في الصغير كالنقش في الحجر، يصعب تغيير مضمونه بعد ذلك، ويؤثر في وعيه المستقبلي، ويصعب تعويض خسارة هذه المرحلة العمرية، التي تكون فيها ذاكرته قوية، وانشغالاته وهمومه قليلة، وقدرته على الاستيعاب جيدة.

٣. العفو عنه: عند ارتكابه للأخطاء، والمرشد يتوقع أن يُخطئ الصغير، فلا يعقل أن يلاحقه على كل خطأ ويحاسبه عليه، فإنه لا بد من العفو عن مقدار من الأخطاء، وهذا ما يساعد على الأخذ بيده.

٤. الستر عليه: بعدم كشف أخطائه وعيوبه، وعدم محاسبته أمام الناس، كي يُبقي له فرصة التراجع والعودة عن الخطأ، من دون تثبيت انطباع سيئ عنه عند الآخرين، ومن دون يأس بسبب انكشاف أمره.

٥. الرفق به: وذلك بلين الجانب، والرفقة، وترك الغلظة في الأفعال والأقوال، سواء أصدر عنه خلاف الأدب أم لم يصدر.

٦. المعونة له: فهو يحتاج إلى المساعدة، فتجربته حديثه، ووعيه محدود، ولا بد أن نمده يد العون.

للملاحظة والمشاهدة عن قرب وجمع العينات فيكتشفون بأنفسهم العلاقات المختلفة بين عناصر البيئة ويجدون اجابات عن أسئلتهم واستفساراتهم. وأن الطفل عندما يمارس التجوال أو الرحلات تمده بقيم تعبيرية وابداعية وخلقية واجتماعية يستطيع من خلالها أن يحقق ذاته وينمي مواهبه وقدراته وإمكانياته ويكتسب العديد من المفاهيم والعادات والمهارات (جاد، 2007: 215).

كثيراً ما يتعاطى الكبار بتسرع أو لامبالاة أو قسوة مع الصغار، ولا يلاحظون طبيعة ومتطلبات الولد في المراحل العمرية المختلفة فيتسببون له بأزمات وعُقد نفسية وآثار تربوية خاطئة. لخص الإمام السجاد (عليه السلام) حق الصغير بكلمات معدودة مليئة بالمضامين التربوية العميقة، التي تمثل أسس وقواعد العلاقة مع الصغار في إطار التوازن والتوجيه السليم، وإعطاء الفرص للنمو الطبيعي والهادف، واستثمار إمكانات وطاقات الصغار.

أما القواعد الاخلاقية لعلاقة المرشد السياحي مع الصغير لأداء حقه فهي (قاسم، 2004: 93-97):

١. الرحمة: الرحمة عطاء من دون مقابل، بروحية إنسانية فيها الرأفة بالصغير، لضعفه، وحاجته للرعاية الدائمة، فلا ينتظر المرشد السياحي أن يأخذ منه، فلا قدرة عنده لمبادلة العطاء فالمرشد مدرك لما يفعله وباستطاعته التحكم بعواطفه ومشاعره وتصرفاته.

لذا من المهم العمل مع الأطفال من منظور نمائي (سعد، 2015: 374). ويواجه الأطفال مشكلات عديدة منها: مشكلات صحية (سوء التغذية، والتبول اللاإرادي، وفقدان الشهية) ومشكلات نفسية انفعالية (الغيرة، والخوف، والغضب، والحزن، والاحباط) ومشكلات اجتماعية (سوء العلاقة بالآخرين، والخجل، وقلة الكلام، والعزلة، والكذب، والغش، وفقدان أحد الوالدين بالطلاق أو الموت، وإساءة المعاملة) ومشكلات تعليمية (التأخر الدراسي، وصعوبات الكلام، وصعوبة القراءة، والانقطاع الدراسي) كل هذه المشكلات تستدعي الانتباه والمواجهة من المرشد السياحي (الفرخ، 1999: 174).

إرشاد الأطفال الصغار يعطي لهم أثراً إيجابياً، فإن الشرح ينقل الصغير إلى عالم جديد مليء بالحلم والخيال فيتصور الطفل نفسه بطلاً لهذه القصة. ومن هنا يمكن للشرح والإرشاد أن يساعده في قضية الاكتشاف من موضوعات وشخصيات مألوفة، وهي كما يلي (الشيخ، 2011: 190):

- الشخصيات من الحيوانات والنباتات والشخصيات البشرية كالأمهات والإخوان سهلة الإدراك، تجذب الأطفال في هذه المرحلة، وهذا يعني أن الأطفال في هذه المرحلة ميالون إلى القصص الواقعية الممزوجة بشيء من الخيال لأن تخيلاتهم محدودة بالبيئة.

- يعجب الطفل في هذه المرحلة بالقصص المرححة إن

٧. الستر على جرائم حدثته فإنه سبب للتوبة: لأن لأخطائه أثراً واضحاً، ولا تقدير لديه عما يمكن ان تؤدي إليه بعض تصرفاته من إساءة أو ضرر أو أذية أو إرباك. وهذه كلها جرائم أعماله الناتجة عن حادثة سنة، لكن الستر عليه حافز للتوبة، وتعزيز لرقابة الله في نفسه، وعدم تكرار أخطائه.

٨. المداراة له: فلا نتوقع أن يقدر الصغير الكبير ويلتزم بالقواعد والآداب، بل على الكبير أن يداري مشاعره، ويسير متطلباته، ليشده إلى التصرف اللائق والأداء السليم، ولما نحن نفهمه ولا يفهمنا، ونعرف مرحلته ولا يعرف مرحلتنا العمرية، فنحن أقدر على مداراته للتأثير فيه.

٩. ترك مباحته: فلا تدخل معه في جدل، هو يقول وأنت تقول، إن مبانيك تختلف عن مبانيه، ووعيك عن وعيه، فهل تتصور وجود قواسم مشتركة لتصل إلى نتيجة في الحوار؟ يصمم الصغير أحياناً على رأي، ويحمل قناعة راسخة به، ولا تزيده المباحة إلا تصميماً وعزيمة، وتزيدك إخراجاً وغضباً، ولا فائدة من هذا الأسلوب. بل ترك المباحة يقربه من الرشد والوعي، فيخوض تجربته ويكتشف بنفسه، أو يتأمل بينه وبين نفسه بما سمع من نصائح وأفكارك فعلها تؤثر في موقعه.

أن الأطفال والمراهقين يخضعون لتغيرات ثابتة في قدراتهم الجسمية والمعرفية والنفسية والاجتماعية،

التوصيات

تأسيساً على ما توصلت اليه الدراسة من استنتاجات، فإن البحث يستكمل بما تقتضي الضرورة البحثية والعلمية بجملة من التوصيات التي يأمل ان تكون تحت انظار الجهات ذات العلاقة في نشاط السياحة في العراق. هي:

١. هناك مجموعة قواعد اخلاقية يجب على المرشد التمسك بها، والعمل بمقتضاها، لينجح التعامل مع السياح، وينجح في مهنته، ويحصل على ثقة المتعاملين معه من مكاتب وشركات الطيران والفنادق.
٢. يوصي البحث بإشاعة ثقافة حقوق الانسان من خلال مختلف الوسائل الإعلامية، كما يوصي البحث بتعريف الإنسان منذ طفولته أي منذ السنوات الدراسية الأولى بحقوقه وواجباته وذلك لحمايته من ظلم وتعسف المجتمع والأسرة.
٣. ضرورة وجود خطط وسياسات قومية تتبناها الدولة، فضلاً عن القوانين والتشريعات بشأن صغار السن، من خلال توفير الدعم المادي، والتعليمي، والعلاجي، والترفيهي لهم كأفراد في المجتمع لهم الحق في الحياة.
٤. تنظيم دورات تدريبية متخصصة للآباء ومنظمات المجتمع المدني والمؤسسات المجتمعية والتعليمية والصحية والسياحية عن صغار السن، من أجل

قدمت له، فهي تؤودي دوراً في إذابة التوتر الذي قد يشعر به، وفي زيادة مرونة عقله، فتكون علاجاً ناجحاً في المواقف الصعبة.

- صوت المرشد، إذ لكل مرحلة من مراحل الشرح أسلوبه الخاص فلا بد للمرشد أن يعي ذلك.

الاستنتاجات

تكونت لدى الباحثين مجموعة استنتاجات توصل اليها من هذه الدراسة، هي:

١. لُوَحظ ان المرشد السياحي من اكثر العناصر المقدمة للخدمة تواملاً مع السائحين.
٢. إن رسالة الحقوق هي رسالة شاملة غطت جميع جانب الحياة.
٣. تناول الإمام السجاد عليه السلام في رسالته حقوق الصغير على نحو مفصل بوصفه الجزء المهم لبناء المستقبل.
٤. لقد سعى الإمام السجاد عليه السلام أن يجعل العلاقة بين الكبير والصغير أكثر متانة من خلال وسائل متنوعة إحداها التوازن والتوجيه السليم، وإعطاء الفرص للنمو الطبيعي والهادف.

٦. الحوري، مثنى طه، الارشاد السياحي، مؤسسة الوراق، عمان، د.ط، ٢٠١٣ م.

٧. الساعدي، صالح بن الشيخ مهدي صحين، شرح رسالة الحقوق، دار المرتضى، بيروت، ط، ١٠، ٢٠٠٥ م.

٨. سعادات، محمود فتوح محمد، الارشاد النفسي الديني في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كتاب الكتروني، شبكة الالوكة الاجتماعية، ١٤٣٦ هـ

٩. سعد، مراد علي، والشريفين، احمد عبدالله، المدخل إلى الإرشاد النفسي من منظور فني وعلمي، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، ط، ١٠، ٢٠١٥ م.

١٠. السعيد عصام حسن، نظم المعلومات السياحية، دار الراية، عمان، ط، ١٠، ٢٠١١ م.

١١. الشيخ، غريد، كيف نحكي حكاية للأطفال، دار النخبة للتأليف والترجمة والنشر، لبنان، ط، ١٢، ٢٠١١ م.

١٢. الضبع، رفعت عارض، الإتيكيت فن السلوك الإنساني وفقاً للأديان السماوية، دار الأزهر للنشر، القاهرة، ٢٠٠٥ م.

١٣. عبده، اشرف علي، الارشاد النفسي بين النظرية والتطبيق، كلية الاداب، جامعة أسيوط، القاهرة، ٢٠٠٠ م

١٤. عبوي، زيد منير، السياحة في الوطن العربي (دراسة لاهم المواقع السياحية والإرشاد والدلالة السياحية العربية)، دار الراية، عمان، ط، ١٠، ٢٠٠٨ م.

١٥. العزاوي، محمد عبد الوهاب، وآخرون، أخلاقيات الإدارة، دار الأيام، عمان، ط، ١٠، ٢٠١٦ م.

إذكاء الوعي المجتمعي بكيفية التعامل معهم، وكيفية إتاحة النشاط السياحي لهم.

٥. ضرورة قيام شركات السياحة بتنظيم برامج سياحية خاصة لصغار السن وأسرهم، وتوفير الملاكات البشرية المدربة للتعامل معهم، ومساعدتهم في ممارسة حقهم في السياحة. وتنشيط هذا النمط من السياحة لكونه ذا عوائد اقتصادية وانسانية.

المصادر

أ- القرآن الكريم

الكتب والمراجع

١. الاصبهاني، ابو الفرج، مقاتل الطالبين، دار المعرفة، بيروت، ٢٠١٠ م، ج، ٨، ص ١١٤.

٢. الانصاري القرطبي، محمد بن احمد، الاسنى في شرح اسماء الله الحسنی، دار الصحابة، مصر، ط، ١٠، ١٩٩٥ م.

٣. تركستاني، عبد العزيز عبد الستار، أخلاقيات المهنة والسلوك الوظيفي، المفردات للنشر والتوزيع، الرياض، ٢٠٠٨ م.

٤. جاد، منى محمد علي، التربية البيئية في الطفولة المبكرة وتطبيقاتها، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط، ٢، ٢٠٠٧ م.

٥. الجياش، عبد العباس، الصدق والكذب، قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة العباسية المقدسة، كربلاء، ط، ١، ٢٠١٢ م.

٢. الكسب، علي إبراهيم حسين، أهمية أخلاقيات الأعمال في تفعيل محاسبة المسؤولية، مجلة تكريت للعلوم الإدارية والاقتصادية، العدد ٩، ٢٠٠٧ م.

٣. المصري، راغدة محمد، رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام، رائدة التنمية البشرية، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، العدد ٤٦، ٢٠١٨.

الرسائل والاطاريح

١. عاتي، عير بنت محمد بن ربيع، أخلاقيات مهنة الإرشاد السياحي، رسالة ماجستير، كلية الشريعة بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠١١ م.

١٦. عقله، محمد، النظام الأخلاقي في الإسلام، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ١٩٨٦ م.

١٧. العقيد، مرزوق عايد، وآخرون، مبادئ السياحة، اثراء، عمان، ط١، ٢٠١١ م.

١٨. الغزالي، محمد، خلق المسلم، دار القام، دمشق، ٢٠٠٧ م.

١٩. الفرخ، كاملة، وتيم، عبد الجابر، مبادئ التوجيه والإرشاد النفسي، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ١٩٩٩ م.

٢٠. قاسم، نعيم، شرح رسالة الحقوق للإمام زين العابدين عليه السلام (حقوق الناس)، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ج٧، ط٢، ٢٠٠٤ م.

٢١. قرعوش، كايد، وآخرون، الأخلاق في الإسلام، دار المناهج، عمان، ط١، ٢٠٠١ م.

٢٢. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط٤، ٢٠٠٤ م.

٢٣. الموسوي، محمد كاظم بن أبي الفتوح، النفخة العنبرية في انساب خير البرية، مكتبة اية الله العظمى المرعشي النجفي، العراق، ١٤١٩ هـ، ط١، ص ٢٣.

الدوريات والمجلات

١. العلاق، بشير عباس محمود، و محمد، أحمد محمود أحمد، استخدام نموذج الفجوات لتفسير العلاقة بين جودة الخدمة المدركة ورضا المستفيد (مع اقتراح عدد من الأساليب لمعالجة الفجوات)، مجلة الإداري، العدد ٨٨، ٢٠٠٢ م.

الأحكام الموضوعية لجريمة عدم الإفصاح في سوق الأوراق المالية

الباحث ياسر حسين عبد علي حسين

كلية القانون / جامعة كربلاء

أ.م. د منى محمد عبد الرزاق

كلية القانون / جامعة كربلاء

muna.m@uokerbala.edu.iq

الملخص

في سبيل تحقيق الاستقرار التام لسوق الأوراق المالية، والقيام بإجراءات قانونية يتم من خلالها تقليل الانتهاكات الماسة بالسوق و المسببة للانتهاك بحقوق المستثمرين، وعدم تطبيق المساواة عند إجراء تعاملاتهم في الأسواق المالية، فلذلك لابد من تطبيق الحماية الجنائية، سواء بأحكام موضوعية أو إجرائية منها؛ لتوفير تلك الحماية من خلال تجريم الافعال المرتكبة والتي تنتهك سوق الأوراق المالية خاصة لما تتمتع به من مكانة اقتصادية هامة في الدولة، فكان لابد من وضع حماية تامة لها، في ظل التطورات الحاصلة في الأسواق المالية، مما أدى إلى زيادة الانتهاكات في تلك الأسواق، ومن ثم أصبحت أكثر خطورة وجسامة على المستثمرين.

الكلمات المفتاحية: عدم الإفصاح، سوق الأوراق المالية، البيانات، المعلومات، الحماية الجنائية للأسواق المالية

«The Objective Provisions of Insider Trading Crime

Yasir Hussein Abdul Ali Hussein

Dr. Mona Mohammed Abdul Razzaq

University of Karbala - College of Law»

muna.m@uokerbala.edu.iq

Abstract

Seeking full sustainability for the financial currency and conducting legal procedures through which the breaching procedures attaching it and the investors' rights can be reduced, and avoiding applying equality during dealing with financial markets. Therefore, it is necessary to apply criminal security either by subjective laws or procedural to provide that security through criminalizing the performed acts that breach the markets, especially for what they characterize as an important financial position in the state.

So they had to provide complete protection for it. especially according to the improvement occur at the financial markets. That led to an increase in the breaches in the markets, which resulted in severe dangers upon the investors.

Keywords: Trading crime, objective.

مقدمة

أولاً: موضوع البحث

السلوك السلبي من قبل الجهات المصدرة للأوراق المالية وكذلك الشركات، والذي يتمثل بالامتناع عن نشر أو تبليغ أو إعلام المستثمرين و المتعاملين في سوق الأوراق المالية عن أوضاعهم المالية أو أي معلومة مخالفة للتعليقات المالية، بقصد إحداث الضرر على سعر الورقة المالية، في محاولة رفع أو انقاص سعر الورقة لمصالح شخصية، مما يؤدي إلى التأثير السلبي على المستثمرين و المتعاملين في سوق الأوراق المالية).

ومن جانب آخر لا بد على المشرع من وضع حد للمخالفات في أسواق الأوراق المالية من خلال فرض الرقابة اللازمة على التعاملات المالية، فنصت التشريعات على الهيئة المختصة بذلك وتشكيلاتها وصلاحياتها في الحد من الجرائم، المخالفات ووضع الحلول المناسبة، فكان لا بد في الجانب الموضوعي أن تكون النصوص المتعلقة بذلك واضحة وسهلة التطبيق دون أي لبس أو غموض فيها.

ثانياً: أهمية البحث

إن أهمية الدراسة من أهمية الاوراق المالية وأثرها في الجانب الاقتصادي، فأن جريمة عدم الإفصاح عن البيانات والمعلومات من قبل الملمزمين قانوناً بتقديمها سوف يؤثر سلباً في الاقتصاد الوطني للدولة، مما يؤدي إلى الزام المشرع في إضفاء الحماية والاهتمام على نشاطات الأوراق المالية، و تنظيم عمليات تداول الأوراق، وضبط التعاملات التي تجري فيها؛ لحماية حقوق

لحماية الأسواق المالية من الانتهاكات، كان لا بد من وضع نصوص لتجريم الأفعال المرتكبة والماسة بتداولات أسواق الأوراق المالية، وبحقوق المستثمرين فيه وما يؤدي إلى انتهاك حقهم في المساواة والعدالة في التعاملات المالية.

فقد شرّعت أغلب القوانين إلى النص على تجريم الأفعال الماسة بالسوق وبالخصوص الأفعال المؤثرة على المعلومات اللازم الإفصاح عنها من قبل الأشخاص المحددين قانوناً في بيانها واعلام باقي المستثمرين، وما لهذه المعلومات من أهمية على سريان التداول بصورة سليمة و تامة، سواء أكان هذا التجريم من خلال قوانينها العقابية الخاصة بتجريم بعض السلوك المؤثر، وبالتالي فإن النصوص الواردة في القوانين العقابية مميزة في خصوصياتها، بحيث تختلف نصوص تجريم أفعال عدم الإفصاح عن البيانات عن باقي النصوص العامة الواردة في القوانين العقابية (رباح، ط١، ١٩٩٠، ص٣٥).

والإشارة أيضاً إلى أركان قيام جريمة عدم الإفصاح وبيان الأشخاص الذين تقع عليهم مسؤولية جزائية لعدم الإفصاح، والأركان الخاصة لقيام الجريمة، وعدم سريان هذه الأركان لباقي الجرائم الأخرى.

والمقصود بعدم الإفصاح في الأسواق المالية: (ذلك

الإفصاح في سوق الأوراق المالية عن طريق الحد من ارتكاب هذه الجريمة والقضاء عليها.

خامساً: منهجية ونطاق الدراسة

من اجل الاحاطة بأحكام الدراسة فقد اثرتنا ان نعتمد المنهج التحليلي المقارن، من خلال اسلوب العرض والتحليل والذي يمكننا من خلاله الوقوف على مواضع الفراغ التشريعي في القانون المؤقت لأسواق الأوراق المالية العراقي والتعليقات الخاصة بالإفصاح مع مقارنتها في محاور عديدة لقانون سوق بغداد للأوراق المالية الملغي و مشروع قانون الأوراق المالية لسنة ٢٠٠٨، والمنهج المقارن من خلال دراسة تشريعات الأسواق المالية لبعض الدول المقارنة المتمثلة بمصر وفرنسا وما أوردته من احكام موضوعية واجرائية والوسائل المتبعة في مكافحة مثل هكذا جرائم مرتكبة في الأسواق المالية

سادساً: خطة البحث

نقسم البحث على مبحثين، ونخصص المبحث الأول لتناول اركان جريمة عدم الإفصاح، والذي نقسمه على مطلبين، نتطرق في المطلب الأول إلى الركن الخاص (المفترض) في جريمة عدم الإفصاح، وفي المطلب الثاني إلى الأركان العامة في جريمة عدم الإفصاح، اما المبحث الثاني فنخصصه لبيان عقوبة جريمة عدم الإفصاح ونقسمه على مطلبين أيضا نتناول في المطلب الأول العقوبات الاصلية في جريمة

المستثمرين، وتأتي أهمية الدراسة من ضرورة قيام المسؤولية الجزائية بحق مرتكبي جريمة عدم الإفصاح.

ثالثاً: إشكالية البحث

تكمن مشكلة البحث في جريمة عدم الإفصاح هي ضعف نصوص المواد المتعلقة ببيان هذه الجريمة في التشريع العراقي سواء أكانت في الأحكام الموضوعية للجريمة، او في احكامها، فعدم تحديد تعريف دقيق للجريمة سواء في القوانين العقابية العامة أو قوانين أسواق الأوراق المالية خاصة يؤدي إلى صعوبة في تحديد أركانها، والجزاء الذي يتناسب مع الفعل المرتكب.

ونضع عدة من تساؤلات فيما يتعلق بإشكال الدراسة:

١. هل هناك تنظيم قانوني لتجريم عدم الإفصاح عن المعلومات في سوق الأوراق المالية؟
٢. هل ذهب المشرع إلى تجريم الأفعال التي ترتكب بجميع أنواع الأوراق المالية ام حصرها بأنواع محددة؟ وهل هذا التنظيم كاف ام يعترضه بعض النقص؟ وهل نظم ذلك المشرع من خلال قانون العقوبات ام قوانين أخرى؟

رابعاً: هدف الدراسة

ان جل ما نصبوا اليه في هذه الدراسة هو البحث المتعمق بجريمة عدم الافصاح في سوق الاوراق المالية، وما نهدف الوصول اليه من خلال بيان اركان الجريمة وبيان الركن الخاص (المفترض).

لوصول إلى الوسائل اللازمة لمعالجة جريمة عدم

المتعاملين في سوق الأوراق المالية وأعطى الحماية التامة للمستثمرين من خلال تجريم الفعل المرتكب، وكذلك تحديد العقوبة اللازمة له وبيان أركان هذا الفعل، سواء أكان من الأركان العامة للفعل وما يعرف الركن المادي وكذلك الركن المعنوي و الركن الشرعي أو من خلال الأركان الخاصة بالجريمة وما يعرف بالركن المفترض. لذلك ولبيان أركان جريمة عدم الإفصاح سنقسم هذا المبحث إلى مطلبين، في المطلب الأول التطرق إلى بيان الركن الخاص (الركن المفترض) في جريمة عدم الإفصاح، وستتناول في المطلب الثاني الأركان العامة في جريمة عدم الإفصاح.

المطلب الأول

الركن الخاص (المفترض) في جريمة عدم الإفصاح

تتماز طائفة من الجرائم بأن الأركان العامة قد تكون بها حاجة إلى إسناد من أركان أخرى خاصة ومميزة تنفرد بها تلك الجرائم.

وإن إنطباق الركن الخاص (المفترض) على جريمة ما من غير الممكن سريانه على باقي الجرائم المرتكبة، ففي جريمة عدم الإفصاح عن المعلومات في تعاملات أسواق الأوراق المالية تتماز بأركان خاصة لا يمكن سريانها على الجرائم الأخرى.

فإن جريمة عدم الإفصاح تتماز بأركان خاصة. وتتمثل تلك الأركان بالتزام الإفصاح في التعاملات، والصفة الخاصة للجاني، وسنينها بفرعين.

عدم الإفصاح أما في المطلب الثاني فستتطرق فية إلى العقوبات التكميلية في جريمة عدم الإفصاح. ثم خاتمة البحث التي تضمنها أهم الاستنتاجات والمقترحات التي سنتوصل إليها.

المبحث الأول

أركان جريمة عدم الإفصاح في سوق الأوراق المالية

أن عدّ السلوك الصادر من الإنسان جريمة بالمعنى الذي حدده القانون الجزائي يجب أن يرتكز هذا على أركان لازمة، لكي تحقق الجريمة معناها، وأن هذه الأركان قد تكون قائمة في كل جريمة أو فعل وأيا كانت الجهة المتضررة منها، وما تعرف في الأركان العامة، أو أن تكون خاصة بطائفة من الجرائم ولا تنصرف إلى باقي الأفعال المرتكبة، من ثم فإن جريمة عدم الإفصاح في أسواق الأوراق المالية من الأفعال التي يتطلب لارتكابها أركاناً خاصة لا يمكن أن تنطبق على باقي الأفعال المرتكبة وكون فعل الإفصاح من الأفعال المهمة في مجال التعاملات في الأسواق المالية وما له من تأثير على المستثمرين على تلك التعاملات وتحقيق المساواة التامة بينهم من خلال بيان المعلومات دون أي تفرقة بين مستثمر وآخر، و فضلاً عن ذلك أن أضعاف الحماية التامة للمستثمرين لا يمكن إلا من خلال تأمين معلومات كافية في تعاملاتهم المالية، فالأهمية الإفصاح سعت اغلب التشريعات المقارنة إلى تجريم الفعل المرتكب خلاف القانون إلا وهو الامتناع عن بيان المعلومات والبيانات للمستثمرين

الفرع الاول: - الالتزام بالإفصاح في التعاملات

أن الإفصاح يجد ضرورته في سوق الأوراق المالية وفي التعاملات فيه؛ لما له من ضرورة في تحقيق العدالة التامة بين المستثمرين في تلك الأسواق، وأن إيرادنا لهذا الركن؛ لأنه في حالة ما إذا كان لا يوجد أي الزام بالإفصاح في مجال التعاملات المالية فإن عدم بيان أي معلومة لا تُعد جريمة في سوق الأوراق المالية، ولكي تكون جريمة عدم الإفصاح قائمة يجب أن تكون هنالك إلزام واجب بالإفصاح عن المعلومات من قبل من هم محددین قانوناً، فقد ألزمت التشريعات الجهات المختصة بوجوب الإفصاح عن البيانات في (التشريع الفرنسي) فقد أكدت لائحة لجنة عمليات البورصة في ضرورة الإفصاح عن المعلومات والبيانات إلى المتعاملين في الأسواق المالية الفرنسي (الفرغلي، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٤٤٤).

في حين أكد (القانون النقدي والمالي الفرنسي) ضرورة البيان من قبل إدارة الشركات للمستثمرين المعلومات الضرورية في قيام التعاملات المالية، و ضرورة أن يكون الإعلان عنها بشكل دقيق وموضوعي وصحيح (قانون النقدي والمالي الفرنسي، المادة ٢١٤-L-٢٣).

أما في (التشريع المصري) فقد أشار إلى ضرورة الإلتزام ووجوبه في التعاملات المالية؛ لاستمرار المعاملات قائمة بشكل قانوني، فنجد الزام الإفصاح على الشركات التي لديها تعاملات مالية بضرورة تقديم تلك الشركات البيانات المالية، وألزمته الشركات نشر

التقارير المالية في الصحف الرسمية (قانون رأس المال المصري رقم ٩٥، المادة ٦).

وألزمته اللائحة من جهة أخرى على ضرورة الإلتزام بالإفصاح للهيئة في سوق الأوراق المالية المصري بجميع البيانات المطلوبة من حيث بيان نوع أكتتاب الأسهم، وقيمة رأس المال، ونوع السهم، والقيمة الاسمية، وعدد الأسهم (اللائحة التنفيذية لقانون رأس المال المصري، المادة (١/١٠١)).

وكذلك الأمر بالنسبة إلى ضرورة الإلتزام بالإفصاح بالأمر المتعلقة بتداول السندات في أسواق الأوراق المالية من حيث الجهة المصدرة للسندات، ونوع الأكتتاب، وقيمة السند، وأيضاً على الشركات للإلتزام المدة القانونية، فتلزم بالإفصاح اليومي من خلال بيان أنواع الأوراق المالية المتداولة، وكذلك بيان سعر كل ورقة منها، وبيان الكمية التي تداولت، و نوع العملية التي تم التداول فيها. وتلزم بالإفصاح بشكل شهري او نصف شهري من حيث بيان إجمالي العمليات والبيانات والمعلومات السنوية من خلال المقارنة: السنوات السابقة في عمليات التداول (اللائحة التنفيذية لقانون رأس المال المصري، المادة (٢/١٠١)).

فإن كل هذه البيانات التي أشار إليها المشرع المصري تؤكد ضرورة توافر الركن الخاص بجريمة عدم الإفصاح، وأن عدم توافر هذا الركن يجعل من جريمة عدم الإفصاح غير قائمة أصلاً، فلقيام الجريمة يجب أن تتوافر البيانات

الاوراق المالية العراقي، المادة (١٥ / ١٢)).

والأمر الآخر الذي يؤكد هذا الجانب ما نصت عليه الفقرة (١٤) من القسم (١٢) من القانون المؤقت لأسواق الأوراق المالية على أن «تمتلك الهيئة صلاحيات المدعي العام فيما يخص تقديم الأعمال المدنية والجنائية التي تخص هذا القانون، والقواعد ادناه ومن ضمنها قواعد سوق الأوراق المالية والمودع لديه . اي شخص تطلب منه الهيئة معلومات أو وثائق ويرفض تزويد هذه المعلومات والوثائق قد تفرض الهيئة عليه قوة القانون او تعرض الامر على محكمة ذات سلطة قضائية».

وبناءً على ما سبق نجد بأن ما يميز جريمة عدم الافصاح وشرط أساس لقيامها امتيازها عن باقي الجرائم هو ضرورة النص في القوانين سواء القوانين الخاصة بالأوراق المالية أو القوانين العامة إلزام الإفصاح عن المعلومات والبيانات وبخلاف ذلك عدم وجود أي جريمة مرتكبة على مستوى سوق الأوراق المالية.

ولما للإفصاح من أهمية في أسواق المال من المساهمة في اتخاذ القرارات المناسبة من قبل المستثمرين للقيام بعمليات الاستثمار وأيضاً لما له من أهمية في تحقيق العدالة والمساواة بين المستثمرين.

المحددة، وأيضاً الإلتزام بنصوص القوانين من حيث المدة المحددة قانوناً، وأيضاً التزام الإفصاح الكامل للبيانات.

أما في التشريع العراقي فقد أشار إلى ضرورة الإلتزام بالإفصاح عن البيانات في سوق الأوراق المالية؛ لتحقيق الحماية للمستثمرين، وفي سبيل تحقيق العدل والمساواة بين جميع المستثمرين، فعلاوة على النص المذكور في القسم الثالث من القانون المؤقت سالف الذكر، فقد نص القانون نفسه على إلزام الهيئة بتقديم التقارير السنوية عن نشاطاتها إلى الجهة التنفيذية لحكومة العراق، وأيضاً خضوع التقارير المقدمة من قبل الهيئة، وكذلك الوثائق للتفتيش (القانون المؤقت لأسواق الاوراق المالية العراقي، المادة (١٢ / ٥)).

وما يمكن إستنتاجه من النصوص السابقة أن ركن (الإفصاح) ركيزة أساس لقيام جريمة عدم الافصاح في سوق الأوراق المالية العراقي، فقد نص القانون المؤقت على الإجراءات التي تتخذ في حالة عدم التزام بنصوص هذا القانون، وعدم تطبيقه بالصورة المحددة قانوناً، من خلال المطالبة بعدم القيام بأي انتهاك لأي نص في قانون، وعدم التزامه.

أو من خلال فرض القانون غرامه نتيجة عدم الإلتزام بمتطلبات نصوص القانون، أو القيام بأي عمل ينطبق على الاحتيال والغش، ويلزم القانون القيام بإنهاء خدمات أي جهة تتلاعب بعمليات التداول في الأسواق المالية (القانون المؤقت لأسواق

الفرع الثاني: - الصفة الخاصة للجاني

ويعد هذا الركن في جريمة عدم الإفصاح في سوق الأوراق المالية ضرورة أساسية لقيام الجريمة، ومن دونه لا يكون للجريمة أي وجود في أسواق الأوراق المالية (المرسى، ٢٠٢١، ص ٢٢٠)، فأن اضعاف هذا الركن واعتماده ركناً أساسياً لقيام الجريمة واعتماده على طائفة معينة من الأشخاص المحددين وفق القانون، لا بد من توافر شروط معينة لدى الأشخاص لقيام الجريمة، فيلزم القانون الشركات التي يكون لديها صنف من الأوراق المالية القابلة للتداول ببيان المعلومات المؤثرة على عمليات التداول (القانون المؤقت لأسواق الاوراق المالية العراقي، المادة (٣/٦))، وان تلتزم الشركة العراقية بالضوابط المحددة في السوق (القانون المؤقت لأسواق الاوراق المالية العراقي، المادة (٣/٥)).

فأن زوال هذه الصفة أو الشروط عن الشركات المدرجة في أسواق رأس المال قبل القيام بفعل عدم الإفصاح، فلا نستطيع في هذه الحالة اخضاع الفعل المرتكب إلى طائفة جريمة عدم الافصاح في سوق الاوراق المالية .

وأن تسمية الركن الخاص بالركن المفترض يقصد به حالة واقعية او فعلية تعد لازمة لقيام الجريمة، وتكون سابقة على السلوك الإجرامي، وتظل مرتبطة به حتى لحظة توقيه (منى، ٢٠١٥، ص ١٥١)، في حين ذهب إتجاه آخر بأن الركن المفترض ليس ركن من اركان الجريمة، بل

هي واقعه خارجية، وليس لإرادة الجاني دخل في تحقيقها، ولكن يشترط القانون توافره لقيام الجريمة، و تطبيق العقوبة الملائمة (علم الدين، ٢٠١٥، ص ١٧٣).

كما وأن تجريم هذا الفعل جاء نتيجة الفائدة لبعض الأشخاص عن طريق عدم الإفصاح، وما سببه من أضرار لباقي المستثمرين ([http:// law rain univ. edu. Iq](http://law.rain.univ.edu.Iq)).

وقد تباينت التشريعات المقارنة في مدى اعتماد الركن المفترض في جريمة عدم الافصاح في سوق الأوراق المالية من عدمه، فقد ذهب (التشريع الفرنسي) في قوانينه المتعلقة بأسواق الأوراق المالية ومنها لائحة لجنة عمليات البورصة الفرنسية رقم (٢) لسنة (١٩٩٠) اكد على مسؤولية الجهة المصدرة للورقة المالية في أسواق التداول، وبالتالي فهي تتمثل بالشخص المعنوي إلا أنه في تعديل النص في المادة (١) من اللائحة فقد شمل نطاق المسؤولية فضلاً عن الشخص المعنوي الأشخاص الطبيعية الذين يمثلون إرادة الشخص المعنوي (المرسى، ٢٠٢١، ص ٢٢١).

في جانب آخر فقد أشار (المشرع الفرنسي) في القانون النقدي والمالي الفرنسي على أن « تقع مسؤولية عدم الإفصاح عن المعلومات على الرئيس التنفيذي، او رئيس مجلس الإدارة، أو عضو مجلس الإدارة، أو المدير، أو عضو مجلس الأشراف، لمصدر معني لمعلومات داخلية... » (القانون النقدي والمالي الفرنسي المادة L٤٦٥-١).

لأحكام هذا القانون، أو حقق نفعا منه هو أو زوجته أو أولاده أو اثبت في تقاريره وقائع غير صحيحة، أو اغفل في هذه التقارير وقائع تؤثر في نتائجها»، فقد أكد في هذا النص على ان تشمل مسؤولية جريمة عدم الإفصاح العاملين في أسواق الأوراق المالية نتيجة بيان وقائع ملفقة، وغير دقيقة أو من خلال عدم بيان التقارير الملتمزم بها قانونا و تحتوي هذه التقارير وقائع مؤثرة في الأسواق المالية وعلى المتعاملين فيها، ولكن في هذا النص يشترط ان عدم بيان المعلومات المؤثرة يحقق من خلالها نفعا للمتعامل في الأسواق أو زوجته أو أولاده.

في حين أكد من جانب آخر بتوقيع الجزاء جراء التأخير في تقديم البيانات من قبل الشركات المساهمة وأيضا مخالفة قواعد الإفصاح المتعلقة بقيد وشطب الأوراق المالية (قانون رأس المال المصري، المادة ٦٥).

كما وشمل التشريع المصري مدير الشركة في حال مخالفته أحكام الإفصاح بشأن طرح أسهم الاكتتاب وأيضا الإفصاح بشأن عقد عمليات التداول (قانون رأس المال المصري، المادة ٦٦)، وفي نص آخر أكد على مسؤولية مسؤولين إدارة الشركة نتيجة مخالفة أحكام هذا القانون (قانون رأس المال المصري، المادة ٦٨).

وقد قضت المحكمة الاقتصادية المصرية في قرار لها بأن «بضرورة تحديد المسؤول عن الإدارة الفعلية في جرائم سوق رأس المال بناء على قرار رئيس هيئة سوق

وأشارت المادة نفسها إلى أن تقع المسؤولية على الشخص المعني بالمعلومات الداخلية ولكن يشترط أن يكون هذا الشخص معينا من قبل الرئيس التنفيذي، او عضو مجلس الإدارة، أو المدير، أو عضو مجلس الأشراف، على أن يكون لهذا الشخص معلومات داخلية تتعلق بسياق مهنته او واجباته، في حال القيام بأي عملية خادعة تؤثر على الأوراق المالية المتداولة، أو القيام بأي شكل من أشكال الحيلة (القانون النقدي والمالي الفرنسي، المادة L٤٦٥-٣-١/١١).

وما يمكن ملاحظته في هذه النصوص من القانون النقدي والمالي الفرنسي أنه قد اكد ضرورة توافر الركن الخاص (المفترض) من خلال الإشارة إلى طائفة معينة من الأشخاص المسؤولين عن القيام بأي عملية خداع وتوهم من الممكن أن تؤثر في التعاملات المالية.

ولكن مما تجدر الإشارة إليه في النصوص السالفة الذكر أن المشرع الفرنسي أشار إلى الأشخاص الذين يمثلون الشخص المعنوي على العكس من لائحة لجنة عمليات البورصة الفرنسي.

أما (التشريع المصري)، فقد أكد في نصوص عديدة محاسبة الأشخاص المعنويين في إرتكاب الإنتهاكات الماسة بسوق الأوراق المالية المصرية، فقد اكد على الركن المفترض أيضاً من خلال النصوص الواردة في قانون رأس المال المصري فقد نصت المادة (٦٤) منه على أن «كل من أفشى سرا اتصل به بحكم عمله تطبيقاً

الحاصل بأن النص أورد (للشركة) وفيما بعد مصطلح (أن تلتزم) فإن الغموض في المعنى، وفي الصياغات، مما يجعل هذا الغموض يؤثر على التعاملات المالية (القانون المؤقت لأسواق الاوراق المالية العراقي، المادة (٦/٣)).

إذ أكد على أن المخالفات تكون مرتكبة من خلال المتعاملين في السوق حصراً، ومن خلال الإشارة إلى أن مخالفة أي نص من نصوص هذا القانون يكون للهيئة في الأسواق المالية صلاحية الادعاء العام في المطالبة أولاً من قبل الأشخاص المخالفين للتعاملات المالية الكف عن تلك المخالفات، او بفرض غرامه على الأشخاص المخالفين نتيجة عدم الإلتزام بالدقة والموضوعية في نقل المعلومات، واستخدامهم طرق الاحتيال والغش، وفي حال ما إذا كان الفعل المرتكبة يشكل أكثر خطورة وفي حالات الضرورة أكد القانون على إنهاء خدمات الشخص المخالف (القانون المؤقت لأسواق الاوراق المالية العراقي المادة ١٢ / ١٤).

وتضمن القانون نفسه في القسم (١٥) الخاص بفرض العقوبات «فرض الغرامات المادية والعقوبات التي تصل إلى السجن في حالة ما إذا صدر الحكم من قبل سلطة قضائية مختصة على أي شخص يتعمد الإخلال بأحكام هذا القانون أو الأوامر التي تصدرها الهيئة وكذلك الأشخاص الذين لا يلتزمون بمتطلبات الهيئة القانونية، و الإشارة كذلك للأشخاص الذين يساعدون بمعرفة و بصورة أساس في مثل هذا التصرف .

المال رقم ٢٤ لسنة ٢٠٠٧ الخاص بضوابط الترخيص للعاملين بالشركات العامة في مجال السمسرة في الأوراق المالية» (القرار ٢٠١١ / ١٥٤٢ / جنح / اقتصادية)

أما في اللائحة التنفيذية لقانون راس المال المصري فقد جاءت الإشارة إلى الركن الخاص وتخصيص صفة الجاني ولكن بصيغة عامة من خلال الإشارة إلى أي متعامل في الأسواق المالية المصرية ومخالف لأحكام القواعد والنصوص الواردة في القانون وفي لائحة التنفيذية أو أي ضرر يصيب التعاملات في الأوراق المالية يقع تحت المسؤولية القانونية (اللائحة التنفيذية لقانون رأس المال المصري، المادة ٣١٨).

ونجد مما سبق بأن المشرع المصري قد وضع المسؤولية نتيجة مخالفة قواعد الإفصاح على الأشخاص المعنوية (للشركات المساهمة) وكذلك على المسؤولين عن الشركات ومدير الشركة بتحمل الجزء الأكبر من المسؤولية الملقاة على عاتقهم والإفصاح عن البيانات والمعلومات.

في (التشريع العراقي) نجد خلاف ما هو موجود في مصر وفرنسا، من خلال تنوع مصادر النصوص التي تؤكد على ضرورة التزام الإفصاح من قبل طائفة معينة من الأشخاص الطبيعية أو المعنوية ومسؤوليتهم في بيان المعلومات في أسواق الأوراق المالية.

ففيما يتعلق بالقانون المؤقت لأسواق الأوراق المالية، فبعد الإشارة إلى إعطاء للشركة الأمر في تقديم التقارير المالية والبيانات، وعلى الرغم من التعارض

المطلب الثاني: - الأركان العامة في جريمة

عدم الإفصاح

إن جريمة عدم الإفصاح عن البيانات المالية، كأى جريمة أخرى، يجب أن يكون لها أركان عامة، وهي بمنزلة الحجر الأساس التي يقوم عليها البناء، ولها أركان خاصة هي التي باجتماعها تشكل الجريمة ويتحدد تكييفها الخاص، والأركان العامة هي الأساس كما قلنا لكل جريمة فإذا تخلف ركن منها امتنعت المسؤولية ولا معنى لبحث أركان الجريمة الخاصة التي لا تقوم الا على ذلك الأساس، وستتناول في هذا المطلب كل ركن من الأركان العامة في جريمة عدم الإفصاح (اسماعيل، ١٩٥٩، ص ١٣١).

الفرع الاول: - الركن المادي

أن أي فعل مرتكب لا بد من قيام دليل مادي خارجي يدل على إرتكاب ذلك الفعل ونقصد بالدليل المادي الفعل الخارجي الملموس وما عدا هذا فإن القانون لا يعترف بالجرائم. فقد عرفه المشرع العراقي في المادة (٢٨) من قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة (١٩٦٩) المعدل على أن «سلوك إجرامي بارتكاب فعل جرّمه القانون أو الامتناع عن فعل أمر به القانون» وما يمكن استنتاجه من التعريف السابق الذكر بأن الركن المادي يأخذ أحد الشكلين، وما عداهم لا يمكن أن يُعدّ الفعل المرتكب جريمة.

فإما أن يكون الركن المادي قائم على قيام الجاني بعمل مجرم قانوناً وعدم طاعته للقوانين أو بالعكس من

في حين ذهبت التعليمات إلى تحديد الطائفة التي تكون خاضعة لجريمة عدم الإفصاح، بأن مسؤولية عدم بيان المعلومات تكون على الشركة في حال التأخير عن تقديم المعلومات (تعليمات افصاح الشركات، المادة ٦).

في حين أكدت اللائحة التنظيمية للإفصاح المالي بأن مسؤولية الشركة في حال عدم تقديم أي استمارة للمعلومات المطلوبة والمحددة قانوناً (اللائحة التنظيمية، المادة ٨).

أما في اللائحة التنظيمية رقم (١٠) الخاص بإفصاح النسب المؤثرة، فقد نصت في المادة (٤) على أن «يعاقب الأشخاص والشركات المخالفة بالعقوبات المنصوص عليها في القانون رقم (٧٤) لسنة (٢٠٠٤)»، ففي هذه اللائحة أوردت الأشخاص والشركات معاً في حال مخالفة احكام القوانين واللوائح التنظيمية لأموال تداول الأوراق المالية.

وما يمكن ملاحظته في التشريع العراقي من تعدد النصوص وتنوع التشريعات المتمثلة بالقواعد واللوائح التنظيمية، مما يجعل الامر معقداً عند تطبيق تلك النصوص في الواقع العملي، فعند ارتكاب أي إنتهاك لأعمال التداول في الأسواق المالية وتحديد الأشخاص المشمولة في المخالفات المرتكبة، فمن الأفضل الأخذ بما سار عليه التشريع المصري من بيان الأشخاص المدرجة ضمن المخالفات والعقوبات المناسبة لها وبيانها بصورة واضحة وصرح به من قانون رأس المال واللائحة التنفيذية له.

بصورة مباشرة إلا أنه اشار إلى الجريمة في لائحة لجنة عمليات البورصة في المادتين (٤،٥) منها على ضرورة البيان للجمهور المعلومات التي تؤثر على الأوراق المالية وكذلك احاطة الجمهور بأي عملية تؤثر على سعر الورقة المالية (المرسى، ٢٠٢١، ص ٢٢٢).

كذلك الإشارة إلى القانون النقدي والمالي الفرنسي في إلزام السلطات المختصة بمراقبة الإفصاح عن المعلومات والشفافية والدقة في تلك المعلومات الملزمة بها الجهات المصدرة الورقة المالية وبيان في ما إذا كان هناك خرق من قبل المصدر، أو من قبل الشخص، وإبلاغ السلطات المشرفة المختصة بذلك ضرورة بيان الالتزامات المتعلقة بالمعلومات، مما يلزم الجهة الرقابية المختصة بإتخاذ كافة التدابير اللازمة لقيام الحماية التامة للمستثمرين في أسواق الأوراق المالية (القانون النقدي والمالي الفرنسي، المادة L٤٥١-١-٥).

و أكدت محكمة استئناف باريس في احكام لها أن هذه الجريمة قائمة وتامة بمجرد الامتناع عن الاخطار، أو في حالة إذا كان الاخطار غير صحيح، أو مجزء في بيان المعلومات و البيانات (محكمة استئناف باريس، gaz, pal, ١٩٩٤ avail ٦ paris, ١٩٩٥-١١-p-١٠٠، حبشي، ٢٠٠١، ص ٤٢).

والزم المشرع الفرنسي بضرورة الإفصاح في بعض الحالات خلال مدة محددة، مما يجعل الشخص المزم بالإفصاح مقيد بهذه المدة القانونية (المصاروة، ص ٢٤٦).

ذلك عدم القيام بفعل يأمر به القانون وما يعرف بفعل الترك، وعدم القيام بالفعل. فجريمة عدم الافصاح قائمة على الفعل وما يعرف بالركن المادي، والذي يتمثل بالفعل السلبي وهو الامتناع عن بيان ما يلزمه القانون من معلومات وبيانات مؤثر في التعاملات المالية، وكذلك النتيجة التي تكون ناتجة من هذا الفعل.

والعلاقة السببية بين فعل عدم الإفصاح وما ترتب من نتائج مؤثرة على تعاملات أسواق المال وتأثيره على المستثمرين في تلك الأسواق. فإن الركن المادي في جريمة عدم الافصاح يتمثل بإمتناع الأشخاص الملزمون بالإفصاح بموجب القوانين المنظمة للتعاملات من القيام بالواجبات المحددة، وبالتالي يسأل جزائيا نتيجة مخالفة الأوامر القانونية المتعلقة بالإفصاح وبيان المعلومات في سوق التداول (سالم، ط١، ١٩٩٥، ص ١٢٨).

وأيضا يدخل ضمن الركن المادي لفعل عدم الإفصاح وهو الإفصاح الجزئي عن المعلومات والبيانات؛ لأن الإفصاح عن بعض البيانات، وعدم بيان البعض الآخر منها يؤدي إلى إرباك لدى المتعاملين المستثمرين في أسواق رأس المال، لأنه قد يضيع حقيقة التعاملات بسبب عدم بيان بعض الأمور، وبالتالي تؤدي إلى نفس النتائج الضارة نفسها بفعل عدم الإفصاح التام (المرسى، ٢٠٢١، ص ٢٢٢).

أما في التشريعات ففيها يتعلق بالمشرع الفرنسي، وعلى الرغم من عدم الإشارة لجريمة عدم الافصاح

فعلى التشريع المصري مانجده أن الركن المادي يتمثل من خلال الامتناع عن تقديم البيانات والمعلومات المهمة، أو التأخير في تقديم تلك البيانات، ومن خلال التقديم الجزئي لها، ومن ثم قد تؤثر على اقتصاد الدولة.

كما أكدت اللائحة التنفيذية لقانون رأس المال المصري عدم الجواز لشركة أن تمتنع عن الإفصاح عن المعلومات الجوهرية التي تؤثر على سير عمليات تداول في الأوراق المالية، وقد أكدت محكمة النقض المصرية في أحكام عديدة على ضرورة وجود الركن المادي المتمثل بالامتناع، لقيام جريمة عدم الإفصاح، حيث ذهبت المحكمة إلى أن مجرد الامتناع عن بيان و الإفصاح عن القوائم المالية إلى الجهات المالية (البورصة او الهيئة)، حيث يكون كل يوم تتأخر فيه البيانات جريمة قائمة تتجدد في فترة الامتناع عن الإفصاح، وهذا يعني أن جريمة عدم الإفصاح من الجرائم المستمرة ويتمثل الركن المادي فيها بمجرد الامتناع عن الإفصاح (احكام محكمة النقض، ص ٤٩٧).

وقد نصت المادة (٢٤٣) من اللائحة التنفيذية على أن «يحظر على الشركة إتباع أساليب في عملية تنطوي على الغش والتدليس، وبصفه خاصة ٤.....- إخفاء أو تغيير أو الامتناع عن الإفصاح عن الحقائق الجوهرية المتعلقة بالتعامل على الأوراق المالية...» كما و حظرت اللائحة الشركات التي لديها تعاملات في الأسواق المالية على أن تتجنب في حال حدوث تعارض في مصالح المتعاملين في السوق، وفي حالة وجود نشاط

اما في (التشريع المصري) فقد اكد ضرورة الالتزام بالإفصاح في نصوص عديدة وكذلك الإشارة إلى أن مخالفة النصوص التي تلزم بالإفصاح تعد جريمة مخالفة الإفصاح عن البيانات والمعلومات التي من الواجب التزامها.

وأشار أيضا إلى ضرورة الالتزام بالمواعيد المحددة قانونا للإفصاح والاي يدخل ضمن جريمة عدم الإفصاح، فقد نصت المادة (٦) من قانون رأس المال المصري (٩٥) لسنة (١٩٩٢) على أن «تخطر الهيئة بالميزانية والقوائم المالية وتقريري مجلس الإدارة ومراقب الحسابات عنها قبل شهر من تاريخ المحدد لأنعقاد الجمعية العامة...»، وكذلك الإشارة بإلزام الأشخاص التي تنوي عقد العملية التي تتجاوز قيمة ما يملكه (١٠٪) اخطار الشركة قبل أسبوعين، وأيضا الزام الشركة المفصح لها أن تبلغ كل مساهم يملك (١٪) خلال أسبوع من وقت اخطارها بعقد العملية(قانون رأس المال المصري، المادة ٨).

وقد حددت المادة ذاتها بأن مخالفة المواعيد المحددة في هذه المادة سوف تترتب جزاء ذلك إلغاء العملية ومساءلة المتسبب عن مخالفة المواعيد وما سببته من أضرار في تعاملات سوق الاوراق المالية.

فضلاً عن ذلك فقد نصت المادة (٦٥) من القانون نفسه على أن «يعاقب بغرامة قدرها الف جنيه على كل يوم من ايام التأخير في تسليم القوائم المالية وفقا لقواعد الإفصاح المرتبطة بها والمتعلقة بقواعد قيد و شطب الأوراق المالية المنصوص عليها في المادة (١٦) من هذا القانون....».

الصلاحيات للشركة أن تقدم إلى السوق والهيئة الكشوفات والتقارير المالية والكشوفات المقارنة، وأن تكون هذه الكشوفات علنية، وفي المدة المحددة قانوناً وأن تكون خاضعة لمعايير الشكل والمحتوى، وفي جانب آخر أيضاً أعطى الأمر للشركة في بيان التقارير و الكشوفات والبيانات، وبيان الدخل و السيولة نقدية (القانون المؤقت لأسواق الأوراق المالية العراقي، المادة ٦/٣)، ولكن كما أشرنا سابقاً بأن هذا النص يتصف بالضعف نتيجة إعطاء الأمر للشركة في اتباع الإفصاح وبيان المعلومات للمستثمرين من عدمه لذا كان من الأفضل شمول حالات الإفصاح في نص كامل وبيان الالتزام بشكل صريح على الشركات المصدرة ومؤسسات الأوراق المالية.

فإن فعل عدم الإفصاح يتمثل بالامتناع وهو السلوك السلبي من خلال رفض تقديم التقارير والبيانات والكشوفات وما إلى ذلك من البيانات الملزمة في الإفصاح عنها، ولم يذهب التشريع العراقي إلى بيان الحالات الرقابية التي تناط لجهة مختصة وفي حالة عدم الالتزام بتوجيهات جهات الرقابة و الجزاءات المقررة وفق القانون كالتشريع المصري، فلم يتطرق المشرع العراقي إلى تعيين جهات الرقابة في تطبيق الإفصاح عن المعلومات والبيانات.

وأشار المشرع من جانب آخر إلى توقيع الجزاء على كل مخالفة من قبل المؤسسات المالية فيما إذا كان هناك امتناع من قبل تلك المؤسسات عن تقديم البيانات والتقارير و

ترغب الشركة في القيام به عليها اخطار الجمهور والمستثمرين، والحصول على الموافقات باسم الشخص الذي يجري التعامل باسمه (اللائحة التنفيذية لقانون رأس المال المصري، المادة ٢٣٣)، وإلا أنه مخالفة هذه النصوص جريمة والركن المادي لها يتمثل بعدم الأخطار المنصوص عليه للجهات المعنية، وسوف تخضع كذلك للجزاءات القانونية، سواء المنصوص عليها كما اسلفنا في قانون رأس مال مصري، او حتى الجزاءات الواردة في اللائحة التنفيذية لقانون رأس المال المصري (اللائحة التنفيذية لقانون رأس المال المصري، المادة ٣١٨).

ولم نجد اي إشارة في قانون العقوبات المصري إلى جريمة عدم الإفصاح على العكس من جريمة الإفصاح الكاذب و إعطاء بيانات غير صحيحة، والذي يتمثل الركن المادي بها بفعل الإيجابي يتمثل بالإفصاح الكاذب وغير الدقيق (قانون العقوبات المصري، المادة ٣٤٥).

أما في (التشريع العراقي)، فقد أكد إلزام الجهات المصدرة للأوراق المالية بالإفصاح عن البيانات والتقارير المهمة إلى الهيئات والجهات المحددة قانوناً فقد نص القانون المؤقت على إلزام الشركات بتقديم بصورة علنية البيانات المالية للشركة خلال ستة أشهر من تاريخ بدء العمليات التجارية (القانون المؤقت لأسواق الأوراق المالية العراقي المادة ٣/٥/ب).

كما وأشار القانون في المادة نفسها على إعطاء

الفرع الثاني: - الركن المعنوي

قيام الجرائم وإتمامها لا يكون من خلال الفعل المادي المتمثل بالقيام بالعمل، أو الامتناع عنه، بل لا بد من وجود ركن معنوي، يتمثل بالعلم والمقصود به علم الجاني بالعمل الذي يقوم به بأنه مخالف للقوانين والأنظمة والتعليمات، وعالمًا أيضًا بالنتائج التي ستترتب على القيام بالمخالفة المرتكبة في جريمة عدم الإفصاح تكون الجريمة تامة فيما إذا كان الشخص المخالف يعلم بأن عليه واجب الإفصاح عن التقارير والبيانات المحددة قانونًا، وعلمه أيضًا بأن النتائج التي ستترتب نتيجة مخالفته لأوامر الإفصاح والإعلان للمستثمرين وما يخلفه من تأثير في سوق الأوراق المالية على نحو عام و على المستثمرين والمعاملين فيه خاصة.

ويمثل الركن المعنوي الإرادة الداخلية لشخص الجاني، إذ انه يجب أن تتجه إرادة الجاني إلى التأثير في تعاملات، و سريان التعامل في سوق الأوراق المالية، و التأثير السلبي في المستثمرين.

فالمقصود بنقل المعلومة هي كيان نفسي داخلي، ولا تكون الجريمة إلا من خلال توافر هذا الركن، وقيام الرابطة النفسية بين الفعل المرتكب والنتيجة التي تحدث نتيجة ارتكاب الفعل الجرمي، فإن في حالة كون الجاني عالمًا بالفعل المرتكب بمخالفة الإفصاح وعالمًا بالنتيجة فتمثل ما يعرف (بالقصد الجرمي).

والمقصود بالقصد الجرمي «توجيه الفاعل ارادته

المعاملات المشبوهة او قدم معلومات غير متكاملة وغير دقيقة مما يؤكد هذا الجانب على الركن المادي المتمثل بالامتناع و الفعل السلبي الوارد فيه (قانون مكافحة غسل الاموال وتمويل الارهاب، المادة ٣٩).

اما قانون العقوبات العراقي في المادة (٤٦٦) منه، وعلى الرغم من عدم الإشارة بصورة مباشرة إلى فعل الامتناع عن الإفصاح عن البيانات والمعلومات المتعلقة بالتداول على العكس من المخالفات الحاصلة نتيجة إذاعة وقائع ملفقة وكاذبة وإخبارات غير صحيحة و اورد المشرع أيضا في المادة نفسها عبارة «أي عمل ينطوي على غش او تدليس» وما نجده في هذا النص أن العبارات يشوبها بعض الغموض فأى من الأفعال التي من الممكن أن تدخل ضمن مصطلح الغش والتدليس في سوق الأوراق المالية.

فكان من الأفضل من المشرع العراقي أن يتم تحديد المخالفات التي تدخل ضمن هذه الطائفة وبيانها على نحو واضح و صريح، وأيضا الإشارة إلى فعل عدم الافصاح بصورة مباشرة، لما لهذا الفعل من نتائج مؤثرة وكبيرة في شأن التعاملات في سوق الأوراق المالية.

جريمة عدم الإفصاح، فقد ذهب رأي إلى أن الجريمة قائمة بمجرد مخالفة قواعد الإفصاح وانتهائها، كون ان جريمة عدم الإفصاح في سوق الأوراق المالية من الجرائم المنظمة لعمليات التداول، فيذهب الرأي يكفيها أن تكون السلوك الخارجي لإثبات الجريمة دون اللجوء إلى القصد الخاص (محمد علي، ٢٠٠٦، ص ٤٥٤).

وقد قضت المحكمة الاقتصادية المصرية في قرارها على أن «يقوم الخطأ غير العمدي عند اهمال شركة السمسرة في التأخر في تسليم القوائم المالية على وفق قواعد الإفصاح المرتبطة بها والمتعلقة بقواعد قيد وشطب الأوراق المالية» (قرار ٢٠١٠/١٢٢٣/جنح/اقتصادية).

في حين هناك اتجاه آخر يذهب إلى أنه مجرد عدم الإفصاح عن البيانات والمعلومات يكون دليلاً قاطعاً على توافر النية والقصد الخاص (حبشي، ٢٠٠١، ص ٤٢).

أما في (التشريع العراقي) فنجد عدم الإشارة إلى حالة توافر الركن المعنوي وهو القصد الجرمي في قيام مخالفة عدم الإفصاح من عدمه ولكن ما نجده أن الجريمة لتكون قائمة بحاجة إلى توافر الركن العام المتمثل بالركن المادي والمعنوي، لان من غير الممكن أن يتم بناء جريمة عدم الإفصاح عن البيانات والمعلومات المهمة المؤثرة في سوق الأوراق المالية بمجرد ارتكابها دون النظر فيما إذا كان قصد المخالف من أحداثها بصورة عمدية أم لا.

إلى ارتكاب الفعل المكون للجريمة هادفاً إلى تحقيق النتيجة الجرمية التي وقعت أو أية نتيجة جرمية أخرى» (قانون العقوبات العراقي، المادة ٣٣/١).

أما بالنسبة للتشريعات التي نصت على ضرورة توافر الركن المعنوي من عدمه، فإن التشريع الفرنسي وعلى وفق لجنة عمليات البورصة رقم (٢) لسنة (١٩٩٠) فقد نصت على ضرورة توافر الأركان العامة لقيام مخالفة الإفصاح في تعاملات سوق الأوراق المالية وما يمكن بيانه من النص، وكما اسلفنا، بأن الأركان العامة تشمل الركن المادي و الركن المعنوي والشرعي، فإن ما يمكن بيانه من نص لجنة عمليات البورصة فإن الركن المعنوي أساسي في فرنسا لقيام جريمة عدم الإفصاح في الأسواق المالية.

ولكن ذهبت لجنة عمليات البورصة في قرارها، إلى خلاف ما موجود في اللائحة الصادرة من اللجنة نفسها بأن جريمة عدم الإفصاح قائمة دون الحاجة إلى أن يكون هناك اثبات لسوء نية الشخص الذي قام بالمخالفة، فإن على وفق هذا القرار الصادر تبين أن جريمة عدم الإفصاح قائمة بمجرد قيام الفعل المرتكب (المصاروة، decision cob، ١٩٩٥، juin، ١٩٩٥ bull، cob، pls، ٢٤٧).

أما في (التشريع المصري)، لم توجد إشارة مباشرة إلى بيان الركن المعنوي في جريمة عدم الإفصاح عن البيانات، لذلك فإن ما ذهب إليه المشرع المصري إلى عدم بيان هذا الأمر جعل الآراء مختلفة هي التي تقضي الأمر في شأن ما إذا كان الركن المعنوي شرطاً أساسياً إلى قيام

للأوراق المالية في سوق العراق للأوراق المالية للنظر في تنفيذ الشركات أعلاه الفقرة (٢) من قرار لجنة الانضباط المرقم (٣/ انضباط/ ٢٠٢٣) الصادر بالعدد (س. ق/ ٣٩٩ في ١٥ / ٢ / ٢٠٢٣).

وجدت اللجنة ان شركة (س) قام بتقديم أسماء المطلعين اثناء النظر في القضية بموجب كتاب الشركة المرقم ٢٠٦ في ١٢ / ١٢ / ٢٠٢٣.

اما شركة (ص) فقد قامت بتقديم أسماء المطلعين بموجب كتاب الشركة المرقم ٣٢١ في ١ / ٣ / ٢٠٢٣.

وعليه قررت اللجنة ما يلي:- القرار

١. قبول الكتاب مع الزام الشركتين (س،ص) بتقديم تعهد بالالتزام و مراعاة التوقيتات المنصوص عليها في التعليمات الخاصة بالمطلعين.

٢. اما بخصوص الشركة (ص) فرض غرامة مالية تنفيذاً لقرار اللجنة الصادر بالعدد س. ق. / ٣٩٩ في ١٥ / ٢ / ٢٠٢٣ والمستلم من قبل الشركة بتاريخ ١٩ / ٢ / ٢٠٢٣ ولغاية تقديم أسماء المطلعين بتاريخ ١ / ٣ / ٢٠٢٣ والبالغة (٢٥٠,٠٠٠) مائتان وخمسون الف دينار تدفع لحساب سوق العراق للأوراق المالية استناداً للقسم (١١) المادة (٥) الفقرة (ج) من النظام الداخلي لسوق العراق للأوراق المالية .

٣. تجتمع اللجنة لاحقاً للنظر في تنفيذ الشركات القرار أعلاه.

صدر القرار بالاتفاق في : ١ / ٣ / ٢٠٢٣. قابلاً للطعن

فيكون قيام الجريمة بالاعتماد على توافر عنصر العلم والإرادة، لان في حالة انعدام الإرادة أو إذا كان فعل عدم الإفصاح ناتج عن أكراه، او تحت ضغوطات، ففي هذه الحال تنعدم الجريمة نتيجة انعدام إرادة الجاني، وتختلف القصد الجرمي.

فكان من الأفضل على المشرع العراقي الالتفات إلى بيان نص خاص لجريمه عدم الافصاح في القوانين العقابية يبين فيه الركن المعنوي بصورة صريحة، لكي لا يترك في الأمر أي ريبه او شك متى تكون الجريمة قائمة بتوافر اركانها من عدمه.

الفرع الثالث: - الركن الشرعي

المقصود بالركن الشرعي هو «عدم جواز متابعة شخص عن فعل ارتكبه، وانزال العقاب عليه بسببه، مالم يكن هذا الفعل مجرماً بنص وقت ارتكابه» (المرشدي،// <https://www.mohamah.net/law>)، وذلك تطبيقاً لمبدأ (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص) (قانون العقوبات العراقي، المادة ١٩). فإن الركن الشرعي يتركز على عنصرين مهمين يتوافر بوجودهما، فيجب أن يكون الفعل المرتكب ينطبق على قاعدة جزائية منصوص عليها في القوانين الجنائية، اما الأمر الآخر فيجب أن يكون الفعل غير مباح قانوناً أو عدم تعارض الفعل مع أسباب الإباحة المنصوص عليها في قانون العقوبات العراقي (خلف، الشاوي، ص ١٥٢).

وقد قضت لجنة الانضباط في قرارها لها على أن «أجتمعت لجنة الانضباط المشكلة في سوق العراق

المبحث الثاني

عقوبة جريمة عدم الإفصاح

إن ارتكاب أي فعل مخالف لأحكام القانون والأنظمة والتعليمات يجعل للجهات القضائية الحق في فرض العقاب المحدد على وفق القوانين على كل من ارتكب الجريمة، وأيضا توقيع العقاب على كل من أسهم في ارتكاب الفعل الجرمي.

وأن توقيع العقاب يكون بعد اتباع الإجراءات القانونية المحددة من خلال اتباع أساليب التحري والتحقيق، وعرض إجراءات التحقيق على المحكمة المختصة، وفرض الجزاء المناسب من قبل تلك المحاكم، وإن ارتكاب جريمة عدم الإفصاح في الأسواق المالية وما تخلفه هذه الجريمة من تأثير في المساهمين والمتعاملين في الأسواق، وكذلك ما تخلفه من تأثير في أمانة وكفاءة السوق بصورة عامة؛ لذلك شرعت اغلب الدول في قوانينها فرض الجزاء المناسب على كل من يرتكب هذه الجريمة.

وتتصف العقوبات في مجال الجرائم المالية او تلك الماسة بالأقتصاد، بطبيعتها الممتازة بين العقوبات، إذ ينص عليها في قوانين العقوبات العامة، فضلاً عن القوانين الخاصة بالأمور المالية، والمنظمة لأحكام التداول في الأسواق المالية (منى، ص ١٥٩).

كما أكدت اغلب التشريعات على الحد من جريمة عدم الإفصاح في الأسواق المالية من خلال اتخاذ بعض التدابير اللازمة سواء كانت من خلال تنمية التدابير

امام مجلس المحافظين خلال (٧) أيام بموجب النظام الداخلي للجنة الانضباط» (قرار ٣/ انضباط / ٢٠٢٣).

وعليه فان السلوك الإجرامي أيا كان طبيعته هو عمل غير مشروع ومخالف لنصوص القانون، لذلك شرعت اغلب التشريعات إلى تجريم فعل عدم الإفصاح في تداولات الأسواق المالية وتحديد الجزاء المناسب للفعل.

الشخص الجاني بأرتكابه الجريمة، وأيضا لا يمكن لأي جريمة أن تمر دون توقيع الجزاء على مرتكبيها.

«فالعقوبة، هي الجزاء الذي يقرره القانون الجنائي لمصلحة المجتمع تنفيذا لحكم قضائي على من تثبت مسؤوليته عن الجريمة لمنع ارتكاب الجريمة مرة أخرى» (خلف، الشاوي، ص ٤٠٥)، ولا يمكن توقيع العقوبة إلا من خلال حكم صادر من محكمة جزائية مختصة والحكم الصادر هو الذي يحسم الدعوى المقامة من خلال فرض الجزاء (مصطفى، ص ٤٣٣).

وبذلك فإن العقاب على جريمة عدم الإفصاح انما وضع لتنظيم إداء التعامل في الأسواق المالية والأوراق المتداولة فيها، وذلك لتحقيق العدالة التامة بين المستثمرين وحمائهم ورفع كفاءة سوق الأوراق المالية إلى اعلى مستوى.

وقد اختلفت التشريعات في بيان العقوبات الاصلية في جريمة عدم الإفصاح التشريع الفرنسي، فقد أشارت لائحة لجنة عمليات البورصة رقم (٢) لسنة (١٩٩٠) إلى ان مخالفة قواعد الإفصاح في الأسواق المالية يؤدي إلى توقيع الغرامات المالية، على أن لا يزيد مبلغ الغرامة عن (٢٠ مليون فرنك)، ولكن جعلت اللائحة ظرفاً مشدداً في حال ما إذا ارتكبت الجريمة او تحققت نتيجة ذلك فائدة للشخص المتهم بارتكابها، مما يجعل مبلغ الغرامة إلى عشرة أمثال مبلغ الغرامة المذكور، ولكن في الوقت نفسه خفف المشرع مضاعفة المبلغ خمسة

التشريعية عن طريق تجريم الافعال الماسة بأقتصاد الدول، والتي تؤثر بشكل كبير في اقتصادها، وكذلك منح سلطات واسعة للهيئات في أسواق الأوراق المالية في إتخاذ الإجراءات المناسبة في حال وجود أي مخالفة مرتكبة لتلك الأسواق. اما الأمر الآخر المهم الذي اتخذ للحد من تلك الجرائم هو تفعيل الدور الرقابي من خلال فرضها على الجهات المصدرة للأوراق المالية والغاية من فرض الرقابة، لكي يطبق الإفصاح في مجال تداولات الأوراق المالية بصورة صحيحة، ولا يكون ذلك إلا من خلال فرض الرقابة الشديدة على تلك التعاملات، ولبيان هذا المبحث بشكل من التفصيل سنقسمه إلى مطلبين، سنتناول في المطلب الأول العقوبات الاصلية في جريمة عدم الإفصاح، أما في المطلب الثاني سنتطرق إلى العقوبات التكميلية في جريمة عدم الإفصاح.

المطلب الأول

العقوبات الاصلية في جريمة عدم الإفصاح

العقوبة هي الجزاء الذي يفرض على المجرم، وذلك لارتكابه الفعل المجرم قانونا، والغاية من فرض العقوبة هي لإيلائه بسبب اقترافه للجريمة وردع غيره، والمنع من ارتكاب الفعل الجرمي من نفس الشخص المجرم أو إرتكاب نفس نوع الجريمة من قبل شخص آخر، ولتحقيق مصلحة المجتمع.

ولا يمكن أن يقع العقاب إلا إذا تبينت مسؤولية

باقي الأشخاص المتعاملين في السوق، أو في حالة امتناعهم عن تقديمهم الاخطارات المطلوب الإفصاح عنها، ويعاقب أيضا بالعقوبة ذاتها مراقب الحسابات المطلوب منه بيان المعلومات المحددة قانونا (القانون النقدي والمالي الفرنسي، المادة L٤٦٥-٤).

وما يمكن بيانها في هذه المادة هو أن عقوبتين مختلفتين للفعل المرتكب نفسه الا وهو عدم الالتزام بالمعلومات، ما يجعل الأمر في ارباك عند تطبيق النصوص من قبل الجهات المحددة قانونا.

كما يعاقب (المشروع الفرنسي) على الشروع في ارتكاب جريمة عدم الإفصاح بالنسبة للأشخاص الذين لديهم معلومات بمناسبة مهنتهم، سواء حصل عليها بشكل مباشر أو غير مباشر (القانون النقدي والمالي الفرنسي، المادة L٤٦٥-٤).

أما في (التشريع المصري) فقد إشار في عدة من نصوص من قانون راس المال المصري على عقوبة الحبس والغرامة بمدته متفاوتة من نص إلى آخر، فقد اكد أن يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن سنتين وغرامة لا تقل عن عشرين الف جنيه ولا تتجاوز خمسين الف جنيه او إحدى هاتين العقوبتين المحددتين في حالة ما إذا ارتكب الشخص الجاني مخالفة للقوانين واحداها هي اغفاله في التقارير المالية المعلنه من قبله بيانات ووقائع مؤثرة (قانون رأس المال المصري، المادة ٦٤).

ونصت المادة (٦٥) من القانون نفسه على إن «مع

أضعاف في حالة ما إذا كان مرتكب المخالفة شخص معنوي (مظلوم ص ١٥٥).

ولكن ما يمكن ايجاده في هذه اللائحة ان المشروع الفرنسي جعل الالتزام الوارد فيها نسبي إذ يمكن للشركة الإعلان عن البيانات والمعلومات والوقائع في تداول الأسواق وعدمها في حال ما إذا كان امر الإفصاح يؤثر على مصالح الشركة المشروعة (الحبشي، ص ٤٠).

كما وأشار المشروع الفرنسي إلى عقوبة الغرامة بوصفها عقوبة اصلية فأشار إلى حالة توقيع الغرامة في حالة عدم الإبلاغ عن الأنصبة لباقي المتعاملين (قانون الشركات المصري، المادة ١ / ٤٨١).

في حين أورد في القانون النقدي والمالي الفرنسي إلى تشديد العقوبة عما هي موجودة في النصوص السابقة إذ أشار القانون إلى أن مخالفة التعليمات الخاصة بشأن الإفصاح عن المعلومات يؤدي إلى توقيع الجزاء المتمثل بالسجن لمدة عامين وغرامة قدرها (٩) مليون يورو على كل من رؤساء ومديري الشركات في حال عدم بيان التقارير المالية لعمليات السنة المالية، وكذلك عدم الإبلاغ في التقرير نفسه المالي نشاط ونتائج الشركة ككل.

كما وشملت العقوبة نفسها مدققي الحسابات الذي لم يدرج في تقريره المعلومات المذكورة نفسها، وفرض غرامة على المخالف قدرها (١٨٠٠) يورو على مديري الشركات ومسؤوليها، وكذلك الأشخاص الطبيعية الذين يثبت عدم التزامهم ببيان المعلومات التي يتطلبها

تسليم القوائم المالية وفقا لقواعد الإفصاح المرتبطة بها والمتعلقة بقواعد قيد أو شطب الأوراق المالية المنصوص عليها في المادة (١٦) من هذا القانون...».

وأكد القانون على عقوبة الغرامة وهي غرامة لا تقل عن خمسة الاف جنيه ولا تزيد على عشرة الاف جنيه في حالة إذا وجد كل تصرف في الأوراق المالية خلافا لما محدد لها قانونا (قانون رأس المال المصري، المادة ٦٦).

وما يمكن ملاحظته في هذا النص انه يتعارض و أحكام ما ورد في النصوص العقابية سالفه الذكر من هذا القانون وبالأخص ما ذكر بنص المادة (٦٤) من قانون رأس المال المصري .

وفي جانب آخر أشارت المادة (٦٧) من القانون ذاته إلى أن «مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد منصوص عليها في أي قانون آخر يعاقب بغرامة لا تقل عن ألفي جنيه ولا تزيد على عشرة الاف جنيه كل من يخالف احد الأحكام المنصوص عليها في اللائحة التنفيذية لهذا القانون». فأحالت هذه المادة إلى أن أي مخالفة لاحكام اللائحة يعاقب بعقوبة الغرامة في حالة إذا لم يوجد عقوبة أشد في القوانين العقابية الأخرى. في حين أكد القانون على أن المسؤول الإداري في الشركات يعاقب بالعقوبات نفسها المحددة في النصوص، وفي حالة الغرامة على الأشخاص المعنوية (الشركات) تكون أموال الشركات ضامنة للوفاء بقيمة الغرامات المفروضة عليها (قانون رأس المال المصري، المادة ٦٨).

عدم الإخلال بأي عقوبة أشد منصوص عليها في أي قانون آخر، يعاقب بالحبس وبغرامة لا تقل عن عشرين الف جنيه ولا تزيد عن خمسين الف جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من خالف أحكام المواد (٦، ٧، ١٧، ٣٣، ٣٩) والفقرة الثانية من المادة (٤٩) من هذا القانون» فإن ما ذكره من الالتزام في هذه المواد، وما يخص الإلزام بالإفصاح عن البيانات والمعلومات من خلال إلزام الشركات التي لديها أوراق مالية قابلة للتداول أن تقدم إلى الهيئة التقارير التي تبين نشاط الشركة و أعمالها و بيان المركز المالي للشركة (قانون رأس المال المصري، المادة ٦)، كما والزم مراقبي الحسابات أيضا ببيان للهيئة البيانات والوثائق (قانون رأس المال المصري، المادة ٧).

كذلك يدخل ضمن تجريم المادة (٦٥) البيانات التي تتضمن أوامر تعيين أعضاء مجلس الإدارة والمسؤولين عن الادارة العامة، وكل البيانات التي تتعلق بها (قانون رأس المال المصري، المادة ٣٩).

وما يمكن ملاحظته في هذه المادة أن القانون لم يحدد الحد الأدنى لمدة الحبس على العكس من نص المادة (٦٤) من القانون نفسه.

ونص القانون على تجريم صورة من صور عدم الإفصاح عن البيانات ألا وهو التأخر في الإفصاح عن البيانات فقد نصت المادة (٦٥) مكررا على أن «يعاقب بغرامة قدرها الف جنيه على كل يوم من ايام التأخير في

نص في القسم (١٥) منه الخاص بالعقوبات على ان فرض غرامات مادية وعقوبات قد تتضمن السجن، كما هو محدد قانوناً عند الإدانة من قبل محكمة ذات سلطة قضائية مختصة على الأشخاص الذين يتعمدون الإخلال بشروط هذا القانون او الأمر القانوني الذي تصدره الهيئة أو الأشخاص الذين لا يلتزمون بالمتطلبات القانونية فيما يخص المعلومات والوثائق بموجب هذا القانون، وكذلك الأشخاص الذين يساعدون بمعرفة وبصورة اساسية على مثل هذا التصرف».

وما يمكن ملاحظته في هذا النص بأن إيراد المشرع العراقي لهذا النص بطريقة شاملة لأغلب الجرائم الماسة في أسواق الأوراق المالية يفقد الموضوعية بسبب اختلاف الجرائم والمخالفات المنصوص عليها في القانون المؤقت باختلاف مدى جسامة الجريمة المرتكبة، وأن تحديد عقوبة السجن المنصوص عليها في القسم (١٥) قد تكون منطقية لبعض الجرائم لما لها من تأثير على مستوى الأسواق المالية في الدولة و ما تؤديه من انهيار في اقتصادها، ولكن في الوقت نفسه قد تكون الجريمة ذات جسامة أقل، وبالتالي لا تستحق أن تكون من طائفة الجرائم التي تستحق العقاب السجن عليها. أما الأمر الآخر أن النصوص العقابية بطبيعتها عند ذكرها في القوانين يجب أن تكون بصيغة واضحة وصریحه وبعيدة عن الغموض والإبهام حتى لا نكون أمام خطأ في تطبيق نصوص القانون.

وما يمكن ملاحظته ان المشرع المصري قد سلك الطريق نفسه الذي ذهب معه المشرع الفرنسي من خلال الإشارة إلى عقوبتين الحبس والغرامة المحددتين قانوناً. ولكن لا بد من الإشارة أن المشرع المصري اختلف عن المشرع الفرنسي في أن التخيير ورد في التشريع المصري من خلال ورود مصطلح «أو بإحدى هاتين العقوبتين» على خلاف المشرع الفرنسي الذي ذهب إلى توقيع جزاء الحبس والغرامة دون التخيير بينهما.

أما في (التشريع العراقي) فقد نص أيضا على جملة من العقوبات في نصوص عديدة، فأشار في قانون الشركات رقم (٢١) لسنة (١٩٩٧) المعدل بالنص على العقوبة في المادة (٢١٩) منه إلى أن «يخضع للعقوبة أي مسؤول في شركة يحول دون اطلاع جهة مختصة على سجلات الشركة او وثائقها، وتكون هذه العقوبة الحبس مدة لا تزيد على ستة اشهر، او غرامة لا تزيد على (١٢٠٠٠٠٠٠) اثنا عشر مليون دينار، ويجوز تنفيذ العقوبتين بناء على شدة المخالفة».

بطبيعة الحال أن النص السابقة يعاقب فئة معينة من الأشخاص المخالفة (مسؤول في الشركة)، ولكن ما يحتويه هذا النص من غموض من خلال جواز العقاب بالعقوبتين دون تحديد ما هي معايير جسامة المخالفة، ومتى تكون المخالفة شديدة من عدمه، لذا كان من الأفضل أن يتم تحديد معايير واضحة وسهلة لتطبيق العقوبتين معا.

اما في القانون المؤقت لأسواق الأوراق المالية فقد

وفضلاً عن التعارض سالف الذكر هو أن هذا التعارض بين صلاحية القضاء في توقيع الجزاء نتيجة الإخلال بالتعاملات في الأسواق المالية، وأيضاً تعارضها مع صلاحيات الهيئة، مما يؤدي إلى ازدواجية العقوبتين على نوع جريمة واحدة ومرتكب واحد لها، وعلاوة على ذلك ما يحويه القسم (١٤) من القانون ذاته من إبهام وقصور من خلال تحديد المشرع مبلغ الغرامة في حالات الغش والاحتيال، والإشارة إلى عبارة «عدم الاهتمام المقصود لأي من المتطلبات المنصوص عليها قانوناً» دون توضيح أو تفرقة عن مبلغ الغرامة الأخر المنصوص عليه إلا وهو (٢٥ مليون) الذي يكون «لأي إخلال داخل تلك المتطلبات» فكان من الأفضل لو تم النص على مبلغ الغرامات في القانون المؤقت مع الإيضاح لكل مبلغ محدد الفعل المرتكب.

وما يمكن بيانه أيضاً هو أن القسم (١٥) اورد عبارة «كما هو محدد قانوناً» فبرأينا أن جرائم الأسواق المالية تتميز بالمرونة والتجدد، وبالتالي من الممكن أن تتغير وتتطور فكان من الأفضل لو يحدو المشرع العراقي حذوا المشرع المصري في تجريم الافعال والإشارة إليها بعبارات صريحة وبعيدا عن الغموض و الإبهام.

ففيما يخص جريمة عدم الإفصاح كان من الأفضل المشرع العراقي أن ينص عليها في القانون المؤقت لأسواق الأوراق المالية بالصيغة التالية:- (مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد منصوص عليها في أي قانون آخر يعاقب بالحبس بمدة لا تقل عن سنتين وبغرامة

وإن ما ورد في هذا النص على تحديد السجن دون تحديد الحد الأعلى لمدة السجن والحد الأدنى له، وأيضاً ما يمكن ملاحظته في هذا النص انه يفتقد إلى الإشارة إلى عقوبة الغرامة، على الرغم من النص عليها في باقي نصوص القانون.

ومن الارتباك الواضح لهذا النص انه حدد الإدانة من قبل المحكمة المختصة ذات السلطات القضائية في حين من جانب آخر عند الإشارة إلى صلاحية الهيئة العراقية المؤقتة، وأناط لها صلاحية المدعي العام، و أن مخالفة الأوامر والتعليقات الواردة في القانون تتخذ هذه الهيئة إجراءاتها بقوة القانون، أو إحالة المخالف إلى المحكمة القضائية المختصة، ففي هذه الحالة أي من النصوص من الممكن تطبيقها وحلا للتعارض الحاصل في النصين السالفين الذكر، خصوصاً أن القانون إعطى الصلاحيات التامة للهيئة في حالة ما إذا وجد أي انتهاك في أحكام هذا القانون، أو أي إخلال به فإن للهيئة صلاحية اصدار أوامر بالمطالبة بالكف عن ارتكاب المخالفات، ولها سلطة فرض الغرامة المالية بقيمة (٥٠ مليون) عن أي إخلال يشمل الاحتيال، او التدليس، او عدم الاهتمام بنصوص القانون، وعدم تطبيقه بصورة صحيحة، كما وحدد القانون الغرامة بقيمة (٢٥ مليون) عن أي إخلال آخر للقانون، وللهيئة السلطة في انهاء خدمات أي شخص يشكل خطر على تعاملات الأسواق المالية (القانون المؤقت لأسواق الاوراق المالية العراقي، المادة ١٢ / ١٤).

«يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنة كل من امتنع عن تقديم المعلومات إلى المكتب بعد انذاره لتقديمها خلال ٧ سبعة أيام» ففي قانون غسل الأموال وتمويل الإرهاب جرم أي فعل مخالف للإفصاح عن المعلومات إلى المكتب مكافحة غسل الأموال، وينتج من خلال هذا الفعل نتائج تضر بالاقتصاد الوطني، ويعاقب بعقوبة الحبس والغرامة.

أما مشروع قانون الأوراق المالية لسنة ٢٠٠٨ فقد جاء معالج لبعض القصور الوارد في القانون المؤقت، فبعد أن نص المشروع على إعطاء الصلاحية التامة للهيئة للتأكد من الأفصاح الكامل ومدى دقته، وكذلك صلاحيتها في تدقيق التقارير الدورية (مشروع قانون الأوراق المالية، المادة ٧/أ/٢).

كذلك وضع المشروع حلاً للقصور المتعلق بالتضارب في الوظائف بين الجهات القضائية والهيئة المختصة فقد نص المشروع في المادة (السابعة / ١٩) على ان «التحقيق واتخاذ الإجراءات فيما يتعلق بالمخالفات أو المخالفات المحتملة لأي من أحكام هذا القانون أو أنظمة الهيئة وتعليقاتها، أو الأدوات والأنظمة والإجراءات الخاصة بأحد أسواق الأوراق المالية المرخصة أو اتحادات الأوراق المالية أو الأبداع وفقاً لأحكام المواد من ٦٨ إلى ٧٦» فإن مشروع القانون أكثر وضوحاً ودقة وموضوعية في بيان جريمة عدم الإفصاح وكذلك بيان الجهات التي لها سلطة فرض الجزاء المناسب لها وكذلك أن المشروع أكثر وضوحاً في بيان الجزاءات فقد نصت في المادة (٧٥/أ)

لا تزيد عن (٥٠ مليون) على كل من يرتكب أي فعل مخالف لقواعد الإفصاح عن البيانات، أو أي تأخير في تقديم البيانات إلى المتعاملين و ان ناتج عدم الإفصاح او التأخير فيه يسبب اضراراً للمتعاملين في الأسواق أو أي ضرر يمس السوق نفسه، كما يعاقب بذات العقوبة كل من يرتكب فعلاً يهدف إلى عرقلة عمل الجهات المشرفة على رقابة الإلتزام بالإفصاح في الأسواق المالية).

ففي هذا النص تم تحديد المبلغ المذكور لما لفعل عدم الإفصاح من مخاطر تصيب الأسواق المالية وكفاءتها، وكذلك أن عدم إشارة المشرع العراقي إلى عرقلة جهات الرقابة على تعاملات الأسواق يُعد من القصور في التشريعات؛ لأن عرقلة عمل الجهات الرقابية لا يقل خطورة عن فعل عدم الإفصاح .

كما ورد في قانون مكافحة غسل الأموال وتمويل الإرهاب رقم (٣٩) لسنة (٢٠١٥) على حالة عدم تقديم البلاغات عن أي عمليات مشبوهة من خلال النص عليها في المادة (٣٩/ثانياً) على ان « يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على (٣) سنوات أو بغرامة لا تقل عن (١٥,٠٠٠,٠٠٠) خمسة عشر مليون دينار ولا تزيد على (٥٠,٠٠٠,٠٠٠) خمسين مليون دينار أو بإحدى هاتين العقوبتين على كل من ١ - امتنع عن تقديم الإبلاغ عن المعاملات المشبوهة إلى المكتب، او قدم معلومات غير صحيحة عمدًا...» .

وأشارت المادة (٤١) من القانون نفسه على أن

بياناتها هي (٦٠) يوماً فنصت التعليمات فرض الغرامة المالية في هذه الحالة مقدارها (٥٠٠,٠٠٠) عن كل شهر تأخير في تقديم البيانات والتقارير المالية (تعليمات افصاح الشركات المدرجة المادة ٦/ب).

في حين إشارات اللائحة رقم (٩) الخاصة بالإفصاح المالي لشركات الوساطة المالية في المادة (٧) منها الخاصة بالعقوبات على ان:

أ- التقارير السنوية: اولاً: يوقف نشاط الشركة اعتباراً من (٤/١) من كل سنة في حالة عدم أيفائها بمتطلبات الإفصاح السنوي.

ثانياً: تعاد الشركة إلى ممارسة نشاطها في السوق بعد تقديم بياناتها المالية واستيفاء غرامة (٢٥٠,٠٠٠) مئتان وخمسون الف دينار عن كل شهر تأخير أو جزء منه .

ب- التقارير الفصلية. أولاً: توقف الشركة عن العمل في السوق في حالة تأخير التقرير الفصلي لأكثر من ثلاثين يوماً من نهاية كل فصل.

ثانياً: تعاد الشركة إلى ممارسة نشاطها في السوق بعد تقديمها التقرير الفصلي ودفع غرامة مقدارها (١٠٠٠٠٠٠) دينار عن كل شهر تأخير، أو جزء منه.

٢- ميزان المراجعة الشهري: أولاً: - توقف الشركة عن العمل في السوق في حال تاخير تقديم ميزان المراجعة لاكثر من خمسة عشر يوماً من نهاية كل فصل.

ثانياً: - تعاد الشركة إلى ممارسة نشاطها في السوق بعد تقديمها ميزان المراجعة ودفع غرامة مقدارها

على ان « للهيئة أن تفرض غرامات مالية لا تتجاوز ٥٠ مليون دينار عراقي في حالة الشخص الاعتباري، ولا تتجاوز ٢٥ مليون دينار عراقي في حالة الشخص الطبيعي، وذلك في أي من الحالات التالية: ٣- إذا ادلى الشخص أو تسبب بالإدلاء بمعلومات غير صحيحة أو مظللة تتعلق بأي واقعة جوهرية، وذلك في أي طلب او وثيقة أو تقرير يستلزم تقديمه إلى الهيئة أو لم يقوم بذكر أي واقعة جوهرية كان يتوجب عليه ذكرها في ذلك الطلب أو التقرير». كما وأكد المشروع على مراعاة الهيئة عند فرضها للغرامة أن يكون تناسب بين الفعل المخالف ومقدار الغرامة (مشروع قانون الاوراق المالية، المادة ٧٥/ب).

كما وأكد المشروع على الملاحقة الجزائية في حال ارتكاب أي فعل مخالف لأموار الإفصاح وبيان المعلومات وتوقيع العقوبات الجزائية مع الغرامة (مشروع قانون الاوراق المالية، المادة ٧٧/أ).

وأشارت التعليمات الخاصة بإفصاح الشركات المدرجة بفرض غرامات مالية بقيمة (٢٥٠,٠٠٠) في حالة التأخير عن تقديم البيانات المطلوبة من الشركات تقديمها، ويكون مبلغ الغرامة المذكور عن كل شهر تأخير وأن فرض مبلغ الغرامة المذكور في حالة إذا كان القانون أكد على الشركة تزويد الهيئة بالتقارير خلال مدة (١٥٠) يوم (تعليمات افصاح الشركات المدرجة المادة ٦/أ).

في حين خففت التعليمات من مبلغ الغرامة المذكور في حال إذا كانت المدة المطلوب من الشركة تقديم

التي يمكن توقيعها على الشخص المعنوي المرتكب لجريمة من جرائم تداول الأوراق المالية نظرا لاحالة المادة (٤/١٠) من مرسوم ٢٨ سبتمبر سنة (١٩٩٧) إلى المادة سابقة الذكر» (المصاروة، المادة ٣٦٢). ومن الجزاءات التي نص عليها المشرع حل الشخص المعنوي المرتكب للمخالفة، وأن حل الشخص المعنوي هو من اقصى العقوبات التي من الممكن أنزالها للشخص المعنوي عندما يكون ذلك الشخص مرتكب جريمة.

وأشار المشرع الفرنسي إلى حظر الشخص المعنوي من ممارسة نشاطاته و القيام بمهامه، وقد حدد المشرع الحظر من خلال الحظر النهائي للمؤسسات أو الشركات أو من خلال الحظر المؤقت، وأيضا وضع الأشخاص المعنوية المخالفة تحت رقابة القضاء الفرنسي لمدة لا تتجاوز (خمس سنوات)، وإشارة إلى حظر المؤسسات من استعمال الشيكات لمدة لا تتجاوز (خمس سنوات)، والحظر من الدخول في إجراءات الاكتتاب العام اما بصورة نهائية او بصورة مؤقتة لمدة لا تزيد عن (خمس سنوات). ومن الأمور المهمة أيضا هي مصادرة الأموال المستخدمة في ارتكاب الجريمة، أو الأرباح الناتجة عن تلك المخالفة لتداول الأوراق المالية.

وأشار المشرع المصري من خلال النص في قانون رأس المال المصري في المادة (٦٩) منه على أن «يجوز فضلا عن العقوبات المقررة للجرائم المنصوص عليها في المواد السابقة الحكم بالحرمة من مزاولة المهنة او بحظر مزاولة النشاط الذي وقعت الجريمة بمناسبةه، وذلك لمدة لا تزيد على ثلاث سنوات ويكون الحكم وجوب في حالة العود».

(٥٠،٠٠٠) دينار عن كل شهر تأخير أو جزء منه .

د- التقرير الأسبوعي: تفرض غرامة مقدارها (٢٥،٠٠٠) خمسة وعشرون الف دينار في حال تأخير تقديم الإفصاح الأسبوعي على اليوم اللاحق من الأسبوع السابق». وما يمكن ملاحظته في هذه اللائحة هو ان فرض الغرامة يتناسب مع مدة التأخير في الإفصاح، وبالتالي حسن فعل المشرع عندما قسم المبالغ المفروضة على مدة التأخير وبالتالي تختلف جسامه الفعل المرتكبة من مدة إلى أخرى.

المطلب الثاني

العقوبات التكميلية في جريمة عدم الإفصاح

لجأت التشريعات إلى اقرار عقوبات تكميلية منصوص عليها بموجب القانون إلى جانب العقوبات الاصلية سالفة الذكر وذلك لتشديد الجزاء على مرتكبي جريمة عدم الإفصاح وعلى الرغم من أن هذه العقوبات قد تكون عقوبات غير الجزائية بطبيعتها وقد تكون أقرب إلى تدابير الاحترازية ولكن لجأت اغلب التشريعات إلى النص عليها على اعتبارها عقوبة تكميلية (مصطفى، ص ١٦٥-١٦٦).

فقد نص المشرع الفرنسي على ضرورة توافر العقوبات التكميلية بحق مرتكبي الجرائم الاقتصادية الماسة باقتصاد الدولة، ومن العقوبات التي حددها المشرع الفرنسي يوقع جزاءها على الشخص المعنوي من خلال ذكرها في نص المادة (٣٩ / ١٣١) من قانون العقوبات الفرنسي على ان «من الجزاءات التكميلية

بالسندات لمدة تحدد قانوناً وحظر تلك السندات من دخولها في التعاملات المالية (القانون المؤقت لأسواق الاوراق المالية العراقي، المادة ١١/٥). وأناط القانون للهيئة سلطة فرض الجزاء على كل من طلب منه تزويد الهيئة بمعلومات ووثائق ورفض تزويدها، فقد تصدر الهيئة أمراً بأنها خدمات كل من يخالف أحكام القانون. (القانون المؤقت لأسواق الاوراق المالية العراقي، المادة ١٢/١٤ و ١٥/ج).

وتطبيقاً لذلك ذهبت هيئة الأوراق المالية في قراراً لها على أن «استناداً إلى تعليمات الهيئة الأوراق المالية رقم (٨) إفصاح الشركات المدرجة المادة (٦-أ) وبالنظر لعدم ايفاء المصارف المذكورة في القائمة المرفقة ربطاً والبالغ عددها (٩) والتي تبدأ بتسلسل رقم (١) المصرف (س) وتنتهي بتسلسل رقم (٩) مصرف (ص) بمتطلبات الإفصاح المالي وتزويد الهيئة بالحسابات الختامية للسنة المالية المنتهية في ٣١/١٢/٢٠٢١، لذا قررت الهيئة إيقاف تداولها في سوق العراق للأوراق المالية» (قرار هيئة الاوراق المالية ١٠/١٧٢٣).

وأشارت التعليقات الخاصة بشركات الوساطة المالية بأنه في حال إستمرارية عدم إلتزام الشركة واستمرارها لمدة ثلاث أشهر يتم إيقاف الشركة عن العمل في السوق (اللائحة التنظيمية لشركات الوساطة المالية، المادة ٨/ب).

في حين نجد أنه مشروع قانون الأوراق المالية لسنة (٢٠٠٨) أشار إلى العقوبات غير مالية من خلال

وما نلاحظه في هذا النص أن المشرع المصري ذهب إلى تحديد على سبيل الحصر العقوبات التكميلية التي جاءت محددة بعقوبتين، بخلاف المشرع الفرنسي الذي ذهب إلى النص على عقوبات تكميلية متعددة ومهمة في مجال التعاملات المالية.

وقد أكد المشرع المصري في اكثر من نص وقف نشاط الشركة إذا وجد أي مخالفة لأحكام القانون أو اللائحة التنفيذية أو مخالفة لقرارات مجلس الإدارة، على أن يكون هذا قرار الإيقاف مسبباً خلال مدة ثلاثين يوماً، ولكن ما يمكن ملاحظته أن المشرع المصري لم يحدد مدة الإيقاف بخلاف المشرع الفرنسي فكان من الأولى أن يتمّ تحديد مدة الإيقاف، ولكن حدد المشرع مدة للشركة لإزالة أسباب الإيقاف وانتهت المدة ولم تقم الشركة بإزالة اسباب الإيقاف سوف يلجأ مجلس إدارة الشركة لإصدار القرار الخاص بإلغاء الترخيص (قانون رأس المال المصري، المادة ٣٠).

أما في (التشريع العراقي) فإنه جاء خالياً من الإشارة إلى أي نص يبين فيه العقاب على نحو عام كما اسلفنا في المحور الأول إلى بيان الجزاء الأصلي في حال ارتكاب الجريمة عدم الإفصاح فإن الأمر نفسه في الإشارة إلى العقوبات التكميلية في حالة ارتكاب الجريمة في سوق الأوراق المالية، ولكن أشار المشرع إلى نصوص وضعت تحت الامور الانضباطية فقد إنايط للجنة إدارة الأعمال بالقيام بقضايا التحقيق وفرض عقوبات فضلاً عن لعقوبات الاصلية من خلال توجيه الإنذار، وكذلك بفرض عقاب التخلي عن الأرباح وتعليق التعامل

الخاتمة

بعد الانتهاء من بحث الاحكام الموضوعية لجريمة
عدم الإفصاح توصلنا إلى مجموعة من الاستنتاجات
والمقترحات نوجز أهمها بالاتي: -

اولاً: - النتائج

١. كشفت لنا دراسة الموضوع عن أن جريمة عدم الإفصاح عن المعلومات تدخل ضمن طائفة الجرائم السلبية، كون أن الفعل المادي لها يتمثل بالإمتناع عن تقديم البيانات التي تؤثر في سير عمليات تداول الأوراق المالية، واستنادا إلى إشارة قانون العقوبات العراقي إن الجريمة تكون عمدية في حالة اذا خالف شخص واجبا عليه بقصد منها احداث اثر لفعل المخالفة.
٢. فيما يتعلق بالدور الرقابي، فأن لأسواق الأوراق المالية دورا مهماً في فرض الرقابة والاشراف على الإفصاح عن البيانات و المعلومات على نحو خاص وسير عمليات التداول فيها على نحو عام، بقصد الحصول على اعلى مستوى من المساواة بين المستثمرين والمتعاملين في الأسواق المالية، من ثمّ المحافظة على الاقتصاد في الدولة، وقد أكد هذا الدور المهم في التشريعات المقارنة وفي التشريع العراقي كذلك.
٣. بينت لنا الدراسة إن جريمة عدم الإفصاح يعاقب مرتكبها في حالة عدم الالتزام سواء اكانوا شخصية طبيعية او شخصية معنوية محددین بموجب القانون، في حالة مخالفتهم للبيانات المحددة أيضا بموجبه، فأن

الإشارة إلى إيقاف منح الرخصة أو تعليقها في حالة ارتكاب أي مخالفة لأحكام هذا القانون، كذلك إصدار الأوامر بإيقاف التداول والتعامل بأي ورقة ذات علاقة بارتكاب المخالفة (قانون الاوراق المالية، المادة ٧٤).

فكان على المشرع من الأفضل النص على العقوبات التكميلية بنص صريح على ارتكاب مخالفة عدم الإفصاح و أن يكون النص كالاتي: -

(فضلا عن العقوبات الاصلية يعاقب كل شخص خالف أحكام قواعد الإفصاح في أسواق الأوراق المالية بالعقوبات التالية: -

١. حل الشخص المعنوي مرتكب الفعل المخالف لقواعد الإفصاح.
٢. إغلاق الشخص المعنوي بصورة نهائية او بصورة مؤقتة حسب ما خلفه فعل عدم الإفصاح من أضرار سواء كان على مستوى سوق الأوراق المالية أو المستثمرين وحسب تقدير السلطات المختصة.
٣. منع الشخص المعنوي من ممارسة التعاملات المالية بصورة نهائية أو مؤقتة على أن لا يزيد المنع عن ثلاث سنوات.
٤. حرمان الشخص المعنوي من إصدار الأوراق المالية وحرمانه أيضا ممارسة النشاطات الخاصة بذلك الشخص المعنوي.
٥. نشر الحكم الصادر من المحاكم المختصة مبيناً أسباب الحكم).

ثانياً التوصيات

١. فضلنا أن يتم تعديل نص المادة (٢١٨) من قانون الشركات العراقي رقم (٢١) لسنة ١٩٩٧ المعدل، لأن نص المادة أعلاه قد حصر عقوبة الحبس والغرامة باعطاء البيانات غير صحيحة للجهات الرسمية فمن الأفضل أن تزداد صفة الالتزام بدقة الإفصاح سواء كان التعامل مع جهات رسمية أو غير رسمية، ليكون النص على النحو الآتي: (يخضع للعقوبة أي مسؤول في شركة تعتمد إعطاء بيانات او معلومات غير صحيحة إلى جهة رسمية او غير رسمية حول نشاط الشركة...)

٢. حبذنا أن يتم تعديل نص المادة (٤٦٦) من قانون العقوبات العراقي بسبب إيراده عبارة (أي عمل ينطوي على الغش او تدليس) فإذا لو يزال الغموض الوارد في النص من خلال بيان الافعال التي من الممكن أن تدخل ضمن مصطلح الغش او تدليس في سوق الأوراق المالية و تحديدها على نحو واضح وصريح وأيضاً الإشارة إلى فعل عدم الإفصاح في الأسواق المالية لما له من تأثير كبير في التعاملات في الأسواق.

٣. نتمنى من المشرع الالتفات إلى بيان نص خاص لجريمه عدم الإفصاح في القوانين العقابية يبين فيها أركان قيام الجريمة سواء أركانها العامة المادي والمعنوي، او أركانها الخاصة المفترضة بصورة صريحة وواضحة أسوة بما ذهبت إليه التشريعات المقارنة.

٤. نقترح بأن يتم تعديل نص المادة (٢١٩) من قانون الشركات العراقية رقم ٢١ لسنة ١٩٩٧ المعدل

إرتكاب المخالفة خارج اطار البيانات المحددة قانوناً

لا تقع ضمن جريمة عدم الإفصاح.

٤. توصلنا إلى ان جريمة عدم الإفصاح تركز إلى اركان خاصة فضلاً عن اركانها العامة، من خلال توافر التزام الإفصاح في التعاملات، لأن ما عدا هذا الشرط لا يمكن ان تكون جريمة عدم الإفصاح قائمة، وهذا الامر اكدت عليه التشريعات المقارنة و التشريع العراقي في قانونه المؤقت، وأيضاً لا بد من توافر الصفات الخاصة بمرتكبيه فلا بد من توافر شروط معينة في الأشخاص مرتكبي المخالفة.

٥. توصلنا إلى ان لا بد من توافر الركن المعنوي في جريمة عدم الإفصاح، وتوافر قصد ارتكاب المخالفة بصورة عمدية، وإن عدم الإفصاح عن البيانات هو الدليل القاطع على ارتكاب المخالفة، فيكون الركن المعنوي العام هو المطلوب والقائم على عنصري العلم والإرادة ومتى تخلفت إرادة مرتكب المخالفة ينعدم الركن المعنوي في جريمة عدم الإفصاح.

٦. كشفت لنا الدراسة إن الجزاءات في جرائم الأسواق المالية عامة و جريمة عدم الإفصاح فيها خاصة تمتاز بالعقوبات الاصلية والعقوبات التكميلية، وفي الوقت الذي لم نجد نصاً في التشريعات العراقية يتناول عقوبات جريمة عدم الإفصاح على نحو خاص، فقد أورد المشرع العراقي نصاً شاملاً لمختلف الجرائم الماسة بالأوراق المالية.

فعل مخالف لقواعد الإفصاح عن البيانات، أو أي تأخير في تقديم البيانات إلى المتعاملين و ان ناتج عدم الإفصاح او التأخير فيه يسبب اضراراً للمتعاملين في الأسواق أو أي ضرر يمس السوق نفسه، كما يعاقب بذات العقوبة كل من يرتكب فعلاً يهدف إلى عرقلة عمل الجهات المشرفة على رقابة التزام الإفصاح في الأسواق المالية).

٦. وتتمنى كذلك من المشرع العراقي النص عن العقوبات التكميلية بنص صريح في حالة ارتكاب مخالفات تمس سوق الأوراق المالية وبالأخص جريمة عدم الإفصاح واقترحنا ان يكون النص كالآتي: (فضلاً عن العقوبات الاصلية يعاقب كل شخص خالف أحكام قواعد الإفصاح في أسواق الأوراق المالية بالعقوبات التالية:-

١. حل الشخص المعنوي مرتكب الفعل المخالف لقواعد الإفصاح.

٢. إغلاق الشخص المعنوي بصورة نهائية او بصورة مؤقتة حسب ما خلفه فعل عدم الإفصاح من أضرار سواء كان على مستوى سوق الأوراق المالية أو المستثمرين وحسب تقدير السلطات المختصة.

٣. منع الشخص المعنوي من ممارسة التعاملات المالية بصورة نهائية أو مؤقتة على أن لا يزيد المنع عن ثلاثة سنوات.

٤. حرمان الشخص المعنوي من إصدار الأوراق المالية ومنعه من ممارسة النشاطات الخاصة بذلك الشخص المعنوي.

٥. نشر الحكم الصادر من المحاكم المختصة مبيناً أسباب الحكم).

بسبب ايراده مصطلح (تنفيذ العقوبات بناء على شدة مخالفة) وما يحمله من ركاكة في الصياغة فكان من الأفضل أن يكون النص: (يعاقب بالحبس مدة لا تزيد عن ستة اشهر و بغرامة لا تزيد عن ١٢٠٠٠٠٠٠٠ اثنا عشر مليون دينار او بأحدى هاتين العقوبتين اي مسؤول في شركة يحول دون اطلاع جهة مختصة على سجلات الشركة او وثائقها).

٥. تتمنى من المشرع أن يتم فصل العقوبات وتقسيمها بحسب جسامة الفعل المرتكبة، فإن ما اشار اليه المشرع في القانون المؤقت من خلال نص شامل لجميع المخالفات المرتكبة وتحديد عقوبة واحدة أمر غير مستحسن، بسبب اختلاف الجرائم والمخالفات المنصوص عليها في القانون المؤقت، وأن تحديد عقوبة السجن المنصوص عليها في القسم (١٥) من القانون ذاته قد تكون منطقية لبعض الجرائم الجسيمة، ولكن في الوقت ذاته قد لا تصل الجريمة المرتكبة إلى ذات جسامة وبالتالي لا تستحق العقاب بالسجن عليها. والامر الاخر أن أي نص على العقوبات الجزائية يجب أن يكون بالصورة واضحة وصريحة بعيداً عن الغموض، فقد أشار المشرع على عقوبة السجن دون تحديد الحدين الأعلى والادنى لمدة السجن.

لذلك تمنينا من المشرع النص على عقوبة جريمة عدم الإفصاح في سوق الأوراق المالية بصيغة التالية) مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد منصوص عليها في أي قانون آخر يعاقب بالحبس بمدة لا تقل عن سنتين وبغرامة لا تزيد عن (٥٠ مليون) على كل من يرتكب أي

المصادر

اولا: الكتب القانونية

١. علي حسين خلف و د. سلطان عبد القادر الشاوي، المبادئ العامة في قانون العقوبات، شركة العاتك لصناعة الكتب، القاهرة، بلا سنة طبع.
٢. عمر سالم، الحماية الجنائية للمعلومات غير العلنية للشركات المقيدة لسوق الأوراق المالية، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٥.
٣. غسان رباح، قانون العقوبات الاقتصادي، ط١، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، ١٩٩٠.
٤. سلامة عبد الصانع علم الدين، الالتزام بالافصاح و الشفافية كأحد معايير حوكمة الشركات، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٥.
٥. سيف إبراهيم المصاروة، تداول الأوراق المالية الحماية الجزائية (دراسة مقارنة)، ط١، دار الثقافة للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، ٢٠١٢.
٦. مازن محمد رضا المرسى، الحماية الجنائية للمتعاملين في بورصة الأوراق المالية، دراسة مقارنة، دار الفكر والقانون، المنصورة، مصر، ٢٠٢١.
٧. مظهر الفرغلي، الحماية الجنائية للثقة في سوق رأس المال (جرائم البورصة)، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ٢٠٠٦.
٨. محمد سعيد عبد العاطي، جرائم البورصة، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٣.
٩. محمود إبراهيم إسماعيل، شرح الاحكام العامة في قانون

العقوبات، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٩.

١٠. مجدي أنور حبشي، الحماية الجنائية وشبه الجنائية للأسواق المالية، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠١.
١١. محمود محمود مصطفى، شرح قانون العقوبات، القسم العام، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٧.
١٢. محمود محمود مصطفى، الجرائم الاقتصادية، الجزء الأول، ط٢، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، مصر، ١٩٧٩.

ثانيا: الرسائل و الاطاريح

١. فرحة دعيم مظلوم، الحماية الجنائية للتداول في سوق الأوراق المالية في التشريع العراقي، رسالة ماجستير، كلية القانون والسياسة، جامعة البصرة، ٢٠١٤.
٢. مظهر فرغلي محمد علي، الحماية الجنائية للثقة للعامة، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، أطروحة دكتوراه، ٢٠٠٦.
٣. منى محمد عبد الرزاق، الاحكام الموضوعية والاجرائية لجرائم الوسيط المالي، أطروحة دكتوراه، كلية القانون جامعة بابل، ٢٠١٥.

ثالثا: مواقع الانترنت.

١. محاضرات منشورة على موقع الانترنت، [http:// law rain](http://law.rain.univ.edu.iq)، تاريخ الزيارة ٥/١١/٢٠٢٣.
٢. أمل المرشدي، دراسة حول الركن الشرعي للجريمة، بحث منشور على الانترنت على موقع <https://www.mohamah.net/law> تاريخ الزيارة ١٨/٦/٢٠٢٣.

رابعا: القوانين و الأنظمة والتعليمات.

١. قانون العقوبات المصري رقم (٥٨) لسنة (١٩٣٧) المعدل.

٢. قانون الشركات الفرنسي رقم (٥٣٧) لسنة (١٩٦٦).
٣. قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة (١٩٦٩) المعدل.
٤. قانون رأس المال المصري رقم (٩٥) لسنة (١٩٩٢) المعدل.
٥. اللائحة التنفيذية لقانون رأس المال المصري رقم (٩٥) لسنة (١٩٩٢).
٦. القانون النقدي والمالي الفرنسي رقم (١٢٢٣) لسنة (٢٠٠٠) المعدل.
٧. القانون المؤقت لأسواق الأوراق المالية رقم (٧٤) لسنة (٢٠٠٤).
٨. التعليمات رقم (٨) الخاصة بأفصاح الشركات المدرجة.
٩. اللائحة التنظيمية رقم (٩) الإفصاح المالي لشركات الوساطة المالية.
١٠. مشروع قانون الأوراق المالية لسنة (٢٠٠٨).
١١. من قانون مكافحة غسل الأموال وتمويل الإرهاب رقم (٣٩) لسنة (٢٠١٥).
١٢. اللائحة التنظيمية رقم (٩) الإفصاح المالي لشركات الوساطة المالية.
- خامسا: القرارات القضائية العراقية .
١. قرار هيئة الأوراق المالية رقم (١٧٢٣/١٠) في (٧/٨/٢٠٢٢) «غير منشور».
٢. قرار لجنة الانضباط، (رقم ٣/ انضباط/٢٠٢٣)، بتاريخ ٢٠٢٣/٣/١، «غير منشور».
- سادسا : القرارات القضائية الأجنبية.
١. القرار رقم (١٥٤٢/١٠١١/٢٠١١/ جنح/ اقتصادية) في ٢٠١١/٥/٢١،
٢. مجموعة احكام محكمة النقض في ٢٠٠٢/٣/٢٠، س٥٣، رقم ٨١،
٣. قرار رقم (١٢٢٣/١٠١٠/٢٠١٠/ جنح/ اقتصادية)
٤. حكم محكمة استئناف باريس، gaz, ca paris, 6 avail 1994, pal, 1995,٥

الأخوة الدينية والإنسانية أساس التعايش السلمي

أ.م.د. جمال عزيز خلف الزبيدي

كلية التربية الأساسية / جامعة واسط

jazeez@uowasit.edu.iq

الملخص

يدور محور هذا البحث على الأخوة المنصهرة بالإنسانية، لأن الإنسانية هي الأصل في تحقيق التعايش السلمي، والأمن المجتمعي. والقران تكلم على ذلك، وربط بينهما، فقال جل جلاله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: ١٠). وقال جل جلاله عن الإنسانية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣) وقال ﷺ (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم، كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى). وفي هذا الصدد يقول الإمام علي عليه السلام عن الناس بأنهم: (صنفان إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق) ولذلك تحقق السلم المجتمعي في ظل دولة الإسلام: الذمي والكافر غير المحارب والمسلم، وأصبح مثالا رائعا لنا إذا سرنا على خطاه اليوم.

الكلمات المفتاحية: الأخوة الدينية، الإنسان، التعايش، السلم.

“Religious and Human Brotherhood: The Foundation of Peaceful Coexistence

“ Dr. Jamal Aziz Khalef Al-Zubaidi

University of Wasit / College of Basic Education

jazeez@uowasit.edu.iq

Abstract

The focus of this research revolves around brotherhood fused with humanity, because humanity is the basis for achieving peaceful coexistence and societal security, and the Qur'an spoke about that and linked them together, saying, “Indeed, the believers are brothers, so make peace between your brothers, and fear God that you may receive mercy.” And the Almighty, His Majesty, said about humanity (O people, We have created you. Of male and female, and We made you into peoples and tribes that you may know one another. The most honorable of you in the sight of God is the most righteous of you.) And he, may God's prayers and peace be upon him, his family and his companions, said (an example to believers in their mutual love and compassion is like a single body. If one limb complains of it, the rest of the body responds to it with sleeplessness and fever.) In this regard, Imam Ali, peace be upon him, said: Man is of two kinds: either your brother in religion or your equal in creation. Therefore, societal peace was achieved under the state of Islam, the non-combatants of the non-Muslims and the non-combatants of the non-Muslims, and he became a wonderful example for us if we follow in his footsteps today.

Keywords: Religious brotherhood, humanity, coexistence, peace.

المقدمة

الاجابة عن هذه التساؤلات بكاملها حق، وجوابها واحد وواضح تحمله هذه التساؤلات معها وتدل عليه كلماتها، وهو ان التعاون والتكافل يجب أن يكون بين بني الإنسان قاطبة دون استثناء، وهذه هي دعوة الإسلام بالذات، ويدل عليها عشرات الآيات والروايات.

إن ذكر آية ورواية قد يكفيها للدلالة على ما ذهبنا إليه في الفقرة الماضية، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣) فنداؤه تعالى: يا أيها الناس مع قوله: من ذكر وأنثى . . أتقاكم، دليل قاطع وواضح على أن الإنسان يعد أخوا للإنسان، كما هي دعوة القرآن الإنسانية العالمية، ومهما كانت عقيدة الإنسان او قوميته أو جنسيته . ومثل هذه الآية معنى ووضوحا قول الرسول الأعظم ﷺ: «الناس سواسية كأسنان المشط، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر، إلا بالتقوى. كلكم من آدم، وآدم من تراب».

وقد أشارت الآية الثلاثون من سورة الروم إلى أن دين الإسلام هو دين الفطرة، وكذلك الآية الثالثة والعشرون من سورة الأنفال، فالأخوة الإنسانية مما تدعو إليه الأخوة الإسلامية.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: ١٠). ان إصلاح ذات البين هو امر مؤكد في هذه الآية مع الإشارة إلى أن رابطة الأخوة تفرض الاصلاح. ولو أمعنا النظر في الحديث النبوي الشريف: المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يعيبه. وقد تسأل: لماذا قال سبحانه: إنما المؤمنون إخوة، ولم يقل: انما الناس إخوة، وقال الرسول الأعظم ﷺ: «المسلم أخو المسلم، ولم يقل: الإنسان أخو الإنسان؟ مع العلم بأن الرب واحد، والأصل واحد والخلقة واحدة، والمساواة بين بني الإنسان واجبة، وهنا ينبغي ان يكون الحب عاما لا خصوصا تماما كرحمة الله التي وسعت كل شيء؟ وأي فرق بين أن نقسم بني آدم على أساس ديني أو اقتصادي كما فعلت الماركسية، أو على أساس الجنس والعرق كما دانت النازية أو على أساس النار والدولار كما هي السياسة الأمريكية؟ ثم ما سبب ما عانته وتعانيه الإنسانية من الولايات والمشكلات التي تقودها الآن إلى المصير المدمر المهلك بعد أن ملك الإنسان أبشع قوى التدمير والإهلاك؟ هل يكمن هذا السبب في طبيعة الإنسان بما هو إنسان أو ان السبب الأول والأخير يكمن في الانقسامات بشتى أنواعها؟ ومن ثم: هل على بني الإنسان أن يتعاطفوا ويتراحموا على أساس ديني أو أساس إنساني؟

يقول الإمام علي عليه السلام: «النَّاسُ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ،
أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الخَلْقِ» (غرر الحكم ح / ٣٦٤٥).

مشروعية الأخوة في الإسلام

الأخوة الإسلامية، تشريع ربّاني، ومبدأ إسلامي،
انطلاقاً من دلالة قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ
إِخْوَانًا﴾ (سورة آل عمران: ١٠٣)

ومن نعم الله علينا هي نعمة الإسلام وبها أصبحنا
إخواناً في الدين، وفي ضوء هذا الفهم؛ فإنّ الأخوة
الإسلامية ليست تقليداً أعمى، ولا عادة موروثه،
ولا تكتلاً مرتبطاً بوقت أو ظرف طارئ، بل هي عقد
لازم، ورباط دائم بين أهل الإيمان، لا يفسخ ولا
يسقط بالتخلى.

وهذا ما يؤكد قول الله عزّ وجل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ
إِخْوَةٌ﴾ (سورة الحجرات: ١٠). ويشير أهل العلم إلى
أنّ رابطة الدين، أقوى من رابطة النسب؛ لذا حرص
النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند إقامة الدولة في المدينة المنورة بعد الهجرة
على الأخوة الإسلامية بوصفها رابطة إيماناً وثيقاً،
يجمع المسلمون تحت ظلاله الوارفة من شتى أصولهم
واختلاف مناباتهم. وقد ظهر ذلك جلياً بالمؤاخاة بين
المهاجرين والأنصار، وظلت التوجيهات الشرعية
ترسخ هذا الفهم في مواقف كثيرة، ومناسبات عديدة؛
وكانت حجة الوداع من أبرز الأمثلة على الأخوة إذ
أكد النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيها الأخوة الإسلامية ومقتضياتها،
ثم إنّ الحقوق الكثيرة التي أوجبها الإسلام على

المبحث الأول / الأخوة الدينية

المطلب الأول / الأخوة في الإسلام

تعريف الأخوة لغة: الأخوة مصدر (أخا)؛ وهي صلة
التضامن والمودة، يُقال: بينهما علاقة أخوة؛ أي رابطة بين
الأخ وأخيه، وهي أيضاً علاقة تضامن وصدقة مبنية على
المودة والتعاون بين أعضاء جماعة، (ابن منظور، ج ١٤: ٢)

تعريف اللغة اصطلاحاً: الأخوة: علاقة قوية متبادلة
قائمة على تقوى الله - سبحانه -، والإيمان به، وهي تؤدي
بأطرافها إلى المحبة في الله - تعالى -، فضلاً عن الحب،
والإخلاص، والوفاء، والثقة، والصدق، والهدف النبوي
هنا يكون بعيداً كل البعد عن السعي إلى تحقيق أيّ غرض
من الأغراض المشار إليها انفا. (ابن منظور، ج ١٤: ٢٢)

إن رابطة الأخوة الإسلامية رابطة لا مثيل لها، ولها اثر
عميق، بخلاف غيرها من الروابط والعلاقات، (وزارة
الأوقاف السعودية، القيم الإسلامية: ٧٦).

وقد جعل الله - سبحانه - رابطة الأخوة الإسلامية بين
كلّ أفراد الأمة؛ ففاقت كلّ الروابط الأخرى، وصهرت
العصبيات الأخرى في بوتقتها. وقد صرح بذلك أيضاً
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله،
ولا يحقره» (رواه مسلم، في صحيح مسلم، عن أبي هريرة،
الحديث: ٢٥٦٤)

وتعدّ الأخوة الإسلامية من أبرز مظاهر القوة والعزة
والمّنة للمسلمين (محمد بن عاشور (٢٠٠٤)، مقاصد
الشرعية الإسلامية، قطر: وزارة الأوقاف، ج ١: ٦٧٧).

الأخوة في الإسلام ومظاهرها

فيما يأتي بعض السلوكيات والأمور التي تدل على أهمية الأخوة بين المسلمين (إسحاق السعدي ٢٠١٣م، ج ٤٣٠: ١-٤٣٩)

١- التناصُر

قال النبي ﷺ: (انصُر أخاك ظالمًا أو مظلومًا؛ فقال رجل: يا رسول الله، انصُرهُ إذا كان مظلومًا، أفرأيت إذا كان ظالمًا كيف انصُرهُ؟ قال: تحجزه، أو تمنعه، من الظلم، فإن ذلك نصْرهُ) (عن أنس بن مالك، الحديث: ٦٩٥٢). فلا يظلم المسلم أخاه المسلم، بل يُبعد عنه أي شيء قد يُسبب له الأذى.

٢- التراحم

يجب أن يكون المجتمع الإسلامي مجتمعًا مترحمًا، مُتَماسكًا قويًا كالجسد الواحد، قائمًا على المودة والرحمة، بعيدًا عن المكر أو الشر.

٣- التعاون

قال عز وجل: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (سورة المائدة: ٢)، فقد أمر الله -تعالى- المؤمنين بالتعاون فيما بينهم بما يُحقق لهم الخير والتقوى؛ ومن صور التعاون على البرِّ والتقوى: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومساعدة الآخرين بقضاء ما يحتاجون إليه، ورعاية الأيتام، وإكرام الضيوف، والوقوف إلى جانب الضعيف، وبذلك تتحقق وحدة المسلمين، قال تعالى:

أتباعه، مثل: النصرة، والتعاون، والمحبة، لا تأتي بلا إخوة صادقة. (إسماعيل علي محمد (٢٠١٢)، الأخوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة عصرية (الطبعة الثانية)، القاهرة: دار الكلمة: ١٣-٢٣).

المطلب الثاني / الإسلام وحقوق الأخوة

أولى الإسلام اهتماما كبيرا للحقوق المترتبة على الأخوة الإسلامية؛ فكانت هناك حقوق عامة، أو خاصة.

الحقوق العامة في الإسلام

الحقوق العامة: وشملت إفشاء السلام ورده، ونصرة المظلوم، وزيارة المريض، والوفاء بالعهد، وإجابة الدعوة، وتسميت العاطس، وأتباع الجنائز وعدم تتبّع عيوب الآخرين، ومساعدة المكروب، والتيسير على المُعسر، وعدم الظلم أو التحقير، وغيرها.

الحقوق الخاصة في الإسلام

الحقوق الخاصة: والحرص على مساعدة الآخرين في شتى الأحوال، وتفقد أحوالهم وقضاء ما يحتاجونه، وعدم الهجر بما يزيد على ثلاثة أيام لأسباب شخصية، والابتعاد عن غيبة الآخرين، أو ذكر عيوبهم، والحرص على التجاوز عن الأخطاء، وتقبّل النصيحة من الآخرين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وغيرها.

وتجدر الإشارة إلى أن الحقوق الخاصة، أهم وأعظم من الحقوق العامة (محمد حسين يعقوب، الأخوة أيها الإخوة، القاهرة: المكتبة الإسلامية، صفحة ٢٤٣)

المطلب الثالث / كيف نحافظ على الأخوة الإسلامية

عملاً بوصية النبي ﷺ: ((كُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا...)) (رواه الامام البخاري عن انس بن مالك (رض) رقم الحديث ٦٠٦٥). حيث يشير هذا الحديث إلى أن الحفاظ على علاقة الأخوة الإسلامية بشتى نواحيها؛ تم تأكيدها في الإسلام كثيرا، من خلال نواحٍ عديدة منها التأخي، والتناصح، وذلك بأن يساعد المسلم أخاه في صلاح حاله، والتحلي بالأخلاق الحسنة؛ فلا يصح أن يترك المسلم من كان خُلُقُه سيئًا، أو من كانت فيه ما يكرهه من الصفات، بل عليه أن يأخذ بالأسباب، ويغيره إلى الأفضل. وعليه ألا يتسبب له بظلم، ولا يؤذيه في ماله، أو يأكله دون وجه حق، ولا في عرضه، وألا يبيع على بيعه، أو يخطب على خطبته، وألا يغدر به أو يخونه، بل يُغيث الملهوف، ويساعد المحتاج، ويُطعم الجائع. (المصدر نفسه)

الآثار الإيجابية للأخوة في الفرد والمجتمع

هناك العديد من الآثار الإيجابية في الفرد والمجتمع على حد سواء، والتي تترتب على الأخوة الإسلامية ويُذكر منها:- (وزارة الأوقاف السعودية، القيم الإسلامية، صفحة ٧٧-٧٨. بتصرف)

• تحقيق الوحدة والمنعة للمسلمين؛ عملاً بقول الرسول ﷺ: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ» (رواه البخاري، في صحيحه، عن أبي موسى الأشعري، الحديث: ٢٤٤٦)

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (سورة آل عمران: ١٠٣).

التناصح

تقديم النصيحة وتقبلها هو ما يقصد به هنا، فالتناصح باب واسع، يتضمن الإخلاص والصدق في الرأي لمن طلب المشورة، وإرشاد المسلمين بعضهم لما فيه مصالحهم، ويعدّ ذبّ المسلم عن عرض أخيه إذا رأى من يريد أذاه في غيبته، من باب النصح.

وسائل تعميق الأخوة الإسلامية

هناك العديد من الوسائل والطرق التي يسعى المسلم من خلالها إلى تعميق الأخوة مع الآخرين، ومنها: المبادرة بالسلام على المسلم، ومصافحته، وإخبار المسلم لأخيه المسلم بحبه له، واستقباله بالسرور والبهجة والابتسامة، وطلب الدعاء منه. ومن الطرق الأخرى أيضًا، الوقوف إلى جانبه في الظروف التي يمر بها، ومساندته، وإمداده بالقوة، ومساعدته عند الحاجة، وزيارته بين الحين والآخر، وأداء ما له من حقوق على نحو كامل (رواه مسلم، في صحيح مسلم، عن أنس بن مالك: ٢٥٥٩).

المبحث الثاني / الأخوة الإنسانية

المطلب الأول / الإنسانية ومفهومها في الإسلام

إن دين الإسلام هو دين عالمي وليس لقوم بعينهم، وإن ميزان التفاضل فيه قائم على عمل الإنسان الصالح والتقوى، بعيداً من فخر ومجد الأنساب، وإنه دين قائم على الحرية والمساواة في الحقوق والواجبات، (أحمد عطار، أصلح الأديان للإنسانية عقيدة وشريعة، صفحة ١٠٧) ودعوته إلى تحرير النفوس من الذل وتعزيزه لمفهوم الكرامة والعزة منقذ السقار، دلائل النبوة، صفحة ١٠٩).

القيم الإنسانية في الإسلام

هناك العديد من القيم الإنسانية التي تدعو إلى احترام الكرامة والحرية الإنسانية، وتدعو إلى صون دم الإنسان وماله وعرضه وعقله ونسله، بوصفه عضواً في المجتمع. (يوسف القرضاوي، القيم الإنسانية في الإسلام، صفحة ١٣-١٤).

ومن أهم القيم:

• الحرية: أكد الإسلام قيمة الحرية وتصدى للإذلال والإكراه والضغط بجميع أشكاله، فأراد للإنسان أن يكون السيد في الكون، وعبداً فقط لله وحده، ومن أشكال هذه الحرية، حرية الاعتقاد وممارسة الطقوس الدينية دون إجبار أحد على اعتناق دين لا يريد، فقال الله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة البقرة، آية: ٢٥٦) وقال أيضاً: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (سورة الإسراء، آية: ٧٠)

• زوال الفوارق القائمة على المستوى الاجتماعي والاختلاف الطبقي، وذوبان جميع هذه الفوارق؛ فلا مزية لأحد على أحد إلا بما يقدمه المرء من جهد وعمل، على أساس التقوى.

• تحقيق الحضارة والتقدم؛ فالأخوة لها أثر كبير في تطوّر الحضارة، وازدهارها؛ بتحقيق وحدة أفرادها، واجتماعهم، وتعاونهم على البرّ والخير. نَبَلِ رِضَا اللَّهِ تَعَالَى، ودخول الجنة التي أعدّها لعباده في الآخرة؛ إذ ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ تُوْمِنُوا، وَلَا تُوْمِنُوا حَتَّىٰ تَحَابُّوا، أَوْ لَا أَدْلُكُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ» (رواه مسلم، في صحيحه، عن أبي هريرة، الحديث: ٥٤)

• الاستئصال يوم القيامة بظلم الله تعالى من حرّ الشمس؛ إذ أخرج البخاري في صحيحه عن النبي ﷺ أنه قال: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ... وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ» (رواه البخاري، في صحيح البخاري، عن أبي هريرة، الحديث: ٦٦٠).

السيوطي، في الجامع الصغير، عن عبادة بن الصامت، الحديث: ١٠٩٠، صحيح) وذكر من بين الست: «أوفوا إذا وعدتكم» (مجموعة من المؤلفين، كتاب نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، صفحة ٣٦٤٦. بتصرف) (رواه ابن باز، في مجموع فتاوى ابن باز، عن عائشة أم المؤمنين، الحديث: ٨٣/٥، صحيح). إذ إن الوفاء، من القيم الإنسانية التي يدعو إليها الإسلام، لأنه يعزز الثقة بين أفراد المجتمع ويقوي أواصر التعاون بينهم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾، (سورة البقرة، آية: ٤٠) ويكون الوفاء على أشكال عديدة منها الوفاء بالعهد والوفاء بالوعد والوفاء بالميثاق أو العقد، (مجموعة من المؤلفين، كتاب نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، صفحة ٣٦٣٩-٣٦٤٠. بتصرف).

• الرحمة والرفق: قال رسول الله ﷺ: «إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه» (يوسف القرضاوي، القيم الإنسانية في الإسلام، صفحة ٣٤. بتصرف) (رواه البخاري، في صحيحه، عن أبو هريرة، الحديث: ٦١٣٨، صحيح). وتشمل الرحمة، رحمة الضعيف والعاجز، والرفق بالحيوان، واحترام الكبير، وبر الوالدين، واحترام الجار والسؤال عنه، وهذه كلها تحقق أسمى معاني الإنسانية، والإسلام يدعو إليها بوصفها واجباً وعبادة، يتقرب العبد بها من ربه، ويكون فاعلاً وطيباً في مجتمعه.

وقد يعبر القرآن عن الحرية بلفظ الكرامة فيقول: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (يوسف القرضاوي، القيم الإنسانية في الإسلام، صفحة ١٩-٢١) (رواه البخاري، في صحيحه، عن عبد الله بن عمرو، الحديث: ٦١٣٤، صحيح).

• العلم: إن أول ما نزل من الله سبحانه وتعالى على رسوله ﷺ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (سورة العلق، آية: ١) فالقراءة هي الباب الذي يوصل للعلم، وتحفيزاً للمسلم على العلم والتعلم، فقد بين القرآن أن أساس التفاضل بين الناس هو العلم، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الزمر، آية: ٢). إن العلم من القيم العليا التي يدعو إليها الإسلام بل وجعله طريق الإيمان، والحافز على العمل، فقامت عليه حياة الإنسان في الدنيا والآخرة.

• العدل: اهتم الإسلام للعدل وقيمه بأن جعله مقوماً للحياة الاجتماعية الفردية والأسرية والسياسية، بل جعله هدف للرسالات السماوية كافة، فقال الله عز وجل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ فالقسط هو العدل، والمقصود بالعدل هو إعطاء كل من له حق حقه، فرداً كان أم جماعة دون بخس وظلم، وفي هدي النبي ما يبين أهمية العدل حتى في معاملة الإنسان لنفسه، فقال ﷺ لعبد الله بن عمرو عندما جار على نفسه فأكثر من الصيام والقيام: «إِنَّ لِحَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِرُؤُوكَ عَلَيْكَ حَقًّا» (يوسف القرضاوي، القيم الإنسانية في الإسلام، صفحة ٣١-٣٢. بتصرف).

• الوفاء: قال رسول الله ﷺ في أهمية الوفاء: (اضْمَنُوا لِي سِتًّا مِنْ أَنْفُسِكُمْ، أَضْمَنْ لَكُمْ الْجَنَّةَ) (أ ب رواه

صفحة ٨٢٧٢. بتصرف).

- كفالة اليتيم: التي أوصى بها النبي ﷺ (مجموعة من المؤلفين، كتاب موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، صفحة ٤٩١. بتصرف)

مواقف من إنسانية النبي محمد ﷺ

معاملة الرسول ﷺ إنسانياً لغير المسلمين

موقف النبي مع الغلام اليهودي

روي عن أنس بن مالك: «كَانَ غُلامٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ، فَمَرِضَ، فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُهُ، فَقَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ، فَقَالَ لَهُ: أَسْلِمَ، فَنَظَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَهُ، فَقَالَ لَهُ: أَطْعَمَ أَبَا الْقَاسِمِ ﷺ، فَأَسْلَمَ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ» (راغب السرجاني، كتاب السيرة النبوية، صفحة ٤. بتصرف) (رواه مسلم، في صحيحه، عن جابر بن عبد الله، الحديث: ٢٣٩٤، صحيح)

كان موقف الرسول ﷺ مع خادمه الغلام اليهودي حين مرض فزاره النبي، ولقنه الشهادة لشفقتة عليه، ورغبته الشديدة بإخراجه من الظلمات إلى النور، وإنقاذه من النار، (أحمد بن عبد الغفور عطار، أصلح الأديان للإنسانية عقيدة وشريعة، صفحة ١٠٦. بتصرف).

المطلب الثاني / صور الإنسانية في المجتمع الإسلامي؟

• الزكاة: قال الله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرَّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة، آية ٦٠)، حصلت الطبقات الضعيفة في المجتمعات على اهتمام كبير في الإسلام، حيث شرع لهم أحكاماً تحفظ حقوقهم، إذ إنه أوجب حقوقاً مالية للفقراء من أموال الأغنياء؛ ومن أعظم هذه الحقوق، الزكاة، التي تعتبر أحد أركان الإسلام، والعظيم في هذا الركن أنه من الأمة وإليها، فهي من الغني إلى الفقير (حسين المهدي، كتاب صيد الأفكار في الأدب والأخلاق والحكم والأمثال، صفحة ١٣٣-١٣٢).

• صلة الرحم: قال رسول الله ﷺ مبيناً أهمية صلة الرحم: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه» (يوسف القرضاوي، القيم الإنسانية في الإسلام، صفحة ٣٦-٤٠. بتصرف) (محمود غريب، كتاب المال في القرآن الكريم، صفحة ٦٨. بتصرف). صلة الرحم من أعظم ما يتقرب فيه العبد إلى ربه فضلاً عن فائدته الكبيرة للمجتمع، فالمجتمع الإسلامي المؤدي لهذه الوظيفة، تسود فيه المحبة والود والتناصح والإحسان.

• التهادي: حدثنا إبراهيم بن المنذر: حدثنا معن قال: حدثني إبراهيم بن طهمان، عن محمد بن زياد، عن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ إذا أتى بطعام سأل عنه: (أهدية أم صدقة)؛ فإن قيل: صدقة. قال لأصحابه: (كلوا). ولم يأكل، وإن قيل: هدية، ضرب بيده ﷺ فأكل معهم. وكذلك في المناسبات الاجتماعية والدينية.

• إفشاء السلام: وزيارة المريض وتشميت العاطس (ياسر الحمداني، كتاب موسوعة الرقائق والأدب،

عفو النبي يوم فتح مكة

المبحث الثالث الأخوة الدينية والإنسانية أساس التعايش السلمي

المطلب الأول / مفهوم التعايش لغة واصطلاحاً

التعايش لغةً مصدر من (تعایش)، أي: عاش على الألفة والمودة ومنه التعايش السلمي، وعایشه أي: عاش معه، والعيش معناه الحياة.

أما التعايش اصطلاحاً، فهو العيش المشترك في الزمان أو المكان أنفسهما بين جماعتين أو أكثر، في مجتمع متنوع قائم على التسامح والاحترام المتبادل، وقدرة الفرد على العيش مع غيره؛ أي: المختلف عنه، واحترام اختلافه دون أن يتعرض له بالأذى أو الاعتداء، وحل الخلافات الناجمة عن ذلك الاختلاف بطرق سلمية دون اللجوء للعنف، (التعايش، beyondintracta-bility.org، استرجاع ١٣/٠٦/٢٠٢١. تم تحريره.) (إبراهيم أنيس، عبد الحلیم منتصر، عطية الصوالحي وآخرون، معجم الوسيط، صفحة ٦٣٩. بتصرف.) وتعدد أنواع التعايش ما بين تعايش ديني أو عرقي، أو ثقافي، وفي هذا المقال توضيح أكبر لهذه الأنواع.

أنواع التعايش

١. التعايش الديني

ويقصد به تعايش أفراد مختلفين في الدين أو الطائفة في المجتمع نفسه بسلام ومحبة، واحترام الأديان الأخرى، والمساواة بين جميع معتقبيها في الحقوق والواجبات سواء أكان معتنقو تلك الديانة

يوم فتح المسلمون مكة دون قتال، وقد حرص الرسول ﷺ على هذا سابقاً، وقف أمام مشركي قريش وسألهم عما يظنون أنه سيفعل بهم، وبعد ذلك عفا عنهم جميعاً على ظلمهم ووقوفهم ضده، وتعذيب الصحابة وقتلهم، فكان العفو عند المقدرة من أعظم التجليات الإنسانية في مغالبة الانتقام وهوى النفس، وذلك من إنسانية سيّد الخلق عليه الصلاة والسلام (أبو بكر الشافعي، الفوائد الشهير بالغيلانيات، صفحة ٤٢٧).

معاملة الرسول ﷺ إنسانياً للمسلمين

نبذ النبي للعصبية القبلية

أحد المواقف الإنسانية لسيّد الخلق، نبذه للعصبية القبلية عند العرب، فلم يستغلها في دعوته عليه الصلاة والسلام، (أحمد بن عبد الغفور عطار، كتاب أصلح الأديان للإنسانية عقيدة وشريعة، صفحة ١٠٦. بتصرف) فاستطاع مؤاخاة الأنصار والمهاجرين، والأوس والخزرج تحت رباط العقيدة، وتثبيت التقوى في قلوبهم، وحثهم عليها، والابتعاد عن الثارات، والانتصار للنفس التي كانت بينهم، وتحيب الإيثار إليهم (راغب السرجاني، كتاب السيرة النبوية، صفحة ٤. بتصرف).

مختلف النظم والأسس العرقية،) الانسجام في التنوع: دراسة تجريبية للتعايش المتناغم في الثقافة متعددة الأعراق في تشينغهاي»، -ijae.springero.com، تم استرجاعه في ١٤/٠٦/٢٠٢١. ومن أهم مظاهره ما يلي: («قواعد العيش معاً»، berlin.de، تم استرجاعه في ١٤/٠٦/٢٠٢١. تم تحريره) (الأمم المتحدة التعليمية، الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات، صفحة ٢٢: .

- حماية الأقليات ودمجهم في جميع الوظائف والمؤسسات العامة.
- المساواة في المعاملة، وتطبيق القانون على جميع أفراد المجتمع.
- اعتماد أكبر قدر من اللغات المتداولة؛ كاللغة الرسمية في الوثائق الحكومية والرسمية (الأمم المتحدة التعليمية، الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات، صفحة ٢٢..

تكافؤ الفرص التعليمية والوظيفية للجميع.

٣. التعايش الثقافي

ويقصد به تعايش أفراد من ثقافات مختلفة سواء على ذات البقعة الجغرافية أو على امتداد جغرافي أوسع، وذلك بتقدير ثقافة الآخر والمحافظة عليها تماماً كالثقافة الأصلية، وتشاطر القيم والعادات المتنوعة، فتلتقي الثقافات المختلفة ببعضها باختلاف وامتيار وغرابة عاداتها وتقاليدها، وتنشأ روح مشتركة بين جميع الحضارات من أجل بناء عالم إنساني يسوده

أو المذهب أقلية أو أغلبية، وتقبل الاختلاف العقدي دون محاولة تشويه إحدى الديانات، فضلاً عن القدرة على الحوار وتبادل الآراء فيما بين معتنقي الديانات دون قمع للحريات، (المجلس السويسري للأديان، من أجل التعايش الديني في سلام وحرية، صفحة ٤) ومن مظاهر التعايش الديني: (المجلس السويسري للأديان، للتعايش الديني في سلام وحرية، صفحة ١-٣. تم تحريره) (أب Anja Czymmeck / Kristina Viciska، نموذج للتعايش متعدد الإثنيات في المستقبل، الصفحة ٩. محرر):

- ممارسة الشعائر الدينية علناً بحرية تامة دون خوف في أي مكان.
- وجود دور عبادة لجميع الديانات، وعدم التعدي عليها بأي شكل من الأشكال.
- الاحترام المتبادل لأصحاب العقائد المختلفة وللمعتقداتهم.
- حرية التدين واختيار الدين، أو المذهب، أو الطائفة.
- المساواة بين جميع السكان ضمن نظام العدالة والقانون، وذلك بغض النظر عن الانتماء الديني.

٢. التعايش العرقي (الاجتماعي)

ويقصد به: تعايش أعراق مختلفة في الحيز الاجتماعي نفسه، فتزيد وتأخذ من بعضها من بعض، وتسعى إلى إيجاد أرضية مشتركة مع الاحتفاظ بالاختلافات، فتجسد بوضوح مبدأ التعايش المتمثل بالانسجام في إطار التنوع بمشاعر من التسامح والتقاسم الثقافي، والتي تشمل

• التعايش القسري: يجد الفرد في هذا النوع من التعايش نفسه مضطراً إلى محاولة تقبله من قبل الآخرين، كأن يعيش في بيئة لا ينسجم معها، ويتطلب هذا النوع من التعايش، التحلي بالصبر، والمحافظة على ضبط النفس، لاجتناب التنازع والتصادم.

• تعايش المواطنة: يفرض هذا النوع على الفرد الحرص على التعامل الحسن مع الآخرين، مما يحقق التآلف الاجتماعي، والتواصل الاجتماعي، وسيادة الأمن والسلام في المجتمع، فضلاً عن التحلي بروح قادرة على تقبل الآخر، والقدرة على تقبل اتجاهات وظروف وميول الآخرين.

• التعايش المحبب: ويقصد به أن يكون التعايش باختيار الإنسان ورغبته، حيث يجد فيه ما يحقق له أسباب السعادة والمنفعة، سواء أكانت معرفية أو معنوية أو مادية.

أهمية التعايش

أهم النقاط التي توضح أهمية التعايش:

- ضمان وتعزيز الوحدة المجتمعية وتماسكها (المجلس السويسري للأديان SCR، للتعايش الديني في سلام وحرية، صفحة ٣).
- إيجاد نظام سياسي فعال يحافظ على الحريات والحقوق للجميع (-Kristi / Anja Czymmeck / na Viciska، نموذج للتعايش متعدد الأعراق في المستقبل، صفحة ١٥).
- الحد من الصراعات القائمة والتطرفات على أساس العرق، أو الدين، أو حتى الانتماء العشائري.
- ترصين المجتمعات المحلية، والسكان، والجماعات،

السلام والوئام، ولا يعني ذلك أن تصبح الثقافات والتنوع الثقافي واحداً في النهاية، (شيرين إبراهيم محمد رشيد، نيان نامق صابر، تحليل اجتماعي للتعايش السلمي في المجتمع الكردي، صفحة ٢٩٩-٢٩٨. تم تحريره) ونذكر من مظاهره:

- توافق التنوع الثقافي في الاستراتيجيات التعليمية؛ من خلال تنوع المضامين، والأساليب التعليمية التي تتطرق لمعظم الثقافات.
- الاعتماد على تطوير الكفاءات المشتركة بين الثقافات التي تفضي إلى الحوار البناء.
- حرية التعبير عن الرأي والأفكار.
- تعزيز الدور غير الرسمي للمراكز الثقافية الفكرية المتنوعة.
- حركة الترجمة الواسعة التي توسع آفاق التفاهم بين العالم.

المطلب الثاني / أشكال التعايش

من أشكال التعايش هي: (المجلس السويسري للأديان SCR، للتعايش الديني في سلام وحرية، صفحة ٣. محرر):

• التعايش المؤقت: هذا النوع من التعايش يكون بسبب ظرف يمر به الإنسان يضطره إلى العيش مع فئة من الناس، يختلفون عنه في الفكر والمعتقد، وهذا النوع من التعايش يبذل فيه الفرد جهداً للتكيف مع المحيط مدة؛ مثل اللجوء أو النزوح إلى دول أجنبية.

الخاتمة

من خلال ماتقدم، يتضح لنا دور الأخوة الدينية والإنسانية التي اتصف بها الإسلام العظيم ورسوله الكريم في تحويل المجتمع الجاهلي إلى مجتمع التوحيد والوحدة.

فقد استطاع الرسول الأعظم محمد ﷺ في حقبة زمنية قليلة تحويل صفات المجتمع الجاهلي إلى صفات المحبة والتراحم والإيثار والتسامح، فأصبح المجتمع الإسلامي كتلة واحدة كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً، وأصبح التفاضل ما بين أبناء المجتمع الواحد مبنيًا على أساس التقوى وليس على أساس النسب واللون والجنس؛ وبهذا تكتمل صفات المجتمع الإسلامي الجديد.

وانبثق عن ذلك أول حدث في تاريخ الشعوب وهو المؤاخاة ما بين المجتمع الإسلامي المتمثل بالأنصار والمهاجرين، ورأينا صوراً شاخصة من الإيثار والمحبة والتفاني من أجل هذه الأخوة. وهذا البنيان الاجتماعي الجديد، تأثرت به المجتمعات المجاورة من أهل الكتاب من النصارى واليهود، لما شاهدوا من أروع الأمثلة في الصدق والأمانة التي جسدها الرسول الأعظم ﷺ وآل بيته الأطهار، وصحابته الأبرار، لينعكس في إبرام أولى وثيقة في تاريخ البشرية لتكون دستوراً للتعایش السلمي ما بين دين الإسلام والأديان

ومحور الاستراتيجيات المبتكرة لحماية البيئة ومكافحة الفقر وعدم المساواة.

- تعزيز التماسك الاجتماعي؛ وذلك من خلال تطوير أشكال جديدة من الحكم تتسم بقدر أكبر من المشاركة.
- تعزيز حقوق الإنسان المعترف بها دولياً وتحقيقها بعدالة أكثر.

مبادئ التعايش

يقوم التعايش السلمي على عدة من مبادئ، وهي (المضي قدماً في المبادئ الخمسة للتعايش السلمي لبناء عالم أفضل من خلال التعاون المريح للجانبين)، - fm-prc.gov.cn، استرجاع ١٤/٠٦/٢٠٢١):

- عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى واحترام سيادتها، أو تقويض مصالح أي دولة.
- بهدف التوصل إلى قرارات منصفة يجب إشراك الجميع في صنع القرار.
- الحفاظ على الأمن والسلم الدوليين، والسعي نحو ذلك بجميع الطرق.
- طريق الحوار والوسائل السلمية بما يحقق الأمن والاستقرار وهو السبيل لحل النزاعات والخلافات بين الشعوب أو أفراد المجتمع الواحد
- ترسيخ مبدأ التعاون المتبادل على جميع الأصعدة السياسية، والاقتصادية، والثقافية، وما شابه ذلك.
- حل جميع المشاكل المتنامية؛ وذلك لتحقيق مصالح المجتمع بجميع أطرافه.
- تعزيز مبدأ التنوع وأن ليس لأحد أفضلية على الآخر عبر الابتعاد عن محاربة دين، أو عرق وتشويه سمعته.

المصادر

١. Anja Czymmeck / Kristina Viciska، نموذج للتعايش متعدد الأعراق في المستقبل، صفحة ١٥.
٢. Xiaochi ZHANG، حول التعايش الثقافي في عصر العولمة، صفحة ١٦٣..
٣. Anja Czymmeck / Kristina Viciska، نموذج للتعايش متعدد الإثنيات في المستقبل، الصفحة ٩.
٤. «قواعد العيش معاً»، berlin.de، تم استرجاعه في ١٤/٠٦/٢٠٢١..
٥. أ ب ت، الأمم المتحدة التعليمية، الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات، صفحة ٢٢.
٦. إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، وآخرون، معجم الوسيط، صفحة ٦٣٩. بتصرّف.
٧. ابن منظور: المرجع السابق نفسه، وينظر: إبراهيم أنيس وآخرون: (المعجم الوسيط)
٨. الأخوة المفقودة بين الواجب والواقع - الأخوة الصادقة، "www.ar.islamway.net"، ٢١-١١-٢٠١٥، اطلع عليه بتاريخ ٢٦-٤-٢٠٢٠. بتصرّف.
٩. إسحاق السعدي (٢٠١٣)، دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه (الطبعة الأولى)، قطر: وزارة الأوقاف، صفحة ٤٣٠-٤٣٩، جزء ١.
١٠. إسماعيل علي محمد (٢٠١٢)، الأخوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة عصرية (الطبعة الثانية)، القاهرة: دار الكلمة، صفحة ١٣-٢٣. بتصرّف.
١١. الانسجام في التنوع: دراسة تجريبية للتعايش

الأخرى على مبدأ المواطنة الصالحة، فأفرزت هذه الوثيقة نموذجاً إنسانياً عظيماً تجسد به التعايش السلمي في أبهى صورة؛ ولذلك يجب علينا بوصفنا أمة إسلامية، كما كنا قادة للعالم، وأمة مزدهرة، أن نعود إلى التأسيس بكتاب الله وسنة محمد رسول الله ﷺ، لتكون لنا الريادة من جديد في خدمة الإنسانية للقضاء على التعسف والظلم ونبذ الطائفية والمذهبية، وإحقاق المواطنة الصالحة لخدمة مجتمعاتنا والإنسانية جمعاء.

فهذا البحث سلط الضوء على الأخوة الدينية بجميع جوانبها، والإنسانية أيضاً ليكون نشيدنا جميعاً تحقيق آمال وتطلعات الشعوب الإسلامية بجميع أطيافها ومذاهبها من أجل التعايش السلمي مع الشعوب الأخرى.

- عبدالمحسن (١٣-٨-٢٠١٢)، «المحافظة على الأخوة، www.alukah.net، اطلع عليه بتاريخ ٢٦-٤-٢٠٢٠. بتصرّف.
٢٣. عبدالله بن جار الله، الأخوة الإسلامية وآثارها، صفحة ١٦-١٧. بتصرّف.
٢٤. غرر الحكم ح / ٣٦٤٥
٢٥. المجلس السويسري للأديان، للتعايش الديني في سلام وحرية، صفحة ١-٣.
٢٦. المجلس السويسري للأديان، من أجل التعايش الديني في سلام وحرية، صفحة ٤.
٢٧. المجلس السويسري للأديان SCR، للتعايش الديني في سلام وحرية، صفحة ٣.
٢٨. محمد بن عاشور (٢٠٠٤)، مقاصد الشريعة الإسلامية، قطر: وزارة الأوقاف، صفحة ٦٧٧، جزء ١. بتصرّف.
٢٩. محمد حسين يعقوب، الأخوة أيها الإخوة، القاهرة: المكتبة الإسلامية، صفحة ٢٤٣. بتصرّف.
٣٠. الماضي قدما في المبادئ الخمسة للتعايش السلمي لبناء عالم أفضل من خلال التعاون المريح للجانيين»، -fm.prc.gov.cn، استرجاع ١٤/٠٦/٢٠٢١.
٣١. وزارة الأوقاف السعودية، القيم الإسلامية، صفحة ٧٦. بتصرّف.
٣٢. وزارة الأوقاف السعودية، القيم الإسلامية، صفحة ٧٧-٧٨. بتصرّف.
- المتناغم في الثقافة متعددة الأعراق في تشينغهاي»، ijae.springeropen.com، تم استرجاعه في ١٤/٠٦/٢٠٢١.
١٢. التعايش»، beyondintractability.org، استرجاع ١٣/٠٦/٢٠٢١.
١٣. تعريف ومعنى أخوة في معجم المعاني الجامع»، www.almaany.com، اطلع عليه بتاريخ ٦-٥-٢٠٢٠. بتصرّف.
١٤. رواه البخاري، في صحيحه، عن أبي موسى الأشعري، الحديث: ٢٤٤٦، صحيح.
١٥. رواه البخاري، في صحيحه، عن بيهريرة، الحديث: ٦٦٠، صحيح. رواه البخاري، في صحيحه، عن أنس بن مالك، الحديث: ٦٩٥٢، صحيح.
١٦. رواه مسلم، في صحيحه، عن أبي هريرة، الحديث: ٢٥٦٤، صحيح.
١٧. رواه مسلم، في صحيحه، عن أبي هريرة، الحديث: ٥٤، صحيح.
١٨. رواه مسلم، في صحيحه، عن أنس بن مالك، الحديث: ٢٥٥٩، صحيح.
١٩. سورة آل عمران، آية: ١٠٣.
٢٠. سورة الحجرات، آية: ١٠.
٢١. سورة المائدة، آية: ٢.
٢٢. شيرين إبراهيم محمد رشيد، نيان نامق صابر، تحليل اجتماعي للتعايش السلمي في المجتمع الكردي، صفحة ٢٩٩-٢٩٨. عبدالعزيز بن



الإمامة الجامعة معتبر الحسينية المقدسة
مركز كربلاء للدراسات والبحوث

Alssebt

**Refereed semi-annual scientific journal
Concerned with civilizational, cultural and scientific research
heritage of the holy city of Karbala**

Issued by:

**Karbala Centre for studies and Researches
The General Secretariat of AL-Hussein Holy shrine**

Vol. 10, the first issue of the tenth year, Jumada II. 1445 AH,
January 2024 AD