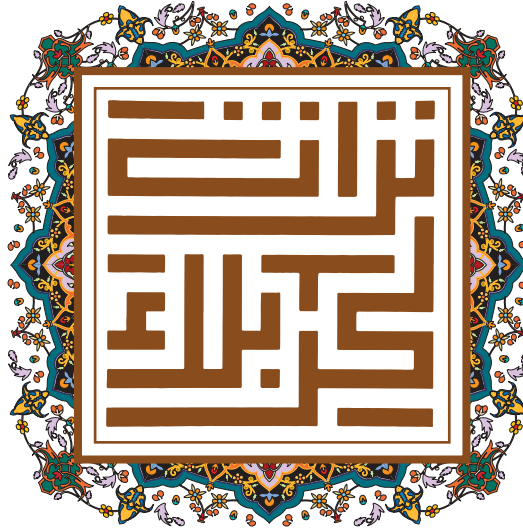


جُمْهُورِيَّةُ الْعِرَاقِ

ديوانُ الوقفِ الشَّيعيِّ

عدد خاص بالشيخ إبراهيم الكفعمي



مَجَلَّةُ فَصْلِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ

تُعْنَى بِالتُّرَاثِ الْكَرْبَلَائِيِّ

مُجَازَةً مِنْ وَزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالِيِّ وَالْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ

مُعْتَمَدَةً لِأَعْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعِلْمِيَّةِ

تصدر عن:

الْعَيْتَةُ الْعِلْمِيَّةُ الْمَقْبَلِيَّةُ

الْهَيْئَةُ الْعِلْمِيَّةُ لِإِحْيَاءِ التُّرَاثِ

مِنْ كُنُوزِ الشَّيْخِ الْكَرْبَلَائِيِّ

السنة الثالثة عشرة / المجلد الثالث عشر / العدد الثاني (٤٨)

المحرّم ١٤٤٨ هـ / حزيران ٢٠٢٦ م

العتبة العباسية المقدسة (كربلاء، العراق). الهيئة العليا لأحياء التراث. مركز تراث كربلاء، مؤلف.
تراث كربلاء : مجلة فصلية محكمة تعنى بالتراث الكربلائي مجازة من وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي معتمدة لأغراض الترقية العلمية / تصدر عن العتبة العباسية المقدسة الهيئة العليا لأحياء التراث مركز
تراث كربلاء-كربلاء، العراق : العتبة العباسية المقدسة، الهيئة العليا لأحياء التراث، مركز تراث كربلاء، 2014-
مجلد : 24 سم
فصلية.-السنة 13، المجلد 13، العدد 2 (حزيران 2026)
عدد خاص بالشيخ ابراهيم الكفعمي.
يتضمن ارجاعات ببليوجرافية.
النص باللغة العربية ؛ ومستخلصات باللغة العربية والانجليزية.
1. كربلاء (العراق) -- تاريخ -- دوريات. 2. الكفعمي، ابراهيم بن علي بن الحسن، 840-905 هجري. 3.
العلماء المسلمون الشيعة -- لبنان -- جبل عامل -- قرن 10 هجري -- تراجم -- دوريات. أ. العنوان.

LCC: DS79.9.K3 A8346 2026 VOL. 13 NO. 2

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر





كربلاء المقدّسة - جمهورية العراق

ردمد: ٢٣١٢-٥٤٨٩

ردمد الإلكتروني: ٣٢٩٢-٢٤١٠

الترقيم الدولي: ٣٢٩٧

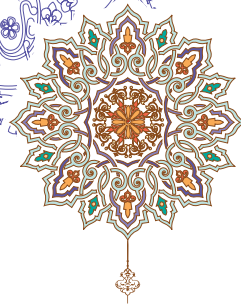
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٩٩٢ لسنة ٢٠١٤

رقم الجوال: ٠٧٧٢٩٢٦١٣٢٧

Web: <http://Karbalaheritage.alkafeel.net>

E. Mail: Turath@AlkAfeel.net





الْحَمْدُ لِلَّهِ
وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ



نزات كربلاء

المشرف العام

سماحة السيّد أحمد الصافي
المتولي الشرعي للعتبة العباسيّة المقدّسة

رئيس التحرير

أ.د. فلاح رسول الحسيني (كلية التربية للعلوم الإنسانيّة/ جامعة كربلاء)

مدير التحرير

أ.د. فلاح عبد علي سر كال (كلية التربية للعلوم الإنسانيّة/ جامعة كربلاء)

سكرتير التحرير

م.د. علي عباس فاضل

مدقق اللغة العربية

أ.د. فلاح رسول الحسيني (كلية التربية للعلوم الإنسانيّة/ جامعة كربلاء)

م.د. حيدر فاضل العزاوي (وزارة التربية/ مديرية تربية كربلاء)

مدقق اللغة الانكليزية

م.م. إباء الدين حسام عباس (جامعة كربلاء/ كلية التربية للعلوم الإنسانيّة)

التصميم والأخراج الفني

أمير إحسان نصر الله

الهيئة التحريرية

- أ.د. مشتاق عباس معن (كلية التربية/ ابن رشد/ جامعة بغداد)
- أ.د. علي خضير حجي (كلية التربية/ جامعة الكوفة)
- أ.د. إياد عبد الحسين الخفاجي (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء)
- أ.د. علي كسار الغزالي (كلية التربية للبنات/ جامعة الكوفة)
- أ.د. عادل محمد زيادة (كلية الآثار/ جامعة القاهرة)
- أ.د. حسين حاتمي (كلية الحقوق/ جامعة اسطنبول)
- أ.د. تقي عبد الرضا العبدواني (كلية الخليج/ سلطنة عمان)
- أ.د. إسماعيل إبراهيم محمد الوزير (كلية الشريعة والقانون/ جامعة صنعاء)
- أ.د. زين العابدين موسى جعفر (كلية الآداب/ جامعة بغداد)
- أ.د. علي طاهر تركي الحلبي (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء)
- أ.د. محمد حسين عبود (كلية العلوم الإسلامية/ جامعة كربلاء)
- أ.د. حميد جاسم الغرابي (كلية العلوم الإسلامية/ جامعة كربلاء)
- أ.د. ضرغام كريم كاظم الموسوي (كلية العلوم الإسلامية/ جامعة كربلاء)
- أ.د. حيدر عبد الكريم حاجي البناء (جامعة القرآن والحديث/ قم المقدسة)
- أ.م.د. محمد علي أكبر غفوري نژاد (كلية الدراسات الشيعية/ جامعة الأديان والمذاهب/ إيران)
- م.د. اكسم احمد فياض (جامعة وارث الأنبياء/ كلية العلوم الإسلامية)
- م.د. علي عباس فاضل (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء)
- م.د. ماجد حميد شاکر (مديرية تربية كربلاء)

قواعد النشر في المجلة

تستقبل مجلة تراث كربلاء البحوث والدراسات الرصينة على وفق القواعد الآتية:

١- يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً.

٢- يقدّم البحث مطبوعاً على ورق A٤، وينسخ ثلاث مع قرص مدمج ((CD)) بحدود (٥٠٠٠ - ١٠٠٠٠) كلمة بخط (simblified ArA-) bic) على أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً.

٣- تُقبل النصوص المحقّقة لمخطوطات كربلاء، على أن تكون محقّقة على وفق المناهج المتعارف عليها، وأن تتضمن مقدّمة تحقيق (دراسة) يذكر فيها الباحث المنهج المعتمد ومواصفات النسخة المعتمدة ومصدرها، ويرفق مع العمل المحقّق صورة المخطوطة المعتمدة كاملةً، على أن لا يتعدّى عدد الكلمات ١٨,٠٠٠ كلمة.

٤- تقديم ملخّص للبحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنكليزية، كلّ في حدود صفحة مستقلّة على أن يحتوي ذلك عنوان البحث، ويكون الملخّص بحدود (٣٥٠) كلمة.

٥- أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، وجهة العمل، والعنوان الوظيفي، ورقم الهاتف، والبريد الإلكتروني مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث أو الباحثين في صلب البحث أو أيّ إشارة إلى ذلك.

٦- يشار إلى المراجع والمصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب، اسم المؤلّف، اسم الناشر، مكان النشر، رقم الطبعة،

سنة النشر، رقم الصفحة، هذا عند ذكر المرجع أو المصدر أول مرة، ويذكر اسم الكتاب، ورقم الصفحة عند تكرّر استعماله.

٧- يزوّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربية، ويراعي في إعدادهما الترتيب الأبجائي لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

٨- تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٩- إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث ينشر في المجلة للمرة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنّه لم ينشر ضمن أعمالهما، كما يشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

١٠- أن لا يكون البحث منشورًا، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى.

١١- تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنية.

١٢- تخضع البحوث لتقويم سرّي لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء أقبِلت للنشر أم لم تُقبَل، وعلى وفق الآلية الآتية:

أ. يُبلّغ الباحث بتسليم المادة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلم.

ب. يخطر أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج. البحوث التي يرى المقومون وجوب تعديلات أو إضافات عليها

نُزَاتُ كَرْبَلَاءَ

قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائياً للنشر.

د. البحوث المرفوضة يُبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرفض. هـ. يشترط في قبول النشر موافقة خبراء الفحص. و. يُمنَح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية.

١٣- يراعى في أسبقيّة النشر:

أ- البحوث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار.

ب- تاريخ تسليم البحث لرئيس التحرير.

ج- تاريخ تقديم البحوث التي يتمّ تعديلها.

د- تنوع مجالات البحوث كلّما أمكن ذلك.

١٤- ترسل البحوث على البريد الإلكتروني للمجلة:

(turath@alkafeel.net)

أو على موقع المجلة:

<http://karbalaheritage.alkafeel.net/>

أو موقع رئيس التحرير:

drehsanalguraifi@gmail.com

أو تُسلّم مباشرة إلى مقرّ المجلة على العنوان الآتي:

(العراق/ كربلاء المقدسة/ المدينة القديمة/ باب الخان/ مُجمّع الإمام الصادق لأقسام العتبة/ الطابق الخامس).

تراث كربلاء

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



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

بسم الله الرحمن الرحيم

Ncc:

Date:

"معا لمساندة فواتنا المسلحة الياسلة لبحر الازهاب"

الرقم: ب ت ٤ / ٩٨١٤

التاريخ: ٢٠١٤/١٠/٢٧

"معا لمساندة فواتنا المسلحة الياسلة لبحر الازهاب"

العتبة العباسية المقدسة

م / مجلة تراث كربلاء

تحية طيبة..

استنادا الى الية اعتماد المجلات العلمية الصادرة عن مؤسسات الدولة ، وبنداً على توافر شروط اعتماد المجلات العلمية لأغراض الترقية العلمية في "مجلة تراث كربلاء" المختصة بالدراسات والأبحاث الخاصة بمدينة كربلاء الصادرة عن عطاكم المقدسة تقرر اعتمادها كمجلة علمية محكمة ومعتمدة للنشر العلمي والترقية العلمية .

...مع التقدير

وزارة التعليم العالي
والبحوث العلمي
أ.د. غسان حميد عبد المجيد
المدير العام لتأثيرات البحث والتطوير وكالة
٢٠١٤/١٠/٢٧

نسخة منه الى

- قسم الشؤون العلمية، شعبة التأليف والنشر والترجمة
- الصادرة

www.rdsiraq.com

Email:scientificdep@rdsiraq.com

نِزَانَةُ كِرْبَلَاءَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
كَلِمَةُ الْعَدَدِ

الحمدُ لله الذي له ما في الأرض والسموات، مُنْزِلَ الآياتِ، وكاشِفِ الكرباتِ، وبنعمتهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتِ، نَحْمَدُهُ عَلَى كُلِّ مَا هُوَ آتٍ، وَنَتَقَرَّبُ إِلَيْهِ بِالْדُّعَاءِ وَالصَّلَوَاتِ عَلَى خَيْرِ مَنْ حَمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْفُلُوتُ، سَيِّدِ السَّادَاتِ الْمُحَمَّدِ مِنْ رَبِّ الْكَائِنَاتِ أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْمُعْصُومِينَ أَصْحَابِ الْمَعْجَزَاتِ، وَالْكَرَامَاتِ الْبَاهِرَاتِ؛ الَّذِينَ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَطَهَّرَهُمْ تَطْهِيرًا.

يَسُرُّ هِيَأَةً تَحْرِيرِ مَجَلَّةٍ تَرَاثَ كِرْبَلَاءِ الْمُحَكَّمَةِ أَنْ تَقْدِّمَ لِلْقُرَّاءِ الْأَعْرَاءِ هَذَا الْعَدَدَ الْخَاصَّ، الَّذِي خَصَّصْنَاهُ لِلْإِحْتِفَاءِ بِأَحَدِ أَعْلَامِ الْفِكْرِ وَالْأَدَبِ الْإِسْلَامِيِّ، أَلَا وَهُوَ الْعَلَامَةُ الْمُحَقِّقُ الشَّيْخُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ الْعَامِلِيِّ الْكَفَعَمِيِّ (ت ٩٠٥ هـ)، صَاحِبُ الْمَوْسُوعَاتِ الْبَدِيعَةِ، الَّتِي جَمَعَتْ بَيْنَ أَصَالَةِ الرُّؤْيَةِ الْفَقْهِيَّةِ وَالْكَلَامِيَّةِ، وَجَمَالِ السَّبْكِ الْأَدَبِيِّ، وَعَمَقِ الْإِشَارَاتِ الْبَيَانِيَّةِ، تَارِكًا إِرْثًا مَكْتُوبًا مَا زَالَ يَنْبُضُ بِالْحَيَاةِ وَالْمَعْرِفَةِ، وَعَلَى رَأْسِهَا كِتَابَةُ الْخَالِدَةِ، وَالْمَخْتَصِرَاتِ الْعَدِيدَةِ؛ إِذْ بَلَغَ عَدْدُ الْكُتُبِ الَّتِي أَلْفَهَا وَجَمَعَهَا وَصَنَّفَهَا ثَلَاثِينَ كِتَابًا، وَأَحْصَيْنَا الْكُتُبَ الَّتِي اخْتَصَرَهَا فَبَلَغَتْ سَبْعَةً وَعِشْرِينَ كِتَابًا. وَهَذَا مَا حَفَّزَنَا لِإِفْرَادِ عَدَدٍ خَاصٍّ بِهِ، فَقَدْ تَنَوَّعَتْ إِسْهَامَاتُهُ الْمَعْرِفِيَّةُ الَّتِي تَصْلُحُ مِنْهَا بَحْثٌ خَصْبًا؛ إِذْ جُمِعَ فِي تَرَاثِهِ بَيْنَ التَّفْسِيرِ الْقُرْآنِيِّ، وَالْأَدْعِيَةِ وَتَفْسِيرِهَا، وَالدِّرَاسَاتِ اللَّغَوِيَّةِ، وَعِلُومِ الْبَلَاغَةِ، وَالنَّصِّ الشَّعْرِيِّ الْإِحْتِفَالِيِّ، فَضْلًا عَنْ بَرَاعَتِهِ فِي اخْتِصَارِ الْمَطْوُولَاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَتَهْذِيبِهَا؛ مِمَّا جَعَلَ شَخْصِيَّتَهُ مَحَطَّ أَنْظَارِ الْبَاحِثِينَ فِي مُخْتَلَفِ التَّخَصُّصَاتِ.

وقد حرصنا - في هذا العدد - على أن نسلطَ الضوءَ على بعض هذه الجوانبِ المشْرِقةِ، فَكَانَتِ الْأَبْحَاثُ فِي هَذَا الْعَدَدِ (تَسْعَةُ أَبْحَاثٍ) مُتَنَوِّعَةً الْمَنَاحِجِ، مُتَكَامِلَةً

نرات كربلاء

الرؤى؛ لترسم لوحةً شاملة عن عقلية هذا العلامة الفذ؛ إذ خصّصت ثلاثة أبحاث محوِّراً مهمّاً للقصيدة الغديرية؛ الأوّل دراسة في البنية والمحتوى للمركّب الإضافي فيها، والثاني بوصفها نسقاً ثقافياً، والثالث تناول النزعة الاحتفالية فيها، تلاها بحث حول قصيدة الأداء الموضوعي في الشعر الكربلائيّ شعر الكفعمي وابن مساعد اختياراً، وسلّطت ثلاث دراسات الضوء على كتاب (محاسبة النفس اللوامة، وتنبيه الروح النّوامة)؛ الدراسة الأولى كانت قراءة تحليلية في معطيات الصورة لشعرية النصّ الثري عند الكفعمي في هذا الكتاب، والثانية دراسة نصيّة للإعلاميّة فيه، والثالثة كانت باللغة الانكليزية عن منهج الشيخ الكفعمي في أصول الأخلاق الإسلامية في هذا الكتاب. وخصّص بحث عن الشاهد القرآني عند الشيخ الكفعمي في كتابه المقام الأسنى في تفسير الأسماء الحسنى الأصول والإجراءات، وبحث آخر درس جهود الشيخ الكفعمي في اختصار المؤلّفات والانتخاب منها.

إنّنا إذ نضع بين أيديكم هذا العدد الخاصّ، نأمل أن يكون إضافةً نوعيّةً للمكتبة الإسلامية، وأن يفتح آفاقاً جديدةً للدارسين في تراثنا الزاخر بالعلماء الموسوعيين. ونتقدّم بجزيل الشكر والعرفان لجميع الباحثين الكرام على ما بذلوه من جهد في إخراج أبحاثهم بهذه الصورة الرصينة، وللهيأة التحريرية، والمحكّمين الذين أسهموا في تحكيم الدراسات وإثرائها، سائلين المولى القدير أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به طلاب العلم والباحثين. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.

د. إحسان علي الغريفي

مدير مركز تراث كربلاء

كلمة الهيئة التحريرية

رسالة المجلة

لماذا التراث؟

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
سيدنا محمد وآله الطاهرين المعصومين، أما بعد:

فأصبح الحديث عن أهمية التراث وضرورة العناية به وإحيائه ودراسته من
البدهيّات التي لا يحسن إطالة الكلام فيها؛ فإن الأمة التي لا تُعنى بتراثها ولا
تكرّم أسلافها ولا تدرس مآثرهم وآثارهم لا يرجى لها مستقبل بين الأمم.

ومن ميزات تراثنا اجتماع أمرين:

أولهما: الغنى والشموليّة.

ثانيهما: قلّة الدراسات التي تُعنى به وتبحث في مكنوناته وتُبرزه، فإنّه في
الوقت الذي نجد باقي الأمم تبحث عن أيّ شيء مادّي أو معنويّ يرتبط
بإرثها، وتُبرزه وتُقيم المتاحف تمجيداً وتكريماً له، وافتخاراً به، نجد أمتنا
مقصّرة في هذا المجال.

فكم من عالم قضى عمره في خدمة العلم والمجتمع لا يكاد يُعرف اسمه،
فضلاً عن إحياء مخطوطاته وإبرازها للأجيال، إضافة إلى إقامة مؤتمرات أو
ندوة تدرس نظريّاته وآراءه وطروحاته.

لذلك كلّ وانطلاقاً من تعاليم أهل البيت (عليهم السلام) التي أمرتنا بحفظ التراث؛
إذ قال الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) للمفضل بن عمر: «اكتب وبتّ علمك في
إخوانك، فإن متّ فأورث كتبك بنيك»، بادرت الأمانة العامّة للعتبة العباسيّة

نِزَانَةُ كِرْبَلَاءَ

المقدّسة بتأسيس مراكز تراثيّة متخصصة، منها مركزُ تراثِ كربلاء، الذي انطلقت منه مجلّةُ تراثِ كربلاء الفصليّة المحكّمة، التي سارت بخطى ثابتة غطّت فيها جوانبَ متعدّدة من التراث الضخم لهذه المدينة المقدّسة بدراساتٍ وأبحاثٍ علميّةٍ رصينة.

لماذا تراثُ كربلاء؟

إنّ لاهتمام والعناية بتراثِ مدينةِ كربلاء المقدّسة منطلقين أساسيين: مُنطلقٌ عامٌّ، يتلخّص بأنّ تراثَ هذه المدينة شأنٌ بقیّة تراثنا ما زال به حاجةٌ إلى كثيرٍ من الدراسات العلميّة المتقنة التي تُعنى به.

مُنطلقٌ خاصٌّ، يتعلّق بهذه المدينة المقدّسة، التي أصبحت مزاراً بل مقراً ومقاماً لكثيرٍ من محبّي أهل البيت (عليه السلام)، منذ فاجعة الطفّ واستشهاد سيّد الشهداء سبطِ رسولِ الله (صلى الله عليه وآله) الإمامِ أبي عبد الله الحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فكان تأسيسُ هذه المدينة، وانطلاق حركةٍ علميّةٍ يمكنُ وصفها بالتواضعة في بداياتها بسببِ الوضع السياسي القائم آنذاك، ثم بدأت تتوسّع حتّى القرنِ الثّاني عشر الهجري؛ إذ صارت قبلةً لطلاب العلم والمعرفة وتزعمت الحركة العلميّة، واستمرّت إلى نهايات القرنِ الرّابع عشر للهجرة؛ إذ عادت حينذاك حركات الاستهداف السلبيّ لهذه المدينة المعطاء.

فلذلك كلّهُ استحقّت هذه المدينة المقدّسة مراكزَ ومجلّاتٍ متخصصةً تبحثُ في تراثها وتاريخها وما رشح عنها ونتج منها وجرى عليها عبر القرون، وتبرز مكتنزاتها للعيان.

اهتمامات مجلّة تراثِ كربلاء:

إنّ أفقَ مجلّةِ تراثِ كربلاء المحكّمة يتّسعُ بسعة التراث بمكوّناته المختلفة، من العلوم والفنون المتنوعة التي عُني بها أعلامُ هذه المدينة من فقهٍ وأصولٍ وكلامٍ ورجالٍ وحديثٍ ونحوٍ وصرفٍ وبلاغةٍ وحسابٍ وفلكٍ وأدبٍ إلى غيرِ

نزات كربلاء

ذلك ممّا لا يسعُ المجالُ لاستقصاء ذكرها، دراسةً وتحقيقًا.
ولمّا كان هناك ترابطٌ أكيدٌ وعلقةٌ تامّةٌ بين العلوم وتطوّرها وبين الأحداثِ
التاريخيّة من سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وغيرها، كانت الدراسات العلميّة
التي تُعنى بتاريخ هذه المدينة ووقائعها وما جرى عليها من صلبِ اهتماماتِ
المجلّة أيضًا.

مَنْ هم أعلامُ كربلاء؟

لا يخفى أنّ الضابطة في انتساب أيّ شخصٍ لأية مدينةٍ قد اختلفَ فيها،
فمنهم من جعلها سنواتٍ معيّنة إذا قضاها في مدينةٍ ما عدّ منها، ومنهم من
جعل الضابطة تدورُ مدارَ الأثر العلميّ، أو الأثر والإقامة معًا، وكذلك اختلفَ
العُرفُ بحسبِ المدد الزمانيّة المختلفة، ولمّا كانت كربلاءُ مدينةً علميّةً محبّجًا
لطلاب العلم وكانت الهجرة إليها في مددٍ زمنيّةٍ طويلةٍ لم يكن من السهلِ
تحديدُ أسماءِ أعلامها.

فكانت الضابطة فيمن يدخلون في اهتمام المجلّة هي:

- ١- أبناء هذه المدينة الكرام من الأسر التي استوطنتها، فأعلام هذه الأسر
أعلامُ مدينة كربلاء وإن هاجروا منها.
- ٢- الأعلام الذين أقاموا فيها طلبًا للعلم أو للتدريس في مدارسها وحوزاتها،
على أن تكونَ مدّة إقامتهم معتدًا بها.

وهنا لا بدّ من التنبيه على أنّ انتساب الأعلام لأكثر من مدينةٍ بحسبِ
الولادة والنشأة من جهة والدراسة والتعلّم من جهة ثانية والإقامة من جهة
ثالثة لأمرٍ متعارفٍ في تراثنا، فكم من عالمٍ ينسبُ نفسه لمدنٍ عدّة، فنجدّه
يكتبُ عن نفسه مثلاً: (الأصفهانيّ مولدًا والنجفيّ تحصيلًا والحائريّ إقامةً
ومدفناً إن شاء الله).

نرات كربلاء

فمن نافلة القول هنا أن نقول: إنَّ عدَّ أحد الأعلام من أعلام مدينة كربلاء لا يعني بآية حالٍ نفي نسبته إلى مدينته الأصلية.

محاوُرُ المجلَّة:

لما كانت مجلَّة تراثِ كربلاء مجلَّةً تراثيةً متخصصةً فإنَّها ترحَّبُ بالبحوثِ التراثيةِ جميعها من دراساتٍ، وفهارسٍ وببليوغرافيا، وتحقيقِ التراثِ، وتشملُ الموضوعاتِ الآتية:

١ - تاريخُ كربلاء والوقائعُ والأحداثُ التي مرَّت بها، وسيرة رجالها وأماكنها وما صدر عنها من أقوالٍ ومأثوراتٍ وحكاياتٍ وحكم، بل كلِّ ما يتعلَّق بتاريخها الشفاهي والكتابي.

٢ - دراسةُ آراء أعلامِ كربلاء ونظرياتهم الفقهية والأصولية والرجالية وغيرها وصفًا، وتحليلًا، ومقارنةً، وجمعًا، ونقدًا علميًا.

٣ - الدراساتُ الببليوغرافية بمختلف أنواعها العامة، والموضوعية كمؤلفاتٍ أو مخطوطاتٍ علماءِ كربلاء في علمٍ أو موضوعٍ معيَّن، والمكانية كمخطوطاتهم في مكتبةٍ معيَّنة، والشخصية كمخطوطاتٍ أو مؤلفاتٍ علَمٍ من أعلامِ المدينة، وسوى ذلك.

٤ - دراسة شعر شعراءِ كربلاء من مختلف الجهات أسلوبًا ولغةً ونصًّا وما إلى ذلك، وجمع أشعار الذين ليس لهم دواوين شعرية مجموعة.

٥ - تحقيق المخطوطات الكربلائية.

وآخرُ المطافِ دعوةٌ للباحثين لرفدِ المجلَّة بكتاباتهم، فلا تتحقَّق الأهدافُ إلَّا باجتماع الجهود العلمية وتكاتفها لإبرازِ التراثِ ودراسته.

وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيِّدنا محمَّد وآله الطاهرين المعصومين.

المحتويات

ص	عنوان البحث	اسم الباحث
٢٥	المُرْكَبُ الإِضَافِيُّ فِي قَصِيدَةِ الْغَدِيرِ لِلشَّيْخِ الْكَفْعَمِيِّ (ت ٩٠٥هـ)	أ.م. د. عماد فاضل عبد كلية العلوم الإسلامية - جامعة بابل.
	دراسة في البنية والمحتوى	أ.م. د. ضرغام علي محسن كلية التربية الأساسية - جامعة الكوفة
٧١	غديرية الكفعمي نسقا ثقافيا	أ.د عبد الزهره زبون الجامعة المستنصرية / كلية التربية
١١١	النزعة الاحتفالية في غديرية الكفعمي (٩٠٥هـ)	م.د. محمد حليم حسن الكروبي المديرية العامة للتربية في محافظة بابل

- ١٤٣ قصيدة الأداء الموضوعي في الشعر الكربلائي
أ. د. د. رحمن غركان
جامعة القادسيّة / كليّة التربية
شعر الكفعمي وابن مساعد
اختياراً
-
- ١٧٧ شعريّة النصّ الثريّ عند الكفعمي في كتابه (محاسبة النفس اللّوامة وتنبيه الرّوح النّوامة)
م. د. د. عبد الستار جبّار عطيه دهام
المديريّة العامّة للتربية في كربلاء
-
- ٢٢١ الإعلاميّة في كتاب محاسبة النفس اللّوامة للكفعمي (ت ٩٠٥هـ) دراسة نصيّة
م. د. د. عمّار محمود الكعبيّ
المديريّة العامّة للتربية في محافظة كربلاء
-
- ٢٦٣ الشّاهد القرآنيّ عند الشّيخ الكفعمي قراءة في كتاب "المقام الأسنى في تفسير الأسماء الحسنى" الأصول والإجراءات
أ. د. د. عماد جبّار كاظم داود
جامعة واسط - كليّة التربية للعلوم الإنسانيّة
-
- ٣٢٣ جهود الشيخ الكفعمي (ت ٩٠٥هـ) في اختصار المؤلّفات والانتخاب منها
الدكتور حسين هليب الشيبانيّ
مديريّة تربية محافظة كربلاء

Dr.Seyed Mohammad Sheikh Kafami's 27
 Hossein MirMohammadi. Methodology in the
 Assistant Professor of Foundations of Islamic
 Moral Psychology Monarch Ethics: The Book
 University Switzerland Muhasabat al-Nafs al-
 Lawwama as a Model

المُرْكَبُ الإِضَافِيّ فِي قصيدة الغدير
للشَّيْخ الكَفْعَمِيّ (ت ٩٠٥هـ) دراسة
في البنية والمُحتوى

**The Idāfa Compound in the
Ghadir Poem of Sheikh al-
Kaf‘ami (d. 711 AH): A Study
in Structure and Content**

أ.م.د. عماد فاضل عبد أ.م.د. ضرغام علي محسن
كلية العلوم الإسلامية كلية التربية الأساسية
- جامعة بابل - جامعة الكوفة

Asst. Prof. Dr. Imad Fadhil Abd
College of Islamic Sciences – University of Baby-
lon
Asst. Prof. Dr. Dirgham Ali Muhsin
College of Basic Education – University of Kufa



الملخص

تقوم هذه الدراسة على تتبع المركّب الإضافيّ في قصيدة الغدير للشيخ الكفعميّ رحمته الله، ورصد أنواعه وأقسامه، وتحليلها ومحاولة تلمّس دلالة كلّ منها، وقد قدّمت الدراسة في ظلّ ذلك بياناً موجزاً لآراء العلماء في أقسام الإضافة ودلالة كلّ قسم منها.

وكان للإضافة حضور واسع في قصيدة الشيخ الكفعميّ، بقسميها؛ الإضافة المحضة التي اشتملت على الإضافة اللاميّة، والإضافة الظرفيّة، والإضافة البيانيّة، والإضافة غير المحضة (اللفظيّة) التي اشتملت على إضافة اسم الفاعل، وإضافة اسم المفعول، وإضافة الصفة المشبّهة.

وخصص جانب من البحث للألفاظ الملازمة للإضافة؛ لأنها وردت في القصيدة، واختتم البحث بأهمّ النتائج التي ظفر بها .

الكلمات المفتاحيّة: المركّب الإضافيّ، القصيدة الغديرية، الشيخ الكفعميّ.

Abstract

This study is based on tracing the idāfa compound in the Ghadir poem of Sheikh al-Kaf'ami (may Allah have mercy on him), observing its types and sections, analyzing them, and attempting to perceive the indication of each of them. In light of that, the study presented a brief statement of the opinions of scholars regarding the sections of idāfa and the indication of each section of them.

The study also gives considerable attention to the genitive construction (al-idāfa) in Shaykh al-Kaf'amī's poem, examining its two main types: the pure (semantic) genitive construction, which encompasses the possessive (lāmī), adverbial (zarfī), and explicative (bayānī) constructions; and the impure (formal/verbal) genitive construction, which includes the genitive constructions involving the active participle, passive participle, and adjective resembling the active participle (ṣifa mushabbaha).

A separate section of the study is devoted to words that are conventionally associated with the genitive construction, as these occur throughout the poem. The study concludes by presenting the most significant findings and conclusions reached through the analysis.

Keywords: idāfa compound, The Ghadir poem, Sheikh al-Kaf'ami.

المقدمة

الناظر ببصيرة لغويّة في قصيدة الغدير للشيخ الكفعميّ رحمته الله يرصد أنّ الإضافة مثلّت ظاهرة في هذه القصيدة، فلا يكاد يخلو بيت فيها منها، بل إنّ البيت الواحد - في كثير من الأحيان - تراه مشتملاً على تكرار الإضافة، ولا نغالي إذا ما قلنا إنّ القصيدة قد بُنيت على هذا التكرار لأسلوب الإضافة، فقد تألّفت القصيدة من مائة وتسعين بيتاً، بلغ عدد المركّبات الإضافة فيها بمختلف أنواعه وأقسامه ما يقارب أربع مائة وخمسين مركّباً، ومن هنا وقع اختيارنا على دراسة هذا الأسلوب في القصيدة.

وقد أثرنا تسمية (المركّب الإضافيّ) على الإضافة؛ لما تشير إليه هذه التسمية من التماسك بين المتضايقين، ولما توحى إليه من كون هذا الأسلوب يمثل قوالب، أو قلّ مسكوكات تنتظم فيها الأنواع المتعدّدة للإضافة.

ومهما يكن من شيء فإنّ كثرة تكرار الإضافة في القصيدة راجع - على ما يبدو - إلى ما للإضافة من قدرة على ثوثيق أواصر الكلام وتنظيمه وجعل بعضه متعلّقاً ببعض.

وبدالنا - في ضوء استقراءنا للعيّنة المدروسة - أن تنتظم هذه الدراسة في تمهيد ومبحثين وخاتمة.

أمّا المبحث الأوّل: فكان لبيان الإضافة المحضّة (المعنويّة) في قصيدة الشيخ الكفعميّ، وقد انتظم في ثلاثة مطالب، الأوّل للإضافة اللاميّة، والثانيّ للإضافة الظرفيّة، والثالث للإضافة البيانيّة.

وأمّا المبحث الثاني فقد عقد للإضافة غير المحضّة (اللفظيّة) في القصيدة،

وجاء في ثلاثة مطالب أيضًا، كان الأوّل لإضافة اسم الفاعل، والثانيّ لإضافة اسم المفعول، والثالث لإضافة الصفة المشبّهة.

وقد ألحق بهذا المبحث الألفاظ الملازمة للإضافة؛ وذلك لقلّتها. ثمّ جاءت الخاتمة؛ لتنظّم فيها أهمّ النتائج التي ظفر بها البحث. وقفلنا الدراسة بقائمة المصادر والمراجع.

التمهيد: الإضافة مفهومها وأنواعها

الإضافة في اللغة

المتأمل في كتب اللغة يجد أنّ للإضافة معاني عدّة، منها: المَيْل، والدُّنُو والإلْزاق والمُلْجَأ والإِمَالَة والإِسْنَاد والعُدُول، قال الخليل (ت ١٧٥هـ): «المُلْزَق بالقوم هو المضاف، والمضاف: المُلْجَأ المُخْرَج المُنْقَل بالشَّرِّ، تقول: جاءني فلان مضاف أي: مُلْجَأً وأُضَافَ فلانٌ فلاناً أي: ألْجَأَهُ إلى ذلك الشيء ... وتقول: أنا أُضِيفُهُ إذا أَمَلْتَهُ إِلَيْكَ، ومنه يقال: هو مُضَافٌ إلى كذا، أي: مُمَالٌ إِلَيْهِ ... ومنه يقال: الدَّعِيّ مُضَافٌ؛ لَأَنَّهُ مُسْنَدٌ إلى قوم ليس منهم. وضافَ السَّهْمُ يَضِيفُ ضِيفًا إذا عَدَلَ عَنِ الْهَدَفِ»^(١).

أما ابن منظور (ت ٧١١هـ) فقد صرّح بأنّ الإضافة تعني الإسناد؛ إذ قال: «والمُضَاف: المُلْصَقُ بِالْقَوْمِ الْمُمالِ إِلَيْهِمْ وَلَيْسَ مِنْهُمْ. وَكُلُّ مَا أُمِيلَ إِلَى شَيْءٍ وَأُسْنِدَ إِلَيْهِ، فَقَدْ أُضِيفَ»^(٢).

الإضافة في الاصطلاح

الناظر في مصنفات علم النحو الأولى لا يرصد حدوداً فيها لموضوعات علم النحو، ذلك أنّهم لم يكونوا مهتمّين بوضع الحدود بقدر اهتمامهم بتثبيت المفاهيم لها والأنماط التي ترد فيها عند متكلّميها، من هنا سنحاول تلمّس مفهوم الإضافة في تلك المصنّفات. وأوّل كتاب يلزم النظر فيه هو

(١) كتاب العين: ٦٧/ ٦٨- (ضيف).

(٢) لسان العرب: ٩/ ٢١٠ (ضيف).

كتاب سيبويه (ت ١٨٠هـ)؛ إذ يبين مفهوم الإضافة بلحاظ بُعدها التركيبي، فقال: «اعلم أنَّ المضاف إليه ينجرُّ بثلاثة أشياء: بشيء ليس باسم ولا ظرف، وبشيء يكون ظرفاً، وباسم لا يكون ظرفاً»^(١)، ويقول في موضع آخر: «اعلم أنَّ العرب يَسْتَحْفُونَ فيحذفون التنوين والنون، ولا يتغيَّر من المعنى»^(٢).

أما المبرِّد (ت ٢٨٥هـ) فقد مزج بين البعدين التركيبي والدلالي عند بيانه لمفهوم الإضافة؛ إذ قال: «وأما الأسماء المضافة إلى الأسماء بأنفسها فتدخل على معنى اللام، وذلك قولك: المال لزيد، كقولك: مال زيد، وكما تقول: هذا أخ لزيد، وجار لزيد، وصاحب له، فهذا بمنزلة قوله جاره وصاحبه»^(٣)، فقوله: «وأما الأسماء التي دخلت على الأسماء بنفسها، فجانب الإضافة التركيبي، وأما قوله: فتدخل على معنى اللام فجانبها الدلالي».

وكذا فعل الزجاجي (ت ٣٣٧هـ) حين تحدَّث عن الإضافة؛ إذ قال: «لم يجمع بين الألف واللام والإضافة؛ لأنَّ الألف واللام يتعاقبان التنوين والإضافة، فكذا لا يجمع بين الألف واللام والإضافة»^(٤)، وهذا جانب تركيبِي، وقال أيضاً: «وإنَّما لم يجمع بين الألف واللام والإضافة؛ لئلا يجمع على الاسم تعريفان»^(٥)، وهذا ملحظ دلالي.

ومع كثرة التأليف في علم النحو بدأت تظهر في بعض المصنَّفات الحدود وإن بنحو مختصر، من ذلك ما ذكره الرماني (ت ٣٨٤هـ) من حدّه للإضافة

(١) كتاب سيبويه: ١/٤١٩.

(٢) المصدر نفسه: ١/١٦٥.

(٣) المقتضب: ٤/١٤٣.

(٤) شرح جمل الزجاجي: ٢/١٧١.

(٥) المصدر نفسه والصحيفة نفسها.

بقوله: «اختصاص أول بثنٍ داخل في اسمه كالجزء منه»^(١)؛ إذ أبرز التلازم والترابط بين المتضايقين.

ثمَّ جاء أبو البقاء العكبري (ت ٦١٦ هـ) فعرفها مفيداً من المعنى اللغوي للإضافة ومؤكداً للتلازم بين الاسمين المتضايقين بقوله: «الإضافة في اللغة الإسناد، قال امرؤ القيس:

فَلَمَّا دَخَلْنَاهُ أَضْفَنَّا ظُهُورَنَا إِلَى كُلِّ حَارِيٍّ جَدِيدٍ مُشْطَبٍ

أي أسندناها، وبهذا المعنى في هذا الباب؛ لأنَّ الاسم الأول ملتصق بالثاني ومعتمد عليه كاعتماد المسند بما يسند إليه»^(٢).

أمَّا ابن مالك (ت ٦٧٢ هـ) فقد جمع - في حده المضاف - بين البعد التلازمي والبعد الدلالي للمتضايقين، فقال: «المضاف هو الاسم المَجْعُول كجزء لما يليه، خافضاً له بمعنى (في) إن حسن تقديرها وحدها، وبمعنى (من) إن حسن تقديرها مع صحّة الإخبار بالأوّل عن الثاني، وبمعنى (اللام) تحقيقاً أو تقديرًا فيما سوى ذينك»^(٣).

ومن الحدود التي أكّدت على نسبة الترابط وصورته بين الاسمين المتضايقين ما ذكره الكفوي (ت ١٠٩٤ هـ) بقوله: «اسناد اسم إلى غيره، على تنزيل الثاني من الأوّل منزلة تنوينه، أو يقوم مقام تنوينه، ولهذا وجب تجريد المضاف من التنوين»^(٤).

(١) الحدود في النحو: ٣٧.

(٢) اللباب في علل البناء والإعراب: ١ / ٣٨٧.

(٣) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ١٥٥.

(٤) شرح شذور الذهب: ١ / ٤٢٠.

ونخلص في ضوء ما تقدّم أنّ الإضافة تعني تعلّق اسمٍ بآخر فيكونان كاسم واحد، على أن يكون الثاني بمنزلة التنوين من الأوّل وأنّ الأوّل يؤثّر في الثاني الجرّ.

أنواع الإضافة

قسّم معظم النحويّين الإضافة بلحاظ جانبها الدلاليّ على قسمين، الأوّل: الإضافة المحضة، والثاني: الإضافة غير المحضة^(١)، على أن لكلّ قسم منها أحكامه وأقسامه وعلى النحو الآتي:

أولاً: الإضافة المحضة: هي الإضافة التي لا نيّة فيها للانفصال^(٢). وتسمّى أيضاً (الإضافة المعنويّة)؛ لأنّ فائدتها متعلّقة بالمعنى^(٣). وضابطها أن لا يكون المضاف فيها وصفاً مضافاً إلى معموله، وفيها يكتسب المضاف النكرة تعريفاً إن أضيف إلى معرفة، نحو: (غلام زيد)، وتخصيصاً إن أضيف إلى النكرة، نحو: (غلام رجل)^(٤).

وذهب ابن يعيش (ت ٦٤٣ هـ) إلى أنّ هذا النوع من الإضافة يتطلّب وجود حرف إضافة مقدّر يعمل على إيصال معنى ما قبله إلى ما بعده^(٥).

(١) ينظر: الأصول في النحو: ٢/٥، والإيضاح: ٢١٠، ونتائج الفكر: ١٩١، واللباب في علل البناء والإعراب: ١/٣٨٩، واللمحة في شرح الملحة: ١/٢٧٦، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ٤/١٥، وشرح ابن عقيل: ٣/٤٥، وشرح الأشموني: ٢/١٩.

(٢) ينظر: الإيضاح العضدي: ١/٢٦٧، وشرح ابن عقيل: ٣/٤٦.

(٣) ينظر: جامع الدروس العربية: ٢٠٨.

(٤) ينظر: الأصول في النحو: ٢/٥، والمفصل: ١١٣، وشرح الأشموني: ٢/١٢٤.

(٥) ينظر: شرح المفصل: ٢/١٢٦.

ثم إنَّ الإضافة المحضة من جهة معناها - بلحاظ الحرف الذي تؤدّي معناه - تكون على ثلاثة أقسام، الأوّل: أن تكون بمعنى اللام (اللاميّة)، والثاني: بمعنى في (الظرفيّة)، والثالث: بمعنى من (البيانّة)^(١).

ومن المتقدمين مَنْ اقتصر فيها على قسمين فقط، فإمّا أن تكون بمعنى (اللام) أو بمعنى (من) وعليه أكثر المتأخرين^(٢). على أساس أن ما جاء فيها على معنى (في) إنّما هو توهم وأنّه يعود إلى معنى (اللام) مجازاً^(٣). وذهب الزجاج (ت ٣١١هـ) إلى أنّها لا تكون إلّا بمعنى (اللام)^(٤)، كونه هو الأصل^(٥). ويرى الدكتور فاضل السامرائي أنّ الإضافة «تعبير لا يُحدّد ولا يُقيّد بحرف؛ لأنّ العرب إذا أرادت أن تقيّد المعاني جعلتها على معنى اللام، أو من، أو في. فإذا حرّرتها أطلقت المعاني من ذلك فقد يُحتمل تقدير حرف أحياناً، وقد لا تحتمل»^(٦).

ثانياً: الإضافة غير المحضة: سمّيت بذلك؛ لأنّها في نية الانفصال^(٧). وقد سمّيت أيضاً بـ (الإضافة اللفظيّة)، وهي التي يكون اللفظ فيها على الإضافة، والمعنى على الانفصال، نحو: (مررتُ برجلٍ ضاربٍ زيدٍ) بمعنى: ضاربٍ

(١) ينظر: الأصول في النحو: ٢/ ٥، واللمحة في شرح الملحة: ١/ ٢٧٤، وشرح الرضيّ على الكافية: ٢/ ٢٠٦، وشرح شذور الذهب: ٣٤٧.

(٢) ينظر: ارتشاف الضرب: ٤/ ١٨٠٠.

(٣) شرح ابن الناظم: ٢٧٢.

(٤) ينظر: شرح التصريح: ١/ ٦٧٥.

(٥) ينظر: همع الهوامع: ٤/ ٢٦٥.

(٦) معاني النحو: ٣/ ١٠٥.

(٧) ينظر: شرح الكافية: ٢/ ٩١٠، شرح الأشموني: ٢/ ١٢٦.

زيداً^(١)، فيمكن قطع الإضافة وإعراب المضاف إليه إعراباً آخر، وهذه الإضافة لا تفيد تعريفاً ولا تخصيصاً، وإنّما الفائدة منها هو التخفيف في اللفظ؛ وذلك بحذف النون أو التنوين من المضاف^(٢).

وضابطها: «أن يكون المضاف صفة تشبه المضارع في كونها مراداً بها الحال، أو الاستقبال؛ وهذه الصفة ثلاثة أنواع: اسم فاعل ك (ضارب زيد)، واسم مفعول ك (مضروب العبد) و (مُرَوِّع القلب) والصفة المشبهة ك (حَسَنِ الوجه)^(٣). والصفات المشتقة بأنواعها الثلاثة المضافة الى معرفة لم تُفد تعريفاً ولا تخصيصاً ممّا أُضيفت إليه فهي «بمنزلة النكرة»^(٤).

واستدلّوا على عدم إفادتها تعريفاً أو تخصيصاً بمجيئها وصفاً للنكرة كما في قوله تعالى: ﴿هَذَا بِأَلْفٍ مِّنَ الْكَعْبَةِ﴾ [سورة المائدة من الآية: ٩٥]. وكذا وقوعها حالاً في قوله تعالى: ﴿ثَانِي عَظْفِهِ﴾ [سورة الحج من الآية: ٩]^(٥)، والتقدير فيه: بالغاً الكعبة، وثانياً عطفه، ثم حذف التنوين تخفيفاً، من هنا عدّ (الجرّ) في هذه الإضافة غير حقيقي؛ كون المجرور فيها منصوباً في المعنى^(٦)؛ لذلك صحّ دخول الألف واللام على تلك المشتقات المضافة نحو: (الحَسَنُ الْوَجْهِ) مع كون الألف واللام لا تجتمع مع الإضافة المحضة^(٧)، ولأنّها -

(١) ينظر: الحدود في النحو: ٤٩.

(٢) ينظر: كتاب سيبويه: ١/ ١٦٥، وشرح الوافية: ٤٨.

(٣) أوضح المسالك: ٣/ ٧٥.

(٤) الكتاب: ١/ ٤٢٥.

(٥) ينظر: أوضح المسالك: ٣/ ٧٥-٧٦.

(٦) ينظر: الجمل للجرجاني: ٣٧.

(٧) ينظر: الأصول في النحو: ١/ ٥٣.

كذلك - إضافة غير حقيقيّة صحّ دخول (رُبّ) عليها، ومعلوم أنّ (رُبّ) لا تدخل إلّا على نكرة^(١) فلو كانت الإضافة غير المحضة تفيد التعريف لم تدخل (رُبّ) عليها.

وذهب بعض النحويّين إلى أنّ الإضافة في اسم الفاعل واسم المفعول المضاف إلى مفعوله، نحو: مررت برجلٍ معطي الدراهم، هي على معنى اللام؛ لجواز وصولها إليه باللام كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾ [سورة فاطر: من الآية: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿بِظُلَامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت من الآية: ٤٦]^(٢).

إلّا أنّه ردّ بعدم اطّراده في ما أُضيف إضافة لفظيّة، ففي باب الصفة المشبّهة باسم الفاعل - مثلاً - لا يسوّغ ذلك، فلو قلت: (مررتُ برجلٍ حَسَنٍ لِلْوَجْهِ) لم يصحّ؛ لقيام الدليل فيه على أنّ الإضافة ليست بمعنى اللام^(٣).

تقدّم أنّ الإضافة بصورة عامّة قُسمت إلى محضة وغير محضة، إلّا أنّ ابن مالك زاد عليها قسمًا ثالثًا أطلق عليها (الإضافة الشبيهة بالمحضة)، جعلها في سبعة أنواع^(٤)، وعلى النحو الآتي:

١. إضافة الاسم إلى الصفة، نحو: مسجدُ الجامع.

(١) ينظر: شرح ابن عقيل: ٤٥/٣.

(٢) ينظر: ارتشاف الضرب: ٤/١٨٠٤، وجمع الهوامع: ٤/٢٦٣.

(٣) ينظر: جمع الهوامع: ٤/٢٦٨.

(٤) ينظر: تسهيل الفوائد: ١٥٦، وتوضيح المقاصد والمسالك: ٢/٧٨٧، وشرح الأشموني: ٢/١٢٧-١٢٨.

٢. إضافة المسمّى إلى الاسم، نحو: شَهْرُ رَمَضَانَ.

٣. إضافة الصفة إلى الموصوف، نحو: سُحْقُ عِمَامَةٍ.

٤. إضافة الموصوف إلى القائم مقام الصفة، نحو:

عَلَا زَيْدُنَا يَوْمَ النَّقَارَاسَ زَيْدُكُمْ

٥. إضافة المؤكّد إلى المؤكّد، نحو:

فَقُلْتُ انْجُوا عَنْهَا نَجَا الْجُلْدِ إِنَّهُ سَيْرُضِيكُمَا مِنْهَا سَلَامٌ وَعَارِبُهُ

٦. إضافة المُلغى إلى المُعْتَبَر، نحو:

إِلَى الْخَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا وَمَنْ يَبْكُ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اغْتَدَرَ

٧. إضافة المُعْتَبَر إلى المُلغى، نحو: أَقَامَ بَغْدَادَ - الْعِرَاقِ - وَشَوْفُهُ

الشاهد فيه: بغداد العراق.

هذا هو البعد البنيوي في محتوى المركّب الإصافيّ، وثمة بعد آخر لهذا المركّب وهو بعده الدلالي، فالإضافة بوصفها «باب كثير الدوران في اللغة العربيّة وأسلوب واسع الاستعمال، بل هي أداة عظيمة وشائعة تُستعمل في كثير من المواضع بياناً للمعاني المختلفة، وأداةً للأغراض المتنوّعة»^(١)، وقد أشار ابن هشام إلى الأمور التي يكتسبها الاسم بالإضافة، وجعلها أحد عشر أمراً: (التعريف، التخصيص، التخفيف، إزالة القبح أو التجوّز،

(١) إحياء النحو: ٧٧.

تذكير المؤنث، تأنيث المذكر، الظرفية، المصدرية، وجوب التصدير،
الإعراب، البناء^(١).

زد على ذلك ما ذكره المفسرون وشرّاح نهج البلاغة من دلالات أخر لهذا
المركب كالتعظيم، والتشريف، والتفخيم، والتكريم، والعناية، والتحقيق^(٢).

(١) ينظر: مغني اللبيب: ٢ / ١٥١-١٥٥.

(٢) ينظر: الإضافة في نهج البلاغة (رسالة ماجستير): ٤٤.

المبحث الأول: الإضافة المحضة

تقدّم أن الإضافة المحضة من جهة معناها - بلحاظ الحرف الذي تؤديّ معناه - تكون على ثلاثة أقسام، الأوّل: أن تكون بمعنى اللام (اللامية)، والثاني: بمعنى في (الظرفيّة)، والثالث: بمعنى من (البيانّة)، وهذا المبحث يقوم على تتبّع هذه الأقسام في قصيدة الغدير وعلى النحو الآتي:

المطلب الأوّل: الإضافة اللاميّة

الإضافة اللاميّة هي الإضافة المتحقّقة من «ضمّ اسمٍ إلى اسم هو غيره»^(١)، ويعدّ معنى اللام الأصل بين المعاني الثلاثة^(٢)، من هنا جاءت أكثر الإضافة بمعنى اللام^(٣)، على أن اللام إمّا أن يدلّ على ملكيّة المضاف إليه للمضاف، أو اختصاصه به بنوع من الاختصاص^(٤). ومما ورد على هذا المعنى من الإضافة المحضة في قصيدة الشيخ الكفعميّ رحمه الله قوله:

وَيَوْمِ الْبِشَارَةِ يَوْمِ الدُّعَاءِ وَعِيدِ الْإِلَهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ

فقوله: (عيد الإله) إضافة محضة؛ لأنّها أفادت التعريف للمضاف (عيد) من المضاف إليه (الإله)، وهذه الإضافة بمعنى اللام وضابطه أنّنا يمكن أن نقول: عيد للإله، وجاءت اللام هنا بمعنى الملك بعد أن قرّن لفظ (عيد) بربّ العزّة جلّ وعلا، والدلالة المكتسبة من هذه الإضافة هي التعظيم والتشريف،

(١) اللمع في العربيّة: ٨٠.

(٢) ينظر: شرح الكافية: ٩٠٣/٢، وشرح التصريح: ٦٧٥/١.

(٣) ينظر: أوضح المسالك: ٧٢/٣، وضياء السالك: ٣٠٩/٢.

(٤) ينظر: النحو الوافي: ١٧/٣.

فهو عيد الله الأكبر الذي كَمُلَ فيه الدين وتَمَّت فيه النعمة بعد أن أنزل الله تعالى فيه قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعَمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة من الآية: ٥]. فقد أجمع مفسِّرو الإمامية على أنَّ هذه الآية الشريفة نزلت في إثبات ولاية أمير المؤمنين (عليه السلام) (١).

وممَّا جاء على هذا النحو أيضا قوله:

فَرَأَى النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَكَّةَ يَفْدِيهِ مِنْ كُلِّ ضَيْرٍ
فقوله: (فراش النبي) إضافة محضة أيضا جاءت بمعنى لام الملك؛ إذ اكتسب لفظ (فراش) التعريف بإضافته إلى لفظ (النبي).

لقد أشار الكفعمي (رحمته الله) في هذا المركَّب الإضافي إلى حادثة ميّت الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) في فراش النبي (عليه السلام) في مكّة بعد أن أعلم الله تعالى نبيّه بعزم قريش على قتله، وقد أمره بأن يخرج من مكّة تاركاً أمير المؤمنين يبيت في فراشة؛ ليوهم قريش (٢).

وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [البقرة من الآية: ٢٠٧] (٣).

وممَّا نظمه الكفعمي على هذا النحو أيضا قوله:

عَلِيُّ الْوَصِيِّ وَصِيُّ النَّبِيِّ وَعَوْتُ الْوَلِيِّ وَحَتْفُ الْكُفُورِ

(١) ينظر: تفسير القمّي: ١٦٢، وتفسير فرات الكوفي: ١١٧، والبيان في تفسير القرآن: ٤٢٨/٣، ومجمع البيان في تفسير القرآن: ٢٦٨/٣، والبرهان في تفسير القرآن: ٣٢٣، والميزان في تفسير القرآن: ١٩٣/٥.

(٢) انظر: دلائل النبوة لإسماعيل الأصبهاني: ٦٦، والسيرة النبوية لابن كثير: ٢: ٢٣٩.

(٣) ينظر: الغدير: ٤٧/٢.

الملاحظ في هذا البيت أَنَّ الكفعميَّ رحمته الله قد حشد ثلاث إضافات متلاحقة بيّن في كلّ واحدة منها منقبة من مناقب أمير المؤمنين عليه السلام، فذكر في الأولى أَنّه وصيّ النبي صلوات الله عليه وآله، وهذا الأمر ممّا عُرِفَ بحديث الدار حين أنزل الله تعالى على نبيه قوله: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، فجمع النبي صلوات الله عليه وآله بني عبد المطلب وخطب فيهم قائلاً: أيكم يؤازرنني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم، فأحجم القوم جميعاً إلّا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فقال النبي صلوات الله عليه وآله: إِنَّ هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا^(١)، فكان وصيه منذ ذلك اليوم، وغير خاف أن معنى الإضافة هنا السلام، أي: (وصي للنبي) والذي يبدو أنّها لام الاختصاص، كذلك فإنّ الفائدة التي اكتسبها الاسم المضاف في هذا المُرْكَب الإِصَافِيّ التّشريف والتّكريم والتّبيين والإظهار، أي: تبيين وإظهار لمقام الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) من رسول الله صلوات الله عليه وآله.

وأما الإضافة الثانية وهو قوله: (غوث الولي)، فقد شبّه أمير المؤمنين عليه السلام بالغوث وهو ما يغيث الله به، أي: يفرّج به، يقول الواقع في بلية أغثنني، أي: فرّج عني^(٢).

والمراد بالوليّ القريب^(٣)، أو أعمّ من ذلك وهو ما كان ضدّ العدو^(٤)، ومهما يكن فالإضافة هنا بمعنى اللام أي أنّك يا أمير المؤمنين غوث للوليّ والفرج له.

(١) ينظر: تاريخ الطبري: ٣٢١ / ٢، والكمال في التاريخ: ١: ٦٦١، والسيرة النبويّة لابن كثير: ٤٥٩.

(٢) ينظر: العين: ٤ / ٤٤٠ (غيث)، وتهذيب اللغة: ٨ / ١٥٩ (غيث).

(٣) ينظر: مقاييس اللغة: ٦ / ١٤١ (ولي).

(٤) ينظر: الصحاح: ٦ / ٢٤١٩ (عدا).

والظاهر أنَّ الدلالة التي أفادها هذا المركَّب الإضافي هي الاختصاص.
وأما الإضافة الثالثة في البيت فهي قوله: (وحتف الكفور)، والحتف في اللغة هو الموت وقضاؤه^(١)، والكفور الجاحد^(٢)، فكما كان أمير المؤمنين فرجاً للولي، فهو في مقابل ذلك موت وقضاء للجاحد.
والذي أفاده هذا المركَّب الإضافي هو معنى المبالغة.

المطلب الثاني: الإضافة البيانية

ونعني بها الإضافة التي تكون بمعنى (من)، وإنَّما تكون كذلك متى ما أضيف اسم إلى اسم يكون بعضه^(٣)، ويفيد هذا المركَّب بيان نوع المضاف، ومما جاء على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ثِيَابُ سُودٍ﴾ [الإنسان من الآية: ٢١].

ومما نظمته الكفعمي رحمته الله على هذا النحو قوله:

حَدِيثُ الْمَحَبَّةِ لَا يَحْتَفِي يُضَاهِي الذِّكَاءَ إِذَا فِي الظُّهُورِ

فقوله: (حديث المحبة)، مركَّب إضافي بياني، إذ بيَّن فيه نوع الحديث، فهو حديث من المحبة، ذلك أنَّ المضاف إليه بعض من المضاف، ويبدو أنَّ الكفعمي استمدَّ هذا المعنى من قول النبي صلوات الله عليه وآله في بيان حبِّ الله تبارك وتعالى وحبِّه لأمر المؤمنين عليه السلام، أي: إنَّ حديث المحبة مفهوم منتزع من أقوال النبي صلوات الله عليه وآله قالها في مناسبات عدَّة، كحديث الطائر المشويِّ وهو قوله صلوات الله عليه وآله: «اللَّهُمَّ آتِنِي بِأَحَبِّ الْخَلْقِ إِلَيْكَ يَأْكُلُ مَعِيَ هَذَا الطَّيْرَ»^(٤)، وحديث خير إذ

(١) ينظر: العين: ١٩٣/٣ (حتف).

(٢) ينظر: جمهرة اللغة: ٧٨٦/٢ (كفر).

(٣) ينظر: اللع في العربيَّة: ٨٠.

(٤) تاريخ بغداد: ٧٨/٨.

قال عليه السلام: «لَأُعْطِينَ الرايةَ غداً رجلاً يحبُّ اللهَ ورسوله، ويحبُّه اللهَ ورسوله كَرَّارٍ غيرَ فرَّارٍ، يفتحُ اللهَ على يديه»^(١)، ومنهم من خصَّصه بقوله عليه السلام: «لا يحبُّك إلاَّ مؤمناً، ولا يبغضُك إلاَّ منافقاً»^(٢).

ومهما يكن من أمر فإنَّ الدلالةَ المستفادةَ من هذا المركَّبِ الإِضافي هي الملاطفة والاستمالة.

ومما جاء المركَّبُ الإِضافيُّ فيه بياناً قوله رحمه الله:

وَيَوْمَ التَّوَدُّدِ لِلْأَوْلِيَاءِ وَإِلْبَاسُ إِبْلِيسَ ثُوبَ الدُّحُورِ

فمن الواضح أنَّ المركَّبَ الإِضافيَّ (ثوب الدحور) جاء بمعنى (من)، أي: ثوب من الدحور، وهو بيان معنوي لا مادي كما هو واضح، والدحور في اللغة يعني: الطرد والإبعاد^(٣)، فالمعنى كما يظهر: أنَّ إبليس (لعنه الله) قد أبعد وطُرد من رحمة الله في يوم الغدير.

أما الدلالة الناتجة من هذه الإضافة فهي إفادة التحقير.

وعلى هذا النحو جاء المركَّبُ الإِضافيُّ في قوله:

سِرَاجُ النِّفَاقِ بِهِمْ يَنْطَفِئُ بِإِذْنِ الْمَلِكِ السَّمِيعِ الْبَصِيرِ

إذ جاءت الإضافة (سراج النفاق) لمعنى البيان، أي: سراج من النفاق. فيرسم الكفعمي في ظلِّ هذا المركَّبِ الإِضافيِّ صورةً يبيِّن فيها حال بعضهم

(١) ينظر: نفحات الأزهار: ١٤ / ٢٨٩-٢٩٥.

(٢) ينظر: موقع مركز الإشعاع الإسلامي، الشيخ صالح الكرباسي، والحديث المذكور في الأمالي للشيخ الصدوق: ١٩٧، وشرح أصول الكافي للمازندراني: ٣ / ٧٨٧، ووسائل الشيعة للحر العاملي: ٢ / ٥٦٩ وغيرها.

(٣) ينظر: الصحاح: ٢ / ٦٥٥ (دحر).

مَمَّنْ أَظْهَرُوا الْقَبُولَ وَالرِّضَا بِتَنْصِيبِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مِنْ اللَّهِ تَعَالَى مُوَلَّى
لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَأَضْمَرُوا خِلَافَ ذَلِكَ، فَسَرَّاجَ هَؤُلَاءِ حَتْمًا سَوْفَ
يَنْطَفِئُ؛ لِأَنَّ وَقُودَهُ النِّفَاقَ، وَأَنَّ هَؤُلَاءِ بَاقُونَ فِي ظُلُمَاتِهِمْ.

وَمِمَّا تَقَدَّمَ يُمْكِنُ الْقَوْلُ: إِنَّ الدَّلَالََةَ النَّاتِجَةَ مِنْ هَذَا الْمَرْكَبِ هِيَ التَّحْقِيرُ
وَالْتَوْبِيخُ.

المطلب الثالث: الإضافة الظرفية

المراد منها هو أن يكون المضاف إليه ظرفاً وقع فيه المضاف ^(١)، على
أن هذا الظرف قد يكون ظرف زمان كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ
وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ من الآية: ٣٣]، أي: مكر في الليل والنهار، وقد يكون ظرف
مكان ومنه قوله تعالى: ﴿يَا صَاحِبِي السَّجْنِ﴾ [يوسف من الآية: ٣٩، ٤١].

ومِمَّا أوردته الكفعمي رحمه الله على هذا المعنى قوله:

إِمَامُ الْأَنْبَاءِ وَنُورُ الظَّلَامِ وَغَيْثُ الْغَمَامِ الْهَطُولِ الْغَزِيرِ

إذ جاءت الإضافة في المركب (نور الظلام) على معنى الظرفية، كأنه
قال: نور في الظلام، ويبدو أن الكفعمي أفاد هذا المعنى من نصوص
زيارات الأئمة عليهم السلام التي وردت في بعضها: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا نُورَ اللَّهِ فِي ظُلُمَاتِ
الْأَرْضِ» ^(٢).

والظاهر أن الدلالة التي أفادها هذا المركب هي المبالغة، فحين قرن النور
مع الظلام أظهر بذلك عظيم فائدة النور؛ لأنَّ النور لوحده كاشف ومظهر
ومبين، إلا أن ذلك يكون أعظم وأبين في الظلام، ويمكن أن يشير أيضًا إلى

(١) ينظر: توضيح المقاصد: ٢/ ٧٨٤، وشرح الأشموني: ٢/ ١٢٣.

(٢) كامل الزيارات: ٥٠٢.

الحصر، أي: أَنَّهُ عليه السلام هو النور وما سواه ظلام، ولو أَنَّهُ ذكر النور فقط لم يكن له تلك الفائدة.

ومن أمثلة الإضافة الظرفية أيضًا قوله رحمه الله:

هُمَامُ الصُّفُوفِ وَمُقَرِّي الضُّيُوفِ وَعِنْدَ الزُّخُوفِ كَلَيْثُ هُصُورِ

فالمرْكَبُ الإِضَافِيُّ (همام الصفوف) جاء لإفادة معنى الظرفية، أي: همام في الصفوف، والهمام في اللغة صاحب الهمة العالية، وقيل: هو من أسماء الملوك؛ لهمة العالية^(١)، أمّا الصفوف فلعلّها إشارة إلى الوقائع والغزوات، وعلى هذا تكون الإضافة قد دلّت على التعظيم والتفخيم، ذلك أَنَّهُ عليه السلام لم يُؤمّر عليه أحد في كلّ غزوات النبي صلى الله عليه وآله وحروبه بل كان هو الأمير.

(١) ينظر: تهذيب اللغة: ٥/ ٢٤٨ (هم)، ومعجم مقاييس اللغة: ٦/ ٣ (هم).

المبحث الثاني: الإضافة غير المحضة (اللفظية)

هي الإضافة غير الخالصة؛ لأنها في نية الانفصال^(١). كما سُمّيت بـ «الإضافة اللفظية» وهي التي يكون اللفظ فيها على الإضافة، والمعنى على الانفصال، نحو: (مررتُ برجلٍ ضاربٍ زيدٍ) بمعنى: ضاربٍ زيدًا^(٢).

وهذه الإضافة لا تفيد تعريفاً، أو تخصيصاً، وإنما فائدتها التخفيف في اللفظ، وذلك بحذف النون أو التنوين من المضاف^(٣)، وضابطها: «أن يكون المضاف صفة تشبه المضارع في كونها مرادفاً بها الحال، أو الاستقبال؛ وهذه الصفة ثلاثة أنواع: اسم فاعل كـ (ضاربٍ زيدٍ)، واسم مفعول كـ (مضروبٍ العبد) و(مروّع القلب) والصفة المشبهة كـ (حسن الوجه)^(٤). والصفات المشتقة بأنواعها الثلاثة المضافة إلى معرفة لم تُفد تعريفاً ولا تخصيصاً ممّا أُضيفت إليه فهي «بمنزلة النكرة»^(٥)، والدليل على هذا وصف النكرة بها في نحو قوله تعالى: ﴿هَذَا بِأَلْفِ كَعْبَةٍ﴾ [سورة المائدة من الآية: ٩٥]، كذلك جاءت حالاً في نحو قوله تعالى: ﴿ثَانِي

(١) ينظر: شرح الكافية: ٩١٠ / ٢، وشرح الأشموني: ١٢٦ / ٢.

(٢) الحدود في النحو: ٤٩.

(٣) ينظر: الكتاب: ١٦٥ / ١، وشرح الوافية: ٤٨.

(٤) أوضح المسالك: ٧٥ / ٣.

(٥) الكتاب: ٤٢٥ / ١.

عَطْفِهِ ﴿سورة الحج من الآية: ٩﴾^(١)، والتقدير فيه: ثانيًا عطفه، وبالغًا الكعبة؛ ثُمَّ حذف التنوين تخفيفًا، والأصل إثباته فعاقبته الإضافة^(٢)؛ لذلك عُدَّ (الجرُّ) في هذه الإضافة غير حقيقيٍّ؛ لأنَّ المجرور فيها منصوب في المعنى^(٣)؛ لذلك صحَّ دخول الألف واللام على تلك المشتقات المضافة نحو: (الحَسَنُ الْوَجْه) مع كون الألف واللام لا تجتمع مع الإضافة المحضة، وإنما سوَّغ ذلك أنَّ الإضافة غير المحضة غير حقيقية^(٤)، وكذا صحَّ دخول (ربِّ) عليها، ومعلوم أنَّها لا تدخل إلَّا على النكرة^(٥)، قال جرير يهجو الأخطل:

يَا رَبَّ غَابِطَنَا لَوْ كَانَ يَطْلُبُكُمْ لَأَقَى مُبَاعَدَةً مِنْكُمْ وَحَرَمَانًا^(٦)

الشاهد في البيت هو دخول (رُبِّ) على (غابطنا) وإن كان مضافًا إلى الضمير فهو لم يتعرّف.

وذهب بعض النحاة إلى أنَّ إضافة اسم الفاعل، وما شابهه محضة وهي بمعنى (اللام)، قال أبو حيَّان: «وزعم بعض أصحابنا أنَّ الإضافة في اسم الفاعل، وفي الأمثلة، وفي اسم المفعول المضاف إلى مفعول كان منصوبًا

(١) ينظر: أوضح المسالك: ٣/ ٧٥-٧٦.

(٢) ينظر: المرتجل ٣٢٣، ومعاني القرآن للأخفش: ١/ ٢٨٨.

(٣) ينظر: الجمل للجرجاني: ٣٧.

(٤) ينظر: الأصول: ١/ ٥٣.

(٥) ينظر: شرح ابن عقيل: ٣/ ٤٥.

(٦) ديوان جرير: ٤٩٢.

نحو: مررت برجلٍ معطي الدراهم، هي على معنى اللام؛ لجواز وصولها إليه باللام كقوله تعالى: ﴿فَمَنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾^(١) و﴿بِظُلَامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^(٢) ﴿٣﴾.

ثمَّ ردّه بقوله: «وما ذهب إليه ليس بصحيح لعدم اطراده في ما أُضيف إضافة لفظية. ألا ترى أن ذلك لا يسوّغ في باب الصفة المشبهة باسم الفاعل. لو قلت: (مررتُ برجلٍ حَسَنٍ لِلوَجْهِ) لم يصحّ، فقد قام الدليل في هذا على أن الإضافة ليست على معنى اللام»^(٤).

المطلب الأول: الإضافة في اسم الفاعل

يُعَدُّ اسمُ الفاعل من أكثر الأبنية الصرفية إثارةً لاختلاف النحويين؛ وذلك نتيجة ما لاحظته النحويون من شبه تركيبية ودلاليّ بينه وصيغة الفعل المضارع^(٥)، «فكثُرَتْ اجتهاداتهم في ما يتعلّق بدلالة اسم الفاعل على الحدث مقترناً بزمنٍ تارةً، وغير مقترنٍ بزمنٍ تارةً أخرى، وإذا كان مقترناً بزمنٍ، فهل يختصّ بزمنٍ ما، أو أنّه يستغرق الأزمنة الثلاثة؟ وينبغي على هذا الاختلاف جملة من القضايا التركيبية والدلالية، ولعلّ القضية الأبرز هي مسألة إعماله وإضافته، فمقتضى هذا أنّ لاسم الفاعل ذي الدلالة على الحال والاستقبال بنيتين تركيبيتين في الاستعمال، يرد في الأولى عاملاً ناصباً لمعموله، نحو: (هذا ضاربٌ زيداً) وفي

(١) سورة فاطر: ٣٢.

(٢) سورة فصلت: ٤٦.

(٣) ارتشاف الضرب: ٤/ ١٨٠٤، ينظر: همع الهوامع: ٤/ ٢٦٣، والآية الأولى من سورة فاطر من الآية: ٣٢، والثانية من سورة فصلت من الآية: ٤٦.

(٤) منهج السالك: ٢٦٩، وينظر: همع الهوامع: ٤/ ٢٦٨.

(٥) ينظر: شرح التصريح: ١٢/ ٢.

الثانية مضافاً الى معموله، نحو: (هذا ضاربٌ زيد)»^(١).

وقد أشار أبو حيَّان إلى هذا المعنى قائلاً: «ومن غير المحضّة إضافة اسم الفاعل واسم المفعول والأمثلة إذا أُضيفت وكانت بمعنى الحال أو الاستقبال، وإضافة الصفة المشبّهة وهذا مجمعٌ عليه عند أصحابنا»^(٢).

ومجمل القول فيما تقدّم إنّ الحكم على الإضافة كونها معنويّة أو لفظيّة معتمد على مسألتين: الوصف العامل، والزمان المقيد (الحال أو الاستقبال)، وأصل إعمال اسم الفاعل عند النحويّين قائم على الشبه المعنوي والشكليّ بينه والفعل المضارع.

وقد ورد اسم الفاعل في غديرية الشيخ الكفعميّ رحمته الله بصيغتين هما:

الأولى: صيغة (فاعل) من الفعل الثلاثي المضاف إلى الاسم الظاهر، أو المضاف إلى الضمير، ومن أمثلة إضافة اسم الفاعل إلى الاسم الظاهر قول الشيخ الكفعميّ:

حَمَامُ الطُّغَاةِ وَهَادِي الْهُدَاةِ	مُبِيدُ الشَّرَاةِ بِأَرْضِ الثُّبُورِ
أَمَانُ الْبِلَادِ وَسَاقِي الْعِبَادِ	بِیَوْمِ الْمَعَادِ بِعَذْبِ نَمِيرِ
عَلِيُّ الْعِمَادِ وَوَارِي الزَّنَادِ	دَلِيلُ الرَّشَادِ إِلَى كُلِّ خَبِيرِ
مُكَلِّمُ ذُنُوبِ الْفَلَاحِ جَهْرَةً	وَقَالِعُ صَخَرِ قَلْبِ النَّمِيرِ

فقد أُضيف اسم الفاعل في المركّبات الإضافة (هادي الهداة، وساقِي

(١) تحرير اسم الفاعل من مزاعم المجازاة (بحث): د. حامد علي أبو صعيك، جامعة البلقاء التطبيقية - كلیة الأميرة عالية الجامعية، مجلّة مجمع اللغة العربية الأردني، ع/٧٨، ٢٠١٠م، ١٢٠.

(٢) ارتشاف الضرب: ١٨٠٣/٤.

العباد، وواري الزناد، وقالع صخر) إلى الاسم الظاهر - الذي هو في الأصل مفعول به - إضافة لفظية غرضها تخفيف اللفظ، فهي لم تَفِدْ تعريفاً أو تخصيصاً، وهي إضافة الوصف إلى الاسم الظاهر.

لقد وظّف صاحب القصيدة جملة من مناقب أمير المؤمنين عليه السلام في هذه المركّبات؛ ليدلّ بها إلى تفخيم وتعظيم للإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

ومن أمثلة إضافة اسم الفاعل على المضمّر ما ورد في قوله:

وَأَنِّي لَأَرْجُو مِنْ خَالِقِي يُرَبِّنِي مُحَيَّاهُ بَدْرَ الْبُدُورِ
وَأَنِّي بِحَائِرِكُمْ قَدْ نَزَلْتُ وَمَالِي سِوَاكُمْ مِّنْ نَّصِيرِ

فقد أضيف اسم الفاعل (خالق، حائر) في المركّبين الإضافيين إلى الضمير وهو ياء المتكلّم في الأوّل، وكاف الخطاب في الثاني.

ويبدو أن الدلالة المكتسبة من هذين المركّبين الإضافيين هي الاستعطاف كونهما واردين في سياق الدعاء.

الثانية: وهي التي تكون من غير الثلاثي المجرّد، وتصاغ على وزن الفعل المضارع مع إبدال حرف المضارعة ميماً مضمومةً وكسر ما قبل آخره، ومما جاء على هذا النحو في القصيدة قوله:

سَفِينُ النَّجَاةِ وَعَيْنُ الْحَيَاةِ وَمُرْدِي الْكُمَاةِ بِسَيْفٍ مُّبِيرِ
حِمَامُ الطُّغَاةِ وَهَادِي الْهُدَاةِ مُبِيدُ الشَّرَاقِ بِأَرْضِ الثُّبُورِ
ذِكِّي النَّجَارِ عَظِيمِ الْفَخَارِ وَمُجْدِي النَّضَارِ إِلَى الْمُسْتَجِيرِ
هُمَامُ الصُّفُوفِ وَمُقَرِّي الضُّيُوفِ وَعِنْدَ الزُّحُوفِ كَلِيبُ هَظُورِ

أورد الكفعمي رحمته الله في هذه الأبيات أربعة من المركّبات الإضافية؛ جاء اسم الفاعل في جميعها مشتقاً من الفعل الرباعي، وهي (مردّي، مُبِيد، مُجْدِي،

مُقرّي)، وقد أضيف كل واحد منها إلى مفعوله وعلى الترتيب الآتي: (الكماة، الشراة، النضار، الضيوف).

والذي يبدو أنه قد أفادها من مناقب أمير المؤمنين (عليه السلام)، وقد دلّت على التعظيم والتفخيم.

المطلب الثاني: الإضافة في اسم المفعول

حاصل تعريفات النحويين لاسم المفعول أنه وصف مشتقّ دالّ على الحدث والحدوث، وذاتٌ تقعُ عليها فعل الفاعل، وقد أشار الرضيّ إلى أنّ الأصل أن يُقال اسم المفعول به، غير أنّ حرف الجرّ قد حُذف فاستتر الضمير في الوصف ^(١) أي: إنّ الدلالة الأساسية للوصف هي الذات، أمّا دلالة الحدث فهي ثانوية.

وكما تقع الإضافة اللفظية في اسم الفاعل فإنّها تكون في اسم المفعول إذا كان دالاً على الحال والاستقبال نحو: (مُروّع القلب، ومضروب الأب) فالأصل في هذه الإضافة التثوين، والإضافة فيه على نيّة الانفصال ^(٢)، وهو جارٍ مجرى الفعل المضارع في حركاته وسكناته وعدد حروفه، كما جرى اسم الفاعل على ذلك ^(٣).

وهو يعمل لمشابهته الفعل الجاري عليه ولا بدّ من تحقق الشرطين المذكورين في اسم الفاعل، نعني: (الحال والاستقبال)، وهو في العمل يشبه

(١) ينظر: شرح الرضيّ على الكافية: ٣/ ٤٢٧.

(٢) ينظر: أوضح المسالك: ٣/ ٨٩، وشرح ابن عقيل: ٣/ ٤٥-٤٦.

(٣) ينظر: الكتاب: ١/ ١٦٤.

عمل المبني للمجهول^(١)، فيضاف إلى ما هو مرفوع في المعنى؛ وذلك لأنَّ حكمه في المعنى والعمل حكم الفعل المبني للمجهول^(٢)؛ لذا تكون دلالته على (الحدث ومفعوله)^(٣).

وقد ورد في غديرية الشيخ الكفعمي من الإضافة في اسم المفعول بيتان هما:

وَيَوْمِ الرَّشَادِ وَإِبْدَاءِ مَا تَجِنُّ بِهِ مُضْمَرَاتِ الصُّدُورِ
وَيَوْمِ مُصَافَحَةِ الْمُؤْمِنِينَ وَيَوْمِ التَّخْلُصِ مِنْ كُلِّ ضَيْرٍ

جاء المركبان الإضافيان في هذين البيتين (مضمرات الصدور) و(مصافحة المؤمنين) ليشير كل منهما إلى معنى خاص للإضافة، فالأول يعني الظرفية، والتقدير: مضمرات في الصدور، والثاني بمعنى اللام والتقدير: للمؤمنين، وكلاهما اسم مفعول من فعل غير ثلاثي أضمر وصافح.

وقد ألمح الكفعمي في هذين المركبين الإضافيين إلى بعض ما يستحب للمؤمنين في يوم الغدير في أن يسامح بعضهم بعضاً، وأن يصافح بعضهم بعضاً. والظاهر أنَّ الدلالة التي أفادتها الإضافة فيهما معاً هي العناية.

المطلب الثالث: الإضافة في الصفة المشبهة

إنَّ السمة المميّزة لهذا النمط من الأوصاف هي إفادتها نسبة المعنى إلى موصوفها على جهة يراد بها الثبوت والدوام^(٤)، وتضاف الصفة المشبهة إلى

(١) ينظر: النحو الوافي: ٣/ ٢٧٥.

(٢) ينظر: شرح التصريح ٢/ ٢٢، وشرح الأشموني: ٢/ ٢٢٩.

(٣) أوضح المسالك: ٣/ ٢٣٢.

(٤) ينظر: توضيح المقاصد: ٢/ ٨٧٥، ومعاني الأبنية: ٦٥.

فاعلمها في المعنى نحو قولك: (مررتُ برجلٍ طاهرٍ الثوبِ)، وتقدير الكلام: (طاهرٌ ثوبُهُ)^(١). فإضافة الوصف إلى مرفوعه تُرْسِّحُ كون الإضافة فيها لفظيّة، وبذلك تكون الإضافة فيها على تقدير الانفصال فلا تفيد تعريفاً، وعلّة ذلك إنَّك إذا قلت: (محمَّدٌ حَسَنُ الوجهِ) بإضافة الصفة المشبّهة إلى فاعلها فكأنَّك قلتَ: (محمَّدٌ حَسَنٌ وجهُهُ) برفع وجهه، فلا بدّ من تلازم الوصف وفاعله، وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، وبذلك لم يفد الوصف هنا التعريف؛ لأنَّه أضيف إلى ما هو كالجُزء منه^(٢)، والإضافة إنَّما تكون بين متغيّرين أمّا إذا أضيف الوصف إلى مفعوله فإنَّه يفيد تعريفاً؛ لأنَّ المفعول ليس جزءاً من الوصف. والذي يضاف إلى مفعوله من الوصف اسم الفاعل من الفعل المتعدّي أمّا الصفة المشبّهة فإذا نصبت تنصب لفظاً لا معنى؛ لذلك أسَمُوا منصوبها المشبّه بالمفعول^(٣).

وهنا نقول: إذا كان الحُسْنُ للوجه، والوجه هو الفاعل، فكيف يجوز إضافته وهو من باب إضافة الشيء إلى نفسه؟ والجواب على ما قاله ابن يعيش: «أنَّك لم تضيفه إلّا بعد أن نقلت الصفة عنه وجعلتها للرجل دون الوجه في اللفظ، وصار فيه ضمير الرجل فإذا قلت: (حَسَنُ الوجهِ) كان الحُسْنُ شائعاً في جملته كأنَّه وصفه بأنَّه حَسَنُ القامةِ بعد أن كان (الحُسْنُ) مقصوراً على (الوجهِ) دون سائرِهِ، فلما أريد بيان موضع الحُسْنِ أضيف إليه بعد أن صار أجنياً. ألا تراك تنصبه على التمييز فتقول: (مررتُ بالرجلِ الحَسَنِ

(١) ينظر: شرح ابن الناظم: ٣١٨، المقاصد الشافية: ٤/ ٣٨٩-٣٩٠.

(٢) ينظر: البسيط للزجاجي: ٢/ ١٨٠٤.

(٣) ينظر: المقاصد الشافية: ٤/ ٣٩١.

وجهاً) والتميز فضلة^(١). وقد أوضح الدكتور فاضل السامرائي ذلك بقوله: «وهذا عند النحاة للمبالغة من ناحيتين، وذلك أنك جعلت الحُسن للرجل عموماً، ثُمَّ خَصَّصْتَ وجهه فتكون قد مدحته مرتين، مرة لعموم شخصه ومرة لوجهه. ومن ناحية أخرى أنّ في هذا التعبير إيضاحاً بعد الإبهام، فإنّك عندما قلت (مررتُ برجلٍ حَسَنٍ) ونَوَّنتَ الصفة كأنّك أنهيت الكلام على الإبهام، ثُمَّ أوضحت جهة الحسن بعدما أبهمت وللإيضاح بعد الإبهام مزية^(٢)».

ومن مواضع إضافة الصفة المشبهة في غديرية الشيخ الكفعمي ما جاء في قوله:

عَظِيمِ الْجَلَالِ وَصِيِّ الْبَشِيرِ	فَصِيحِ الْمَقَالِ مَلِيحِ الْفِعَالِ
بَحْرِبِ الْعُدَاةِ وَفَكَ الْأَسِيرِ	أَمِيرِ الثَّبَاتِ عَظِيمِ الْبَيَاتِ
جَمِيلِ النَّحَاسِ وَبَذَرِ الْبُدُورِ	ثَبِيتِ الْأَسَاسِ زَكِيِّ الْغِرَاسِ
وَنَافِي الْكُرُوبِ بِبَأْسِ مَرِيرِ	نَقِيّ الْجِيُوبِ شُجَاعِ الْحُرُوبِ
وَمُجْدِي النَّضَارِ إِلَى الْمُسْتَجِيرِ	ذَكِيِّ الْبَخَارِ عَظِيمِ الْفَخَارِ

وردت في هذه الأبيات مجموعة المركّبات الإضافية هي (فصيح المقال، مليح الفعال، عظيم الجلال، أمير الثبات، زكي الغراس، جميل النحاس^(٣)، نقي الجيوب، شجاع الحروب، ذكي البخار، عظيم الفخار)، وقد اشتمل كلّ مركب على من صفة مشبهة أضيفت إضافة لفظية غير محضة إلى فاعلها في المعنى، ويصحّ فيها جميعاً قطع الإضافة ورفع الفاعل بعدما كان مجروراً بالإضافة، فيمكن القول: (فصيحٌ مقالُهُ، مليحٌ فعَالُهُ، عظيمٌ جلالُهُ، أميرٌ ثباتُهُ، زكيٌ غرسُهُ،

(١) شرح المفصل: ١٢٨/٢ - ١٢٩، وينظر: البسيط: ١٠٨١/٢.

(٢) معاني النحو: ١٧٩/٣.

(٣) بمعنى جميل الأصل.

جميل نحاسه، نقيّ جيبه، شجاعُ حربُه، ذكيُّ بخارُه، عظيمُ فخارُه).

وقد بنى الكفعميّ أبياته هذه على جملة من خصال أمير المؤمنين (عليه السلام)، وكونها من الصفات الحسنة المتعلقة بأمر المؤمنين دليل على كونها صفات مشبّهة، إضافتها إلى موصوفها أو فاعلها في المعنى دليل على شدّة التلازم بين المضاف والمضاف إليه على نحو الثبوت والدوام والاستمرار، لا على نحو الحدوث والتجدد.

الملازمات للإضافة

المراد من الأسماء التي تلازم الإضافة هي الأسماء التي لا تذكر في الكلام إلا مضافة، وهي على قسمين: ما يضاف إلى المفرد وما يضاف إلى الجمل، إمّا ما يضاف إلى المفرد فهو الآخر على قسمين: ما يضاف لفظاً ومعنى، وما يضاف معنى مع جواز حذف المضاف لفظاً ^(١).

وقد وردت في القصيدة بعض الأسماء الملازمة للإضافة نوردها على النحو الآتي:

أولاً: (ذات)

اسم يلزم الإضافة إلى المفرد لفظاً ومعنى (ذات) بمعنى صاحبة، وقد ورد في قصيدة الكفعميّ (عليه السلام) قوله:

وَيَوْمَ نَجَاةِ النَّبِيِّ الْخَلِيلِ مِّنَ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ السَّعِيرِ

فقوله: (ذات الوقود) تركيب إضافي، ورد فيه (ذات) بمعنى صاحبة، أي: صاحبة الوقود، وهو مضاف إلى المفرد المعرفة لفظاً ومعنى، وجاء

(١) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ٢٥ / ٣، وحاشية الصبّان على شرح الأشموني: ٤٠١ / ٢.

(ذات) صفة للنار.

ثانيًا: (غير)

من الأسماء التي تلازم الإضافة إلى المفرد معنى دون اللفظ، وله من جهة نوع الإضافة أربع حالات، يكون معربًا في ثلاثة ومبنيًا في واحدة، وقد ورد في قوله:

وَيَوْمٍ لِّمُوسَى وَعِيسَى مَعًا وَيَوْمٍ سُلَيْمَانَ مِنْ غَيْرِ ضَيْرٍ

فقوله: (غير ضير) تركيب اضافي، والضير في اللغة هو المضرة والخرج^(١)، أي: من غير خرج ولا مضرة. و(غير) هنا اسم معرب جَرَّبَ (من)؛ لإضافته لفظًا ومعنى، وقد جاء مضافًا إلى المفرد النكرة.

ثالثًا: (كلّ)

اسم يلازم الإضافة إلى المفرد معنى، ويجوز قطعه عنها لفظًا، وقد ورد في قوله:

وَيَوْمِ الْفَلَاحِ وَيَوْمِ النَّجَاحِ وَيَوْمِ الصَّالِحِ لِكُلِّ الْأُمُورِ

فالمركب الإضافي (كلّ الأمور) جاء فيه (كلّ) مضافًا إلى اسم مفرد معرفة هو قوله: (الأمور).

رابعًا: (بعد)

كـ (غير) يلازم الإضافة معنى دون اللفظ، وله في ذلك أربع حالات، يعرب في ثلاثة يبنى في واحدة، وقد ورد في قوله:

وَيَوْمِ الشَّرُوطِ وَنَشْرِ النَّزَاعِ وَتَرْكِ الْكِبَائِرِ بَعْدَ الْغُرُورِ

(١) ينظر: العين: ٧/ ٥٤ (ضير).

فـ (بعد) في المُرْكَبِ الإِضَافِيِّ (بعد الغرور) جاء مضافاً لفظاً ومعنى إلى المفرد المعرفة، فيكون بهذه الحال معرباً، وهو هنا منصوب على الظرفية.

خامساً: (مثل)

من الألفاظ التي تأتي في الكلام ملازمة للإضافة، وقد تكرر في القصيدة، ومن المواضع التي ورد فيها قوله:

وَأَيْنَ الصَّبَابُ وَأَيْنَ السَّحَابُ وَلَيْسَ الْكَوَاكِبُ مِثْلَ الْبُدُورِ

إذ ورد لفظ (مثل) في المُرْكَبِ الإِضَافِيِّ (مثل البدور) مضافاً للظاهر، وهو هنا منصوب خبراً لـ (ليس).

الخاتمة

١. أظهر البحث أنّ المركّب الإضافيّ مثل ظاهرة في قصيدة الغدير للشيخ الكفعميّ رحمته، فلا يكاد يخلو بيت منها من وجود مركّب إضافيّ أو أكثر.
٢. أكّد البحث على وجود بُعدين للمركّب الإضافيّ، الأوّل: متعلّق بالبنية النحويّة، وقائم على أنّ نسبة التلازم بين المتضايّفين نسبة تلازميّة يكون الثانيّ - بموجبها - مجرورًا للأوّل. والبعد الثانيّ: متعلّق بدلالة المركّب الإضافيّ وهو قائم على معنى الإضافة نفسها من كونها لاميّة (بمعنى اللام)، أو ظرفيّة بمعنى (في)، أو بيانيّة بمعنى (من).
٣. أظهر البحث أنّ ما أفاده الاسم المضاف في المركّبات الإضافيّة في قصيدة الكفعميّ هو: (التعظيم، والتشريف، والملك، والتكريم، والتبيين، والإظهار، والاختصاص، والمبالغة، والملاطفة، والاستمالة، والتحقيق، والتوبيخ).
٤. رصد البحث ورود اسم الفاعل في قصيدة الشيخ الكفعميّ بصيغتيه المعروفتين، صيغة (فاعل) المشتقة من الفعل الثلاثيّ المجرّد، والصيغة المشتقة من غير الثلاثيّ؛ وذلك بإبدال حرف المضارعة ميمًا مضمومة وكسر ما قبل الآخر.
٥. أظهر البحث أنّ المركّبات الإضافيّة الواردة في قصيدة الشيخ الكفعميّ رحمته تشير في مدلولاتها إلى روايات وحوادث ومناقب متعلّقة بشخص الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. إحياء النحو، ابراهيم مصطفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م.

٢. ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق وشرح ودراسة: د. رجب عثمان محمّد، مراجعة: د. رمضان عبد التّوّاب، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٣. الأصول في النحو، أبو بكر محمّد بن السريّ بن سهل النحويّ، المعروف بابن السراج (ت ٣١٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرسالة، بيروت - لبنان.

٤. الأمالي، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ، الصدوق (ت ٣٨١هـ)، قدّم له: الشيخ حسن الأعلمي، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت - لبنان.

٥. أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، أبو محمّد، جمال الدين يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاريّ، المصريّ (ت ٧٦١هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمّد البقاعيّ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٦. الإيضاح في شرح المفصّل، أبو عمرو، عثمان بن عمر، المعروف بابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)، تحقيق وتقديم: الدكتور موسى بنايّ العليّليّ، وزارة الأوقاف الشؤون الدينيّة، الجمهوريّة العراقيّة، إحياء التراث الإسلاميّ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٧. الإيضاح العضديّ، أبو عليّ الفارسيّ (ت ٣٧٧هـ)، حقّقه وقَدّم له: د. حسن شاديّ فرهود، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ - ١٩٦٩م.

٨. البرهان في تفسير القرآن، العلامة السيّد هاشم الحسينيّ البحرانيّ (ت ١١٠٧هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، قم، تقديم: الشيخ محمّد مهديّ الآصفيّ، مؤسّسة البعثة.

٩. البسيط في شرح جمل الزجّاجيّ، ابن أبي الربيع عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله القرشيّ الأشيليّ (ت ٦٨٨هـ)، تحقيق ودراسة: د. عياد بن عيد، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

١٠. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن عليّ بن ثابت الخطيب البغداديّ (ت ٤٦٣هـ)، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

١١. تاريخ الطبريّ (تاريخ الرسل والملوك)، أبو جعفر محمّد بن جرير الطبريّ (ت ٣١٠هـ)، دار التراث - بيروت، الطبعة: الثانية - ١٣٨٧هـ.

١٢. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العامليّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت - لبنان، (د. ت.).

١٣. تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، أبو عبد، الله جمال الدين محمّد بن عبد الله بن مالك الأندلسيّ الجبائيّ (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق: محمّد كامل بركات، دار الكتاب العربيّ للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

١٤. تفسير فرات الكوفيّ، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفيّ، من أعلام الغيبة الصغرى، تحقيق: محمّد الكاظم، مؤسّسة التاريخ العربيّ،

بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

١٥. تفسير القُمِّي، عليّ بن إبراهيم القُمِّي (ت ٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق وتقديم: السيّد طيّب الموسويّ الجزائريّ، مؤسّسة الكتاب للطباعة والنشر، قم - إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

١٦. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٧. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، أبو محمد، بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي المصريّ المالكيّ (ت ٧٤٩هـ)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن عليّ سليمان، دار الفكر العربيّ، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.

١٨. جامع الدروس العربية، الشيخ مصطفى الغلاييني، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٩. الجمل، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، حقّقه وقَدّم له: عليّ حيدر، منشورات دار الحكمة - دمشق، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٢٠. جمهرة اللغة، أبو بكر، محمّد بن الحسن بن دريد الأزديّ (ت ٣٢١هـ)، تحقيق: رمزيّ منير البعلبكيّ، دار العلم للملأين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢١. حاشية الصبّان على شرح الأشمونيّ لألفيّة ابن مالك، أبو العرفان، محمّد بن عليّ الصبّان الشافعيّ (ت ١٢٠٦هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢٢. الحدود في النحو، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت ٣٨٤هـ) ضمن (رسائل في النحو واللغة)، تحقيق: د. مصطفى جواد، ويوسف يعقوب سكوني، دار الجمهورية - بغداد، ١٩٦٩م.

٢٣. دلائل النبوة أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التميمي الأصبهاني (ت ٥٣٥هـ)، تحقيق وتعليق: أبو عبد الرحمن مساعد بن سليمان الراشد الحميد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٤. ديوان جرير، محمد إسماعيل عبد الله الصاوي، مطبعة الصاوي، مصر
٢٥. السيرة النبوية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٦م.

٢٦. شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، أبو عبد الله بدر الدين محمد ابن الإمام جمال الدين بن مالك (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٢٧. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، المعروف بابن عقيل (ت ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة الهداية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.

٢٨. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، أبو الحسن، نور الدين علي بن محمد بن عيسى الأشموني الشافعي (ت ٩٠٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢٩. شرح أصول الكافي، محمد بن صالح المازندراني (ت ١٠٨١هـ)،

ضبط وتصحيح: السيّد علي عاشور، المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى،
١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٣٠. شرح التصريح على التوضيح، زين الدين، خالد بن عبد الله بن أبي
بكر بن محمّد الجرجاويّ الأزهرّيّ المصريّ، وكان يُعرَف بالوفاد
(ت ٩٠٥هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت — لبنان، الطبعة الأولى،
١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٣١. شرح جمل الزجّاجيّ، أبو الحسن عليّ بن محمّد بن خروف الأشبيليّ
(ت ٦٠٩هـ)، تحقيق ودراسة: د. سلوى محمّد عمر عرب، المملكة
العربيّة السعوديّة - جامعة أم القرى، معهد البحوث العلميّة وإحياء
التراث - مكّة المكرّمة، ١٤١٩هـ.

٣٢. شرح الرضيّ على الكافيّة، رضيّ الدين محمّد بن الحسن الاستراباديّ
(ت ٦٨٦هـ)، تحقيق: يوسف حسن عمر، مؤسّسة الصادق، طهران،
١٣٩٥هـ — ١٩٧٥م.

٣٣. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، أبو محمّد عبد الله جمال
الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاريّ (ت ٧٦١هـ)
ومعه كتاب منتهى الأدب بتحقيق وشرح شذور الذهب: تأليف محمّد
محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع.

٣٤. شرح المفصل، أبو البقاء، موفّق الدين يعيش بن عليّ بن يعيش الموصليّ
(ت ٦٤٣هـ)، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: الدكتور إميل بديع يعقوب،
دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٥. شرح الوافية نظم الكافية، أبو عمرو عثمان بن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)،

دراسة وتحقيق: د. موسى بناي علوان العليي، مطبعة الآداب - النجف الأشرف، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٣٦. الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣٧. ضياء السالك الى أوضح المسالك، محمّد عبد العزيز النجار، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٨. كامل الزيارات، أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه القميّ (ت ٣٦٨هـ)، مؤسّسة نشر الفقه، قم المقدّسة.

٣٩. الكامل في التاريخ، أبو الحسن عليّ بن أبي الكرم محمّد بن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمريّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٤٠. الكتاب، أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثيّ بالولاء، الملقّب سيبويه (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٤١. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: الدكتور مهديّ المخزوميّ، والدكتور إبراهيم السامرائيّ، دار ومكتبة الهلال.

٤٢. اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء، عبد الله بن الحسين بن عبد

الله العكبريُّ البغداديُّ مُحَبِّ الدين (ت ٦١٦هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٤٣. لسان العرب، أبو الفضل، محمَّد بن مكرم بن عليّ، جمال الدين ابن منظور الأنصاريُّ الرويفعيُّ الإفريقيُّ (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٤٤. اللمحة في شرح الملحّة، أبو عبد الله، محمَّد بن حسن بن سباع بن أبي بكر الجذاميّ، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ (ت ٧٢٠هـ)، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعديّ، عمادة البحث العلميّ بالجامعة الإسلاميّة، المدينة المنورة، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٤٥. اللمع في العربيّة، أبو الفتح عثمان بن جنيّ الموصليّ (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافيّة، الكويت.

٤٦. مصباح الكفعميّ، تقيّ الدين إبراهيم بن عليّ بن الحسن العامليّ الكفعميّ (ت ٧١١هـ)، مؤسّسة النعمان، بيروت - لبنان، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٧. المرتجل، أبو محمَّد عبد الله بن أحمد الخشاب (ت ٥٦٧هـ)، تحقيق ودراسة: عليّ حيدر، منشورات دار الحكمة - دمشق، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٤٨. المُفَصِّل في صنعة الإعراب، أبو القاسم، محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشريّ جار الله (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق: الدكتور عليّ بو ملحّم، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٤٩. المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، أبو موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، تحقيق: د. إبراهيم البنا، د. سليمان بن إبراهيم العايد، د. السيد تقي، أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٥٠. المقتضب، أبو العباس، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، المعروف بالمبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت - لبنان.

٥١. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو الفضل علي بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٥٢. معاني الأبنية في العربية، الدكتور فاضل صالح السامرائي، دار عمّار للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٥٣. معاني القرآن، أبو الحسن، المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ)، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٥٤. معاني النحو الدكتور فاضل صالح السامرائي، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٥٥. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر

للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ — ١٩٧٩م.

٥٦. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أبو محمّد، عبد الله جمال الدين يوسف ابن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاريّ المصريّ (ت ٧٦١هـ)، خرّج آياته وعلّق عليه: أبو عبد الله عليّ عاشور الجنوبيّ، دار إحياء التراث العربيّ للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ — ٢٠٠٨م.

٥٧. منهج السالك في الكلام على ألفيّة ابن مالك، أثير الدين أبو حيّان محمّد بن يوسف بن عليّ الأندلسيّ (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق: سديّ جليزر نيوهاغن ١٩٤٣م.

٥٨. موسوعة الغدير، العلامة الشيخ عبد الحسين بن أحمد الأمينيّ النجفيّ، تحقيق: مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة دار المعارف الإسلاميّة، إيران، قم المقدّسة، الطبعة الرابعة، ٤٢٧هـ — ٢٠٠٦م.

٥٩. النحو الوافيّ، عبّاس حسن (ت ١٣٩٨هـ)، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة.

٦٠. الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ (ت ١٤٠٢هـ)، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ — ١٩٩٧م.

٦١. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطيّ (ت ٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداويّ، المكتبة التوفيقيّة، مصر.

٦٢. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)، مؤسّسة آل البيت (عليهم السّلام) لإحياء التراث، قم المقدّسة.

الرسائل والأطاريح

الإضافة في نهج البلاغة دراسة نحوية دلاليّة (رسالة ماجستير)، آلاء شفيق وهّاب، كليّة التربية - الجامعة المستنصرية، إشراف: أ.م.د. همسات محمد حسن، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

البحوث والمجلّات

تحرير اسم الفاعل من مزاعم المجازاة (بحث)، د. حامد عليّ أبو صعيّليك، جامعة البلقاء التطبيقية - كليّة الأميرة عالية الجامعية، مجلّة مجمع اللغة العربيّة الأردني، ع/ ٧٨، ٢٠١٠م، ١٢٠.

المواقع الإلكترونيّة

موقع مركز الإشعاع الإسلامي، الشيخ صالح الكرباسي.

غديرية الكفعمي نسقاً ثقافياً

**Al-Kaf'ami's Ghadiriyyah as a
Cultural Pattern**

أ.د عبد الزهره زبون

الجامعة المستنصرية / كلية التربية

Prof. Dr. Abd al-Zahrah Zabun

Al-Mustansiriya University / College of
Education



الملخص

إنّ الخطاب الأدبيّ في منظور النّقد الثقافيّ، ليس دالّاً لغويّاً مجرداً قائماً على عناصر جماليّة ومدلولات فنيّة مختلفة كما نراه في أغلب اتّجاهات النّقد؛ بل أصبح يشكّل مفهوماً ثقافياً ذا معطى فكريّ يحمل في طيّاته خلفيّات تاريخيّة قادرة على فهم الأنساق المضمرة والبنى القارّة في النّص؛ لأنّ النّصّ الأدبيّ جزء من سياق تاريخيّ يتفاعل مع مكّونات الثقافة الأخرى من مؤسّسات، ومعتقدات، وتوازنات قووى، وما إلى ذلك. وعلى هذا فإنّ القراءة الثقافيّة للأنساق المضمرة تمثّل منهجاً جديداً في مسار النّقد الحديث مشروطةً في تحصيلها على إمكانيات النّصّ القرآنيّ للمضمّرات النسقيّة المتوارية خلف ستار الاستطريقي (الجماليّ)، وتشكّلاته الممكنة؛ وكانت هذه القصيدة بمنزلة لا وعي في خطابه الشعريّ؛ فقد قام نصّه الشعريّ على فهم واضح وجليّ لكلّ تلك المفهومات التي تلقي بظلالها على المجتمع.

الكلمات المفتاحيّة: الكفعميّ، الغديريّة، النسق الثقافيّ.

Abstract

The Literary discourse, in view of cultural criticism, is not an abstract linguistic function based on different aesthetic elements and artistic connotations as we know in most criticism trends. Rather, it has become a cultural concept with intellectual given that contains historical backgrounds capable of understanding the concealed patterns as well as the employed structures in the text, because the literary text is part of a historical context that interacts with the other cultural formations like; institutions, dogmas, and power equilibria, etc. Thus, the cultural reading of the implicit patterns represents a new approach on the way of modern criticism, which is dependent on its achievements to the possibilities of the reading text of the hidden systemic meanings behind the curtain of aesthetic, and its possible formations. Kafa'ami, in this poem, included his poetic discourse concealed patterns; his poetic text was based on a clear understanding of all these concepts that impose as a whole on society.

Keywords: Al-Kaf'ami, Al-Ghadiriyyah, cultural pattern.

المقدمة

يرى (آرثر أيزا برجر) أنَّ النِّقد الثقافيَّ نشاط واسع لا حدود له، وليس مجالاً معرفياً خاصاً؛ وهو مهمّة متداخلة، مترابطة، متجاوزة، متعدّدة؛ ونقّاد الثقافة يطبّقون المفهومات المتنوّعة، ويستخدمون الأفكار المختلفة والنظريّات الأيديولوجيّة، ويأتون بها من مجالات مختلفة، وحينئذ يكون بمقدور النِّقد الثقافيّ أن يشمل نظريّة الأدب والجمال، والنِّقد؛ فضلاً عن التفكير الفلسفيّ، وتحليل الوسائط، والنِّقد الثقافيّ الشعبيّ، وبمقدوره أن يفسّر نظريّات علم العلامات ومجالاته، ونظريّة التحليل النفسيّ، والنظريّات الماركسيّة، والنظريّة الاجتماعيّة والأنثربولوجيّة، ودراسات الاتّصال، ووسائل الإعلام^(١).

فلم يعد النِّقد الثقافيّ تمريناً في قراءة النصوص، أو الظواهر الثقافيّة؛ وإنّما ممارسة واعية تسعى إلى إعادة ترتيب الوعي والدراية الذاتيّة والمجتمعيّة^(٢)، وبهذا يهدف النِّقد الثقافيّ في تعامله مع النصوص الأدبيّة إلى إبراز الصّراع الطبقيّ الدائم الذي تحاول في أثنائه كلّ طبقة ترسيخ القيم الثقافيّة التي تخدم مصالحها هي؛ وفي ذلك الصّراع تحدّد هذه القوّة، أو السّلطة طبيعة العلاقة

(١) ينظر: النِّقد الثقافيّ، آرثر أيزا برجر، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٣: ٣٠ - ٣١. وينظر: النِّقد الثقافيّ تمهيد مبدئيّ للمفاهيم الأساسيّة: ٣٠ - ٣١.

(٢) ينظر: النظريّة والنِّقد الثقافيّ، محسن جاسم الموسوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د. ت: ١٩٥.

الاجتماعية، ومن بعد؛ طبيعة المنتج الثقافي^(١).

فالنقد الثقافي: "... فعالية تستعين بالنظريات والمفاهيم والنظم المعرفية لبلوغ ما تأنف المناهج الأدبية المحضنة من المساس به أو الخوض فيه؛ إذ كيف يتسنى للنقاد الأدبي أن يخوض في (العادي) و(المبتذل) و(الوضيع)، و(اليومي)، والسوقي بعدما تمهّر كثيراً في قراءة النصوص المنتقاة والمنتخبة التي يتناقلها نقاد الأدب ودارسوه على مرّ العصور في سلاسل محكمة قوية يجري الاختلاف بشأن طبقتها أو رفعتها، لا بشأن أحقيتها الأدبية أو تفاوتها مع ما يغيرها أسلوباً"^(٢).

يقول (ستيفن جرينبلات "Stephen Greenbelt"): "في النهاية لا بدّ للتحليل الثقافي الكامل، أن يذهب إلى ما هو أبعد من النص؛ ليحدّد الروابط بين النص والقيم من جهة، والمؤسسات والممارسات الأخرى في الثقافة من جهة أخرى"^(٣).

وهذا يعني أنها فاعل مؤثر في تصرّفاتنا من جهة حضورها في كلّ خطاباتنا الحياتية، وجعل إرادتها مفروضة علينا؛ إذ تظهر هذه التصرفات، والتوجّهات إلى العلن مجسّدة لنا ثقافتنا، وما نكنّه من قيم وتوجّهات؛ لذا قام هذا البحث على تتبّع القضايا ذات الاهتمام المبني على فعل الكينونة والوجود الذي عبّر عنه أحد النقاد بقوله: "هي مثل الحياة والموت، والزمن والحب، والمقدس

(١) ينظر: الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، د. عبدالعزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ٢٠٠٧م: ٢٦٢.

(٢) النظرية والنقد الثقافي، محسن جاسم الموسوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د. ت: ١٢.

(٣) مقالة بعنوان: النقد الثقافي والنقد الأدبي، د. مسعود عمشوش، منشورة في الصحيفة الإلكترونية (مأرب برس باليمن)، يوم الأربعاء ٢٩ يونيو/ حزيران عام ٢٠١١.

والعنف؛ وهي الذرى التي تتداخل فيما بينها، وتحيلنا كلها إلى مسألة الكينونة والوجود^(١)، وفي هدى هذا؛ فإنّ كلّ القضايا التي لها عُلقة دينية، وفكرية، واجتماعية تتواشج بهذا المستوى الذي يحيل إلى فهم دقيق لتجارب حياتية ودينية شكّلت كينونة الإنسان منذ الخليفة إلى عصرنا هذا، وقد قسّمت البحث على مبحثين؛ الأوّل: النسق الدينيّ، والآخر: النسق التاريخي.

المبحث أولاً: النسق الدينيّ:

يشكّل الدين اللبنة الرّكيزة الأولى في بناء شخصيّة الإنسان في المجتمع؛ فوجوده من وجود دينه، وهي خصيصة يتّسم بها جميع البشر؛ كلّ بحسب معتقده، وتوظيف النسق الدينيّ لا يقوم على تقديم أنموذج مماثل، أو مشابه لما هو مقدّس، وإنّما لتقديم تصوّر حضاريّ مرتبط بسياق فكريّ معيّن؛ فهي ثقافة واعتقاد تؤمن بها أمة، وتقّدسه على أنّه ذو قيم على، ومعتقدات دينية خاصّة، وتشكّل تلك الأنساق الدينية مجموعة معطيات؛ لأنّه نسق يشتمل على صنوف العبادات، والمناسك، والطّقوس، والشّعائر، وتجليّات للفكرة الدينية^(٢).

فالدين يفرض حضوره في العقل الجمعيّ الإسلاميّ، ولم يكن شيئاً طارئاً أو هامشياً؛ بل هو قوّة لها حضور بالفعل يوازي وجود الإنسان في هذه الحياة، ويرتبط الدين بالبنية الثقافيّة، والنفسية، والاجتماعية^(٣)؛ وهذا النسق يتّخذ

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد آركون: ١٤١.

(٢) الأنساق الثقافية في شعر موسى حوامدة، مجلة الجامعة العراقية، ع ٤٩، ج ٢، ١٤٤٢هـ- ٢٠٢١م: ٢٥.

(٣) تأويل الثقافات، كليفورد غيرتس، ترجمة، محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩: ٣١٨.

أشكالاً متنوّعة في قصيدة الكفعمي؛ فقد وظّف الشاعر الدلالات النصّية التي تتضمّن دلالة جديدة يجسّد فيها الشاعر رؤيته تجاه الكون والحياة؛ فهو يعيد تشكيل بناء تجربته الشعريّة؛ لتكوّن تمازجاً ما بين الموروث الديني المتخفيّ تحت عباءة المظلوميّة الشيعيّة، والموروث الدينيّ الظاهر فوق السطح من حيث نظام الخلافة المستبدّة، ومن حيث عوامّ النّاس الموالون للخلافة؛ وذلك بإعادة طرح الأمر المقدّس (بيعة الغدير) على وفق رؤيته الخاصّة التي آمن بها، ومن ذلك قوله:

هنيئاً هنيئاً ليوم الغدير	ويوم النّصوص ويوم السّروز
ويوم الكمال لدين الإله	وإتمام نعمة ربّ غفور
ويوم الدّليل على المرتضى	ويوم البيان لكشف الضّمير
ويوم الرّشاد وإبداء ما	تجنّ به مضمرات الصّدور
ويوم الأمان ويوم النّجاة	ويوم التعاطف ويوم الحبور
ويوم الصّلاة ويوم الزّكاة	ويوم الصّيام ويوم الفطور
ويوم العقود ويوم الشّهود	ويوم العهود لصنو البشير
ويوم الطّعام ويوم الشّراب	ويوم اللّباس ويوم النّحور
ويوم تواصل أرحامكم	ويوم العطاء وبرّ الفقير

في هذا النصّ تبدو لنا المظلوميّة الشيعيّة، وكذلك استبداد الحكّام الذين استولوا على الخلافة، على أنّ كليهما ظاهران؛ ولكنّ المخفيّ تمثّل بالشّعور بالمظلوميّة، وليست المظلوميّة بذاتها والشّعور بالمظلوميّة هو الدافع الذي ينتج لنا نصوصاً مثل هذه، أمّا المظلوميّة فكانت دافعاً للثورات الشيعيّة المتكرّرة.

لذا تمثّل الشاعر بيوم الغدير الذي نزل فيه قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ

دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴿٣﴾ (سورة المائدة: ٣)؛
 إذ تحمل دلالات النص إشارة ثقافية؛ لأنها بنية قارة في الفكر الديني
 الشيعي؛ ففي الثقافة الدينية الشيعية تشكل نسقاً ثقافياً شديداً الصلة بتراث
 ذلك الدين؛ والشاعر يستلهم قصة هذا النسق الديني، ويحول دلالاتها
 بإحساسه الشعري، ويضفي عليها روحها الديني؛ ليجعلها تحاكي واقعاً
 يومياً يعيشه ويجسد كل ما فيه من ذاتية؛ إذ إن نص الشاعر هنا يجسد طريقة
 مغايرة لما هو في نسق الذاكرة الجمعي، وهو في هذا النص من يهنئ الجمع
 الشيعي تحديداً بيوم الغدير؛ فهو في الذاكرة الجمعية للمجتمع الشيعي الرمز
 الأول له، والذي هو أمير المؤمنين (عليه السلام)؛ والنص هنا يطرح إشكالية مستمرة
 إلى يومنا هذا؛ تجسد في مظهر النفاق عند الذين لا يؤمنون بعلي (عليه السلام)؛ إذ
 إن مظاهر الإيمان تتجلى بـ: (كمال الدين، وإتمامه، ويوم الدليل القرآني
 على المرتضى، ويوم كشف السرائر، ويوم الرشد (الهداية)، ويوم الأمان،
 ويوم النجاة، ويوم التعاطف، ويوم الحبور، ويوم الصلاة، ويوم الزكاة،
 ويوم الصيام، ويوم الفطور، ويوم العقود، ويوم الشهود، ويوم العهود، ويوم
 الطعام، ويوم الشراب، ويوم اللباس، ويوم النحر، ويوم صلة الأرحام،
 ويوم العطاء، وبرّ الفقير..)، وكلها تتجسد في أمير المؤمنين (عليه السلام)؛ فضلاً عن
 أنها تضم مصادات تجسدت في معارضي أمير المؤمنين (عليه السلام)، فهي النسق
 المعلن الذي يضم فساد معارضيهم وجحودهم؛ لكي يصل الشاعر إلى
 مبتغاه بكل يقين، ولعل كل ما ذكرنا هي دوال لغوية، وهي بؤرة الحدث
 الذي يتعاضد مع النسق الديني متمثلاً بيوم الغدير، فهي تمثل نسقاً ثقافياً
 جمعياً يجسد الصراع بين الهدى والضلالة، وهذا ما عبر عنه الشاعر برؤيته
 بكل ما فيها من خصوصية، فيستثمر الشاعر قضية الأمل بظهور المهدي
 وانتظاره (عجل الله تعالى فرجه) الذي ذكره في وسط القصيدة.

ثمّ يحاول الشّاعر تضمين إشارات يوم الغدير بتكرار لفظ (يوم) باسترسال غير مملّ، أكثر من (٤٠) أربعين مرّة؛ ليعبر به عن رؤية يومية متواصلة تجسّد تطلّعاته الذاتيّة القائمة على معادل موضوعيّ تراثي ينطلق من رؤية عاصرها بكلّ ما فيها من خصوصيّة؛ إذ تفرض هذه الأنساق نفسها على العقليّة الجمعيّة، فقد ذكر الشّاعر فيها قصص عدد من الأنبياء ﷺ، مثل: (شيث، هود، إدريس، إبراهيم، موسى، عيسى، سليمان)؛ ليربطها بيوم الغدير، فهي النسق المضمّر الحقّ عنده التي وردت في القرآن الكريم، وليس كما وردت في التّوراة والإنجيل اللّذين حرّفا وطُعّما بالإسرائيليات، فهنا حاول الشّاعر تضمين إشارات هذه القصص بطرائق عصره ونقلها إلى العصور اللاحقة لزمانه، وفي ذلك يقول:

ويوم لشيث ويوم لهود	ويوم لإدريس ما من نكير
ويوم نجاة النّبيّ الخليل	من النّار ذات الوقود السّعير
ويوم الظّهور على السّاحرين	وإغراق فرعون ماء البحور
ويوم لموسى وعيسى معاً	ويوم سليمان من غير ضير
ويوم الوصيّة للأنبياء	على الأوصياء بكلّ الدّهور

في إشارات واضحة إلى تفاصيل قصص ثلّة من الأنبياء ﷺ مع أقوامهم، وما فعلوه بهم من أذى وتعنت، وتعذيب، وقتل، وغير ذلك من صدّ عن أمر الله عزّ وجلّ؛ إذ يستثمر الشّاعر النسق الدينيّ في فرض رؤيته، فإذا كانت الأقوام كما وردت قصصهم في القرآن الكريم هم من لم يؤمنوا بالأنبياء، وحاربوهم، وقتلوهم وعدّبوهم؛ والأنبياء يبلّغون أقوامهم من دون أيّ توانٍ، ويتحمّلون كلّ أذى، فإن نصّ الشّاعر يجسّد ما يهتمّ به، وهو أمر أهل البيت ﷺ الذي يريد به أن يشارك النّاس همّه هذا، فكلّ ما يعانیه ويتعذّب بسببه هي الحقيقة

المرّة التي عاناها الأنبياء بسبب أقوامهم، فثقافة التبليغ يعبر عنها الشاعر عن معاناة لا تنفك ترافقه في كل وقت، وفي كل مكان يحلّ فيه، فالقضية التي يريد طرحها الشاعر هي معاناة تقصّ مضجعه، فيستثمر نسقاً دينياً له ارتباطات ترافق بني البشر منذ الخليقة، وهي العزوف عن الحقّ، والصّد عنه، وهذا هو السبب الرئيس الذي يعاني منه المسلمون منذ أن صدّوا عن أمير المؤمنين (عليه السلام)؛ لأنّه الحقّ، فهو بتوظيف محتوى هذا النسق الدينيّ، يريد أن يصوّر عمق الصّراع بين الذات والآخر؛ لما يحمله مثل هذا النسق الثقافيّ من مردودات نفسيّة مشتركة تمكّن الشاعر من تفريغ مشاعره، وإثارة قارئه؛ «لأنّ النّصّ الدينيّ في مجمله بنية أساسيّة في ثقافة القارئ العربيّ، ومن ثمّ يستطيع من خلال التّناسّ الدينيّ أن يقدّم رسالته بصورة أفضل؛ لأنّه ينطلق من قاعدة مشتركة بينه وبين القارئ»^(١)، فباستنطاق محتوى القصص الدينيّة يجسّد الشاعر معاناته في زمنه الذي تبدّلت فيه القيم، وأصبح الباطل هو الذي يدير الأمور، وأبعد أصحاب المواقف الطيّبة، فوقع الظلم، وتلاشي أهل الحقّ؛ فلا بدّ في هدى هذا أن يشعر القارئ بالخيبة، ويتعاطف مع الشاعر؛ ممّا يفتح الباب واسعاّ لقصديّة الخطاب المنضوي تحت سياق ثقافيّ قارّ يعمل على منح النّصّ فاعليّة وحيويّة قادرة على الخلود لنصوص كهذه؛ إذ يقول:

فخسرًا وتبًّا لأعدائكم	لبغيهم في جميع الأمور
فإنّ الفساد بهم قد طما	ودين الإله بهم في ثبور
فكم من قلوب لهم نافقت	وكم ذحل حقد لهم في الصّدور
وفي الفسق كم سلكوا مسلّكًا	وكم من فجور وإثم كبير

(١) معجم الموتيفات المركزية في شعر محمود درويش، حسين حمزة، مجمع اللغة العربية، حيفا، ط١، ٢٠١٢: ٢٢.

فيا ويلهم من دهى أحدثوا وقهر امرئ ماله من نصير

يعمد الشاعر في هذا المقطع إلى توظيف بنية ثقافية تشير إلى أصحاب الضلالة، وهي ذات محتوى نسقي، مرتبط بالخيانة، والطمع، والخطيئة التي لا تغتفر؛ لذا صرح بأسماء من عادي أمير المؤمنين عليه السلام، وهم رؤوس النفاق والفساد، والحقد، والفسوق.

الشاعر يبقى ذلك مضمراً في نسقه، وهو يجمع كل الأفعال المرتبطة بالنفاق والفجور غير المصرح بها؛ فالواقع المعيش الذي يحيا في ظلّه الشاعر يحمل الكثير من التناقضات والمتغيّرات التي تلاشت معها كل القيم، فالشاعر يعيش غربة روحية وفكرية جرّاء ابتعاد الناس عن الحق، واتباع الباطل، وكل شيء أمامه قد تبدّل وتغيّر؛ إذ تتضخم حيرة الشاعر بشأن الكينونة، والأصل، والهوية، فيذهب فيها بعيداً موحياً بأفكار عدّة تخرق المألوف، وتخلق الحيرة والدهشة فهماً لطبيعة الإنسان، وبحثاً عن مكانه وانتمائه، فهو يبيّن بهذا النسق الثقافي المضمّر في الذاكرة الإنسانية أنّ النفاق يتشكّل بأشكال كثيرة، فهي ترتدّ إلى زمن أوائل الأنبياء مروراً بعهد النبي صلى الله عليه وآله وعهد الإمام علي عليه السلام، وتستمرّ إلى المستقبل، ويريد أن يحذّر الناس من استمرار النفاق والاستمرار فيه؛ فحالة التناصّ الواقعي المحمّلة بالرمز تكشف عن زوايا مسكوت عنها في ذاكرة الشاعر، ونفسه المهموم لأهل البيت عليهم السلام جعله ينظر إلى كل شيء مقدّس في الوجدان الشيعي، وهي حالة يعيشها الشاعر بكلّ تفاصيلها، فلا قدسيّة لأيّ فعل مادام الفسوق، والفجور، والنفاق تسري في دماء عموم الناس، فنسق الضلالة نسق يفرض حضوره في كل زمان ومكان، وبفعل الثقافة الدينيّة المتوارثة التي شكّل القرآن الكريم نسقها الضارب في ذاكرة الناس تبرز صفات مبغضي علي، وهي التي تشكّل

نسق الخيانة، فهو لاء المبعضون غدروا بالنبِيِّ ﷺ، وبأهل بيته ﷺ.

من الصالحات خلا سهمهم
هم عجلوا طيب دنياهم
وكم سحتٍ أكلوا صفوه
وكم عكفوا في الربا والزنى
ولكنهم قد مضوا وانقضوا
فكم في الجحيم لهم من شهيق
فلا برحوا بعذاب أليم
فما من قبيل وما من دبير
فكم خمرة شربوا بالشغور
وكم نشقوا من نسيم العبير
ورجع القيان وصوت الزمور
وصاروا إلى النار ذات السعير
وكم في الجحيم لهم من زفير
دوام الزمان ومر الدهور

ثم يتحوّل إلى الأئمة المعصومين ﷺ؛ وهم أولاد أمير المؤمنين ﷺ؛ إذ ينطلق الشاعر في هذه المقطع معتمداً على عدد من الآيات القرآنية؛ مثل قوله تعالى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة التوبة: ١١٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (سورة الأنبياء: ١٠٥) وغيرها من الآيات، وهنا يكسر الشاعر أفق توقّع المتلقّي ليدهشه بفعل النسق الديني المتوارث، فالناظر في القصيدة يرى أنّ الشاعر يُثبت كلّ ما جاء في القرآن الكريم من صفات الأئمة الأطهار ﷺ، هي نفسها في الكتب المقدّسة الأخرى (التّوراة، الإنجيل، الزّبور)؛ لكي لا يتعارض النسق الديني والصّورة المختزنة في ذاكرة الشّاعر؛ لأنّه نسق عامّ يقرّبه جميع النّاس، والشّاعر يؤوّل هذه التّفاصيل بسياق شعريّ مختلف في الظّاهر عن سياقها القرآنيّ، فنصّ القصيدة يقوم على طرح فكرة موافقة للنصّ القرآنيّ، وهي أنّ الشّاعر استلهم فكرتها من واقع مكبوت لا يستطيع البوح بمكوناتها كلّها؛ إذ إنّ الاضطهاد والظلم الذي مورس على الشيعة طووال قرون طويلة هو نفسه الذي مورس على الشيعة

في عصر الشاعر، وهو الذي مورس بعد عصر الشاعر، وهذه أمور سجّلها التاريخ في مدوناته، فمن شاء فليطلع عليها هناك.

والأئمة الاثنا عشر هم في حياتهم ومماتهم مفزع للشيعة، وكهفهم الذي يستجرون به، ففي هذا المقطع وظّف موافقة النصّ القرآني؛ ليكشف النسق المضمّر، ويحلّ الإشكال الواقع في نفوس مخالفي الشيعة: أنّهم أناس عاديّون، حالهم حال عموم الصحابة؛ لأنّ المتلقّين للقصيدة ليسوا على مستوى الشيعة من حيث التأويل والتفسير، فضلاً عن افتراق عموم المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقة؛ لأنّ القصد يبقى مخفياً، مرتبطاً بذكاء المتلقّي على التأويل، وذلك في قوله:

وأولاده الغرّ سفن النّجاة	هداة الأنعام إلى كلّ نور
ومن كتب الله في عرشه	لأسمائهم قبل خلق الدهور
وفي كتب موسى وعيسى ترى	ومن قبلها أثبتت في الزبور
هم الطّيبون هم الطّاهرون	هم الأكرمون ورّفد الفقير
هم الزّاهدون هم العابدون	هم الحامدون لرّب شكور
هم التّائبون هم الرّاكعون	هم السّاجدون لمولى قدير
هم العالمون هم العاملون	هم الصّائمون نهار الهجير
هم الحافظون حدود الإله	وكهف الأرامل والمستجير

إنّ الشاعر يحاول تجسيد فكرة التّماهي التي عبّر عنها الفكر الدينيّ، وما تضمّنته آيات قرآنيّة مثلت مرجعاً ثقافياً ضارباً متنوّع الدلالات والقيم، على طريق فكرة النسق الدينيّ الذي يمثل الرحمة والرّأفة بالنّاس؛ ولا سيّما في استلهام الشّاعر لقصة سبب نزول سورة الإنسان في أهل البيت (عليه السلام)، وإعادة إنتاج هذا المقطع من القصيدة؛ ليكون ذا دلالات تلائم واقعه المعاصر الذي

يعيشه النَّاس من محبِّينَ قلائِلَ لأهل البيت (عليه السلام)، ومن غافلين عنهم؛ من ذلك قوله:

وفي مدحه نزلت هل أتى	وفي ولديه وبنت البشير
جزاهم بما صبروا جنة	وملكاً كبيراً ولبس الحرير
وحلّوا أساور من فضة	ويسقيهم من شراب طهور
وكم آية نزلت فيهم	بطرس الكتاب خلال السطور
كأي الولاية ثم التناجي	وأي المودة ما من نكير
وأي التّباهل دلّت على	مقام عظيم ومجد كبير
وآية كُؤنُوا مَعَ الصّادِقِينَ	وقد شركوا بالكتاب المنير
من الرّجس قد عصموا في الكتاب	وأعطى الأمانة من غير زور

الأصل الدّينيّ لهذه القصّة يسمح لها أن تكون مقابلًا للحياة التي عاشها الشّاعر؛ إذ تحاكي الكثير من التّجارب الحياتيّة التي رآها في مجتمعه من بؤس، وشقاء وغيرها من المظالم التي عاناها الشيعة آنذاك من كثرة اليتامى والأرامل، وكثرة الفقراء والمحتاجين؛ لتجسّد قضايا إنسانيّة ذات بعد دينيّ ممّا اختزنه الذاكرة الشّيعيّة، محقّقة بذلك اتّصالاً وجدانيّاً بالمتلقّي الشّيعيّ، ومستثمرة ما للرّمز الدّينيّ من حضور عميق وفاعل في ذاكرته، ويوجّه عمليّة استقباله للنّصوص الشّعريّة التي استلهمت القصّة القرآنيّة، فبنية هذا المقطع تتضمّن نسقاً يتوافق بصيغه اللّغويّة والنّصّ القرآنيّ، وكذلك يتوافق وإيائه في مفهوم تلك المآرب التي حملت دلالات شخصيّة بإسقاطات شعريّة ذات طبيعة دلاليّة على نفسه، فهنا يتماهي الشّاعر مع القصّة، فهو يتعلّم العطاء والسّخاء، متّخذاً من التّوظيف القرآنيّ مصدرًا للرّؤية، فهو يريد أن يُنشئَ عالمه الخاصّ منطلقاً من تصوّر دينيّ، فالتّمائل الحاصل بين الماضي المؤلم والحزين، والحاضر المملوء بالظلم تنسلّ رؤية الشّاعر؛ لتعبّر عن

رؤية خلاقة للمستقبل بما يمنحه النسق المقدّس من خصب فنيّ معجز قادر على صوغ تجاربٍ معاصرةٍ فاعلة، فالشاعر يتماهى مع هذه الشخصيات الدينيّة (الذين نزلت فيهم السورة) برؤيته الخاصة، فهذا الدّمج بين الصّورة الذهنيّة لدى الشّاعر، وصورة (أهل الكساء) يتكئ على معطى دينيٍّ وواقعيٍّ يؤكّد ملامح التقاء بين رسالة الشّعر، وبين رسالة النّبوة والخلاص الإنسانيّ بمعناه الإنسانيّ الأجل، وقد أعطت المتتاليات النّصيّة؛ مثل قوله: (كم آية، آي الولاية، آي المودّة، آي التّباهل، آية كونوا) زخماً روحياً ودليلاً شحنت النّص بطاقة انفعاليّة تجسّد ذلك التّماهي الذي أشرنا إليه.

إذ تقوم فكرة الأنساق الثّقافيّة على فكرة أنّ النسق الثّقافيّ يتأسّس من مضامين متداخلة؛ منها الظّاهرة، ومنها المضمرة؛ ومن أجل كشف تلك الأنساق، فإنّها تحتاج إلى قراءة متأنية للوصول إلى القصديّة التي يريدها المبدع، والأنساق الدينيّة ذات حساسيّة في التّوظيف؛ لذا يتخذ الشّاعر من تلك المتتاليات النّصيّة التي ذكرناها أنفًا منطلقاً لصدق الانتماء، فنلحظ تأثيرها الثّقافيّ في مختلف الأجيال بما تملكه من هيمنة على الذاكرة الجمعيّة الدينيّة الشّيعيّة.

ويقول الكفعمي:

قد أضحي بوصفكم في حُور
رسول الإله اللّطيف الخبير
عن إحصاء مفخره المستنير
لما وصفوه بعشر العشير
ومن ذا يعدّ أواذي البحور
وقطر السّحاب القويّ الغزير

إمامي عليّ لسان البليغ
وكيف نقول لمن قال فيه
يعجز الملائك والعالمين
ولو أنّهم جهدوا جهدهم
مفاخر تحكي أواذي البحار
ومن ذا يعدّ رمال الوري

يمثل هذا الخطاب في هذا المقطع حالة لصدق الولاء والثبات على الموقف مهما اشتدت الظروف، وتعاقبت الأيام؛ فالعلاقة الترابطية لتوظيف الإضافة المحضة (إمامي)؛ هو أنّ الإمام عليّاً عليه السلام لسان الحقّ البليغ، ورمز الوفاء والثبات على الموقف الصادق، والاستمرار فيه، فالشاعر يتخذ من الإشارة الثقافية التي تحملها صفات الإمام عليّ عليه السلام دليلاً على صدق الموقف؛ فالسياق الثقافي الذي ترد فيه هذه الصفات يمثل نسقاً جمعياً في الذاكرة الشيعية على مرّ العصور؛ إذ إنّ الخطابات الأدبية في هدى النسق الثقافي ليس حلية لغوية مجردة ذات تأثير جماليّ، تحمل دلالات متباينة؛ بل إنها معطى فكريّ وثقافيّ يختزن مرجعيات معرفية تختزل ثقافات أمم وشعوب حافلة بتاريخ يشتمل على كلّ ما يمتّ بصلة إلى هذه الشعوب من خلفيات مؤسسية واجتماعية لها القدرة على هضم هذه الأنساق.

لذا يمكن للمتلقّي أن يتلمّس - بتوظيف الرمز - رسالة مشفرة في التراكيب ذات الحملات الدلالية العالية، فالشاعر ليس صيغة نسقية فحسب؛ بل هو روح الجمهور المفصحة عن دواخلهم وثقافتهم، ويكشف سياق النسق الشعريّ عن إشارة إلى قضية مفاخر الإمام عليّ عليه السلام التي تعجز عن إحصائها المخلوقات إلّا الله، فالشاعر يشير إليها بقوله: (يعجز الملائك والعالمين)، (ومن ذا يعدّ أواذي البحور)، (ومن ذا يعدّ رمال الوري)، فحين يبين الشاعر العجز عن الإحصاء إنّما يوظفها في سياق صدق المواقف وكشف الحقائق، ومعلوم أنّ الشاعر ليس كائناً منطوياً على نفسه؛ بل هو يعبر عمّا يدور في خلده وخلد الآخرين، فهو حين يوظف الكثير من الأنساق ذات البعد الثقافيّ، فهو يعبر عن تجربة إنسانية عامّة يشترك فيها جمهور القراء والناس جميعاً؛ لأنّه كائن ييوح بما يشعر به.

المبحث الثاني: النسق التاريخي ومرجعياته الثقافية:

عُني الكفعمي بتوظيف الرمز التاريخي بتجلياته المختلفة برؤية خاصة؛ وجهت نصّه نحو قضايا عاصرها تشكّل واقع الشاعر المأزوم؛ فيمنح نصّه رؤية جديدة، ويكون هذا النسق الثقافي التاريخي جزءاً من تكوينه الخاص، وأداة فاعلة في من أدوات تشكيل قصيدته؛ وكلّ ذلك يكون على وفق هضم فاعل لمعطيات التاريخ، ومهمّة الشاعر إعادة إحياء هذا التراث التاريخي، فهو «ليس حركة جامدة ولكنّه حياة متجدّدة، والماضي لا يحيا إلّا في الحاضر، وكلّ قصيدة لا تستطيع أن تمدّ عمرها إلى المستقبل لا تستحقّ أن تكون تراثاً»^(١)، وفي هدى هذه المعطيات؛ فالشاعر طفق يستلهم جُلّ مفردات التراث التاريخي لأهل البيت (عليه السلام) لبناء قصيدته على أسس فاعلة تبثّ الحياة في شعره، فالرجوع إلى هذا التاريخ واستلهاقه هو عملية ربط بين المبدع وقارئه، فالسياق الثقافي المترسّخ في وجدان القارئ يعطيه مساحة أكبر للتأويل وبناء فهمه للنصوص؛ ذلك أنّ الشاعر حاول جاهداً لاستيعاب الوجدان الإنسانيّ عامّة بإطار مظلوميّة أهل البيت (عليه السلام)، وتحديد موقف الشاعر منه على أنّه إنسان مظلوم؛ وهذه العودة إلى التاريخ بمقوماته الثقافية كلّها هي عودة فنيّة تحمل في طيّاتها عناصر الإبداع والتفرد كلّها، وكان تعامل الشاعر مع النسق الثقافي للتاريخ قد اتخذ صوراً عدّة يمكننا أن نقف على شيء منها. فكان التراث التاريخي بكلّ أنماطه المتباينة والمتصارعة في ما بينها معيّناً لا ينضب للشعراء، في محاولة لإنتاج ما جرى من حوادث، مشتركة بين الشاعر وقرائه، وتوقظ الذاكرة الوجدانيّة والجماليّة للمتلقّي؛ لبدأ نشاطه في

(١) حياتي في الشعر، صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت، ط ١، ١٩٦٩: ١١٣.

استقبال القصيدة والتماهي وإيّاها^(١).

في هذا السياق التّاريخيّ تبرز الكثير من المواقف والأحداث التي خلّدها التّاريخ، فكانت حافزاً للشّاعر على البوح الشعريّ واستلهامه، فيورد الشّاعر مجموعة من الحوادث والوقائع التّاريخيّة التي واجهها أمير المؤمنين عليه السلام وواجهته على أيدي الجناة المبغضين له، فانقاد الجهلة لهم من غير وعي، وهو يريد توعيتهم وتنبيههم على عظّمة أمير المؤمنين عليه السلام؛ لكي ينقادوا إليه، وليس لغيره. فهذه أنساق ثقافيّة تفرض وجودها في الميخيل الشّيعيّ الشّعبيّ، ومن ذلك: (نومه في فراش النّبي صلى الله عليه وآله، ومواقفه في معركة بدر، والخندق، وأحد؛ والمعارك الأخرى التي خاضها مع النّبي صلى الله عليه وآله؛ إذ تناهز الثلاثين معركةً، فضلاً على معاركه هو، مثل (الجمل، وصفين، والنّهر وان)، يقول الكفعميّ:

فرّاش النّبيّ علاه نيام	بمكّة يفديه من كلّ ضير
وسلّ عنه بدرًا وأحدًا ترى	له سطوات شجاع جسور
وسلّ عنه عمّراً وسلّ مرحباً	وسلّ عنه صفّين ليل الهرير
وكم نصر الطّهر في معرك	بسيف صقيل وعزم مريّر
وفي وقعة الجمل	بنصف جمادى خلا من نظير
غزاة السّلاسل لا تنسها	وهضام أسكنه في القبور
وستّ وعشرون حرباً روى	مع الهاشميّ البشير النّذير
وكم بذل النّفس يوم النّزال	فيردي الكماة بقطع النّحور

إنّ هذا الخطاب الشعريّ الذي تضمّن الكثير من أحداث التّاريخ الماضي يحمل في طيّاته الكثير من النّسق الثّقافيّ ودوره في هيمنة الجناة، والقتلة وتسلّطهم على مرّ التّاريخ، الذين شكّلوا بجبروتهم وقسوتهم ذاكرة للأجيال

(١) ينظر: الشعر والتلقي، منبر الحلاق، دار الشروق عمان، ط ١، ١٩٧٧: ١٣٦.

عمّا ألحقوه من ظلم، وجبروت، وقسوة لإسكات صوت الحقّ في كلّ زمان ومكان، إنّهُ يمثّل حكم الطّواغيت في كلّ عصر وحين؛ لأنّهم امتداد لأولئك البغاة، والمارقين، والخارجين الذين حاربوا أمير المؤمنين (عليه السلام)؛ إنّهم يمثّلون عداءً للإنسانيّة جمعاء، فيوظّف الشّاعر تلك السياقات الثقافيّة؛ لأنّه على دراية بأنّها تشكّل رموزاً للطّواغيت، فالشّاعر يزجّ هذه الرّموز، ويحاول أن يمرّر نسقاً مضمراً له لِمَا يجري من ويلات ومحن، فالنصّ يعمل دعوةً إلى المسلمين من غير الشيعة متضمّنةً أنساقاً تحت على أخذ الحيطة والحذر من مكائد الاعداء؛ لأنّ مثل تلك المواقف التّاريخيّة التي تحمل الكثير من العبر.

ويقول الكفعمي:

أَتَاكَ بِمَدَحِ شَفَاءِ الصَّدُورِ	بَحَقِّكَ مَوْلَايَ فَاشْفَعْ لِمَنْ
إِلَى رَحِمَاتِ الرَّحِيمِ الْغُفُورِ	هُوَ الْجَبْعِيُّ الْمَسِيءُ الْفَقِيرِ
فَمَا مِنْ فَتِيلٍ وَلَا مِنْ نَقِيرِ	مِنْ الْحَسَنَاتِ خَلَا قَدْحِهِ
ووزن اللّكّام وأحد وثور	خطاياهُ تحكي رمال الفلاة
كساها التعمّر ثوب القتير	وشيوخ كبير له لَمّة

هنا يجعل الشّاعر من ذاته رمزاً للتّدلّل لأهل البيت (عليهم السلام) بإبراز نسقيّة تراث أهل البيت الذين هم أعلى قيمة تاريخيّة؛ فدورهم -أحياء وأمواتاً- في رعاية هؤلاء المتدّلّين الشيعة على مرّ العصور شاخضة في الذاكرة الجمعيّة، ولا يمكن أن تمحوها الأيّام، ومعلوم أنّ مثل هذا النسق الثقافيّ الذي يحمل الولاء، وينطلق من أنّ هؤلاء العظماء هم من فدّوا أنفسهم من أجل الدّين، وصاروا وقاءً وحمىً للشيعة على مرّ العصور، وأنّ الواجب على الشّيعيّ أن يسير على خطاهم؛ فالنسق الاجتماعيّ يفرض حضوره بوضوح، والإنسان يعتزّ بترائه ولا سيّما ما يحمله من قيم عليا؛ فهو سيحاول أن يتأسّى بهم،

ويسير على الخطى نفسها، وعلى الرغم من تأخر ظهور الإمام المهديّ (عجل الله فرجه)؛ فإنّ الكلام لم ينتهِ ما دامت كرامات أهل البيت عليهم السلام ظاهرةً على كلّ شبر في هذه الأرض، وأنّ الشيعة لن يُمَحَّوا؛ فمثل هذا النسق ذي الطّبيعة التّاريخيّة هو مصدر إلهام للشيعة، ويكون مصدرًا للانتظار المرتقب، ومثل هذا الانتظار يمثّل نوعاً من امتداد الماضي بالحاضر، وغور الحاضر بجذوره في تربة الماضي الخصبة المعطاء؛ لذا منح هذا النسق قصيدة الكفعميّ نوعاً من الشّمول والكلّيّة.

ومثل هذه السّياقات الثّقافيّة لها قوّة فاعلة في تجسيد الرّؤية الفنيّة بما تمتلكه من عناصر ذات فاعليّة مؤثّرة في مسيرة الشّاعر بما تشتمل عليه من قيم تاريخيّة عليا. ولما كان الشّاعر هو أحد النّظم الثّقافيّة في المجتمع فإنّه يقدّم لنا ما يمكن أن يكون موقفاً للمجتمع على تجاوز سلبيّاته، والتّقدّم نحو الأفضل، ولا سيّما ما يمكن أن يحمل فكراً متطّرفاً، أو عداءً للآخر في مراحل تاريخه الطّويل، فيأخذ الشّاعر على عاتقه تشكيل الأنساق التي تُظهر حقيقة توجّه للتّنبية والتّحذير ^(١).

ثمّ يشرع الشّاعر بتجسيد قيم الشّهادة والفداء ممثّلة بالإمام الحسين عليه السلام، ومروراً بكلّ رموز الطّغيان والجبروت، وعلاقتها بالتّسلّط في كلّ زمان ومكان؛ فتتجلّى رؤية الكفعمي في أنّه يستلهم الموروث التّاريخيّ لتقديم صورة تقوم على بناء فكريّ للسّياق التّاريخيّ القائم على مسالك الخطائيّة المباشرة، وتفرّغ طاقتها الإيحائيّة بشحنها بمواقف معاصرة له؛ فقد ارتبطت على مرّ التّاريخ بالعراق كثرة الصّراعات بين القيم الحقّة وبين ضرائرها؛ سواء

(١) ينظر: استدعاء الشّخصيّات التّراثيّة، علي عشري زايد، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ط ١،

كانت من الثوابت وحتى المتغيرات الآنية، فيستلهم الشاعر تلك الأنساق الثقافية في بيان مواقف كان يعاصرها، ويحكيها إلى الأجيال المستقبلية؛ يقول الكفعمي:

أتيت الإمام الحسين الشهيد	بقلب حزين ودمع غزير
أتيت ضريحاً شريفاً به	يعود الضّير كمثّل البصير
أتيت إمام الهدى سيدي	إلى الحائر الجار للمستجير
أرجّي الممات ودفن العظام	بأرض طفوف بتلك القبور
لعلّي أفوز بسكنى الجنان	وحوّر قُصْرَ أعالي القصور
أتيت إلى صاحب المعجزات	قتيل الطّغاة ودامي النّحور
أتيت أستقيل ذنوباً مضت	من المستقال الإله الغفور
فإني رأيت عُربَ [العُرب] الفلاة	يوفوا الإجارة للمستجير
فكيف بسبط النّبيّ الشهيد	يضلّ لديه عقال البعير
ففطرس سُميّ عتيق الحسين	لردّ الجناحين بعد الحصور
أتى لزيارته قاصداً	فأضحى صحيحاً لفضل المزور
أقام بحضرته دائماً	بمرّ السنين ومرّ الشهور

نتلمّس في هذا المقطع الذي شجّن بنسقيّة الموت الذي يمثل الخلود والوجود، والقتل في كربلاء (أرض الطّفوف) هو انتصار للبعث والحياة، فقد أصبحت تمثّل العراق كلّهُ، وقد جعل (الموت) دليلاً على ما مرّ في تاريخ العراق الطّويل من حروب، وكوارث، وفتن على أيدي الطّغاة الذين يريدون إطفاء النّور، فتقوم قُوى الصّياء بكشف زيفهم وتعريتهم، فالأنساق التي تشير إلى الموت هي مغروزة في الذاكرة الشّيعيّة التي لا تفارقها؛ بل إنّ الموت مهيمن على أرض العراق في كلّ العصور، وكأنّه متلازمة تاريخيّة التصقت به، ولكنّ الأمل بالنّصر يترأى حين يقترب شيئاً فشيئاً من الحسين عليه السلام الذي

هو رمز الإباء والفداء، فالموت بما تمثله من نسقيّة جعله الشّاعر رمزاً ثقافياً دالاً على بلاد الحسين، وتتعدّد الصّور المستلّة من النّسق الثّقافيّ ذي الطّبيعة التّاريخيّة، الّتي تتسم بفاعليّة في الهيمنة الجمعيّة للنّسق الموروث الشّيعيّ، وتشكّل حضوراً واسعاً في الشّعر، والشّاعر أدرك ما للتّاريخ من قيمة ثقافيّة؛ لأنّه «يمثّل أقوى مصدر من مصادر الثّقافة والأكثر ارتباطاً وتفاعلاً وحضوراً في ممارسات النّاس وانفعالاتهم وتفصيلاتهم في حياتهم العمليّة واليوميّة»^(١).

يقول الكفعميّ:

فخسرًا وتبّاً لأعدائكم
فإنّ الفساد بهم قد طما
فكم من قلوب لهم نافقت
وفي الفسق كم سلكوا مسلّكاً
فيا ويلهم من دهى أحدثوا
من الصّالحات خلا سهمهم
هم عجلوا طيب دنياهم
وكم سحتٍ أكلوا صفوّه
وكم عكفوا في الرّبا والزّنى
ولكنّهم قد مضوا وانقضّوا
فكم في الجحيم لهم من شهيق
يقوم هذا المقطع على إظهار نسق مضمّر في الذاكرة الإنسانيّة

(١) سوسيولوجيا الثقافة والمفاهيم والإشكالات من الحداثة إلى العولمة، د. عبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦: ١٣٧.

الإسلامية، وهو يحاكي الماضي من التاريخ والإشارة إلى أفعالهم المنكرة التي اشتهرت بالظلم والخيانة والغدر، فهؤلاء يشبهون رموزاً ثقافية عرفها التاريخ، فالأفعال ذاتها، والظلم ظلمات يوم القيامة طبعت بصمته عليهم، فكانت نسقاً يشار إليه بأفعال شوّهت وجه الإنسانية جمعاء، فالشاعر يعمد إلى ذكر كثرة المساوئ وخلو ساحاتهم من الفضائل؛ وب(كم الخبرية) يطرح الشاعر قضيتَه بكل سماتها النوعية المستمدة من منابع متفاعلة فيما بينها انبثقت من بين المرجعيات ذات الدلالة التي تشي ببخث السرائر بكل وجداناتها، وفي هذا النص نرى أن شاعرنا يُجلي هذا التصور، على أنه منتج ثقافي في الوعي الجمعي الشيعي، وعلى تعدد مشاربهم ومسا ربهم تغدو تلك الأنساق المضمرة في ذاكرة الشيعة تحمل في حواياها كل أشكال القهر والظلم، ويشير الخطاب في هذه النصوص إلى أهل الظلام بعنواناتهم مجتمعة، فقد أصبحوا يمثلون وجه المجتمع الذي غطى أفعالهم؛ فالشاعر في هذا النص يشير إليهم على أنهم أصبحوا وجهاً للثقافة المتسلطة الحاكمة؛ ولكنّه على الرغم من ذلك يحاول أن يُبرز تلك الطبقة التي تجلب التشويه للمجتمع بسبب النقد في نسق ثقافي يخفي نسقاً مضمراً يعبر تعبيراً صحيحاً عن المقصدية التي يرومها الشاعر بكشف رين الآخر وعيوبه؛ لذا تقع مسؤولية إيقاظ المجتمع وتنبيهه على عاتق المثقف الواعي الذي يشير إلى مكامن الخلل التي تهيم على المنظومة المجتمعية، والشاعر أحد تلك القامات الفاعلة المؤثرة؛ فيستحضر كل الأنساق الثقافية التي من الممكن أن توظف الذاكرة المجتمعية لما يجري فيها أمور مجانية للصواب، وهذه الأنساق في هذا النص تحمل كل

علامات الضياع والانحراف، فيشير إليها الشاعر لفاعلية النسق الثقافي في تقريب الصور وتكثيف الأحداث، ويجسد لنا حقيقة معاصرة لحياة الشاعر تتمثل بضياع الحقوق، فكل ما يجري على الأرض من مصائب بسبب الظلم والسلطة الغاشمة؛ ليحاكي الوضع العام الذي ينظر إليه أصحاب الحق أنهم معتدون.

ويقول الكفعمي:

وليس العصي شبيه السيوف
وأين المعلّى وأين السفّيح
وأين المجلى وأين اللطيم
ومن يجعل الدرّ مثل الحصى
ومن ذا يعدّ رمال الوري
عليّ الوصيّ وصيّ النبيّ
وأولاده الغرّ سفن النّجاة
ومن يجعل الصّعو مثل الصّقور
وليس الوفاة كمثّل النّشور
وليس البصير كمثّل الضّير
ودرهم زيف كمثّل النّزير
وقطر السّحاب القويّ الغزير
وغوث الوليّ وحفّ الكفور
هداة الأنعام إلى كلّ نور

في هذا المقطع نلاحظ التحريف التاريخي؛ ليوصل رسالة فحواها: اختلال القيم والحقائق، فيجسد بآليات ثقافية واضحة؛ ليواجه به زيف التاريخ المراوغ الذي يكتبه الطّغاة، فيخلق الشاعر مفارقة نسقية مستمدّة رموزها من التاريخ الذي كتبه المنتصرون على مرّ العصور، ويستند الشاعر إلى الحقائق التاريخية والحوادث الدّينية التي يؤمن بها، فيمثل الخطاب النّسقي لهذه التراكمات الثقافيّة التي عاشها الشّيعيّة، في زمنه فيذكرها على سبيل المغايرة والمفارقة، ويعيدها على هيئة مفارقات منهجيّة متضادّة؛ من أجل تحقيق المفاجأة وشدّ قارئه، فيزيد من ارتداد النّصوص نحو واقعه الذي عاصره، والشّاعر حين جعل من الحوادث التاريخيّة؛ إنّما جعلها تنبيهًا

وتبياناً لسفهِ الواقع ومغالطاته، فمثل هذه الأنساق تُعدّ مشتركة للجميع بين هذه المتضادات، وهو على بصيرة بفاعليتها؛ ولأنّها تمثّل نسقاً ثقافياً وتفاعلاً وحضوراً في ممارسات الناس وانفعالاتهم في حياتهم العملية واليومية^(١)، حتّى يشير إلى مكامن الضعف التي تعتري المؤسّسة الحاكمة في صراعها مع الواقع المأساويّ في هدى معطيات متعدّدة يطرّحها الشاعر في تعامله مع الأنساق الثقافيّة على تباين تأثيراتها في الناس والمجتمع، وقد تسلك الذات الشعريّة أحياناً نسق الخيبات المتتابة بسبب ابتعاد الأُمّة عن اتّباع وصيّة الغدير، والحوادث التي تعصف بتاريخ هذه الأُمّة، فمثل هذه الأنساق الثقافيّة تشكّل مفارقة كبرى تنذر بحاضر مهزوم في ظلّ خيبات أمل كبيرة، وتبقى في ذاكرة الأجيال أنّ عليّاً وأولاده يلهمونهم كلّ مظاهر البطولة والعزّة، وحين تصبح تلك المظاهر تاريخاً مجرداً يُحكى فإنّها تنفخ فيهم روح العزيمة، يقول الكفعمي:

ومن كتب الله في عرشه لأسمائهم قبل خلق الدّهور
وفي كتب موسى وعيسى ترى ومن قبلها أثبتت في الزّبور

تتكاثف في هذا النصّ مجموعة من الأنساق والرموز ذات المدلول التاريخي الذي يقدّم صورة لتاريخ الأُمّة المفعم بالكتب السماويّة، فأسماء أهل البيت عليهم السلام تدلّ على النهضة والإصلاح وتغيير الواقع، وهذه المعاني التاريخيّة ذات بُعد ثقافيّ في ذاكرة الشيعة؛ وفي هذه القصيدة المبنية على فكرة الطّاغية والضّحيّة تعملان معاً لتشكّلا نسقاً ثقافياً مهيمناً له القدرة على إعادة صياغة واقع الأُمّة المرّ، والتّنبية على مكامن الخلل؛ فأصبحت نسقاً

(١) ينظر: سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكالات من الحداثة إلى العولمة، د. عبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦: ١٣٧.

مؤثراً فاعلاً؛ ليبين أن الوقائع هي نفسها؛ ماضياً وحاضراً، وكأنَّ التاريخ يعيد نفسه، وفي هذا الخطاب دلالات نسقيّة مضمرة تحيل إلى الظلم والجور بسبب تسلّط البغاة، فالأنساق التي يشتمل عليها النصّ ممثلة بنسق الطاغية الذي تكرّرت سماته بأكثر من صورة، يقابلها نسقٌ ثقافيّ يشير إلى الضحيّة، فيحاول الكفعميّ أن يمرّر قصده بالتّنويه إلى التّوجه نحو الحقّ المتمثّل بآل عليّ (عليه السلام)؛ من أجل أن يحذّر الأُمّة من الأخطار التي ألّمت بها آنذاك، وعلى سبيل المثال أن الجناة أنفسهم - ومع تغيّر الأدوار والأسماء الذين - سلبوا الحقوق، وانتهكوا الحرمات، وارتكبوا الفظائع بحقّ أهل البيت (عليهم السلام) وشيعتهم على مرّ التاريخ، فإنّهم سيقون على ما هم فيه، وإلى المستقبل، فإذا كان الشّهاد هو الحسين (عليه السلام) فهذه النظرة التي لدى الشّاعر - الرّجوعيّة المستقبلية - ما زالت اليوم كلّ أنواع الظّلم الماثلة أمام العالم؛ لذا حاول الشّاعر تغيير الواقع، وأن يهدم النسق القارّ في الثّقافة العامّة الذي يصنع الطّغاة ويصنّمهم.

الخاتمة

١. كشف البحث أن الأنساق الثقافية الظاهرة في النص والمضمرة فيه كشفت عن دوافع القول؛ لذا شكّلت مرجعيّات ثقافيّة في صياغة تجربة الشاعر، ومنحها سمة الخلود.
٢. كشف البحث أن المعتقد الدينيّ كان مقصداً مهماً لمنح القصيدة فاعليّة وحيويّة في لفت انتباه القارئ.
٣. كشف البحث أن تكثيف الحدث الشعريّ كان بسبب المرجعيّات الفاعلة في الذاكرة الجمعيّة؛ سواء كانت الظاهرة أم المضمرة.
٤. كشف الباحث أن معطيات التّأريخ كان لها حضورها في تجربة الشاعر؛ فكانت أداة فاعلة في تشكيل أدوات القصيدة.

ملحق نص القصيدة^(١):

هنيئاً هنيئاً ليوم الغدير
ويوم الكمال لدين الإله
ويوم الدليل على المرتضى
ويوم الرشاد وإبداء ما
ويوم الأمان ويوم النجاة
ويوم الصلاة ويوم الزكاة
ويوم العقود ويوم الشهود
ويوم الطعام ويوم الشراب
ويوم تواصل أرحامكم
ويوم تفرّج كرب الوصي
ويوم لشيث ويوم لهود
ويوم نجاة النبي الخليل
ويوم الظهور على الساحرين
ويوم لموسى وعيسى معاً
ويوم الوصيّة للأنبياء
ويوم انكشاف المقام الصراح
ويوم الجزاء وحطّ الأثام
ويوم البشارة يوم الدعاء
ويوم البياض ونزع السواد
ويوم السباق ونفي الهموم

ويوم النصوص ويوم السّروز
وإتمام نعمة ربّ غفور
ويوم البيان لكشف الضمير
تجنّ به مضمّرات الصدور
ويوم التعاطف ويوم الحبور
ويوم الصيام ويوم الفطور
ويوم العهود لصنو البشير
ويوم اللباس ويوم النحور
ويوم العطاء وبرّ الفقير
بموت ابن عَفّان أهل الفجور
ويوم لإدريس ما من نكير
من النار ذات الوقود السعير
وإغراق فرعون ماء البحور
ويوم سليمان من غير ضير
على الأوصياء بكلّ الدّهور
وإيضاح برهان سرّ الأمور
ويوم الميارة للمستمير
وعيد الإله العلي الكبير
وموقف عزّ خلا من نظير
وصفح الإله عن المستجير

(١) المصباح «جنة الأمان الوافية وجنة الإيمان الباقية»، الشيخ إبراهيم الكفعمي، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، ط ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ٧٠١ وما بعدها.

وعنبرها وأريج العبير
ويوم التخلص من كلّ ضر
ومحنة عبد ويوم الطهور
من النار يا صاح ذات السعير
وترك الكبائر بعد الغرور
ويوم الأئمة من غير زور
بمنبر عزّ عليّ السرير
ويوم الصلاح لكلّ الأمور
من المؤمنين بنسخ الشرور
ويوم استزادة ربّ شكور
ويوم تجارة أهل الأجور
ويوم ابتسام ثنايا الثغور
وإلباس إبليس ثوب الدحور
وحزن قلوب أهيل الفجور
ويوم القبول وجبر الكسير
إلى رحمت العليّ القدير
وعترته الأطهرين البدور
أبي الحسنين الإمام الأمير
على المؤمنين بيوم الغدير
على كلّ خلق السميع البصير
بمائة ألف خلت من نظير
وأنباء فضل عظيم كبير
وأنى يكون له من نظير
وليس الكواكب مثل البدور

ويوم اشتمام أريج المسوك
ويوم مصافحة المؤمنين
ويوم الدليل على الرائدین
ويوم انعتاق رقاب جنت
ويوم الشروط ونشر النزاع
ويوم النّبّيّ ويوم الوصيّ
ويوم الخطابة من جبرئيل
ويوم الفلاح ويوم النجاح
ويوم يكفّ يرّاع الإله
ويوم التهاني ويوم الرضا
ويوم استراحة أهل الولاء
ويوم الزيارة للمؤمنين
ويوم التّودد للأولياء
ويوم انشراح أهيل الصلاح
ويوم ارتغام أنوف العداء
ويوم العبادة يوم الوصول
ويوم السلام على المصطفى
ويوم الإمارة للمرّضى
ويوم اشتراط ولاء الوصي
ويوم الولاية في عرضها
ويوم الزّيادة ما ينفقون
ويوم المعارج في رفعها
فهذا الإمام عديم النظير
وأين الصّباب وأين السّحاب

ومن يجعل الوجه مثل القفا
ومن يجعل الأرض مثل السماء
وأين الثريا وأين الثرى
ومن يجعل الضبع مثل الأسود
وليس العصي شبيه السيوف
وأين المعلى وأين السفوح
وأين المجلى وأين اللطيم
ومن يجعل الدرّ مثل الحصى
عليّ الوصي وصيّ النبي
إمام الأنام ونور الظلام
سفين النجاة وعين الحياة
حمام الطغاة وهادي الهداة
غياث المحول وزوج البتول
فصيح المقال مليح الفعال
أمير الثّبات عظيم البيات
ثبيت الأساس زكيّ الغراس
نقيّ الجيوب شجاع الحروب
ذكيّ النجار عظيم الفخار
أمان البلاد وساقى العباد
صلاح الزّمان وغيث هتان
همام الصّفوف ومقري الضيوف
مزيل الشرور وصدر الصدور
عليّ العماد ووارى الزناد
أقام الصّلاة وآتى الزّكاة

ومن يجعل النور مثل [بدر] الدجور
ليس الصحيح كمثل الكسير
وليس العناق كمثل النّمير
ومن يجعل النّهر مثل البحور
ومن يجعل الصعو مثل الصقور
وليس الوفاة كمثل النشور
وليس البصير كمثل الضرير
ودرهم زيف كمثل النضير
وغوث الوليّ وحتف الكفور
وغيث الغمام الهطول الغزير
ومُردي الكماة بسيف مبير
مُبيد الشّراة بأرض الثبور
وصنو الرسول السراج المنير
عظيم الجلال وصي البشير
بحرب العداة وفك الأسير
جميل النحاس وبدر البدور
ونافي الكروب ببأس مريّر
ومجدي النضار إلى المستجير
بيوم المعاد بعذب نمير
قسيم الجنان قسيم السّعير
وعند الزّحوف كليث هصور
حياة الشكور وموت الكفور
دليل الرّشاد إلى كلّ خير
ومولى العفاة وجبر الكسير

هو الهاشمي هو الأبطحي
مكلم ذئب الفلا جهرة
ومن قد هوى النجم في داره
مزك بخاتمه راكمًا
وجاء الحديث من المصطفى
حديث المحبة لا يختفي
رتاج مدينة علم النبي
مقام علي من المصطفى
فراش النبي علاه نيام
وسل عنه بدرًا واحدًا ترى
وسل عنه عمراً وسل مرحبًا
وكم نصر الطهر في معرك
وفي وقعة الجمل.....
غزاة السلاسل لا تنسها
وست وعشرون حربًا روى
وكم بذل النفس يوم النزال
خفيف على صهوات الجياد
أمير السرايا بأمر النبي
إمام مكلم أهل الرقيم
وثعبان مسجده جهرة
وسد النبي لأبوابهم
وفي السطل والماء فخرًا له
همام قضى الله في عرشه
وردت له الشمس في بابل

هو الطالبي وبدر البدور
وقال صخر قلب النمر
ومن قاتل الجن في قعر بير
ومجدي الإجارة للمستجير
علي مع الحق في كل دور
يضاهي الذكاء إذا في الظهور
ويعسوب دين الإله المنير
كموسى وهارون ما من نكير
بمكة يفديه من كل ضير
له سطوات شجاع جسور
وسل عنه صفين ليل الهرير
بسيف صقيل وعزم مرير
بنصف جمادى خلا من نظير
وهضام أسكنه في القبور
مع الهاشمي البشير النذير
فيردي الكماة بقطع النحور
ثقل على سطوات الكفور
وما من عليه بها من أمير
بعيد الممات قبيل النشور
أتاه وكلّمه في الحضور
سوى بابه فتحت للمرور
بعثه الإله لأجل الطهور
ولادته في المكان الخطير
وآثر بالقرص قبل الفطور

ترى ألف عبداً له معتقاً
وسار على الريح فوق البساط
إماماً قد أنبأ بالغائبات
وغسّل سلمان في ليلة
وداد أتاه من المؤمنين
وفي سورة الرعد سمّاه هاد
وآية من يشتري نفسه
وفي مدحه نزلت هل أتى
جزاهم بما صبروا جنة
وحلّوا أساور من فضة
وكم آية نزلت فيهم
كآي الولاية ثمّ التناجي
وآي التّباهل دلّت على
وآية كُونُوا مَعَ الصّادِقِينَ
من الرّجس قد عصموا في الكتاب
إمامي عليّ لسان البليغ
وكيف نقول لمن قال فيه
بعجز الملائك والعالمين
ولوأنهم جهدوا جهدهم
مفاخر تحكي أواذي البحار
ومن ذا يعدّ رمال الورى
وأولاده الغرّ سفن النجاة
ومن كتب الله في عرشه
وفي كتب موسى وعيسى ترى

ويختار في القوت قرص الشعر
نقله المؤالف من غير زور
بجمع عظيم وجمّ غفير
وعاد إلى طيبة في الدجور
بسورة مريم ما من نكير
واسم النبيّ بمعنى النذير
ذكره الإله بطرس الزبور
وفي ولديه وبنت البشير
وملكاً كبيراً ولبس الحرير
ويسقيهم من شراب طهور
بطرس الكتاب خلال السطور
وآي المودة ما من نكير
مقام عظيم ومجد كبير
وقد شركوا بالكتاب المنير
وأعطى الإمامة من غير زور
قد أضحى بوصفكم في حصور
رسول الإله اللطيف الخبير
عن إحصاء مفخره المستير
لما وصفوه بعشر العشير
ومن ذا يعدّ أواذي البحور
وقطر السحاب القويّ الغزير
هداة الأنعام إلى كلّ نور
لأسمائهم قبل خلق الدهور
ومن قبلها أثبتت في الزبور

هَمْ الطَّيِّبُونَ هَمْ الطَّاهِرُونَ
 هَمْ الزَّاهِدُونَ هَمْ الْعَابِدُونَ
 هَمْ التَّائِبُونَ هَمْ الرَّاكِعُونَ
 هَمْ الْعَالِمُونَ هَمْ الْعَامِلُونَ
 هَمْ الْحَافِظُونَ حُدُودَ الْإِلَهِ
 لَهُمْ رَتَبٌ عِلَّتِ النَّيِّرِينَ
 مَنَاقِبُهُمْ كَنُجُومِ السَّمَاءِ
 تَرَى الْبَحْرَ يَقْصِرُ عَنْ جُودِهِمْ
 عَلَى الْحِلْمِ وَالْعِلْمِ قَدْ انْطَوَا
 فَكَمْ مِنْ كُرُوبٍ تَجَلَّتْ بِهِمْ
 وَكَمْ سَنَّةٌ صَدَعُوا فَجْرَهَا
 سَعِيرَ الضَّلَالَةِ مِنْهُمْ خَبَتْ
 هَنِيئًا وَبَشَرَى لِأَصْحَابِهِمْ
 لَأَنَّهُمْ سَلَكَوا سَبِيلَهُمْ
 هَمْ كَتَمُوا وَدَّهَمَ فِي الْقُلُوبِ
 أَقَامُوا عَلَى الْحَقِّ لَمْ يَعْدِلُوا
 فَكَمْ فِي مَدَائِحِكُمْ دَفْتَرًا
 سَرَّاجَ النَّفَاقِ بِهِمْ يَنْطَفِئُ
 إِذَا مَا أَتَى وَلَدَ الْعَسْكَرِيِّ
 وَتَمَتَّلَى الْأَرْضُ مِنْ عَدْلِهِ
 وَتَحْمَلُ أَشْجَارُهَا مَرَّتَيْنِ
 وَإِنِّي لِأَرْجُو مِنْ خَالِقِي
 لَأَنْصُرَهُ يَوْمَ حَرْبِ الْعُدَاةِ
 فَيَا ابْنَ الْبَتُولِ وَيَا ابْنَ النَّبِيِّ

هَمْ الْأَكْرَمُونَ وَرِفْدَ الْفَقِيرِ
 هَمْ الْحَامِدُونَ لِرَبِّ شُكُورِ
 هَمْ السَّاجِدُونَ لِمَوْلَى قَدِيرِ
 هَمْ الصَّائِمُونَ نَهَارَ الْهَجِيرِ
 وَكُهْفَ الْأَرَامِلِ وَالْمُسْتَجِيرِ
 وَفَضْلَهُمْ كَسَحَابِ الْمَطِيرِ
 فَكَيْفَ يَتَرَجَّمُ عَنْهَا سَمِيرِ
 وَلَيْسَ كَمِثْلِهِمْ مَنْ نَظِيرِ
 وَعَنْ مَنَهِجِ الْبِرِّ مَا مِنْ فَتُورِ
 وَكَمْ مِنْ جَدَاءٍ بِرَسْمِ الْفَقِيرِ
 وَكَمْ زَحْزَحُوا مِنْ فُسَادِ وَجُورِ
 وَشَيْطَانُ تِلْكَ يَرَى فِي نَفُورِ
 بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ يَوْمَ النُّشُورِ
 وَمَا لَهُمْ عَنْهُمْ مِنْ طُهُورِ
 لَخُوفِ النُّوَاصِبِ ثَانِي نَصِيرِ
 إِلَى أَنْ يَقُومُوا لِيَوْمِ النُّشُورِ
 إِذَا سَطَّرُوهُ وَكَمْ مِنْ سَطُورِ
 بِإِذْنِ الْمَلِكِ السَّمِيعِ الْبَصِيرِ
 لِإِظْهَارِ دِينَ الْإِلَهِ الْقَدِيرِ
 كَمَا مَلَأَتْ مِنْ فُسَادِ وَجُورِ
 بِلَا مَرِيَّةٍ فِي سَنِينَ الدَّهْورِ
 يَرِينِي مَحْيَاهُ بِدْرِ الْبَدُورِ
 عَلَى كُلِّ طَاغٍ شَقِيٍّ كُفُورِ
 وَيَا ابْنَ الْوَصِيِّ الْإِمَامِ الْأَمِيرِ

سراعًا سراعًا إلى شيعة
وما من سوائكم من مغيث
فشيعتكم قد لبسَنَ الحداد
لعلَّ قيامكم أن يأوون
فخسرًا وتبًّا لأعدائكم
فإنَّ الفساد بهم قد طما
فكم من قلوب لهم نافقت
وفي الفسق كم سلكوا مسلكًا
فيا ويلهم من دهى أحدثوا
من الصّالحات خلا سهمهم
هم عجلوا طيب دنياهم
وكم سحتٍ أكلوا صفوه
وكم عكفوا في الرّبا والزنى
ولكنّهم قد مضوا وانقضوا
فكم في الجحيم لهم من شهيق
فلا برحوا بعذابٍ أليم
فدونكها يا إمام الورى
من الكفعميِّ إلى سيّدي
ذكيّ سنيّ سريّ وفيّ
شفيعٌ سنيعٌ سميعٌ مطيع
شهيدٌ سديدٌ سعيّدٌ شديد
حبيبٌ لبيبٌ حسيبٌ نسيب
عظيمٌ عليمٌ حكيمٌ حلیم
جليلٌ جميلٌ كفيلٌ نبيل

تسمها النواصب كلّ الشرور
وما من سوائكم من مجير
على بطء دولتكم في الظهور
ويأتي الزمان بكلّ السرور
لبغيهم في جميع الأمور
ودين الإله بهم في ثبور
وكم ذحل حقد لهم في الصدور
وكم من فجورٍ وإثمٍ كبير
وقهر امرئٍ ماله من نصير
فما من قبيل وما من دبیر
فكم خمرة شربوا بالشغور
وكم نشقوا من نسيم العبير
ورجع القيان وصوت الزمور
وصاروا إلى النار ذات السعير
وكم في الجحيم لهم من زفير
دوام الزمان ومرّ الدهور
من الكفعميِّ العبيد الفقير
أمين المهيمن مولى نصير
وليّ بهيٍّ عليّ خبير
ربيّعٌ منيعٌ رفيّعٌ وقور
رشيّدٌ حميدٌ فريدٌ حصور
أديبٌ أريبٌ نجيبٌ ذكور
كريمٌ صميمٌ رحيمٌ شكور
أثيلٌ أصيلٌ دليّلٌ صبور

خليفٌ شريفٌ ظريفٌ لطيف
وهذي الصفات وهذي النعوت
بحقك مولاي فاشفع لمن
هو الجبعيّ المسيء الفقير
من الحسنات خلا قدحه
خطاياہ تحكي رمال الفلاة
وشيوخ كبير له لمة
أتاه النذير فأضحى يقول
أتيت الإمام الحسين الشهيد
أتيت ضريحاً شريفاً به
أتيت إمام الهدى سيدي
أرجي الممات ودفن العظام
لعلّي أفوز بسكنى الجنان
أتيت إلى صاحب المعجزات
أتيت أستقيل ذنباً مضت
فإنّي رأيت عريب الفلاة
فكيف بسبط النبيّ الشهيد
ففطرس سميّ عتيق الحسين
أتى لزيارته قاصداً
أقام بحضرته دائماً
وإنّي بحائرکم قد نزلت
مقامي عندك أهني مقام

حصيفٌ منيفٌ عفيفٌ غيور
لحامي الغري الإمام الأمير
أتاك بمدح شفاء الصدور
إلى رحمت الرحيم الغفور
فما من فتيل ولا من نقيير
ووزن اللكام وأحد وثور
كساها التعمّر ثوب القثير
أعيذ نذيري بسبط النذير
بقلبٍ حزينٍ ودمعٍ غزير
يعود الضّير كمثّل البصير
إلى الحائر الجار للمستجير
بأرض طفوف بتلك القبور
وحوّر قُصِرْنَ أعالي القصور
قتيل الطّغاة ودامي النّحور
من المستقال الإله الغفور
يوفوا الإجارة للمستجير
يضلّ لديه عقال البعير
لردّ الجناحين بعد الحصور
فأضحى صحيحاً لفضل المزور
بمرّ السنين ومرّ الشهور
ومالي سواء كم من نصير
وسيري وتركك أشقى مسير

وإن ودادي لكم خالص
نشأت عليه من الوالدين
وصلّى الإله على المصطفى
بكلّ أوان وفي كلّ حين

مقيم وحقّك وسط الضمير
فكان غذاءً لطفل صغير
وعترته الأطهرين البدور
ووقت العشاء ووقت البكور

السنة الثالثة عشرة / المجلد الثالث عشر / العدد الثاني
(٤٨) الحرم ١٤٤٨هـ / حزيران ٢٠٢٦م

المصادر والمراجع

١. استدعاء الشخصيات التراثية، علي عشري زايد، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.
٢. المصباح «جنة الأمان الوافية وجنة الإيمان الباقية»، الشيخ إبراهيم الكفعمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٣. تأويل الثقافات، كليفورد غيرتس، ترجمة، محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩م.
٤. حياتي في الشعر، صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٦٩م.
٥. الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ٢٠٠٧م.
٦. سوسيولوجيا الثقافة والمفاهيم والإشكالات من الحداثة إلى العولمة، د. عبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
٧. الشعر والتلقي، منبر الحلاق، دار الشروق عمان، ط١، ١٩٧٧.
٨. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد آركون، دار الطليعة - بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
٩. النظرية والنقد الثقافي، محسن جاسم الموسوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د. ت.
١٠. النقد الثقافي، آرثر أيزنبرجر، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٣م.

١١ . معجم الموتيفات المركزية في شعر محمود درويش، حسين حمزة،
مجمع اللغة العربية، حيفا، ط١، ٢٠١٢.

الرسائل والأطاريح:

الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي (شعراء الحواضر أنموذجاً)، بيداء
ناصر زيارة، رسالة ماجستير كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ٢٠١٣م.

البحوث والمجلات

الأنساق الثقافية في شعر موسى حوامة، مجلة الجامعة العراقية، ع٤٩،
ج٢، ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م

المقالات:

النقد الثقافي والنقد الأدبي، د. مسعود عمشوش، مقالة منشورة في
الصحيفة الالكترونية (مأرب برس باليمن)، يوم الأربعاء ٢٩ يونيو/ حزيران
عام ٢٠١١.

النَزْعَةُ الاحتفالية في غديرية الكفعمي
(ت ٩٠٥ هـ)

The Celebratory Tendency in al-Kaf'ami's Ghadiriyyah (905 AH)

م.د. مُحَمَّد حَلِيم حَسَن الكِرْوِي
المديرية العامة للتربية في محافظة بابل
Lecturer Dr. Muhammad Halim

Hasan al-Kirwi
The General Directorate of Education
in Babylon Governorate



الملخص

تعدّ حادثة يوم الغدير معيّناً كبيراً لكثير من الشعراء على مرّ العصور؛ إذ غدّت هذه الحادثة قريحة الشعراء، وفجّرت طاقاتهم الإبداعية، ولاسيّما الشعراء الذين يتمون لأهل بيت النبوة ﷺ، ومن بين هؤلاء الشعراء الفقيه الأديب إبراهيم الكفعمي رحمه الله الذي كتب رائيته في يوم الغدير، وقد كانت احتفالاً بهذه المناسبة المهمة عند كثير من المسلمين؛ ولأجل تحقيق هدف القصيدة، وإيصاله للمتلقّي بأفضل صورة اتّبع الشاعر مجموعة من الأساليب التي تبيّن احتفاله بهذه المناسبة التي تنوّعت بين (العنوان، والموضوع، والوزن، والتكرار، والاستفهام) وغيرها من الأساليب التي سنسعى إلى بيان أثرها في تحقيق الغاية المنشودة من الشاعر.

الكلمات المفتاحية: النزعة الاحتفالية، الغديرية، الكفعمي.

Abstract

The event of the Day of al-Ghadir is considered a great spring for many poets throughout the ages; as this event nourished the poets' talent, and unleashed their creative energies, especially the poets who belong to the Household of Prophethood (peace be upon them). Among these poets is the jurist and man of letters Ibrahim al-Kaf'ami (may Allah have mercy on him), who wrote his Ra'iyyah on the Day of al-Ghadir. It was a celebration of this important occasion among many Muslims. In order to achieve the aim of the poem, and to convey it to the recipient in the best form, the poet followed a set of methods that show his celebration of this occasion, which varied between (the title, the subject, the meter, repetition, and interrogation), and other methods whose effect we will seek to clarify in achieving the desired purpose of the poet.

Keywords: The Celebratory Tendency, Ghadiriyyah, al-Kaf'ami.

المقدمة

الحمدُ لله ربَّ العالمين الذي علَّم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم،
والصلاة والسلام على سيّد المرسلين أبي القاسم محمد وآله وصحبه
الطيبين المنتجبين.

أمّا بعد

فالعديرُ واقعةٌ تاريخيّةٌ تحتلّ مكانةً متميّزةً في تسلسل الأحداث التاريخيّة
الإسلاميّة؛ لأنّها ترتبط بأهمّ الشخصيّات الإسلاميّة؛ ولأنّها مثّلت مرحلة
مهمّة في تاريخ تأسيس الدولة الإسلاميّة؛ لذلك نجد الشعراء قد نهلوا من
هذه الواقعة، وعبروا عنها بمئات الأبيات في كلّ ذكرى لها، ومن بين هؤلاء
الشعراء الأديب الفقيه إبراهيم الكفعميّ رحمته الله؛ إذ كتب قصيدته الرائيّة في يوم
العدير، وقد استعرض فيها كثيرًا من المعطيات الدينيّة والتاريخيّة، بغية
المحاجة في هذه الواقعة وما تلاها من أحداث انحرفت بالدولة الإسلاميّة؛
نتيجة عدم الامتثال لوحيّة الرسول صلّى الله عليه وآله في يوم العدير.

وانطلاقًا من أهميّة هذه الواقعة التاريخيّة؛ ولأنّ الكفعميّ رحمته الله فقيهٌ
-بالدرجة الأساس- لم تركّز الدراسات على أدبه؛ لذلك اخترت قصيدته
في يوم العدير موضوعًا للبحث، فضلًا عن أنّي لم أرد أن أكتب في شيء
متداول في ميدان البحث الأدبيّ، فقرأت القصيدة ووجدته يحتفل بهذه
المناسبة، وقد اتّبع أساليب متنوعة في هذا الاحتفال، والاحتفال لديه
يكون على شقّين: الأوّل وهو شائع بمعنى الفرح والبهجة والسرور،
والآخر: بمعنى الاهتمام والتركيز والإحاطة بالأمر وقد استعمل الشاعر

المعنيين في القصيدة؛ لذلك جاء البحث بعنوان (النزعة الاحتفالية في غديرية الكفعمي) وعلى مبحثين: الأول بعنوان: (عتبات البحث)، وهو يمثل الجانب النظري للبحث؛ إذ عرّفت فيه بالكفعمي رحمته الله، ثم بينت معنى الاحتفال في اللغة، فضلاً عن القصيدة الغديرية، وما فيها من معطيات نصية وموضوعات قدّمها الشاعر.

وفي المبحث الثاني درست الأساليب الاحتفالية بعنوان (الأساليب الاحتفالية في غديرية الكفعمي) وجاء على محورين: محور عام ومحور فنيّ بينت فيهما آليّة عمل الأساليب النصيّة الاحتفالية التي اتخذها الشاعر؛ لتحقيق غرضه، وقد توصلت إلى مجموعة من النتائج وضعتها في الخاتمة، والله الموفق

المبحث الأول (عتبات البحث)

أولاً: الكفعمي (٨٤٠ - ٩٠٥ هـ)

نسبه ونشأته

هو تقيّ الدين إبراهيم بن زين الدين عليّ بن حسن بن محمّد بن صالح بن إسماعيل الحارثي الهمدانيّ، الكفعميّ اللويزيّ الجبعيّ، وقد أوجز الكفعمي رحمته كلّ ما يتعلّق بنشأته عندما ترجم لنفسه في آخر المصباح، فقال: «الكفعميّ مولدًا، اللويزيّ محتدًا، الجبعيّ أبًا، الحارثيّ نسبًا، التقيّ لقبًا، الإماميّ مذهبًا»^(١).

نشأ الكفعميّ في أجواء علميّة، وتدرّج في ظلّ أسرة لها تاريخ عريق في العلم والمعرفة، ويرجع أصل هذه الأسرة إلى قرية (اللويزة) التي هاجر منها زين الدين عليّ (والد الكفعميّ) إلى (جباع)، ثمّ إلى (كفر عيما)؛ إذ وُلد فيها ولده إبراهيم^(٢)، وهذه القرى الثلاثة: (اللويزة و جباع و كفر عيما) هي من قرى جبل عامل^(٣)، وكان الشيخ زين الدين من كبار علماء الجبل، قد وُصف بـ«الفقيه الأعظم زين الإسلام والمسلمين»^(٤)، فحرص على أن يواصل أبناؤه الخمسة مسيرة آبائهم في طريق العلم، فكانوا مثلما أراد؛ إذ سطعت نجومهم في سماء هذه المدينة التي تعدّ من أهمّ المراكز العلميّة في العالم الإسلاميّ،

(١) المصباح (جَنَّة الأمان الواقية و جَنَّة الإيمان الباقية): ٧٧٠.

(٢) ينظر: أعيان الشيعة: ٢ / ١٨٥.

(٣) ينظر: معجم قرى جبل عامل: ٧٣، ٢٧٩، ٣٨٧.

(٤) ينظر: معجم أعلام جبل عامل: ٣٠٥، ٣١١.

أما أولاده فهم خمسة^(١) من أشهرهم:

١ - الشيخ شمس الدين محمد: من كبار علماء الجبل والجد الأعلى للشيخ البهائي.

٢ - الشيخ جمال الدين أحمد: صاحب كتاب (زبدة البيان في عمل شهر رمضان).

٣ - الشيخ تقي الدين إبراهيم الكفعمي.
أساتذته

كان والده هو الأستاذ الأول له؛ فنهل على يديه مبادئ العلوم الشرعية الأولية، ومن ثم توسعت دائرة تعلمه، فشملت مختلف العلوم الفقهية والعقائدية، وتصلع في اللغة والأدب، ثم سافر إلى النجف الأشرف وفيها طالع الكتب في الخزائن الغروية، فأفاد منها كثيرًا، ومنها جاء إلى كربلاء، ولما وصلها ارتجل قصيدته التي أوصى فيها أن يدفن في مكان أعدّه بنفسه اسمه (عقير) على نحو ما في مطلع القصيدة إذ يقول^(٢):

فإنني به جارُ الشهيد بكربلا سليلُ رسولِ الله خيرِ مجير
فإنني به في حفرتي غيرُ خائفٍ بلا مرية، من منكرٍ ونكير
أمنتُ به في موقفِي وقيامتي إذا الناسُ خافوا من لظى وسعير

درس الكفعمي - فضلًا عن والده - على يد كبار علماء جبل عامل، وروى ونقل عنهم في كتبه، فكان من أساتذته:

١ - السيد الحسين بن مساعد الحسيني الحائري.

(١) ينظر: معجم أعلام جبل عامل: ٣١١.

(٢) أعيان الشيعة: ٢ / ١٨٧، الطليعة من شعراء الشيعة: ١ / ٨٤.

٢ - السيّد عليّ بن عبد الحسين بن سلطان الموسويّ.

٣ - الشيخ زين الدّين عليّ بن يونس النباطيّ العامليّ.

٤ - أخوه الشيخ شمس الدّين بن عليّ بن الحسن الكفعميّ.

٥ - السيّد حسين بن مساعد الحسينيّ الحائريّ، وغيرهم ممّن تتلمذ على أيديهم وأفاد من علمهم ^(١).

مؤلّفاته ^(٢)

أثرى الكفعميّ المكتبة الإسلاميّة بنفائس الكتب في مختلف العلوم، فهو العالم الموسوعيّ والفقهاء المحدث، والشاعر الأديب فألف في العرفان، وعلوم القرآن، والأخلاق، والسير، والسلوك، والتاريخ، واللغة، والأدب، والشعر، والدعاء، وقد أحصى له أكثر من خمسين مؤلّفًا منها:

- البلد الأمين والدرع الحصين: وهو من أهمّ مؤلّفاته
- جنة الأمان الواقية وجنة الإيمان الباقية: المعروف بـ (مصباح الكفعميّ)
- الفوائد الشريفة في شرح الصحيفة: (الصحيفة السجاديّة) للإمام زين العابدين عليه السلام

• القصد الأسنى في تفسير الأسماء الحسنی.

• نهاية الأرب في أمثال العرب.

• محاسبة النفس اللوامة وتنبيه الروح النوّامة.

(١) أعيان الشيعة: ٢ / ١٨٥، رياض العلماء وحياض الفضلاء: ٢١ / ١.

(٢) ينظر: رياض العلماء: ١ / ٢١، ٢٢، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات:

١ / ٢١، ٢٢.

- مجموع الغرائب وموضوع الرغائب.
- الغديرية: قصيدة في مدح الإمام أمير المؤمنين أنشدتها بمناسبة عيد الغدير الأغر، وتبلغ (١٩٠) بيتاً، وهي موضوع بحثنا.

وفاته

لم تقف الكتب التي تناولت الشيخ إبراهيم الكفعمي رحمته الله بشيء من التفصيل عن سنة وفاته - وكذا ولادته -، وترك الأمر للبحث والتقصي الذي قام به المتأخرون، الذي توصل إلى أن سنة وفاته على الأرجح كانت في حدود (٩٠٥ هـ)، وبعضهم من يرجح أن وفاته في حدود سنة (٩٠٠ هـ)^(١)، فضلاً عن مكان دفنه، فهو أيضاً بين ترجيحين الأول في كربلاء، والثاني في لبنان في جبل عامل، وكل ذلك بناء على مجموعة المعطيات التي يقدمها أصحاب هذه الترجيحات.

ثانياً: مفهوم الاحتفال

الاحتفال في معاجم العربية مصدرٌ مشتق من الفعل الخماسي (احتفل)، فتقول: (احتفل) الشيء اجتمع، يُقال احتفل القوم في المكان، واحتفل اللبن في الضرع أي ظهر واستبان، ويُقال: احتفل الطريق، والمرأة تزينت، وبالأمر عني به، وبفلان أكرمه، واهتم به، و (تحفل) المجلس كثر أهله. و (الحفل) من كل شيء ما اجتمع منه، والجمع العظيم يُقال عنده حفل من الناس، ويُقال أيضاً جمع حفل كثير وهو ذو حفل مبالغ فيما أخذ فيه من الأمور. و (الحفلة): الزينة، يُقال هو ذو حفلة، والاحتفال يُقال أقام له حفلة استقبال، والمبالغة في الأمر والاهتمام به، يُقال أخذ للأمر حفلته أي جد فيه، ويُقال جاءوا بحفلتهم

(١) ينظر: أعيان الشيعة: ٢ / ١٨٤، أمل الآمل في علماء جبل عامل: ١ / ٢٨.

بأجمعهم، (الحفيل) الكثير يُقال جمع حفيل، (المحتفل) مَكَان الإِجْتِمَاع ومحتفل الشَّيء معظمه^(١).

والملاحظ من النصّ السابق أنّ (الاحتفال) يعني تَجَمُّع الناس لأمر يهتمّون له، ويرافق ذلك الاهتمام بالشكل واللبس والتزيّن لذلك التجمّع، الأمر الذي يؤشّر حالة من الفرح أو الحزن في ذلك المحفل الذي يحضره الناس.

إنّ هذا المعنى اللغويّ يقترب من عنوان بحثنا من جهة الفرح والابتهاج، ومن جهة الاهتمام بالحادثة والمبالغة في القيام عليها. والظاهر أنّ هذا المعنى تطوّر ليُدلّ - بصورة أكبر - على التعبير عن الأشياء المفرحة التي يجتمع الناس لأجلها ويظهرون في حالة من الفرح والسرور، فصار معنى الاحتفال في أذهاننا هو كلّ ما يدلّ على المناسبات التي يعمّ فيها الفرح والسرور من دون الإشارة إلى أنّ الكلمة تعني أيضًا الاهتمام والإحاطة بالأشياء فصار المعنى الأوّل هو الشائع.

والنزعة الاحتفاليّة - في بحثنا - تعني الأساليب اللغويّة والنصيّة التي اعتمدها الشاعر لتقديم الحدث في نصه الأدبي، فقد حَفِل بالحدث وعَبّر عنه بواسطة مجموعة من المعطيات النصيّة؛ ولأنّ الحدث هو يوم الغدير (يوم تنصيب الإمام علي - أميرًا على المؤمنين) فقد اهتمّ به الشاعر وقدّمه بشكل مبهج مليء بالأفكار والمعطيات التي تحمل معنى الفرح والابتهاج والاهتمام أيضًا.

وانطلاقًا من ذلك سنجد أنّ النزعة الاحتفاليّة في قصيدة الكفعميّ رحمته

(١) ينظر: جمهرة اللغة: ١ / ٥٥٤، تاج العروس: ٢٨ / ٣١١، الوسيط: ١ / ١٨٦.

ذات اتجاهين: الأول: يقوم على فكرة الفرح والابتهاج والسرور بمعنى الاحتفال المتداول عند العامة، والآخر: يركز على الشق الآخر للمعنى اللغوي للكلمة وهو الاهتمام والتأكيد على الحادثة والخوض بها؛ انطلاقاً من أهميتها للمسلمين عامة وللشاعر على وجه الخصوص.

وبناءً على ذلك تنوّعت الأساليب الاحتفالية التي قدّم بها الكفعمي رحمته الله الحدث الاحتفالي بمناسبة يوم الغدير، فنجدها على مستوى اللغة، وعلى مستوى الموسيقى الشعرية، فضلاً عن مستوى الدلالة وما يرافقها من أساليب فنية أخر عبرت عنها القصيدة، سنسعى إلى بيانها في قابل البحث.

ثالثاً: القصيدة الغديرية (الرأية)^(١)

يندرج الشيخ الكفعمي رحمته الله ضمن قائمة الفقهاء الأدباء، فهو عالم وفقهه وأديب أشارت إليه المصادر والمراجع^(٢) التي تكلمت عنه بهذا الوصف وكثيراً ما وصفته بالذكاء الحادّ والنظر الثاقب في حيثيات الأمور؛ حتى حاز مكانة كبيرة بين أقرانه بل فاق كثيراً منهم.

وتعدّ واقعة الغدير معيّناً غنياً للكتاب والشعراء في العصور جميعها؛ لما تحتويه من مضامين دينية وفكرية قد صدرت من الرسول صلوات الله عليه وآله كانت كفيلة بجعل المسلمين في مكان آخر لو طبقت تلك المضامين بالشكل الصحيح،

(١) ذكرها الشيخ الكفعمي رحمته الله في كتابه المصباح ضمن خطبة الغدير للإمام علي عليه السلام، إذ قال: «ثم أخذ عليه السلام في خطبة الجمعة وجعل صلاة جمعته صلاة عيده... وحيث وصلنا لهذا المقام فلنذكر قصيدة في مدح علي عليه السلام نذكر فيها من فضائله قليلاً من كثير مع الإشارة فيها إلى يسير من أسماء يوم الغدير...». المصباح: ٨١٢.

(٢) ينظر: أعيان الشيعة: ٢/ ١٨٤، أمل الآمل: ١/ ٢٨، رياض العلماء: ١/ ٢١، ٢٢، روضات الجنّات: ١/ ٢١، ٢٢.

وشخصية كالكفعمي عليه السلام لا يمكن أن تجعل هذه الحادثة تمرّ من دون أن تشارك فيها وتعبر فيها عن مكنوناتها، وقد اختار الكفعمي عليه السلام الشعر وسيلة لذلك؛ فكتب قصيدته الرائية وجاءت بـ (١٩٠) بيتاً، وقد كتبها أو ألقاها في الحائر الحسيني؛ إذ يقول فيها^(١):

أتيتُ الإمامَ الحسينَ الشهيد بقلبٍ حزينٍ ودمعٍ غزيرٍ
أتيتُ ضريحاً شريفاً به يعودُ الضريزُ كمثلي البصيرِ

يبدأ الشاعر القصيدة بصورة مباشرة من دون مقدمات؛ ليعلن عن موضوعها وهو يوم الغدير الذي احتفل به الشاعر فيقول^(٢):

هَنِيئًا هَنِيئًا لِيَوْمِ الْغَدِيرِ وَيَوْمِ الْحُبُورِ وَيَوْمِ السَّرُورِ
وَيَوْمُ الْكَمَالِ لِدِينِ الْإِلَهِ وَإِمَامِ نِعْمَةِ رَبِّ غُفُورِ
وَيَوْمُ الْفَلَاحِ وَيَوْمُ النِّجَاحِ وَيَوْمُ الصَّلَاحِ لِكُلِّ الْأُمُورِ
وَيَوْمُ الْإِمَارَةِ لِلْمَرْضَى أَبِي الْحَسَنِ الْإِمَامِ الْأَمِيرِ

ويستمرّ في هذا النسق من دون خروج عن موضوع القصيدة العام مركزاً على قيمة هذا اليوم ومكانته عند المسلمين فهو يوم الحقيقة ويوم النجاة ويوم الخير ويوم المغفرة ويوم الولاية وحبّ آل الرسول عليهم السلام ويوم السلام ويوم الإمارة ويوم إرغام أنوف الحاقدين لتغطّي هذه الفكرة (٣٢) بيتاً من القصيدة، وقد كتبها بأسلوب مبهج للمتلقّي؛ باعتماده وزناً موسيقياً خفيفاً تلائم مع مناسبة القصيدة ألا وهي عيد الغدير.

بعد ذلك يتقلّ لمرحلة أخرى تتعلّق بأمر المؤمنين عليهم السلام؛ إذ يبدأ بمدحه وذكر مناقبه فيقول:

(١) المصباح: ٨٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ٨١٣.

فَهَذَا الْإِمَامُ عَدِيمُ النَّظِيرِ فَأَنْتَى يَكُونُ لَهُ مِنْ نَظِيرِ
ويستمرّ في ذلك لـ (٧٣) بيتاً فلم يترك منقبةً ولا معركةً ولا موقفاً شارك فيه
أمير المؤمنين عليه السلام من دون أن يذكره ويبيّن قيمته للمجتمع الإسلامي آنذاك،
ثم ينتقل للقسم الثالث من القصيدة وهو قسم خاصّ بأولاده عليهم السلام (١) إذ يقول:

وَأَوْلَادُهُ الْغُرُّ سَفْنُ النِّجَاةِ هِدَاةُ الْأَنْامِ إِلَى كُلِّ نَوْرٍ
وَمَنْ كَتَبَ اللَّهُ أَسْمَاءَهُمْ عَلَى عَرْشِهِ قَبْلَ خَلْقِ الدَّهْوَرِ

وقد استغرق هذا القسم (٤٥) بيتاً ركّز فيها على مناقبهم وقيمتهم الدينية
والاجتماعية مؤكّداً على أحقيّتهم في خلافة الرسول صلى الله عليه وآله، ثم يختم القصيدة
برغبته في شفاعته الإمام الحسين عليه السلام، ويطلب من الإمام قبول أن يدفن بجواره؛
لما عرّف عنه من حماية الناس؛ فالعرب تُجير في الصحراء من يطلب ذلك
فكيف بابن بنت رسول الله صلى الله عليه وآله فيقول (٢):

أَتَيْتُ إِمَامَ الْهَدَى سَيْدِي إِلَى الْحَائِرِ الْجَارِ لِلْمُسْتَجِيرِ
أَرْجِي الْمَمَاتَ وَدَفْنَ الْعِظَامِ بِأَرْضِ الطُّفُوفِ بِتِلْكَ الْقُبُورِ
لَعَلِّي أَفُوزُ بِسَكْنَى الْجَنَانِ وَحُورٍ مُحَجَّلَةٍ فِي الْقُصُورِ

وعند هذا القسم وبهذه الأفكار يختم الشاعر قصيدته التي حقّقت هدفاً
رسمه لها وهو نيل شفاعته الإمام عليه السلام، وقبل ذلك التذكير بحادثة الغدير
بشكل احتفاليّ كرّس فيه فكرة أنّه يوم للفرح والابتهاج والسرور ففيه نصّب
الرسول صلى الله عليه وآله خليفة له؛ وبهذا فهو عيد لجميع المسلمين؛ لأنّه تنصيب بأمر الإله
وليس من عند الرسول صلى الله عليه وآله

لقد كتب الكفعميّ رحمته الله القصيدة بأسلوب شعريّ بسيط ليس فيه تعقيد لغويّ

(١) المصباح: ٨١٦، ٨١٧.

(٢) المصدر نفسه: ٨٢٠.

أو بلاغيّ وهو ما يتناسب مع الحادثة كون القصيدة موجهة لعامة المسلمين قبل خواصهم، ولتغطي أكبر قدر من المتلقّين، فلا تجد كلمة تحتاج إلى تفسير؛ بل تتسق الألفاظ مع المعاني بشكل يدفع المتلقّي إلى حالة من البهجة والسرور والرغبة في قراءة القصيدة لنهايتها من دون ملل، وذلك كله بسبب الأسلوب الذي انتهجه الشاعر الذي اتّسم بالبساطة والوضوح بعيداً عن التعقيد؛ وذلك يرجع لتمثّل الشاعر لواقعة الغدير وجدانياً، الأمر الذي جعل القصيدة تفيض بالعواطف والأحاسيس الصادقة، وهذا سبب إضافي لشيوعها من بين قصائد الكفعميّ رحمته الله.

المبحث الثاني

الأساليب الاحتفالية في غديرية الكفعمي

لقد اختار الشيخ الكفعمي رحمته الشعر وسيلة للتعبير عن احتفاله بيوم الغدير، وقد اعتمد لتحقيق ذلك جملة من الأساليب النصية (الدلالية، اللغوية، الموسيقية) التي استطاعت مجتمعة أن تعبّر عن الفكرة العامة التي أراد الشاعر إيصالها مُشكّلةً بذلك أسلوباً مبهجاً للمتلقّي الذي يجد نفسه أمام احتفال شعريّ بمناسبة يدخل الشاعر إلى موضوعها بصورة مباشرة - كما أسلفنا-، ولم يكن الشاعر يهدف إلى تحقيق هذا الهدف فقط، بل اختار هذا الأسلوب الذي يناسب يوم الغدير، وليناقد أيضاً مسائل أُخر بأسلوب الحجاج والمجادلة مع الخصوم، فالقصيدة احتوت على موضوع عام وهو يوم الغدير، ثمّ عرج بعده على موضوعات أُخر، كمدح الإمام عليّ وأولاده عليه السلام، ثمّ كشف في نهايتها عن هدف أخير يرجو تحقيقه وهو أن يدفن في أرض كربلاء - حيث ألقاها أو ألّفها- لينال شفاعته الإمام الحسين عليه السلام.

فوجد في القصيدة موضوع (الغدير) ويتّصل بها مدح الإمام وأولاده عليه السلام، وموضوع محاجة الخصوم عبر ذكر مجموعة من الحوادث التاريخية والأقوال النبوية في حقّ أمير المؤمنين عليه السلام، وموضوع أخير يتجسّد في الغاية من نظم هذه القصيدة وهي نيل شفاعته الإمام الحسين عليه السلام.

وما يهمّنا في هذه القصيدة الأساليب النصية التي عمل بها الشاعر مقدّمًا الحدث الشعريّ، التي تنوّعت في هذه القصيدة، فجاءت على أكثر من مستوى؛ محاولةً تقديم الحدث بطريقة تتناسب مع قيمة الحدث التاريخي

والدينيّ آنذاك، التي بدورنا سنقسّمها على محاور عدّة، وسنحاول بيان أثرها في تحقيق المعنى الذي أراده الشاعر.

وانطلاقاً مما سبق يمكن تقسيم الأساليب التي تبين النزعة الاحتفاليّة وآليّة تحقيقها على محورين في غديرية الكفعميّ رحمته الله، وعلى الشكل الآتي:

١. المحور الأوّل: وهو عامّ ويتضمّن ما تدور عنه القصيدة بصورة عامّة ك(العنوان، الموضوع، الكلمات الاحتفاليّة).

٢. المحور الثاني: وهو فنيّ يركّز على الجوانب الفنيّة في النصّ، ويتضمّن موسيقى النصّ (الوزن الشعريّ، التكرار)، وأسلوب السؤال (الاستفهام)، والحادثة الحجاجيّة.

أولاً: المحور العامّ

أ. العنوان

يمثل العنوان البوابة التي يدخل بواسطتها المتلقّي إلى عالم النصّ الأدبيّ؛ فهو انعكاس أوليّ لرؤية الأديب تجاه النصّ الذي كتبه، والعنوان في الشعر القديم لم يكن له مكان في القصيدة العربيّة، بل كانت تعرف القصائد بحرف رويّها أو بموضوعها الشعريّ حتّى العصر الحديث؛ ونتيجة لانفتاح العرب على الآداب الأخرى بدأ الشعراء بوضع عنوانات لقصائدهم لكن القصيدة التي بين أيدينا وعلى الرغم من أنّها تعود للقرن الثامن الهجريّ، وعلى الرغم من عدم وجود عنوان صريح لها إلّا أنّها اكتسبت عنوانها من الحدث الذي تقدّمه القصيدة وهو (يوم الغدير)؛ فسُمّيت الغديرية انطلاقاً من الحدث العامّ الذي تدور حوله.

وبناءً على ذلك كان العنوان دليلاً للقارئ في رحلته الأدبيّة داخل النصّ

الشعري، ومعروف أنّ الغدير يمثل عيداً للمسلمين، فهو مرتبط عقائديّ عند كثير منهم؛ لأنّه أمر رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، فقد عبّر العنوان عن الحدث الاحتفاليّ الذي يسعى الشاعر إلى تقديمه والخوض في تفاصيله اعتماداً على المعطى التاريخيّ والدينيّ لهذه الحادثة وما تبعها من حوادث تتعلّق بالخلافة الإسلامية، فبمجرد أن يتلقف القارئ عنوان القصيدة يعمل الذهن على استرجاع جميع المعطيات القارّة في الذاكرة فيما يخصّ حادثة الغدير وما تلاها، فأسهّم العنوان في صياغة الدلالة العامّة للقصيدة وقدمها للقارئ.

وليس هذا فحسب بل هيّا العنوان القارئ نفسياً لما هو آتٍ، فمن المؤكّد أنّ الشاعر سيناقش القضية بصورة وافية في مستقبل القصيدة؛ لذلك كان عنوان هذه القصيدة الذي أوجده الحدث العام عتبة بالغة الأهميّة في سحب القارئ للنصّ الشعريّ الذي ستكثر تفرّعاته الشعرية بين الغديرية والمدح والهجاء، ثمّ الخاتمة الطلبية التي كتبها الشاعر.

ب. الموضوع

في زمن الكفعميّ رحمه الله كانت الموضوعات الشعرية قد استقرّت وأخذت تتشعب لتشمل المضامين الحياتية جميعاً التي يعيشها الناس آنذاك؛ ولأنّ (غدير خُم) حدث إسلاميّ ذو أهميّة كبيرة في الجوّ السياسيّ والاجتماعيّ للمسلمين نجد كثيراً من الشعراء تمثّلوا هذه الحادثة موضوعاً شعريّاً، فكان اختيار هذا الموضوع بحدّ ذاته احتفالاً به واهتماماً بمضامينه الثقافية، فأصبح أسلوباً ساعد الشاعر في تحقيق هدفه المنشود الذي يظهر بنزعة إبداعية للقارئ فالموضوع العامّ هو يوم الغدير؛ إذ يبدأ الشاعر القصيدة بقوله:

هَنِيئًا هَنِيئًا لِيَوْمِ الْغَدِيرِ وَيَوْمِ الْكَمَالِ لِدِينِ الْإِلَهِ
وَيَوْمِ الْنُصُوصِ وَيَوْمِ السَّرُورِ وَإِتِمَامِ نِعْمَةِ رَبِّ غَفُورِ

فيعلن عن موضوعه بشكل صريح، لكنه لا يكتفي بهذا الأمر بل يجعل الموضوع متشعباً إلى موضوعات جزئية أخرى تدور في فلك الموضوع العام (يوم الغدير) فنجده يضيف موضوع المدح للقصيدة؛ إذ يمدح آل الرسول ﷺ وفي مقدمتهم الإمام عليّ ﷺ، ولا يكون المدح كما هو معتاد عند الشعراء، بل نجد الفرح والسرور ممزوجاً بهذا المدح، فتتملك البهجة القارئ نتيجة ذلك الأمر الذي يعكس لنا ماهية الشاعر في تلك اللحظات الشعرية؛ إذ كان في غاية الفرح والسرور وهو يكتب هذه القصيدة، فيقول في أبيات متفرقة^(١):

عليّ الوصيُّ وصيُّ النبيِّ وغوثُ الوليِّ وحتفُ الكفورِ
وغيثُ المحولِ وزوجُ البتولِ وصنُو الرسولِ السراجِ المنيرِ
أمانُ البلادِ وساقِي العبادِ بيومِ المعادِ بعذبِ نميرِ
وسلَّ عنه بدرًا وأحدًا ترى له سطواتُ شجاعِ جسورِ
وسلَّ عنه عمراً وسلَّ مرحباً وسلَّ عنه صفينَ ليلَ الهيرِ
وكمْ نصرَ الدينَ في معركِ بسيفِ صقيلٍ وعزمِ مريرِ

إنه مدح ممزوج بتفاخر كبير وهذا يُشعر القارئ بانتماء الشاعر لآل الرسول ﷺ، فضلاً عن الهجاء الذي تضمنه المدح؛ إذ بمدحه للإمام عليّ وآله ﷺ يشعر القارئ بحضور الخصوم في الجهة المقابلة لآل الرسول ﷺ؛ الأمر الذي يجعل المديح منقلباً إلى هجاء لهم وتعزية لمواقفهم، وهذا الحال ينطبق على جميع مراحل القصيدة، لكن كل هذه الموضوعات والمعطيات

(١) المصباح: ٨١٤، وما بعدها.

قدّمت بشكل لا يخلو من الاحتفال والابتهاج حتى في التحسّر عليهم؛ لكثرة المصائب التي لحقت بهم، فقد حوّلتها إلى نصر معنويٍّ لآل الرسول ﷺ وهلاك وثبور لأعدائهم، فيقول^(١):

ولكنَّهُم قَد مَضَوْا وانْقَضَوْا وَصَارُوا إِلَى النَّارِ ذات السَّعِير

فالموضوع العامّ وما تفرّع منه في هذه القصيدة كان مركّزاً دليلاً عمداً الشاعر إلى جعله منطلقاً يركّز عليه في مساجلته مع القارئ في محاولة لسحبه إلى الجوِّ الاحتفاليِّ للقصيدة، فالموضوع وتفرّعاته الدلالية يشدّ القارئ للنصّ ويحرّك مشاعره الكامنة؛ كون الموضوع عاطفياً بالدرجة الأولى، ثمّ إنّهُ مرتبط بأشرف الخلق بعد الرسول ﷺ.

جـ. الكلمات الاحتفالية

يجد قارئ القصيدة مجموعة من الكلمات ذات المعنى الاحتفاليّ التي تدلّ على المباركة والفرح والسرور، وقد استعمل الشاعر هذا الأسلوب؛ لكي يضيف مزيداً من الاحتفال بهذه المناسبة (يوم الغدير) فلم يكتفِ بالعنوان والموضوع بنزعتيهما الاحتفالية بل عمداً إلى إضافة مجموعة من الكلمات التي تتطابق مع العناصر الأخرى في هذا المحور من ناحية تحقيق الهدف وصولاً إلى الغاية المنشودة ألا وهي تثبيت هذه المناسبة شعرياً وعقائدياً.

فتظهر لدينا كلمات تؤكّد على الجانب الاحتفاليّ المبهج في القصيدة، فنجد كلمة (هنيئاً) مكرّرة لأكثر من مرّة^(٢) في القصيدة، وكلمة (السرور)^(٣)،

(١) المصباح: ٨١٨.

(٢) المصدر نفسه: ٨١٢، ٨١٧.

(٣) المصدر نفسه: ٨١٢.

وكلمة (العيد) و(البشارة) في قوله^(١):

وَيَوْمَ (البِشَارَةِ) يَوْمَ (الدُّعَاءِ) و(عِيدِ الْإِلَهِ) الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ

يضاف إلى ذلك جملة من الكلمات التي شكّلت مع غيرها جواً شعرياً مليئاً بالابتهاج، وما هو في الحقيقة إلا انعكاس لرغبة الشاعر في إظهار القصيدة كما يفهمها المسلمون بوصفها عيداً لهم بمناسبة تنصيب الإمام عليّ عليه السلام خليفة للرسول صلوات الله عليه وآله.

ثانياً: المحور الفني

أ. الوزن

ترتبط الموسيقى بالشعر العربي ارتباطاً وثيقاً حتى سُمّي بالشعر الغنائي؛ لأنّه يقوم على مجموعة من التفعيلات التي تتداخل وتكوّن الإيقاع الموسيقيّ للشعر العربيّ فكلاهما يرجع إلى جنس واحد وهو التآليف والوزن والمناسبة بين الحركات والسكون فهما صناعة تنطق بالأجناس الموزونة، ولهذا الارتباط الشديد بين الأوزان الشعرية والألحان الموسيقية كانت الصناعة الشعرية هي رئيسة الهيئة الموسيقية^(٢).

وقد تطوّرت هذه العلاقة حتى عبّر كثير من الدارسين^(٣) عن مناسبة الوزن للموضوع الشعريّ فهناك أوزان تتفاعل مع الموضوع الشعريّ وتقدّمه بأفضل صورة، فمثلاً يليق البحر الطويل بمعاني الفخر والحماسة

(١) المصباح: ٨١٣.

(٢) ينظر: كتاب الموسيقى الكبير: ١/ ١٥، ٣/ ١٠٩٣.

(٣) ينظر: موسيقى الشعر العربيّ: ١٤٩،

والبهاء والقوّة؛ لأنّه يستوعب كثيرًا من المعاني التي لا يستوعبها بحر آخر^(١)، في حين لا يليق بموضوعات الغزل أو الحرب أو الفرح، بمعنى أنّه سيقدمها بجودة موسيقية أقلّ من غيره فلكلّ بحر معانٍ يتلاءم معها ويعبّر عنها بالشكل المرجو من قبل الشاعر.

وانطلاقًا من ذلك اختار الشاعر البحر المتقارب التامّ من دون أيّ تغييرات في الحشو أو الضرب والعروض، فجاءت صيغة البحر تامة على الشاكلة الآتية:

فعولن فعولن فعولن فعولن فعولن

ويشير تمام البحر الشعريّ إلى حالة نفسية مستقرّة ثابتة مع اختمار للفكرة والغرض الشعريّ؛ إذ لم يحتج الشاعر إلى زخافات وعلل البحر المتقارب، الذي استطاع أن يقدم الغرض الاحتفاليّ للقصيدة؛ نتيجة قدرته على تحشيد قدر كبير من الدلالات الشعرية والمعطيات التاريخية مع المحافظة على الإيقاع السريع المتناسق البسيط الذي يوفره تكرار التفعيلات المتشابهة؛ إذ مكّن ذلك الشاعر من تقديم الحدث الشعريّ بصورة احتفالية تركز على الإيقاع الشعريّ المتكرّر في القصيدة وعلى تلك النبذة الموسيقية المتولّدة من توالي النغم الموسيقيّ، فالبحر المتقارب كما يصفه (صفاء خلوصي) بحر عنيف^(٢)، وهو بذلك يتلاءم مع الأجواء الاحتفالية القائمة على الفرح والسرور؛ لأنّ فيه رنةً ونغمةً مطربةً على شدة مأنوسة^(٣)، فلاءم بذلك الجوّ الشعريّ الذي أراده الشاعر، واستطاع أن يفرّغ فيه الدفع العاطفيّ العالي

(١) ينظر: نظرة جديدة في موسيقى الشعر العربيّ: ١٠٣.

(٢) ينظر: فن التقطيع الشعريّ والقافية: ١٨٠.

(٣) ينظر: بحور الشعر العربيّ (عروض الخليل): ١٩٨.

ويحوّله إلى طاقة شعريّة جسّدت أفكاره ومتطلّباته الدلاليّة والنسقيّة الكامنة في ذهنه. وبناءً على ذلك كان البحر المتقارب وسيلة احتفاليّة قدّمت الحدث بشكل يبعث البهجة والسرور.

ب. التكرار

هو أسلوب يصوّر انفعال النفس بمثير ما، واللفظ المكرّر منه هو المفتاح الذي ينشر الضوء على الصورة؛ لاتّصاله الوثيق بالوجدان، فالتكلّم إنّما يكرّر ما يثير اهتماماً عنده، وهو يجب في الوقت نفسه أن ينقله إلى نفوس مخاطبيّه أو من هم في حكم المخاطبين ممن يصل القول إليهم بعد الزمان والديار^(١). قال ابن أبي أصبع المصريّ: «وهو أن يكرّر متكلّم اللفظة الواحدة؛ لتأكيد الوصف، أو لمدح، أو الذمّ، أو التهويل، أو الوعيد»^(٢).

والتكرار سمة نصيّة يمكن أن تكون مفيدة للنصّ ويمكن أن تكون ضارّة له، فالتكرار لا بدّ أن يكون مبنياً على مسبّات نصيّة ونفسية تخدم دلالة النصّ؛ إذ يضع بين أيدينا مفتاح الفكرة المتسلّطة على الشاعر، فهو يعكس التجربة الانفعاليّة له، ومن ثمّ يستطيع القارئ فهم العناصر التي يركّز عليها النصّ، فتكون هي بيت القصيد في شعره عموماً.

والتكرار في النصّ الشعريّ -الذي نحن بصده- يشكّل سمة صوتيّة طاغية، فقد جاء على مستويات عدّة، فقد كرر الشاعر (الكلمة والحرف وبعض الأدوات النصيّة)، وبذلك سيطر أسلوب التكرار على القصيدة

(١) التكرار بين المثير والتأثير: ١٣٦.

(٢) تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ١/ ٣٧٥.

الغديريَّة بشكل كبير، فيقول الشاعر^(١):

وَيَوْمُ مُصَافِحَةِ الْمُؤْمِنِينَ وَيَوْمُ الدَّلِيلِ عَلَى الرَّائِدِينَ
وَمِنْحَةُ عَبْدٍ وَيَوْمُ الطُّهُورِ وَيَوْمُ انْعِتَاقِ رِقَابِ جَنَّتِ
وَيَقُولُ أَيضًا^(٢):

وَأَيْنَ الْمَعْلَى وَأَيْنَ السَّفِيحِ وَلَيْسَ الْوَفَاءُ كَمَثَلِ النُّشُورِ
وَأَيْنَ الْمَجْلَى وَأَيْنَ اللَّطِيمِ وَلَيْسَ الْبَصِيرُ كَمَثَلِ الضَّرِيرِ
وَمَنْ يَجْعَلِ الدَّرَّ مِثْلَ الْحَصَى وَدَرَهُمْ زَيْفٌ كَمَثَلِ النَّضِيرِ

ففي المقطع الأوَّل يكرِّر كلمة (اليوم) وحرف (الواو)، وفي المقطع الثاني يكرِّر أداة الاستفهام (أين) ولأكثر من مرَّة، وقد كرَّر هذه الألفاظ عشرات المرَّات وبشكل متوالٍ شكَّل مع البحر الشعريَّ المستعمل نسقًا موسيقيًّا يتلاءم مع الحدث الشعريَّ القائم على فكرة الابتهاج والسُرور هذا من جهة، ومن جهة أخرى سعى الشاعر إلى استعمال التكرار بأنواعه في قصيدته كوسيلة ليؤكد على بعض القضايا المهمَّة بالنسبة له - هنا نجد المعنى الثاني للاحتفال وهو الاهتمام بالشَّيء والتأكيد عليه - فلو لاحظنا مواضع التكرار لوجدناها تمثِّل بيت القصيد في النصِّ الشعريِّ، فهو يركِّز في المقطعين السابقين مثلاً على قيمة اليوم ومكانته وفضله، وهو أحد أهداف هذه القصيدة؛ فكرَّر كلمة (اليوم)؛ ليشير إلى أهميَّة هذا اليوم وفضله ودوره في حياة المسلمين، ثمَّ انتقل في أحد فصول القصيدة ليتساءل عن مجموعة من الأحداث - بتكرار أدوات الاستفهام - التي رافقت الإمام عليَّ عليه السلام، ولم يكن ينتظر الجواب

(١) المصباح: ٨١٣.

(٢) المصدر نفسه: ٨١٤.

بل كان يستنكر ويجادل الخصوم؛ وبذلك أدى التكرار وظيفه احتفالية عبر التأكيد والاهتمام والفرح بالحدث وربما التجمهر من أجله.

ج- الاستفهام

الاستفهام: هو طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل وذلك بأداة من إحدى أدواته الآتية، وهي: (الهمزة، وهل، وما، ومتى، وأيان، وكيف، وأين، وأنى، وكم، وأي)، وتقسم بحسب الطلب على ثلاثة أقسام:

(أ) ما يطلب به التصوّر تارة، والتصديق تارة أخرى، وهو: الهمزة.

(ب) وما يطلب به التصديق فقط، وهو: هل.

(ج) وما يطلب به التصوّر فقط، وهو بقية ألفاظ الاستفهام.

ومن أغراض الاستفهام: (السؤال عن شيء مجهول، التوبيخ، التمني، استنهاض الهمّة بالنصح، وغيرها)^(١).

لقد حقق الاستفهام حضوراً مميزاً في رائية الكفعمي رحمته الله؛ إذ ورد في أكثر من موضع ولم يكن استفهاماً حقيقياً يطلب به إجابة، بل خرج إلى المجاز في طلب معانٍ آخر، حاول فيها الشاعر أن يؤكّد على مجموعة من القضايا تصبّ جميعها في خدمة القضية الكبرى المتمثلة بيوم الغدير، فكان استفهاماً إنكارياً تعجبياً توجه به الشاعر إلى خصم افترضه في ذهنه وراح يحاوره بقوة السؤال من دون أن ينتظر إجابة منه؛ لأنّ ذلك لن يغيّر من الواقع شيئاً.

لقد حفل الشاعر عبر أسلوب الاستفهام بقضية يوم الغدير ومكانة الإمام

(١) ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع: ٧٨، علوم البلاغة «البيان، المعاني، البدیع»: ٦٨.

عليّ عليه السلام ودوره في الإسلام في ردّ على جميع الافتراءات التي أشاعها الخصوم محاولاً قدر الإمكان محاججتهم بالأدلة والبراهين للتأكيد على أحقيّته في خلافة الرسول عليه السلام بالاعتماد على حادثة غدير خم.

يقول الشاعر ^(١):

وَأَيْنَ الضَّبَابِ وَأَيْنَ السَّحَابِ وَلَيْسَ الْكَوَكِبِ مِثْلَ الْبِدُورِ
وَمَنْ يَجْعَلُ الْوَجْهَ مِثْلَ الْقَفَا وَمَنْ يَجْعَلُ النُّورَ مِثْلَ الدُّجُورِ
وَمَنْ يَجْعَلُ الْأَرْضَ مِثْلَ السَّمَاءِ وَلَيْسَ الصَّحِيحُ كَمِثْلِ الْكَسِيرِ
وَأَيْنَ الثَّرِيًّا وَأَيْنَ الثَّرَى وَلَيْسَ الْعِنَاقُ كَمِثْلِ النَّمِيرِ

ويقول ^(٢):

وَكَمْ سُحِتْ أَكَلُوا صَفْوَهُ وَكَمْ نَشَقُّوا مِنْ نَسِيمِ الْعَبِيرِ
وَكَمْ عَكَفُوا فِي الرِّبَا وَالزِنَى وَرَجَعَ الْقِيَانِ وَصَوْتِ الزُّمُورِ

إنّ الملاحظ من النصّين السابقين هو كثرة استعمال الشاعر لأدوات الاستفهام؛ وذلك دليل على الاحتفال الكبير في مناقشة القضية التي هو بصدد حلّها ألا وهي قضية الإمام عليّ عليه السلام، فلم يكتف بوضع أداة أو أداتين؛ بل استخدم معظم أدوات الاستفهام بمعانيها المختلفة، فنجد (كم، مَنْ، أين، أنّي) وغيرها في النصّ الشعريّ، وهذا يشير إلى رغبته في المحاجة والجدال مع الخصوم، فجاءت أدوات الاستفهام لتحيط بجميع الدلالات النصّية لتقدّمها للقارئ الأمر الذي يجعل القارئ في حالة بحث عن الإجابة فالقارئ الفطن يعمل على سدّ الثغرات الدلالية التي تركها الشاعر، وهو بذلك يجعله مشتركاً في إنتاج النصّ عند تقديمه لقراءته الخاصّة عن القصيدة.

(١) المصباح: ٨١٤.

(٢) المصدر نفسه: ٨١٨.

د- الحادثة الحجاجية

تبرز في النصّ الشعريّ -موضوع الدراسة- ظاهرة الحادثة الحجاجية؛ إذ عمد الشاعر إلى محاجة الخصوم بمجموعة من المواقف والبطولات التي قام بها الإمام عليّ عليه السلام، وقد جاءت الحوادث الحجاجية تالية لمقدمته عن يوم الغدير التي استغرقت (٤٢) بيتاً؛ إذ بدأ الشاعر بمدح الإمام عليه السلام، ثمّ حاجج الخصم المفترض بمجموعة من الحوادث مثلاً (القراة مع الرسول، الفصاحة، العلم، القوّة والشجاعة، الحديث النبويّ: عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ، مبيته في مكان الرسول، حادثته مع عمرو ومرحب، معركة الجمل، باب علم النبيّ صلوات الله عليه وآله، مشاركته في ست وعشرين غزوة مع النبيّ صلوات الله عليه وآله، أمير سرايا المسلمين) ^(١) وغيرها كثير. فيقول مثلاً ^(٢):

رتاجُ مدينةِ علمِ النَّبيِّ ويعسوبُ دينِ الإلهِ المُنيرِ
مقامُ عليٍّ مِنَ المصطفى كموسى وهارونَ ما من نكيرِ
فراشُ النبيِّ علاه نيام بمكة يفديه من كلّ ضيرِ

إنّ المقصود بالحادثة الحجاجية هي الأحداث التاريخية التي حدثت مع أمير المؤمنين عليه السلام، وتبيّن من طريقها قوّته وشجاعته ورجاحة رأيه ومكانته في الإسلام، وقد حوّله الشاعر إلى حجاج لغويّ (نصّي) يحاول عبره إفحام الخصوم وكشف مؤامراتهم.

إنّ استعمال الحادثة الحجاجية يكشف لنا عن تعدّد الأساليب النصّية التي استعملها الشاعر في سبيل إيصال الدلالة المطلوبة للمتلقّي؛ إذ تندرج هذه الوسيلة ضمن النزعة الاحتفالية بمعنى الاهتمام والتأكيد والإحاطة بجميع

(١) ينظر: المصباح: ٨١٤، ٨١٥.

(٢) المصدر نفسه: ٨١٥.

المعطيات التي تخصّ الإمام عليّاً عليه السلام، فهو لم يكتفِ بالفرح والابتهاج بمناسبة الغدير، بل ناقش القضية من زاوية فكرية؛ لذلك نجده يقدم كثيراً من الأدلة والمعطيات التاريخية والسردية؛ لكي يقنع المتلقي بما يريد، فالهدف من القصيدة ليس فقط تحقيق حالة من الاحتفال والفرح، بل هناك محور آخر وهو مجادلة الخصوم وتعرية أفعالهم، لكن عن طريق ذكر مناقب أهل البيت عليهم السلام، فيكون عكسهم مذموماً مدحوراً؛ ليقول للجميع أنّ تنصيب الإمام عليّ عليه السلام لم يكن اعتباطاً أو لقراءة من الرسول صلى الله عليه وآله، بل هو حق واجب على جميع المسلمين تأديته؛ لأنّه الرجل الأحكم والأقوى والأفصح من بين المسلمين جميعاً بعد الرسول صلى الله عليه وآله.

وبناءً على ذلك مثلت الحوادث التاريخية مرتكزاً حجاجياً للشاعر كان الهدف منه الربط بين الغديرية - بوصفها احتفالاً وابتهاجاً - وأحقية الإمام عليه السلام بخلافة الرسول صلى الله عليه وآله.

الخاتمة

توصّل البحث إلى مجموعة من النتائج، وهي:

١. ظهر الشاعر الكفعمي رحمته الله، في القصيدة بمظهر العارف المطلع على التاريخ العربي الإسلامي؛ إذ نجد في القصيدة تفاصيل وأحداثاً لا تصدر إلا عن شخص موسوعي؛ فقد ضمّن القصيدة أموراً تجمع التاريخ والدين والأعراف الاجتماعية ما يؤكد تميّزه في الميدان المعرفي.
٢. اتّبع الشاعر أسلوباً جمع به بين السهولة والفصاحة الأمر الذي جعل القصيدة بين أيدي الجميع بحيث يستطيع المتخصّص وغير المتخصّص بالشعر فهمها والوقوف على هدفها ومن ثمّ المشاركة في إنتاج المعنى الخاصّ به، وهو بهذا ضمن استمراريّة القصيدة وقبولها في كلّ الإزمان.
٣. إنّ المعنى اللغويّ لكلمة الاحتفال يكون على شقّين الأوّل: بمعنى الفرح والسرور والبهجة، والآخر: بمعنى الاهتمام والإحاطة بالحدث، وقد استعمل الشاعر المعنيين في قصيدته؛ ليعبر عن الفرح، فضلاً عن الاهتمام والمبالغة في القيام به.
٤. استعمل الشاعر مجموعة من الأساليب للتعبير عن الحادثة وبطريقة احتفاليّة، وقد تنوّعت هذه الأساليب على مستوى العنوان والموضوع والوزن والحادثة الحجاجيّة وغيرها من الأساليب التي عبّرت عن النزعة الاحتفاليّة الكامنة في نفس الشاعر.

٥. تنوّعت الموضوعات التي تناولتها القصيدة، ففضلاً عن الموضوع العامّ وهو الاحتفال بيوم الغدير فقد عرّج الشاعر على مدح الإمام عليّ وأولاده عليه السلام، ثمّ هجا خصومهم وعرّى أفعالهم، لكن تلك الموضوعات جميعها تدور في فلك الموضوع العامّ وهو يوم الغدير.

المصادر والمراجع

١. أعيان الشيعة: محسن الأمين، تح: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣ م.
٢. أمل الآمل: محمد بن الحسن (الحَرّ العامليّ)، تح: أحمد الحسيني، دار الأندلس، بغداد، ط ١، ١٣٨٥ هـ.
٣. تاج العروس من جواهر لقاموس: محمد مرتضى الزبيدي، دار الهداية، الكويت، ط ١، ١٩٦٥ م.
٤. تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبي الإصبع العدواني، تح: حسين محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط ١، ١٩٦٣ م.
٥. التكرار بين التأثير والتأثير: السيّد عزّ الدين عليّ، عالم الكتب للنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦ م.
٦. جمهرة اللغة: ابن دريد الأزديّ، تح: رمزيّ منير بعلبكيّ، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٨٧ م.
٧. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: أحمد بن إبراهيم الهاشمي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، د.ت.
٨. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات: مُحمّد باقر الخوانساريّ، قم، إسماعيليان، ط ١، ١٣٩٠ ش.
٩. رياض العلماء وحياض الفضلاء: عبد الله أفندي الأصفهانيّ، تح: السيّد أحمد

- الحسيني، مؤسّسة التاريخ الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
١٠. الطليعة من شعراء الشيعة: الشيخ محمّد السماوي (١٣٧٠هـ)، تح: كامل سليمان الجبوري، دار المؤرّخ العربي، لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
١١. علوم البلاغة (البيان، المعاني، البديع): أحمد بن مصطفى المراغي، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ط، د.ت.
١٢. فن التقطيع الشعري والقافية: صفاء خلوصي، مكتبة المثنى، بغداد، ط ٥، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م.
١٣. كتاب الموسيقى الكبير: الفارابي، تح: غطاس عبد الملك خشبة، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ط، د.ت.
١٤. المصباح (جَنَّة الأمان الواقية وجَنَّة الإيمان الباقية): إبراهيم الكفعمي، دار النعمان للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
١٥. معجم أعلام جبل عامل: عليّ داود جابر، دار المؤرّخ العربي، بيروت.
١٦. المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى، وآخرون، دار الدعوة، القاهرة، ط ٢، ١٣٩٢، ١٩٧٢.
١٧. معجم قرى جبل عامل: الشيخ سلمان الظاهر، مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام) للبحوث في تراث علماء جبل عامل، قم، د.ط، ١٤٢٧هـ.
١٨. نظرة جديدة في موسيقى الشعر العربي: عليّ يونس، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، د.ط، ١٩٩٣م.
١٩. بحور الشعر العربي (عروض الخليل): غازي يموت، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢م.

قصيدة الأداء الموضوعي في الشعر
الكربلائي شعر الكفعمي وابن مساعد
اختياراً

**The Poem of Objective Performance in Karbala'i Poetry: The
Poetry of al-Kaf'ami and Ibn
Musa'id as a Choice**

أ. د. رحمن غركان

جامعة القادسية / كلية التربية

**Prof. Dr. Rahman Gharkan
University of al-Qadisiyah / Col-
lege of Education**



الملخص

يقدم البحث قراءة نقدية في الشعر الكربلائي من القرن العاشر الهجري، وقد اتخذ من تجربتين في تلك المدة أنموذجين، هما: تجربة الكفعمي الشاعر الفقيه، وتجربة حسين بن مساعد، وقد قدم ذلك في ثلاثة مباحث، غني الأول منها بمصطلحات عتبة العنوان، وهي: (قصيدة الأداء الموضوعي) و(الشعر الكربلائي)، مع إطلالة على (ثقافة القرن العاشر الهجري في كربلاء)؛ حتى أضع بين يدي المتلقي الكريم متبنيات كل مصطلح، وما أذهب إليه منه. أما المبحث الثاني فقد أخذ بعرض صفات الأداء الموضوعي وتحليلها في القصيدة الكربلائية في مدة القرن المقصودة بالدراسة، في مكونات ستة، هي: المعجم، والإيقاع، والتركيب، والصورة، والبناء، والمعنى الشعري. كاشفاً عن ذلك عبر المتون الشعرية من التجربتين. أما المبحث الثالث فقد التفت إلى مسوغات الأداء الموضوعي، وخصّ ثلاثة منها بدت لي هي المهمة الموجهة المتحكممة في المتن الشعري، وهي المسوّغ الخطابي، والمسوّغ الحجاجي، والمسوّغ التواصلّي، مدلاً على ذلك بالنماذج الشعرية التي بنيت على هذه المسوّغات الثلاثة، بحسب استجابتها لثقافة عصرها.

الكلمات المفتاحية: الاداء الموضوعي، الشعر الكربلائي، الكفعمي، ابن مساعد.

Abstract

The research presents a critical reading in Karbala'i poetry from the tenth Hijri century, and it has taken two experiences in that period as two models, namely: the experience of al-Kaf'ami, the poet-jurist, and the experience of Hussain ibn Musa'id. It presented that in three sections, the first of which was concerned with the terms of the title threshold, namely: (the poem of objective performance) and (Karbala'i poetry), with an overview of (the culture of the tenth Hijri century in Karbala); so that I may place before the noble recipient the adopted meanings of each term, and what I go toward from it. As for the second section, it undertook the presentation and analysis of the qualities of objective performance in the Karbala'i poem in the period of the century intended by the study, in six components, namely: the lexicon, rhythm, structure, image, construction, and poetic meaning, revealing that through the poetic texts from the two experiences. As for the third section, it turned to the justifications of objective performance, and singled out three of them that appeared to me to be the dominant, directing, and controlling ones in the poetic text, namely the rhetorical justification, the argumentative justification, and the communicative justification, indicating that through the poetic models that were built upon these three justifications, according to their response to the culture of their age.

Keywords: Karbala'i poetry, al-Kaf'ami, performance poem
Ibn Musa'id,.

المبحث الأول: مصطلحات عتبة العنوان

تضمّنت عتبة العنوان ثلاثة ألفاظ ذات دلالة اصطلاحية، هي: قصيدة الأداء الموضوعي، والشعر الكربلائي، وثقافة القرن العاشر الهجري التي غلبت على حياة الناس، ولا سيّما العلماء، والأدباء، وجمهور المثقفين على نحو خاص؛ الأمر الذي تمثّلت فنونهم وآدابهم، ومنها الشعر، بوصفه الفنّ الذي تتولّاه هذه الدراسة بالقراءة.

وأذهب بمصطلح (قصيدة الأداء الموضوعي) للدلالة على ذلك الاتجاه من الشعر الذي ينجزه الشعراء، مقدّمين: الموضوع وأبعاده وطروحاته وأفكاره ومتبنياته، تقديماً يكون فيه الفنّ الشعري وسيلة ماضية، وأداة جاهزة، وإطاراً ذا محدّدات مسبقة يلزم الشاعر أن يوظّفها لتحقيق ما يذهب إليه، ويكون الموضوع هو الهدف والغاية، والمعنى المراد والمستقبل المقصود، ويرد الخطاب منظوماً مصنوعاً، يراد له أن يحقق أهدافاً معلومة، وغايات محسوبة، ومتبنيات التزمها الشاعر أو الناظم قبل الشعر، وقد اجتهد في توظيف فنّ الشعر لخدمتها، ومن ثمّ فهو مؤدّ أداء يتقدّم المعنى فيه على المبنى ولا يتكاملان، ويتأخّر الشاعر بمعناه الفنيّ المستقبليّ، ويتقدّم الموضوع بمعناه الماضي السابق، المعدّ، الجاهز، وبين يدي ذاك كلّ، فإنّ المنشئ يعنى بالالتزام بضوابط الموضوع، وليس بأخيلة الفنّ، وبالواقع الخطابيّ المباشر، لا الحقيقة الفنيّة الجماليّة التي يخصصها الشعر، ويقوم عليها جوهره؛ لأنّ الموضوع في الفنون عامةً ومنها الشعر يصدر عن فنيّة الجنس الفنيّ، بمعنى أنّ مكونات إبداع القصيدة من المعجم إلى الإيقاع إلى التركيب إلى التصوير إلى البناء إلى المعنى الشعريّ معاً مجتمعة في النصّ الشعريّ اللافت هي

ما تقدّم موضوعها، ولهذا فالمعنى الصادر عنها معنى شعريّ، وليس معنى قصصيّاً؛ لأنّه يصدر عن فنّ قصّة، ولا معنى مقالياً صادراً عن فنّ المقالة، ولا معنى خطابياً صادراً عن فنّ خطبة؛ وهكذا، فإنّ خصوصيّات اشتغال المكوّنات الرئيسة في كلّ فنّ هي ما تنتج معناه، ولا سيّما أنّ بعض الفنون يتقدّم فيها الموضوع على فنّ الموضوع، كالمقالة، والخطابة، والمذكرات، والسيرة، ولكنّ الشعر يتقدّم فيه الفنّ على الموضوع، لهذا فإنّ الشاعر لا يراد منه أن يستنسخ الواقع المباشر إنما يتخيّله فيما يتبنّاه أو يتمناه، في سياق نصّيّ لكلام شعريّ عماده التخيّل الفنيّ.

أمّا مصطلح (الشعر الكربلائيّ) فإنّي لا أذهب به للدلالة على النصّ الشعريّ الذي كتبه شاعر من كربلاء؛ لأنّي لا أقصد مجرد السكن المكانيّ أو الحضور في بُعد جغرافيّ مخصوص، إنّما أخصّ الشاعر الكربلائيّ الذي تمثّل الواقع الثقافيّ للبيئة الكربلائيّة؛ لأنّصافها بما يميّزها من غيرها، ولتوافرها على روافد ثقافيّة حقّقت حضوراً في الذاكرة الجمعيّة لأبنائها، وأثّرت في الوافدين فصاروا جزءاً من تلك الثقافة في خطابهم الشعريّ، أو في متبنيّاتهم الثقافيّة العامّة؛ لأنّ (كربلاء) من (المدن العواصم) التي تؤثر في ثقافة أبنائها، وتستميل الوافد إلى الانتساب حتّى يصبح وجوده فيها جزءاً ثقافته، وحتّى يتمثّل خطابه ما يذهب إليه خطابها، أو يتبنّاه عاملها الفكريّ العام، فهي (عاصمة دينيّة إسلاميّة)، لذا تماهى شعراؤها مع هذه (العاصمة الثقافيّة)، وظهر نصّهم مستجيباً لمتطلّباتها، مختصّاً كثيراً برموزها، معنيّاً بثوابتها الحضاريّة، ونزعاتها المستقبلية، ومن ثمّ فإنّ شعر أبنائها الملبيّ لقوّة (عاصمتيّتها) في العراق والعالم، ولفاعليّة رمزها الإسلاميّ الحسينيّ الذي يتعمّق حضوره في المكان ماءً وفي الزمان نباتاً دائماً الثمار، هو شعر منتسب

لهذه الهوية الثقافية الكربلائية التي يشكل الرمز الحسيني عمقها الماضي، و مستقبلها الممتد.

وفي ثقافة القرن العاشر الهجري أصبحت ثوابت كربلاء بوصفها عاصمة إسلامية تنتسب للحسين بن علي عليه السلام ثوابت مستقرة في الزمان والمكان والحضارة، وصار لتاريخها المدون في الأسفار، والشفاهي في الألسن والتقاليد والشعائر والأذكار، حضوراً لافتاً يعنى الشعراء كثيراً بتمثله في قصائدهم، ولما كان ذاكرة وجدانية، وهوية إسلامية فقد تمثلوه على نحو استثنائي بأن صار كل خطابهم تقريباً، وهذا ما يفسر شيوع الشعر الإسلامي في اتجاهاته: النبوية في قصائد المديح النبوي، والعلوية في مديح الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام والحسينية في تمثل معطيات الرمز الحسيني، تمثلاً شعرياً يتميز من بين الشعر العربي كله، بتلك النزعة الدرامية التي أشاعها تصوير القصائد لـ (واقعة الطف) تصويراً درامياً، يأخذ بالواقعة تمثيلاً، وبأبطالها شخوصاً، وبمكانها مسرحاً، وبزمانها عصرراً محيطاً، وبفاعليتها في حياة المجتمع والأمة أثراً متعدداً متجدداً دائم العطاء والتأثير، وهو شأن ثقافي جماهيري تعبّر عنه ثقافة (التشايية)، وعناية الشأن العام بها، على وفق ثوابت وتقاليد وأعراف ومعطيات، ومن ثم فإن الشعراء الذين يكتبون شعراً عربياً مبنياً على فاعلية الرموز الكربلائية عاصمة إنسانية عالمية، وما يتمثلها في فنّها وتقاليده، فإنما ينتسب إليها، ولكني - هنا - معنيّ بمن تنفس رموزها شعرياً، وهو من أبنائها؛ في الجغرافيا والثقافة والخلق الشعري؛ لأن مدار الحضور - هنا - سيكون أدق تمثيلاً.

وقد قامت ثقافة القرن العاشر الهجري في كربلاء على العقل الديني الإسلامي في طروحاته النبوية والعلوية التي تنتمي لمقولات آل بيت

النبوة؛ في فهم الدين الإسلامي، وفي الفقه وعلوم الدين الأخرى، ولما كانت ثقافتهم عربية ذات تمثّل للرموز الحسينية فقد كان العلماء والفقهاء كلّهم تقريباً ممن يقرضون الشعر، أو يحسنون قوله، وهو ما جعل الشعراء المحترفين لا يخرجون عن ذائقة الخطاب الشعري المتأثر بالعقل الديني الإسلامي، والمنتمي إلى المدرسة الحسينية، وهو نهج أشاع الالتزام في الحياة المباشرة بين الناس، وفي حياة الكلمة في الخطاب؛ لأنّ روافد الوعي الديني الإسلامي الحسيني منه بخاصّة توجه حياة الناس، وتغذي العقل الثقافيّ فيهم، ومنه الشعريّ على نحو التزامي.

المبحث الثاني: صفات الأداء الموضوعي في القصيدة الكربلائية من القرن العاشر الهجري

لقصيدة الأداء الموضوعي في الشعر الكربلائي من القرن العاشر الهجري صفات، نلاحظها على المتون الشعرية كلها تقريباً، ولكن بنسب وكيفيات متعددة، متباينة، غير أنها ذات شيوع في الخطاب الشعري العام، ولأجل أن نلّم بها عَرَضاً وتحليلاً فسنعرف عليها بحسب حضورها في النصوص، ولأجل أن نضبط رصدها وتحليلها إجرائياً ساعمل على قراءتها على وفق المكوّنات العامة التي يتوافر عليها الشعر العربي؛ لأنّها جزء من خلقه وكلّ بنائه، وأعني هنا: المعجم، والإيقاع، والتراكيب، والصورة، والبناء، والمعنى الشعري؛ لأنّ الشعرية العربية في ذلك القرن تهيم عليها التقاليد، فهي التزام بالضوابط التي ورثها الخلف عن السلف، فهم بها مهتدون، ولممكّناتها ذاهبون، وعلى منوالها ينسجون، وهو نهج متصل بقيام الحياة في روافدها الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية والأدبية العامة على الالتزام بضوابط معينة، والأخذ بأسباب منهجيات مستقرّة؛ ولذا فإنّ قراءة الأعمال هناك بحسب المكوّنات أجدى نفعاً، وأقوم علمياً.

١- المعجم الشعري الذي هو عالم الدوال الصوتية واللفظية والخطية التي يوظفها الشعراء لكتابة قصيدة ما، ويعني شاعر القصيدة الموضوعية بالمعجم عناية توافقية مع المتلقّي أكثر منها عناية خيالية؛ لأنّه ينشد الوضوح، ويعني بالإيصال، وينأى عن الغموض، ويبحث عن اللفظ الذي يحمل المعنى إلى ذاكرة المتلقّي شاخصاً على ظاهرة، مبيّناً بما يحتقبه؛ حيث يقصد المنشئ الدلالة المشتركة والمنطقة الدلالية الحاملة

للمعنى، وقد تواضع عليها المنشئ نفسه مع جمهور متلقيه، فهو يكتب بكلام الجمهور للجمهور قاصداً الإيصال والإفهام والتأثير والإقناع، وهذا ما نقرؤه في قصائدهم كلها تقريباً إلا القليل الذي سنأتي إليه في المكوّن التصويري، أعني (شعر الألباز والأحاجي)؛ لأنّ الشاعر معنيّ كثيراً بالمستقرّ الدائم، وبالثابت ذي الحضور الجماعيّ، حتّى أنّ وعيه المعجميّ ينحو هذا المنحى؛ سواء أشعر بذلك أم لم يكن قاصداً، ومثال ذلك أنّ قصيدة (الكفعمي) الشهيرة التي أضع لها -هنا- عتبة عنوان هي (الغديرية)^(١)؛ لأنّ الشاعر الكفعميّ كتبها لمناسبة الاحتفال بيوم الغدير، وهي مطوّلة غديرية في مئة وتسعين بيتاً، جاءت الأبيات التي هي جمل اسمية خالصة خلت من أيّ فعل أو اسم فعل، إنّما هي صياغات اسمية فقط لتؤلف سبعة وتسعين بيتاً، أمّا الأبيات التي هي جمل اسمية تضمّنت أفعلاً أو هي مكوّنة من جمل فعلية فعددها ثلاثة وتسعون بيتاً، بمعنى أنّ أكثر من نصف أبيات القصيدة المئة وتسعين نسجها من دوال اسمية، وأقلّ من ذلك نسجها من دوال تضمّنت أفعلاً، وهذا يؤشّر أنّ الشاعر يتنفّس المعنى المستقرّ، والألفاظ التي تعبّر عن الدائم الثابت الذي يحفل بالدلالة الموحية بالديمومة، وإنّما كان ذلك؛ لأنّه يعيش على المستوى الدينيّ - الإسلاميّ استقراراً وجدانيّاً إيمانيّاً، وديمومة انتماء لعالم عقائديّ ذي إحياءات خالدة، ومتبنيات هي من الديمومة والاستقرار في المحلّ الأرفع، والمعنى الأوفى، حتّى أنّ قصيدته (الغديرية) جاءت أبياتها الثلاثة والعشرون الأولى خالية من أيّ فعل أو اسم فعل في نسجها

(١) ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ٢٩-٤٠. (أطلعت عليه، وهو قيد التحقيق من لدن لجنة من: مركز تراث كربلاء التابع لقسم شؤون المعارف في العتبة العباسية المقدسة).

اللغويّ، وعالم صياغتها اللسانيّ، وأزعم أنّ الشاعر لم يكن قاصداً ذلك، ولكنّ طبعه الوجدانيّ، واستقراره القلبيّ ومتبنّياته العقلية تعيش استقراراً وديمومة انعكست عند قول الشعر على كلماته وجمله وأبياته الشعرية، فجاءت نسجاً اسمياً خالصاً، وللدلالة على ما أذهب إليه أورد بعض مطلعها الذي يقول فيه^(١):

هنيئاً هنيئاً ليوم الغدير	ويوم النصوص، ويوم السرور
ويوم الكمال لدين الإله	وإتمام نعمة ربّ غفور
ويوم الدليل على المرتضى	ويوم البيان لكشف الضمير
ويوم الأمان ويوم النجاة	ويوم التعاطف، يوم الحبور
ويوم الصلاة ويوم الزكاة	ويوم الصيام ويوم الفطور
ويوم تواصل أرحامكم	ويوم العطاء وبرّ الفقير
ويوم الوصية للأنبياء	على الأوصياء بكلّ الدهور
ويوم السباق ونفي الهموم	وصفح الإله عن المستجير

معجم القصيدة بأبياتها المئة والتسعين تصدر عن الألفاظ الاسمية، ويغلب التكرار على الألفاظ الدالة على الزمان، كما في تكرار كلمة (يوم) سبعين مرّة في الأبيات الخمسين الأولى من القصيدة، ثمّ غلبة صيغة (فعل) بمعنى اسم الفاعل، وكلّ هذا يصدر عن نزعة الاستقرار الروحيّ، والديمومة الوجدانيّة اللتين يقول بهما خطابه، ثمّ إنّ الألفاظ الدالة على القيم العامة المشتركة بين الناس تغلب على معجمه الشعريّ على نحو لافت: (السرور، الكمال، ربّ غفور، البيان، الرشاد، الأمان، النجاة، التعاطف الحبور، الصلاة، الزكاة،

(١) ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ٢٩ - ٣٠، وينظر: مصباح الكفعمي، الشيخ تقي الدين ابراهيم الكفعمي، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر، بيروت، ص ٧٠١.

الصيام، الشهادة، العهد، العطاء...)، وهكذا في معجم القصيدة، هذه، كما في بقية شعره، يغلب الدال المتصل بالمعنى الموضوعي العام، وبالصيغة التي توحى بالدوام والاستمرارية، وتدلُّ عليهما، وكذلك في غلبة الأسماء، والجمل الاسمية.

ومن الجدير بالذكر أنَّ تلك الألفاظ تتّصف بالوضوح في دلالاتها ضمن السياق النصي، وهي في التداول الاجتماعي العام والثقافي المختصّ - على تعدّد الحقول والاختصاصات - مألوفة مأنوسة تضع المعنى بين يدي ظاهر اللفظ، وهذا كله متصل بخلوص الشاعر لقضيته، وصدوره عن معطياتها العقائدية، فهي هويته التي ينتسب إليها إنسانه في المجتمع، وخطابه الموجه للناس كافةً، وكذلك تغلب (القرآنية) على معجمه؛ لأنّه يصدر عن هويته الإسلامية في دوالها ورموزها، ولعلّ قصيدته (اليائية) التي تصدر فيها عن (سورة مريم) أنموذج في هذا الاتجاه؛ حيث يقول فيها^(١):

يرحم الله عبده الكفعمي	رحمة الله عبده زكريّا
وهن العظم يا إلهي مني	فندائي أرى نداءً خفياً
ربّ هب لي في الصالحين غلاما	ويكوننّ من لدنك وليّا
فأنلني ذريّة تحيي ذكري	ثمّ هب لي ربّ غلاماً زكياً

وقد جاءت القصيدة كلّها على هذا النهج الذي يتشرب فيه المعجم القرآني، على نحو مباشر، حتّى لتقرأه في كلّ بيت منها يصدر عن آية قرآنية أو أكثر أو عن بعض آية، وهو في هذا متصل بعالم الديمومة عبر النصّ السرمدّي؛ لأنّه في معجمه الشعريّ معنيٌّ بهذا النهج منتمٍ إليه؛ في ألفاظه ودلالاتها، وفي معانيها وما تخلص إليه في لغة كلامها الشعريّ؛ فهو في هذه الأبيات الأربعة

(١) ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ١٣٨ - ١٣٩.

- هنا - يتناصُّ قرآنياً مع قوله تعالى: ﴿ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾ * إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا * قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا * وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا *^(١)، ولأنه مسكون بالأصل الإسلامي القرآني، في اللفظ والمعنى وفي الدوال وإيحاءاتها فقد جاء نصه الشعري متماهياً مع الآيات الكريمات، يسكن إلى معناها، ويقول بما توحى به، مستدعياً اللفظ القرآني الكريم نفسه موجّهاً إياه بحسب النسيج الشعري الموزون المقفى من دون أن يغادر ألفاظ ذلك المعجم، ودلالاتها القرآنية.

ومن ذلك نخلص إلى أن معجمه يتناسب في إيحاءاته وممكناته التعبيرية مع عالم المعنى الذي يذهب إليه، وقد دلّ على ذلك بوضوح التناصُّ مع المعجم القرآني، وشيوع الألفاظ والجمال الاسمية؛ حيث يقصد المعاني الدائمة الموحية بالاستمرار، ويعنى بما يدلّ على القيم الحاكمة من تلك الألفاظ.

٢- الإيقاع الشعريُّ الذي أخصّه - هنا - في هذا الشعر التقليديّ الملتزم، بأوزان بعينها، وقواف شائعة، ومجسّات إيقاعية معلومة، وأساليب خلق الإيقاع الداخليّ الصادر عن الأسلوب على نحو خاصّ، هو إيقاع الخارج. وفي هذا كله بدا لي أنّ إيقاع قصيدة الأداء الموضوعيّ نظام مستقرّ في وعي الشاعر يسبق القول، فهو يصدر عنه، وينسج على منواله. ولهذا فقد اتّصف إيقاعه الشعريّ بما يأتي:

أ- الصدور عن القلب الجاهز، وذلك بأن يضمّر الشاعر محدّدات صوتية إيقاعية سابقة، ويأخذ بالنسج على منوالها؛ وذلك على نحو ما جاء في

(١) سورة مريم: ٢-٦.

قصيدته الفائية في (المديح النبوي) (١):

نبي شفيع شهيد ذكور	حبيب عظيم جميل حليف
زكي منيع شديد شكور	لبيب عليم جليل شريف
سخي سميع سديد صبور	حسيب حليم خليل ظريف
سري مطيع سعيد غفور	نسيب حكيم كفيل حصيف

وتستمرُّ كلها على هذا النحو الذي ينطق عليه ما سبق قوله في المعجم الشعري، وهنا نسج على قالب المتقارب (فعولن) نسجاً استجاب فيه للإيقاع الظاهر الخارجي لـ (وتد مجموع وسبب خفيف)، وصورتها الكتابية: (فعولن)، فكل كلمة في القصيدة تتكوّن من متحرّكين وساكن (فعو)، ومتحرّك وساكن (لن)، وعلى هذا بني إيقاعها التزاماً بمحددات القالب الجاهز هذا، حتّى أنّها تقبل القراءة أفقيّاً على هذه الصورة فتكون قصيدة (فائية)، وتقبل القراءة العموديّة فتكون موزّعة على أشكال رويّ ثمانية، هي الياء والعين والdal والراء والباء والميم واللام والفاء. والقصيدة - هنا - تصنع إيقاعها استجابة للموضوع، فهي أداء موضوعي يتقدّم العقل والفكرة فيها على الوجدان والرؤى الشعرية بالمعنى الفني الخالص.

ب- الجريان الإيقاعي على متبنيات الموضوع بما يكون فيه المعنى ورموزه الواقعية مستنسخة مقالياً، وليس شعريّاً، كما في قصيدة الكفعمي في مدح قاضي القضاة في عصره (٢):

أقبلُ كفّي خير ناهٍ وأمرٍ على فلك الأفلاك بالعزّ مرتقٍ

(١) ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ٦٩ - ٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٧١.

حيث بنيت القصيدة على تكرار الفعل المضارع (أقبل) أوّل كل بيت، وتكرار حرف الجرّ (على) أوّل الشطر الثاني من كلّ بيت أيضاً، بما يشعر معه المتلقّي أنّ الموضوع جديد والإيقاع جاهز معدّ من قبل، فهو يجري بحسب متطلّبات الموضوع جرياناً مقالياً لا شعريّاً.

ج- غياب الإيقاع الداخليّ النوعيّ الذي يصدر عن خصوصيّة الأسلوب في نسج الجملة، وصياغة دوالها فنيّاً، ذلك أنّ شاعر قصيدة الأداء الموضوعيّ مقلّد في الأسلوب، ينسج على منوال غيره، وينهج سبيل سواه، ومن ثمّ يفتقر إلى الإيقاع الداخليّ النوعيّ، وإن شاع عنده التكرار والسجع والتجنيس وأساليب أخرى ذات معطيات صوتيّة إيقاعيّة.

٣- التركيب الشعريّ الذي تتعدّد دلالاته، ويتّصف بالخصوصيّة الأسلوبيّة كاشفاً من خصوصيّة، مع أنّ أساليب تركيب الجملة في الشعر والنثر واحدة تقريباً، ولكنّ الكيفيّة هي مدار التميّز، ومناطق الخصوصية، والدالّ النوعيّ على خصوصيّة الفنّ الشعريّ، ولكنّها - أعني التراكيب الشعريّة - في قصيدة الأداء الموضوعيّ في صفاتها التي تغلب عليها، وتميّزها من سواها، وأوجز هنا أوّضعها على نحو الآتي:

أ- استنساخ تركيب واحد في صياغة النصّ كلّ أو مقاطع منه، ومن نماذج ذلك (الاستنساخ التركيبيّ) ما جاء في القصيدة الغديرية التي سبقت الإشارة إليها؛ لأنّ التركيب الإضافيّ الموضوعيّ هو المؤدّي لها، الناسج لسياقها النصّيّ في: (سفين النجاة، عين الحياة، غيث الغمام، هادي الهداة...)، وعلى امتداد مئة وتسعين بيتاً كان هذا النهج التركيبيّ القائم على استنساخ بنية الإضافة: (مضاف ومضاف إليه)، وترديدها على نحو من التكرار هو النهج المهيمن، وإلى هذا النهج انتسبت تراكيب

قصيدة المديح النبوي؛ إذ استنسخ جملة الخبر معدداً إيّاها في امتداد من الصفات: (هو نبّي، هو شفيع، هو شهيد، هو حبيب...)، وعلى هذا النهج من إيراد المسند وإضمام المسند إليه بنيت القصيدة.

ب- تراكيب السرد الموضوعي المعنيّة بحكاية الخبر حكاية متسلسلة موضوعياً، يتتابع وصف الأحداث فيها بحسب ما كان قبل القصيدة التي تكرر ما كان مقالياً، ولا تتخيّله شعرياً، كما في الغديرية^(١):

أتيتُ الإمام الحسين الشهيد بقلبٍ حزين ودمع غزير
أتيت ضريحاً شريفاً به يعود الضرير كمثّل البصير
أتيت أمام الهدى سيدي إلى الحائر الجار للمستجير

ويتتابع هذا التركيب الحكائي المقالّي ناسجاً كلام المقطع كلّ على هذا النحو؛ لأنّ الشاعر معنيّ بالموضوع وأبعاده الواقعيّة ويوظّف التركيب لسرد ذلك إخبارياً لا شعرياً.

ج- الأداء بالتركيب الواحد الذي ينسج القصيدة كلّها على نهجه، على نحو ما جاء في قصيدته الرائيّة التي مطلعها^(٢):

مَنْ لي بشمسٍ حماها: البيض والسمر تزينا الحلّتان: الثغر والحوّر
حيث تتركّب القصيدة في كلّ أبياتها الخمسة والثلاثين من موصوف مقصود في الشطر الأول ومؤثّر فيه موجّه يتكوّن من «دالين» أو «عنصرين»:
والكفعميّ بهذا دهره تعب أصابهُ المسهران: الهم والكدر
أخنت عليه دهوراً ما استقام بها وناله الأمقتان: الضجر والكبر

(١) ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٠ - ٥١.

وكم له في مباني عمره دول
يعنو لها الأكبران: النفس والخطرُ
وهكذا يقيم القصيدة على تركيب واحد، أشبه بالوتر الواحد الذي يعزف عليه
ألحانه كلّها!! وهذه أحادية تغذيها النزعة الموضوعيّة، وأفق النظر الواحد!!

٤- الصورة الشعريّة التي تمثّل وعي الشاعر الفنّي، وهو يتخيّل عبر مجازات
الألفاظ المعاني تخيلاً يرسم اللفظ فيه المعنى، ويتيح للمتلقّي أن يصل
إلى المعنى الشعريّ عن طريق ذلك، وبمعزل عن الصورة؛ على تعدّد
أساليب إبداعها؛ يضعف الشعر؛ لأنّها مادّة والّدالّ عليه، والموحية
بمعطياته الفنيّة، والحاملة لكثير من ممكناته الجماليّة، وفي قصيدة
الأداء الموضوعيّ تتّصف الصورة بصفات رئيسة، يمكن أن أوجزها هنا
- بحسب تجربة الكفعميّ وحسين بن مساعد - في ما يأتي:

الصورة البيانيّة المباشرة التي تقرأ الأسلوب البيانيّ من تشبيه أو استعارة
أو مجاز أو كناية، وهو يقدّمها لذائقة المتلقّي تقديماً موضوعياً يتّصف
بالمباشرة، على نحو ما جاء في قول حسين بن مساعد في أسلوب التشبيه^(١):

فوصلكم روح وراح وراحة وبعدكم موت، وقربكم نشرُ
وظاهر شعري فيكم المدح والثناء وباطنه يا سادتي الحمد والشكرُ
وطالعه كالشمس زهراً ونوره تقاصر عنه في مطالعه البدرُ
وإني كالخنساء فيكم وقد غدا مفارقها محبوب مهجتها صخرُ

ويغلب النزوع الحسّي على رسم الصورة (طالع شعريّ كالشمس، أنا
كالخنساء، قربكم نشر...)؛ لأنّ الشاعر مأخوذ بإيضاح المعنى، وبالمتلقّي
الذي يريد أن يصنع له المعنى في أعلى اللفظ، ويجعله يتخيّل ذلك من دون

(١) أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، تحقيق حسن الأمين، منشورات مكتبة أهل البيت،
لبنان، ١٧٢ / ٦.

تأمل بعيد أو تأويل شديد، فهو منشغل بالموضوع وأبعاده، وحضوره في وعي المتلقي حضور ووصول مؤثر، حتّى أنّه إذا احتاج إلى تشبيه غلب عليه المعنوي أو المتخيّل عمد إلى التكثيف، وتعداد المشبّه به للإيضاح، على نحو ما جاء في البيت الأول الذي شبّه فيه الوصل بـ (الروح والراح والراحة)؛ لأنّه مسكون بنزعة الإقناع، وكذلك نجده يقيم ذلك على كثير من التناسب حتّى على مستوى البيت الواحد، ومثاله ما جاء في البيت الثاني الذي جعل المشبّه به اثنين في الشطر الأوّل ومثلهما في الشطر الثاني، وذلك في قوله: (ظاهر شعري المدح والثنا) و (باطن شعري الحمد والشكر)، وهو تناسب تصويري بياني، وإيقاعي كذلك.

نزعة التصوير الواقعي الذي يجمّل الواقع المباشر بخيال تصويري مشابه له، متماه معه، ومن ذلك قول حسين بن مساعد في (١):

قلبي لطول بعدادكم يتفطرُ ومدامعي لفراقكم تتقطرُ
وإذا مررت على معاهدكم ولا ألفي بها من بعدكم مَنْ يُخبرُ
هاجت بلابل خاطري ووقفتُ في أرجائها ودموع عيني تهمرُ
غدرَ الزمان بنا ففرّق شملنا والغدر طبع فيه لا يتغيرُ
ردّوا الركاب لعلّ من يهواكمُ يوماً بقربكم يفوز ويظفرُ

تنبني صور القصيدة كلّها، كما في سائر شعر حسين بن مساعد، والغالب من شعر عصره على نزعة الإيضاح لغرض الكشف، واستعادة الواقع بغية الإقناع، وتمثّل الإحساس به تمثلاً بيانياً مهيمناً، فاليّ بيت الأوّل يرسم الإحساس بالبعد بأسلوب الاستعارة المكنية في الفعلين المضارعين (يتفطر، تتقطر)، وهكذا في البيت الثالث (هاجت بلابل خاطري)، أو يرسم الصورة عبر

المجاز العقليّ بعلاقة زمنيّة مباشرة في البيت الرابع: (غدر الزمان بنا ففرّق شملنا)، وهو مجاز شائع مألوف، أو يرسم بأسلوب الكناية، على نحو ما جاء في البيت الأخير الذي يَكْنِي فيه عن صفة التَمَنّي موحياً بهائل الحزن الذي يسكن إليه، وهكذا في الكناية عن صفة (الحيرة) في البيتين الثاني والثالث اللذين تشكّلهما جملة الشرط بـ (إذا)، وقد جاء في البيت الثاني فعل شرط: (مررت ...)، وفي البيت الثالث جواب شرط: (هاجت ...)، وفي كلّ هذا النهج البيانيّ يرسم الصورة التي تحمل المعنى مكشوفاً للذائقة، ظاهراً للحواسّ، ملبياً متطلّبات الموضوع، على نحو يبعث على الإقناع.

يستدعي شعراء القرن العاشر الهجريّ الكربلائيّون الرمز في رسم الصورة استدعاءً موضوعياً، يحمل فيها الدلالة التي كان قد أدّاها في الحياة الواقعيّة المباشرة، وهو نهج يجعل الشاعر والمؤرّخ يؤدّيان الوظيفة نفسها، وذلك راجع إلى وظيفة الشعر عندهم تلك التي يخلص فيها إلى التعبير عن المعنى لغرض الإقناع بالواقعيّ والتأثير عبر توظيف الموضوعيّ المباشر؛ لأنّ القصيدة الحديثة اليوم تعمل على الإقناع عن طريق تحويل الواقعيّ إلى رموز فنيّة خالصة، وتوظيف الموضوعيّ بأشكال فنيّة تستدعي التأويل لكشف المعنى الشعريّ.

(القصيدة الغديريّة) للكفعميّ ذات المئة والتسعين بيتاً التي مرّت الإشارة إليها في مطلب (المعجم الشعريّ)، وكذلك الأمر في الرائيّة التي مرّت الإشارة إليها في مطلب (التركيب الشعريّ) أيضاً، وكما في القصيدة (القافية) التي أتيت عليها في مطلب (التركيب الشعريّ) أيضاً، ومن ذلك قصيدته الميمية من البسيط^(١):

(١) ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ١٠٨-١٠٩.

كم فاضل خديم، كم عامل هذم في باسلٍ خَصِمٍ، من فاضلٍ كرمٍ
 كم عاملٍ هذمٍ، كم فاضلٍ خذم من فاضلٍ كرمٍ، كم عاملٍ هذمٍ

هذا النمط من البناء مجرد لعب موضوعي باللغة، وتحريك دوالها على نحو من الدلالة المنظومة التي تؤدي معنى، من دون أن يكون ذلك المعنى شعرياً بالمعنى الجمالي، إنما يشير إلى إحاطة المؤلف بفن اللعب اللغوي المصنوع.

أ - البناء المشتت الذي تتحرك دلالة التركيب فيه بحسب ما يتيحه فنّ النظم في أوجهه: عمودياً أو أفقياً، وهو فنّ موضوعيّ مصنوع بعناية تفتقر إلى المفهوم الحرّ للشعر، ومن ذلك قصيدة الكفعمي التي تقبل القراءة العمودية، وكذلك الأفقية في منظومة من المديح النبوي، مطلعها يقول^(١):

نبيٌّ، شفيعٌ، شهيدٌ ذكور حبيبٌ، عظيمٌ، جميلٌ، حليفٌ

وسبق إيرادها في مطلب الإيقاع الشعريّ، فهي أنموذج للبناء الشعريّ المشتت.

ب - بناء الجملة الواحدة التي تظهر القصيدة كلّها تكراراً لنسجها الواحد ذاك؛ إذ تعدّد تراكمياً به، في أسلوب واحد، ونهج صياغيّ واحد أيضاً، ومثال ذلك ممّا سبق ذكره: (القصيدة الغديرية، وقصيدة المديح النبويّ) اللتان أتيت على ذكرهما في أكثر من موضع من البحث؛ لأنّ صفات قصيدة الأداء الموضوعيّ الرئيسة تتوافر فيهما مجتمعة تقريباً، وغالباً ما يقوم ذلك على تكرار الصفات وتعدادهما تراكمياً بأسلوب مقاليّ^(٢):

(١) ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ٦٩ - ٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

من الكفعمي إلى سيدي
 ذكي، سري، سني، وفي
 شهيد، سديد، سعيد، شديد
 حبيب، لبيب، حبيب، نسيب
 عظيم، عليم، حكيم، حليم
 أمين المهيمن مولى نصير
 ولي، بهي، علي، خير
 رشيد، حميد، فريد، حصور
 أديب، أريب، نجيب، ذكور
 كريم، صميم، رحيم، شكور

ج- يقوم هذا النمط من البناء على التركيب الواحد أسلوبياً، وعلى تكرار وتراكم الجملة الواحدة بنائياً، وحين يكون الموصوف أو المخاطب أو الرمز الذي يعنيه الكلام نبياً أو ولياً أو إماماً معصوماً فإن الكلام على هذا النحو يستمر إلى ما لا نهاية من فيض المعاني بحسب إمكانات اللغة؛ لأن الموصوف سرمد الصفات، وهنا تبني الجملة المعنى موضوعياً بمعزل عن فن الشعر.

د- البناء التناصي الذي تقوم القصيدة فيه بنائياً على التناص مع متن آخر، على نحو تناصه قرآنياً مع سورة يوسف في قصيدته الياثية التي يقول في بعضها^(١):

يرحم الله عبده الكفعمي
 إنني مذنشأت أدعوك ربي
 رب هب لي لسان صدق علياً
 وأجرني من حر نار جحيم
 رحمة الله عبده زكريا
 لم أكن بالدعاء رب شقياً
 واهد لي خالقي صراطاً سوياً
 تذر الظالمين فيها جثياً

وتستمر القصيدة في أبياتها كلها على هذا النهج الذي بينها فيه بناء قائماً على التناص القرآني على نحو مباشر يعنى فيه بنسج البيت ملتزماً فيه باللفظ القرآني نفسه، وبالمعنى الذي يوحي به ذلك اللفظ المبارك، ثم إنه يبني

(١) ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ١٣٨-١٣٩.

القصيدة كلها بناء موضوعياً تناصياً قائماً على هذا النهج.

هـ- البناء الاجتراري الذي تبنى القصيدة فيه على اجترار إيقاع لفظي معين، والنسج على منواله، وتكرار ذاك في القصيدة كلها، كما في قصيدته الميمية التي يقول في بعضها^(١):

سلامي بالحبيبة قد توالي	سلام في سلام في سلام
لها في الحسن والعلواء قلبي	مقام في مقام في مقام
فسالفها وخالاهما وحظي	ظلام في ظلام في ظلام
ومرشفها وريقها وراحي	مدام في مدام في مدام
ومبسمها ومنطقها وشعري	نظام في نظام في نظام

وتبني القصيدة على هذا النهج البنائي الاجتراري الذي يختم كل بيت بتكرار كلمة واجترارها ثلاثاً، ثم اجترار النهج نفسه في القصيدة كلها، وهو بناء مصنوع ساكن يفتقر إلى الحيوية الشعرية؛ لأن مفهوم النظام عنده القيد لا الحرية، بحسب البيت الأخير هنا.

و- البناء الحوارية الذي تبني فيه القصيدة على حوار بين صوتين من المطلع إلى الختام، وهو نهج يضمن الوحدة العضوية، وتتابع الأبيات تتابعاً سببياً، يأخذ بعضها بتلايب بعض على نحو متماسك، ومن ذلك قصيدة الكفعمي العينية التي يقول في بعضها^(٢):

وقائلة: ما الحال؟ قلت لها: ارحمي	قتيل الهوى، فالوجه أصفر فاقع
ومن زاربات الدمع في مراسله	أرى مهجتي في النزاعات تنازع
فقلت: وصالي لا يليق بناقص	فهل لك فضل؟ قلت: كالشمس شائع

(١) ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٥.

فقلت: وعلم قلت: كالبدْر ظاهر فقالت: وذكر. قلت: كالمسك ذائعُ
ويكمل القصيدة كلّها على هذا النحو من البناء الذي يتتابع فيها الحوار
بين الصوتين في القصيدة تتابعاً موضوعياً تقلّ الشعريّة بمعناها الباعث على
التأمل الذي يستدعي التأويل؛ لأنّ الحوار - هنا - يهدف إلى الكشف، وينشد
الإجابة الدالّة الباعثة على الإقناع الموضوعي عن طريق النظم الشعريّ.

المبحث الثالث: مسوِّغات الأداء الموضوعي في القصيدة الكربلائية من (القرن العاشر الهجري)

ربما يجدني المتلقي الكريم الذي لم يدفعه المعنى الفني إلى مضايق الشعر متجنباً على شعراء القرن العاشر الهجري من بني الحائر الكربلائي المقدس، أو متحاملاً عليهم؛ ولذا سأذهب في استدعاء المسوِّغات التي أباحث لهم كتابة القصيدة على هذا النحو من الأداء الموضوعي الذي يقدم المعنى ويوظف المبنى، ولا يجعلهما يتحلَّقان في بوتقة واحدة؛ لأنَّ الشعر موصول بالطبع والفطرة والموهبة، وصادر عن الخيال، وأساليب المجاز، وبهذا كله يرتفع على مستوى الكلام اليومي أو المقالّي، وليس بمجرّد الوزن والقافية. غير أنَّ المجتمعات التي تغلب عليها النزعة الوظيفيّة تحكم خطاباتها النزعة الموضوعيّة، وتجد فيها خصوصيّة الفنّ، ومنه الآداب التي منها الشعر، ولهذا يُعنى الشعراء في تلك المجتمعات بجعل فنّ الشعر موضوعيّاً لا خياليّاً تأويليّاً، ومباشراً لا يحفل بالرمز الذي يضع الخطاب أعلى من استيعاب المتلقي؛ لأنَّ التوجيه الموضوعي يُمَاهي بين الخطاب ومتلقّيه بما يضمن تحقيق الاستجابة، والإحاطة بالمعنى، ويحرص على الالتزام بالضوابط الشكليّة السابقة، لا الشكليّة المستجدّة، ويمكن إيجاز المسوِّغات التي تبعث الشعراء إلى هذا النهج على وفق الآتي:

١- التسويغ بالخطاب المقدّس، وذلك بأن ينتمي الشعر إلى القرآن الكريم موضوعيّاً في التناصّ مع آيّات مباركات تناصّاً يجعل (القرآنيّة) النبض الموضوعي الحي الذي يغذي عالم القصيدة بالحياة الدائمة التي يمثلها عالم الخطاب القرآني الكريم، وهو نهج دأبت عليه قصيدة الأداء

الموضوعي، وجعله شعراؤها جزءاً من خطابهم حيناً، وشرطه أحياناً، وقد عني الكفعمي بقصائد صدرت عن (القرآنية) تمثلاً موضوعياً لافتاً، من ذلك ميميته التي يقول فيها^(١):

تَوَبُّوا إِلَى اللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَتُوبْ
وَاسْتَغْفِرُوا الرَّحْمَنَ مِنْ إِثْمِكُمْ
يَا فَوْزٌ مِنْ تَابٍ إِلَى رَبِّهِ
يَبْوؤُا الْجَنَّةَ فِي حَشْرِهِ
تَجْرِي بِهَا أَنْهَارُهَا دَائِمًا

يَمَسُّهُ مِنْهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ
فَإِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ
ثُمَّ أَتَى اللَّهُ بَقَلْبِ سَلِيمٍ
حَقًّا لَهُ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ
ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

لأنَّ آي القرآن الكريم مسوَّغ موضوعيُّ يرتفع بالخطاب الشعريُّ؛ معنى من جهة القصد، ومبنى من جهة مجازات الكلام الجزئية، بمغزل عن فائض المجاز الشعري، حتَّى أنَّ كلَّ بيت من هذه الأبيات الخمسة - على سبيل المثال - يرجع إلى مصدرية قرآنية ذات حضور، فقد صدر في البيت الأوَّل عن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾^(٢)، وثنائية: (التوبة - العذاب) قرآنية ذات حضور هائل في الذاكرة الإسلامية، وفي البيت الثاني يصدر عن قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٣)، وفي البيت الثالث يتمثل قوله سبحانه: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾^(٤)، وفي البيت الرابع ينهل موضوعياً من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّةِ

(١) ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ١٠٩.

(٢) سورة التحريم: ٨.

(٣) سورة البقرة: ٩٩.

(٤) سورة الشعراء: ٨٩.

عُرْفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعَمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ^(١)، وفي البيت الخامس يتناصُّ مع قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا^(٢)﴾.

وهناك قصائد بنيت على هذا النهج^(٣)، وأحسب أن شاعر قصيدة الأداء الموضوعي يتوخى الصدور عن المرجعية التي يتنفسها بوصفها مسوَّغاً لافتاً، وفي حال القصيدة الإسلامية الملتزمة، فإنَّ المرجعية القرآنية مسوَّغ ذو قدسيَّة تغذي الشعر بما يمدّه بأبعاد موضوعية في الإقناع والتأثير والوصول إلى جمهور المتلقين، والمكوث الإيجابي في ذاكرة ذلك كله. ويمثّل المسوَّغ الديني براوفده: القرآنية والنبوية والعليوية والحسينية أثرى المسوَّغات، وأكثرها حضوراً في الشعر الإسلاميِّ بعامَّة، وفي قصيدة الأداء الموضوعي لدى شعراء كربلاء في القرن العاشر الهجري، ويندر أن تجد قصيدة أو مقطّعة تخلو من ذلك؛ لأنَّ هنا نهجاً أدبياً، وخلقاً موضوعياً، واتجاهاً أخلاقياً في توظيف الشعر.

٢- التسوية الإخباري الموضوعي المتّصل بسموّ الهدف الذي يحفل به الرمز الإسلامي، من ذلك المدائح النبوية في شعر الكفعمي بعامَّة، ومنها نونيته التي يقول فيها^(٤):

وبك امتطى نوح مطايا فلكه متعمّداً خوفاً من الطوفان

(١) سورة العنكبوت: ٥٨.

(٢) سورة النساء: ٥٧.

(٣) ينظر: ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ١٠٩، ص ١١٠، ص ١٣٨، ص ١٣٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ١١٩، ص ١٢٣.

وبذكركم أثوب وافى ربّه
وبك ابن يعقوب غدا في سجنه
متعبداً، فنجا من الأحزان
مترقداً للملك والسلطان
وبك الكليم بطور سيناء غدا
متثمداً بجوائز الإحسان

يذهب في هذا النهج متأملاً السيرة النبوية الشريفة، وما توافرت عليه من أخبار، ويلتفت في عموم أبيات القصيدة الخمسين إلى آل بيت النبوة عليهم السلام، وما كان من بعض أخبارهم، فيعنى بتمثلها شعرياً، واستعادة بعض معانيها موضوعياً، ويجتهد في نسجها الكلام جاعلاً ظاهراً الخبر متصلاً بذلك النسيج، مؤدياً وضوحه؛ ليقف المتلقي على الكلام الشعري، وهو يستدعي الخبر موضوعاً لا غرضاً، ومعاني مباشرة لا صياغات فنيّة؛ لأنّ قداسة الخبر وثراء معطياته تسوّغان له ذلك.

٣- التسويغ العقليّ الذي يعنى فيه الشاعر بالأداء الموضوعيّ؛ لأنّه يعدّ العقليّ لا الوجدانيّ فقط، والفكريّ لا الجماليّ فقط، ممّا يؤدّيه الشاعر، وتعنى به مجازات كلامه، وهذا ما يفسر شيوع الشعر التعليميّ في منظومات ألفيّة، وكذلك الاتجاهات التي تجاري النزعة التعليميّة، وتجري في مجاريها، والذي يوظف الجماليّ لتحقيق أهداف عقلية خالصة، أو ينشد الوصول إلى متبنيات فلسفيّة خالصة، وقد شاع في الشعر الكربلائيّ في القرن العاشر الهجريّ، منظومات الأحاجي والألغاز بطريقة ينتظم فيها سؤال الأحجية أو اللغز انتظاماً موزوناً مقفياً ليكون على هيئة الشعر، وقد شاع عند الكفعميّ وحسين بن مساعد، بما يدلّ على شيوعه في عصرهما ^(١)، ومن هذا النهج قوله - أعني الكفعمي - في سؤال عن دوال: (أحد، أحد، دحي، ضيا) في بيتين، يتوفّران على أحجية يقولان:

(١) ينظر: ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ٤١-٤٣ وص ٦٣-٦٤ وص ٦٩-٧٢.

ما اسم غزاة للنبي توصفُ مقلَّب، مصغَّر، مصحَّف؟
وضده اسم فقيه يوصفُ ابن لنا؛ إن كنت ممن يعرف!!

حتى أنه جعل في ختام البيتين معرفة الأحجية دلالة على معرفة القارئ، ونبوغه العقلي، وهذا التوجّه الموضوعي يكاد أن يكون غرضاً للتفكّه، ونزوعاً يتصل بالشعر التعليمي، وكلُّ هذا مسوَّغٌ عقلياً، لكي يُعنى الشاعر بالعقلي الخالص، والموضوعي اللافت، ويوظّف الشعر له بمعزل عن خصوصيته الفنيّة.

٤- المسوَّغ الحجاجي الذي ينزع الشعراء فيه إلى توظيف الأساليب الفنيّة، ومعطياتها الجماليّة في الحجاج الشعري، وتبقى القصيدة محتفلة بهويّتها الفنيّة، ولكنها في قصيدة الأداء الموضوعي صارت حجاجاً عقلياً بصياغة عقلية تتعدّد مرجعيّاتها من القرآن الكريم، والسنة الشريفة، وسير آل بيت النبوة ﷺ، وغير ذلك من معطيات الثراء الإسلامي الهائل ذي التوجّه الإنساني المؤثّر، ولا سيّما حين يكون الحجاج صادراً عن مرجعيّات دينيّة، ولعلّ أوضح الحجاج الديني ما قام على المرجعيّة القرآنيّة، وهناك قصائد ملحوظة في كثرتها بنيت على ذلك التوجّه الذي تقيم فيه الحجّة العقلية القرآنيّة على المخاطب في التناص المباشر مع القرآن الكريم، وهو توجّه شائع عند الكفعمي وحسين بن مساعد^(١)، ومن ذلك رائيّة الكفعمي التي يقول في بعضها^(٢):

يا هنيئاً لهم بدار نعيمٍ سوف يلقون نظرة وسرورا

(١) ينظر: ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ٥٥-٥٦، ص ٨٤-٨٥، ص ١٠١-١٠٢، ص ١٠٩،

ص ١٢٠-١٢١، ص ١٣٨-١٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

سوف يلقون سلسبيلاً أعدت في كؤوسٍ مزاجها كافورا
سوف نعطيهم نعيماً مقيماً ثم نسقيهم شراباً طهوراً
يا ولاة الهداة؛ بشرا، فأنتم سوف تجزون جنّةً وحريراً

يرد اللفظ القرآنيّ الكريم بالمعنى المبارك نفسه، وقد انتظمه شكل
القالب الشعريّ؛ ليكون حجةً قرآنيّةً لما يذهب إليه الشعر الموضوعيّ في
نهج الوصول العقليّ للآخر.

٥- المسوّغ التواصليّ الذي يوظف فيه الشاعر معطيات يستجيب عبرها
جمهور المتلقّين لما يذهب إليه في طروحاته الموضوعيّة، وهي على
نوعين مسوّغات التواصل مع الآخر المنتمي، وتلك التي تكون مع
الآخر غير المنتمي، وهو ما ظهر واضحاً في القصيدة الموضوعيّة
الكربلائيّة في القرن العاشر الهجريّ؛ إذ غلبت على التواصل مع الآخر
المنتمي ثوابت المذهب على مستوى العقيدة، وجزئيات ودروس السيرة
النبويّة والعلويّة، وسير آل البيت (عليه السلام)، وارتكز الخطاب على رمزيّة الإمام
الحسين (عليه السلام)، وما كان في ملحمة الطفّ من مواقف ودروس وعبر هائلة،
وجعلوا الشعر منبرها الرئيس الذي يعبرون به عن ذلك كلّ؛ سواءً بالعربيّة
الفصيحة، أم باللّهجات المحليّة الشائعة في الأقاليم، ومنها الفرات
الأوسط بخاصّة؛ ولهذا تتسلسل روافد التواصل ومسوّغاته في القصيدة
الموضوعيّة الكربلائيّة بدءاً من الشعر الحسينيّ، ثمّ المديح النبويّ، ثمّ
الشعر العلويّ، ثمّ تأتي القصيدة الإسلاميّة بعامة، وتتقدّم رمزيّة الإمام
الحسين لغة الشعر، أمّا إذا توجّه الشاعر الكربلائيّ في القرن العاشر
الهجريّ إلى جمهور المتلقّين المسلمين على تعدّد مذاهبهم الأخرى فإنّ
رافد القصيدة يتغذّى على منابع القرآنيّة والنبويّة والحسينيّة، وقد يكتبون

قصيدة ذات مرجعية خالصة، يذهبون فيها إلى التواصل مع الآخر على أنّ تلك المرجعية تتّصل بالسيرة النبوية أو العلوية أو الحسينية وتفسّرها، وهنا يُعنى الشاعر بصورة النبي الأكرم محمد بن عبد الله ﷺ على نحو ما رسمها القرآن الكريم^(١)، أو بصورة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام على نحو ما رسمها القرآن^(٢)، حيث يعنى الشعراء - هنا - بتوظيف الآيات المباركات التي نزلت في النبي الأكرم ﷺ، أو في الإمام عليّ عليه السلام؛ إذ تأتي القصيدة لتستعيد تلك الآيات المباركات استعادة موضوعية^(٣)؛ لأنّ شاعر القصيدة الموضوعية يراعي نوعيّة الجمهور الذي يتوجّه إليه الخطاب بالروافد الإسلامية التي يستجيب لها ويتّصل بمعانيها، مع أنّها جميعاً تبعث نوراً كاشفاً صادراً عن مشكاة النبوة الواحد، ولا سيّما أنّ الشاعر في الشعر الموضوعي يلتفت إلى ما يبعث على الإقناع عقلاً دائماً، أكثر من ذلك الذي يؤثّر فيه الخيال تأثيراً مؤقتاً.

- (١) ينظر: الآيات القرآنية المتعلقة بالرسول محمد ﷺ، دراسة بلاغية وأسلوبية، د. عدنان جاسم محمد / سلسلة الدراسات الإسلامية المعاصرة (٤٤) الوقف السنّي، بغداد، ٢٠٠٩ م.
- (٢) عليّ في القرآن، صادق الحسيني الشيرازي، منشورات الحوزة الزينية، دمشق، ١٤٢٣ هـ.
- (٣) ينظر، ديوان الكفعمي (مخطوط)، ص ٥٦، ص ٨٥، ص ١٠٢، ص ١٠٩، ص ١٢٠، ص ١٣٩.

الخاتمة

خلصت هذه الدراسة إلى نتائج، ترسم صورة القصيدة الكربلائية في القرن العاشر الهجري، نوضحها على وفق الآتي:

- يتقدّم الموضوع في معطياته: العقلية والفكرية والمعرفية على الشعر في مواصفاته: الفنية والجمالية وما يبعث على التأمل والتأويل في بعده الخيالي، لعناية الشاعر بإيصال المعنى واضحاً من دون تأويل، ومتصلاً بالقصد من دون غموض.
- لمّا كان الشعراء المعروفون من الفقهاء أو العلماء أو من ذوي الثقافة الإسلامية الملتزمة فقد ساعد ذلك على الالتفات إلى العمق الموضوعي في الشعر، وتقديمه على المتطلّبات الفنية الخالصة التي يُعنى بها الشعراء المحترفون بشكل خاص.
- جاءت اللغة القرآنية أعمق رافد صدرت عنه لغة القصيدة الكربلائية في القرن العاشر الهجري، في المعجم والتركيب والصور البيانية، حتّى أنّ بعض الشعراء مثل الكفعمي وحسين بن مساعد كتبوا قصائد استلهمت سوراً من القرآن الكريم مرجعية خاصة لها، وهو ما عنيت هذه الدراسة به في مبحثها الثاني.
- استجابت القصيدة الكربلائية في القرن الرابع الهجري لمتطلّبات جمهورها الإسلامي في البيئة الكربلائية بخاصة، ولاسيّما في استلهام الرموز: الإسلامية عامّة وخصّص النبي الأكرم ﷺ وآل بيته الأطهار بالاستحضار الأوفر الذي تغذّى الشعر على منابعه الهائلة العطاء والإيحاء.

- تعدد الموضوعات لا الأشكال، والرموز لا أساليب الترميز، والروافد الإسلامية لا فنون توظيفها شعرياً، استجابة لمفهوم الشعر في ذلك العصر وكيفيات توظيفه في متبنيات الشعراء وجمهور متلقيهم.
- تقدّمت القصيدة الحسينية على سواها من الاتجاهات الإسلامية في الشعر الملتزم؛ لأنّ لها مواسم عناية واهتمام، أبرزها الشعائر الإسلامية في شهري: محرم وصفر، ومنابت المسرح الشعري في تلك المدّة، ثمّ إنّ الرمز الحسيني ماء وجودهم في مواجهة أشكال الجفاف في الحياة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المخطوطات:

ديوان الكفعمي (مخطوط) قيد التحقيق من لدن لجنة من: (مركز تراث كربلاء التابع لقسم شؤون المعارف في العتبة العباسية المقدسة).

المطبوعات:

١. أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، تحقيق: حسن الأمين، منشورات مكتبة أهل البيت، لبنان.

٢. الآيات القرآنية المتعلقة بالرسول محمد ﷺ دراسة بلاغية وأسلوبية، د. عدنان جاسم محمد، سلسلة الدراسات الإسلامية المعاصرة (٤٤)، الوقف السنّي، بغداد - العراق، ٢٠٠٩ م.

٣. عليّ في القرآن، صادق الحسيني الشيرازي، منشورات الحوزة الزينية في دمشق، ١٤٢٣ للهجرة الشريفة.

٤. مصباح الكفعمي، الشيخ تقي الدين إبراهيم الكفعمي، مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع في بيروت.

شعريّة النصّ النّثريّ عند الكفعميّ في
كتابه (مُحاسبة النّفس اللّوامة وتنبّيه الرّوح النّوامة)

قراءة تحليليّة في معطيات الصورة

The Poeticity of the Prose Text according to al-Kaf'ami in His Book (Muḥāsabat al-Nafs al-Lawwāmah wa Tanbīh al-Rūḥ al-Nawwāmah): An Analytical Reading in the Data of the Image

م.د. عبد الستار جبار عطية دهام

المديريّة العامّة للتربية في محافظة كربلاء

Lecturer Dr. Abd al-Sattar Jabbar

Atiyyah Dahham

**The General Directorate of Education
in Karbala Governorate**



الملخص

تقوم الدراسة على تحليل النصوص النثرية وتشكلاتها النصية وتبيان العنصر المؤسس لشعريتها في كتاب (محاسبة النفس اللوامة وتنبية الروح النومة) للكفعمي، وهذا العنصر الصورة الفنية بوصفها عنصراً فاعلاً ورئيساً في بناء شعرية النص، فالدراسة تقوم على الرصد والتحليل والكشف عن فاعلية الصورة في تشكيل شعرية النص متضافرة مع عناصره الأخرى المساندة لها في تأسيس هذه الشعرية، وقد استعمل المؤلف الصورة مرتكزاً أساساً في نصوصه، فوظف في ذلك وسائل بيانية لتشكيل صورته كالتشبيه والاستعارة والكناية واللغة المعيارية، واستعمل الفضاءات الحسية في صورته بوصفها عناصر فاعلة في التأثير والإيحاء، فجاءت صورته بصرية سمعية وذوقية ولمسية ولونية وحركية، واستعمل المشهد مساراً بنائياً في تشكيل قسم من صورته المشهدية السردية.

الكلمات المفتاحية: شعرية النص، الصورة، مُحاسبة النفس اللوامة، الكفعمي.

Abstract

The study is based on analyzing the prose texts and their textual formations, and clarifying the founding element of their poeticity in the book (Muḥāsabat al-Nafs al-Lawwāmah wa Tanbīh al-Rūḥ al-Nawwāmah) by al-Kafʿami. This element is the artistic image, as an active and principal element in building the poeticity of the text. The study is based on observing, analyzing, and revealing the effectiveness of the image in forming the poeticity of the text, in combination with its other supporting elements in establishing this poeticity. The author used the image as a basic foundation in his texts, and employed in that rhetorical means to form his images, such as simile, metaphor, metonymy, and standard language. He used the sensory spaces in his images as active elements in influence and suggestion, so his images came visual, auditory, gustatory, tactile, chromatic, and kinetic. He used the scene as a constructive path in forming part of his scenic narrative images.

Keywords: poeticity of the text, image, Muḥāsabat al-Nafs al-Lawwāmah, al-Kafʿami.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
أبي القاسم المصطفى محمد وآله الطيبين الطاهرين، وبعد.

تقوم دراستنا على رصد الصور الفنية في الخطاب النثري الأدبي للكفعمي
في كتابه (محاسبة النفس اللوامة وتنبيه الروح النائمة)^(١) وتحليلها تحليلًا
نصيًّا لا يكتفي بالجملة والمقطع، بل يقوم على البنية النصية؛ لبيان شعرية
الصورة وفاعليتها وعناصر انسجامها نصيًّا مع بعضها وتشكيلها صورة نصية
كليّة، وجاء تحليلنا للصورة الفنية بوصفها مهمًّا نصيًّا متسقًا مع عناصر
أخرى منسوجة مع الصورة؛ لذا لم تغفل الدراسة هذه العناصر وفاعليتها
في تشكيل شعرية النص، فأوردناها ضمن مسارات التحليل بوصفها عناصر
مساندة في تشكيل الصور، ولا تقوم دراستنا على أفراد محاور خاصّة لكلّ
وسيلة من وسائل تشكيل الصورة الفنية أو لكلّ عنصر من عناصرها الحسية؛
لأنّ ذلك يستلزم تجزئة النصوص وتحليلها على شكل جمل وهذا يفقدها
بنيتها، ويُغيّب كثيراً من شعريتها وفاعليتها الدلالية؛ لذا كان التحليل منطلقاً

(١) محاسبة النفس اللوامة وتنبيه الروح النائمة، تقي الدين إبراهيم بن علي الكفعمي، تحقيق:
فارس الحسون، مؤسسة الفكر الاسلامي للثقافة والاعلام، بيروت - لبنان، ط ١، (١٤١٢ هـ -
١٩٩١ م). والكتاب أشبه بأدب الوصايا أو الرسائل الوعظية، جعل المؤلف النفس منطلقاً
أساساً في الكتاب، فهو يخاطبها في مفاصل الكتاب لائماً ومعاتباً ومحدّراً وناهيًا وزاجراً
ومرغباً ومحبباً وناصحاً ومرشداً وواعظاً بنصوص تقوم على الحكمة والتفكير والتدبر، غايته
الرئيسية إصلاح النفس وتوثيق عرى اتصالها بالخالق جلّ وعلا، والابتعاد عن المغريات
الدنيوية وملذّاتها الزائلة.

من النصّ وبنائه الصوريّ أوّلاً، ثمّ الوقوف على عناصر شعرية الأخرى المساندة للصورة، فالتحليل يقوم على بنية نصيّة كاملة متضافرة بعناصرها المختلفة، وجاءت الدراسة على تمهيد ومحورين، تناولنا في التمهيد شعرية الصورة/ شعرية النشر، وجاء المحور الأوّل بعنوان (المعطى البيانيّ) تناولنا فيه الوسائل البيانيّة في تشكيل الصورة وآليات تفعيل شعريتها، أمّا المحور الثاني فجاء بعنوان (المعطى المشهديّ) وتناولنا فيه التشكيل المشهديّ القائم على العناصر السردية والبنى النصيّة الكاملة.

وختاماً، إنّ هذا البحث هو محاولة لتسليط الضوء على جانب ضئيل من النتاج الأدبيّ في القرن العاشر الهجريّ عبر دراسة جزء من أدب أحد أعلامه المبرزين وهو الشيخ الكفعميّ رحمه الله، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

التمهيد: شعرية الصورة/ شعرية النشر

الشعرية سمة رئيسة لأدبيّة النصوص، وهي مجموع المكوّنات النصيّة المتضافرة على تشكيل العمل الأدبيّ وتأسيس جماليّاته بنية وتشكيلاً، ولم تقتصر الشعرية على جنس أدبيّ محدّد، بل تشمل الأجناس الأدبيّة كلها وبمستويات مختلفة. وهناك من يرى أنّ الشعرية تتّسع لتشمل الظواهر الجميلة كلها، حتّى التي لا تنتمي إلى فنون القول الأدبيّ^(١)، وإنّ مصطلح الشعرية أوّل ما دار في النقد الحديث لدى الدارسين السيميائيّين في تطبيقاتهم على النصّ الروائيّ قبل أن تنتقل إلى الدراسات النقديّة حول الشعر^(٢)، وهذا

(١) الخطيئة والتكفير من البنيويّة إلى التشرحيّة - قراءة نقدية لنموذج إنسانيّ معاصر -، د. عبد الله محمد الغداميّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، ط٦، ٢٠٠٦م، ٢٢.

(٢) ينظر: أطراف الوجه الواحد، دراسات نقدية في النظريّة والتطبيق، د. نعيم اليافي: منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٧م: ٣١٠.

يعني أن الاشتغالات الأولى للشعرية بوصفها مصطلحاً نقدياً كان في مجال النشر، وقد ركز النقد في سبرهم النصوص الأدبية على العناصر الفاعلة المؤسسة لشعريته ولطاقاته الجمالية، وهذه العناصر كثيرة ومتشعبة ولها مستويات مختلفة في رfd النصوص بالشعرية تقف في مقدمتها الصورة الفنية بوصفها القلب النابض في تشكيل شعرية النصوص وجمالياتها، فهي عنصر فعال له وسائل كثيرة ومتشعبة في صياغة النص الأدبي وصناعة شعرية، وقد تحدث النقد قديماً وحديثاً عن هذه الوسائل تحت أبواب وعناوين مختلفة، وأفرد البلاغيون العرب القدماء باباً رئيساً في بحوثهم أسموه (البيان)، وهو من أهم أبواب البلاغة عندهم، وعليه تقوم أغلب التشكيلات الصورية الفنية، وهو من خصائص اللغة وعنصر أساس من طبائعها البنائية وأساليبها التركيبية والدلالية، فضلاً عن البابين الآخرين للبلاغة العربية القديمة وأثرهما في تفعيل شعرية النصوص وفي صياغة صوره الفنية، وجاءت هذه العناصر بألبسة جديدة في النقد الحديث وبحوثه حول الصورة الشعرية، فلم تقف الصورة عند وسائل التشكيل البيانية والبديعية القديمة، فقد توسعت الدراسات في هذا المجال وتطورت المفاهيم تبعاً للنصوص وأساليبها الحديثة المغامرة في رfd التشكيل الجمالي للنصوص بأساليب وعناصر

جديدة، ولعلّ العامل المشترك في الشعرية قديماً وحديثاً هي الصورة الفنيّة بوصفها عنصراً لغوياً تشكلياً تقوم عليه الانزياحات اللغويّة، فالتصوير الشعريّ من أهمّ المستويات الجماليّة التي تتركز عليها شعرية النصوص، وفاعليّتها ذلك المجال الفعّال الذي يعدُّ بؤرة التشكيل الشعريّ، وقد أولاها النقاد العرب في العصر الحديث اهتماماً كبيراً، ومنهم الدكتور نعيم اليافي، فالصورة عنده «كلّ تركيب لغويّ ذي علاقة تقوم على المشابهة أو المجاورة أو المغايرة أو الانزياح أو فجوة التوتر»^(١)، وهي «وحدة تركيبية معقّدة تتبّار فيها شتّى المكوّنات: الواقع والخيال، اللغة والفكر، الإحساس والإيقاع، الدّاخل والخارج، الأنا والعالم... إلخ. يتناسخ الجميع ويتشابك ليؤلّف (التوقية) أداة الشّعـر الرئيسة ووسيلته الوحيدة لتحقيق (أدبيّته) وتجسّده خلقاً معبراً سوياً»^(٢).

أمّا الدكتور عبد القادر الرباعيّ فيرى أنّ الصورة «آية هيئة تثيرها الكلمات الشعرية بالذهن شريطة أن تكون هذه الهيئة معبرة وموحية في آن، لكن هذا المفهوم هو المفهوم العام للصورة، أمّا المجال التفصيليّ له فيجعل الصورة تركيبية عقلية تحدث بالتناسب أو بالمقارنة بين عنصرين هما في أحيان كثيرة عنصر ظاهريّ وآخر باطنيّ، وأنّ جمال ذلك التناسب أو المقارنة يحدّد بعنصرين آخرين هما: الحافز والقيمة؛ لأنّ كلّ صورة فنيّة تنشأ بدافع وتؤدّي إلى قيمة»^(٣)، وقد عدّها الدكتور محمد حسين الصغير «مجموعة

(١) أوهاج الحدّاء دراسة في القصيدة العربيّة الحديثة، د. نعيم اليافي، منشورات اتّحاد الكتاب، ١٩٩٣م: ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٤.

(٣) الصورة الفنيّة في النقد الشعريّ - دراسة في النظريّة والتطبيق -، د. عبد القادر الرباعي، دار

العلاقات اللغوية والبيانية والإيحائية القائمة بين اللفظ والمعنى أو الشكل والمضمون»^(١).

ونرى أنّ الصورة -بمفهومها الواسع المستجيب للتطوّرات المعاصرة في تشكيل النصوص ورفض شعريّتها بتقنيّات حديثة لغويّة وغير لغويّة- هي ميدان مهمٌّ لإظهار إمكانات اللغة، وبحث في ركامها عن أنساق فنيّة باستعمال وسائل كثيرة ومتشعبة لغويّة تشكل دلالات نصيّة إيحائيّة، وغير لغويّة تشترك في رفض الدلالات اللغويّة وتفعيل إحياءاتها، يشترك في تكوينها: الخيال والواقع، المحسوس والذهنيّ، الذات والآخر، اللغة والأفكار. ولها سمتان: هما الآنيّة التي تمثّل مسائل التغيّر والتحوّل، والزمنيّة الشموليّة التي تمثّل مسائل الثبات والتزامن، فهي مفهوم مطلق وفي الآن نفسه مفهوم نسبيّ، ولها وجهان: عام مشترك بين سائر الصور، وخاصٌّ وهو ما يميّز صورة ما عن غيرها، وينبع من حركيّة التطوّر الذاتيّ والقدرة والنمو والتحوّل، والوجهان متداخلان متشابكان، ويقف التلقّي عنصراً رئيساً في إنتاج دلالاتها وصناعة شعريّتها، ولكي تكون الصورة فاعلة يجب أن تتسم بالابتكار والجدّة، ثمّ النضارة، ثمّ الفاعليّة، والإثارة.

ويقوم التصوير على مستويات وأنماط متعدّدة، وليس كلّ تصوير فنيّ يمكن أن يضيف إلى النصّ شعريّته وفاعليّته؛ بل قد يكون على العكس من ذلك، وبناء على هذا فإنّ مهمّتنا لا تقتصر على رصد الصور الفنيّة فحسب؛ بل تتركز في الأساس على استكشاف شعريّة التصوير وفاعليّته النصيّة.

جرير، إربد، الأردن، ط ١، ٢٠٠٩م: ٨٣.

(١) الصورة في المثل القرآنيّ، د. محمد حسين الصغير، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤٢١ هـ - ١٩٩٢ م): ٣٦.

المحور الأوّل/ المعطى البياني للصورة

هناك وسائل كثيرة لتشكيل الصورة الفنّية؛ منها ما هو بيانيّ كالتشبيه والاستعارة والكناية، ومنها ما هو حسّي وآخر مجرد، كما أنّ هناك أنماطاً متعدّدة للصور منها الصور الجزئية ومنها الصورة الكلّية، وهي بمجمليها خواصّ لغويّة تعتمد على طبيعة تشكيلها وأسلوبيّته، وتؤشّر قدرة الأديب الفنّية عبر استجلاء مساراتها الجماليّة وأبعادها الإيحائيّة، وسنحاول أن نرصد الصور الفنّية ونحلّل مستوياتها الشعرية بناءً على وسائل تشكيلها البيانيّة أوّلاً، ثمّ على أنماطها الحسّية ثانياً، وبما أنّ الكشف عن شعرية النصّ لا تكون إلاّ بعرض صورة متكاملة عنه، فلا يمكن تجلية شعرية النصّ برصد صور بيانيّة أو حسّية جزئية مقتطعة من نصّها وتبيان عناصرها، هذا الأمر يقتل النصّ ولا يقف على شعرية؛ لذا آثرنا أن نقف على النصوص كاملة، أو على جزء منها بما يمكننا أن نجلي مكامن الشعرية فيها انطلاقاً من التصوير الفنّي بوصفه مهيمناً نصّياً أساسياً، ولا نغفل العناصر الأخرى الفاعلة في تشكيل شعرية النصّ في مدارات التحليل النصّي لما يشكّله هذا المسار من ضرورة مهمّة للكشف والتحليل والإظهار وللوقوف على جماليات النصّ، وليس على أجزاء نصّية مبتسرة؛ لذا سيكون الاهتمام الرئيس منصّباً على التصوير الفنّي ثمّ الإشارة إلى العناصر الأخرى المتعاضدة معه في تشكيل شعرية النصّ.

ومن النصوص الثريّة التي تتركز شعرية على التصوير الفنّي قول المؤلّف: «كما ينظر المريض إلى لذيذ الطعام فلا يلتذّ من شدة الأسقام، كذلك صاحب الدنيا لا يجد لذّة العبادة وحلاوتها مع ما يجد من محبة الدنيا وغضارتها، واعلمي: أنّ الدابة إذا لم تركب وتمتحن نفرت واستصعبت، كذلك القلوب إذا لم ترقّق بذكر الموت قست واستغلظت، وأنّ الزقّ إذا لم

ينخرق يوشك أن يكون وعاءً للغسل، كذلك القلوب إذا لم تغرقها الشهوات يوشك أن تكون أوعية للحكمة وصالح الأعمال»^(١).

فقد رسم الأديب في قوله: (كما ينظر المريض إلى لذيذ الطعام فلا يلتذ من شدة الأسقام، كذلك صاحب الدنيا لا يجد لذة العبادة وحلاوتها مع ما يجد من محبة الدنيا وغضارتها) صورة تشبيهية^(٢) بين مشهدين الأول مادي والثاني معنوي مجرد، وقد استطاع أن يقرب المعنوي المجرد إلى المتلقي بصورة مادية حسية، وإذا أخذنا عناصر الصورتين وأوجه الشبه بينهما نجد أن الأديب قد أبدع في اختياره ونسجه، وهي ما يأتي:

صاحب الدنيا

المريض

لا يلتذ بالعبادة

لا يلتذ بالطعام

بسبب الانغماس في محبة الدنيا

بسبب شدة الأسقام

المشبه به هنا (المريض) فإن المرض قد أوقع ضرراً بجهازه الحسي وجعله لا يعمل بصورة صحيحة؛ فاختلفت عنده طعوم الأشياء، فلا يجد

(١) محاسبة النفس اللوامة وتنبيه الروح النومة: ١١٢.

(٢) وهو أحد الأساليب البيانية التي لها أثر بارز في صياغة الصورة الشعرية، وهو عند عبد القاهر الجرجاني «قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب وتدركه العقول وتستفتى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والأذان». أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي (ت ٤٧١ هـ)، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط ١، ١٩٩١ م، ٢٠. وقد ذكر الخطيب القزويني حد التشبيه بأنه «الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى». الإيضاح في علوم البلاغة- المعاني والبيان والبديع، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن المعروف بالخطيب القزويني (ت ٧٣٩ هـ)، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، (١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣ م): ١٦٤.

فيها لذّة الذّوق التي كانت حينما كان صحيحاً، والمشبه (صاحب الدنيا) فالانغماس بملذّات الدنيا - وهي ملذّات مادّيّة حسّيّة - جعل رؤيته مشوّشة ونظرته قاصرة، وإنّ ملذّات الدنيا أبعدته عن رؤية متع الآخرة والاشتغال على العبادات للوصول إليها، فقد ترك العبادات لمرض في رؤيته ومستقبلاته وترتيبه للأولويات، فارتكازه على جانب المتع المادّيّة الزائلة وانغماسه فيها حجب عنه المتع المعنويّة وحالات السموّ الروحيّ التي يجدها المؤمن في عباداته وهذا هو وجه الشبه بين الصورتين.

وقد قام الأديب برسم صورته تلك اعتماداً على فضاءات حسّيّة، فإنّ المشبّه به يركّز على العناصر الحسّيّة وهي صورة تشبيهيّة مركّبة يقوم وجه الشبه على صورة متزعة من متعدّد، فقد اعتمد الأديب على حاسة البصر عنصراً صوريّاً فاعلاً؛ إذ انطلق في رسم الصورة بقوله: (كما ينظر المريض) هذه الرؤية التي نسجها ضمن السياق العام للتشكيل هي صورة حسّيّة بصرية، وهي رؤية مبهمّة متعبة لا تولّد السرور لصاحبها، ولا يجد الرائي فيها ما يلتذّ به؛ لأنّه مريض ورؤيته لها دلالات وانعكاسات تختلف عن الرؤية التي يقوم بها الرائي الصحيح المعافى.

الصورة الأخرى هنا هي صورة حسّيّة ذوقيّة في قوله: (فلا يلتذّ من شدّة الأسقام)؛ أي لا يلتذّ من طعامه؛ لأنّ حاسة التذوّق عنده مشوّشة، فلا يجد اللذّة فيها ولا الصفو؛ بسبب السقم الذي ولّد أعباء لأعضائه الحسّيّة ومستقبلاتها، فأثّرت على سائر جسده، ومنها حاسة ذوق المريض.

وفي النصّ نفسه عبّد المؤلّف نصّه بصور أخرى في قوله: (واعلمي: أنّ الدابة إذا لم تركب وتمتهن نفرت واستصعبت، كذلك القلوب إذا لم ترقق بذكر الموت قست واستغلظت، وأنّ الرّق إذا لم ينخرق يوشك أن يكون

وعاء للعسل، كذلك القلوب إذا لم تغرقها الشهوات يوشك أن تكون أوعية للحكمة وصالح الأعمال).

فقد رسم في هذا المقطع النثري صورتين تشبيهيتين للقلوب يقوم التصوير فيهما على التشبيه التمثيلي المركب^(١) وفاعليته في الإيحاء وقدرته على بثّ الشعريّة في النصّ.

في الصورة الأولى يشبه القلوب التي لم ترقق بذكر الموت بالدابة التي لم تركب، فكما أنّ الدابة تنفر وتستصعب كذلك القلوب تقسو وتستغلظ، وسنوضح عناصر الصورة المشبّه والمشبّه به فيما يأتي:

المشبّه به	المشبّه	أداة التشبيه
الدواب	القلوب	الكاف
لم تركب وتمتهن	لم ترقق بذكر الموت	
نفرت واستصعبت	قست واستغلظت	

وهنا استطاع أن يجد أوجه شبه بين عناصر متعدّدة انطلاقاً من مفردات تنتمي إلى بيئته في رسم صورة لقضايا روحية معنوية؛ ليقربها إلى المتلقي، ويجعلها ماثلة أمامه بوضع تشبيهيّ تقريبيّ، فإنّ قساوة القلوب واستغلالها نتيجة لعدم ترقيقها بذكر الموت، وإنّ فعل الموت هو ترويض للنفس والقلب وبثّ الرحمة والسكينة فيه ودافع الركون إلى الله جلّ وعلا، وهذا المشهد يشبه نفور الدواب واستصعاب ركوبها؛ نتيجة لإهمالها ولانعدام ترويضها وغياب استعمالها للركوب وإهمال تعليمها الطاعة، وهنا استطاع

(١) وهو التشبيه الذي يكون على شكل لوحة تصوّر أكثر من مفرد ووجه الشبه يكون فيها هيئة منتزعة من الصورة بشكل عام. ينظر: البلاغة العربية - أسسها وعلومها وفنونها: ١٨٦.

الأديب أن يجعل وجه الشبه صورة منتزعة من متعدّد، وكذلك جعل من نصّه منفتحاً على قراءات وإيحاءات جماليّة، وجاء بناء الصورة التشبيهيّة هنا بناء تركيبياً معتمداً على الشرط، فالجملة الشرطيّة الأولى: (أنّ الدابة إذا لم تركب وتمتهن نفرت واستصعبت) تمثّل المشبّه به، والجملة الشرطيّة الثانية تمثّل المشبّه: (كذلك القلوب إذا لم ترفق بذكر الموت قست واستغلظت)، وكذلك قامت الصورة حسّياً على حاسّة اللمس والبصر في التشكيل العامّ لها، فوظّف الأديب لذلك ألفاظاً، مثل (تركب، ترفق، استغلظت).

أمّا في الصورة الثانية فقد شبّه القلوب بالزّق^(١)، ومن معاني الزّق الوعاء الذي يُنقل فيه أو تُنقل فيه الخمر، وهي صورة جميلة والتقاطعة لطيفة من المؤلّف، وترتكز الصورة على العناصر الآتية:

المشبّه به	المشبّه	أداة التشبيه
-الزق	-القلوب	-الكاف
-لم ينخرق	-لم تخرقها الشهوات	
-يوشك أن يكون وعاء للعسل	-يوشك أن يكون أوعية للحكمة	

فإنّ الزّق الذي يستعمل وعاء للخمر ذلك الشراب الذي يذهب العقل والمروءة والحكمة ويجعل شاربه يترنّح كالمجنون، ذلك الوعاء نفسه يحمل قابليّة على أن يكون محموله شراباً مستطاباً حلالاً وهو العسل، فالاستعمال الأوّل مؤشّر لشدة الانغماس واللهو، مع أنّه ممكن أن يستعمل استعمالاً في

(١) والزّق من الأُهبِ كُلُّ وعاء اتخذ لشراب ونحوه، وهو الذي يُنقل فيه أو تُنقل فيه الخمر والجمع أَزَقُّ وَأَزَقُّ. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقيّ المصريّ (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م: ١٠ / ١٤٣.

الخير كاستعماله وعاء للعسل، وهنا نقطة التحوّل بالمحمول، بالمحتوى والمضمون الذي سيسبغ عليه صفة الخير أو صفة الشر، فاستعمل الزقّ وعاء للعسل يجعل منه إناء لشيء جميل محبّب للنفوس لذيد له فوائد كثيرة، وتكون أهميته وقيّمته وجماله بما يحمل في داخله، على العكس من الصورة التي يستعمل فيها عادة في قضايا محرّمة، تلك الصورة شبّه بها القلوب، فإنّها قد تستعمل في الملذّات والشهوات وحالات الانحراف، لكن لها إمكانيّات أخرى تخرجها من حالة إلى حالة، ومثلما أنّ الزقّ يمتلك إمكانيّة أخرجه من حالة إلى حالة أخرى كذلك الحال مع القلوب، وإنّ هذه القلوب إذا لم تستعمل في الملذّات توشك أن تكون أوعية للحكمة وصالح الأعمال، فخيّط نجاتها هو الخروج إلى الإمكانيّة الأخرى والابتعاد عن الملذّات التي إن أغرقتها ضاعت واضمحلت وغدت مرتعاً للشيطان، وإنّ استطاع الإنسان أن ينجو وأن يحوّل هذه القلوب إلى أوعية حاملة للحكمة فقد أكسبها صبغة جديدة قيمتها من قيمة ما تحمل، فإن كانت تحمل الشهوات والملذّات ضاعت وهوت، وإن حملت الحكمة والعمل الصالح ارتقت وتسامت، وقام التشبيه هنا على تشبيه المعنويّ المجرّد بالماديّ، لتقريب الدلالات إلى المتلقّي واستعمال عنصر التراكم الصوري هنا يصبّ في المسعى نفسه، فضلاً عن القيم الجماليّة التي ضاعفت دلالات التقريب وحبّبت النصّ إلى المتلقّي، وجاءت الصورة في المستوى التركيبيّ قائمة على الشرط بناءً تركيبياً، فالجملة الشرطيّة الأولى تمثّل المشبّه به (وأن الزق إذا لم ينخرق يوشك أن يكون وعاء للعسل)، والجملة الشرطيّة الثانية تكوّن جملة المشبّه (كذلك القلوب إذا لم تغرقها الشهوات يوشك أن تكون أوعية للحكمة وصالح الأعمال)، وتقوم الصورة حسّياً على حاسّتي اللمس والبصر في الإطار العامّ لهما.

ومن النصوص الثّريّة التي قامت على التصوير الفنّي المتّصف بالشعرية قول المؤلّف مخاطباً النفس: «إياك أن تكوني ممن إذا ذكر بالآخرة قبع قبوع الوسنان في جيب الكسل، وإن ظفر بالحلوة الخضرة وقع وقوع الذباب على ظرف العسل، وهذه علامات المنافقين لهم في المعاصي وثبات، وفي الطاعات سكون وثبات، وفي الطمع حركات قمرية، وفي الورع سكنات زحليّة، إذا قلت: حيّ على الشهوات طاروا إليها خفاً وثقالاً، وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى»^(١).

استعمل المؤلّف في قوله: (إياك أن تكوني ممن إذا ذكر بالآخرة قبع قبوع الوسنان في جيب الكسل، وإن ظفر بالحلوة الخضرة وقع وقوع الذباب على ظرف العسل) عناصر كثيرة في تأسيس شعرية النصّ وفاعليّته، ويأتي التصوير على رأس هذه العناصر، وقد قام هنا على رسم مشهد متكامل فاعل في إثراء النصّ يقوم على وسائل متعدّدة متضافرة في نسج الصورة فيه، فجاء التشبيه في صورتين (قبع قبوع الوسنان) (وقع وقوع الذباب)، وهاتان الصورتان التشبيهيّتان تقومان على التشبيه التركيبيّ التمثيليّ، وقد عضّد الصورة الأولى باستعارة تجسديّة^(٢) في قوله: (جيبُ الكسل)؛ إذ جعل للكسل جيّاً.

أمّا الصورة الثّانية فهي قائمة على التشبيه أيضاً (إن ظفر بالحلوة الخضرة... إلخ)، وعلى التضاد الذي شكّل حركة معاكسة لحركة الصورة الأولى، فهنا عنصر الحركة فاعل ومؤثّر، فإذا ظفر بالدنيا وزخرفها يقبل عليها إقبالا

(١) مُحاسبة النفس اللّوامة وتنبية الرّوح النّوامة: ٩٣-٩٤.

(٢) فالتجسيد: «يعني تقديم المعنى في جسد شيئيّ، أو نقل المعنى من نطاق المفاهيم إلى الماديّة الحسيّة». الصورة الفنّيّة في شعر أبي تمام، عبد القادر الرباعي، جامعة اليرموك، إربد، ١٩٨٠م: ١٦٨.

شديدًا وحركته سريعة، فالمشهد الشعريُّ في هاتين الصورتين يقوم على مشهديةً صوريةً فاعلة تركز على عناصر متعدّدة، فهما يقومان على وسيلة التصوير ويشتركان في البنية النصّية؛ إذ يقومان على عنصر التوازي التركيبيّ، وكذلك يقومان على عنصر التضادّ، فالصورة الأولى تتضادّ مع الصورة الثانية بعناصرها كلّها، وكلا الصورتين تقومان حسّيًا على الرؤية البصريّة، فهما صورتان تشبيهيّتان بصريّتان في الأساس.

وللتشكيل الحسّي في الصورة فاعليّة في جماليّة التشكيل الفنّي لها والتأثير في المتلقّي، فقد تضافر عنصران حسّيّان في تأسيس الصورة البيانيّة التشبيهيّة، الأوّل التصوير الفنّي البصريّ؛ إذ تقوم الصورتان على عنصر الرؤية البصريّة، والعنصر الحسّيّ الثاني الحركة والسكون، فهنا يقوم النصّ على هذين العنصرين (حركة/ سكون) في رسم الصورة وتشكيل أبعادها على مدار النصّ، ولا يقف عند هاتين الصورتين -محلّ التحليل- بل يمتد ذلك على أغلب النصوص النثريّة في الكتاب محلّ الدراسة، فالحركة والسكون في الصورة الأولى (قبع قبوع الوسنان في جيب الكسل) يوازي الحركة في (وقع وقوع الذباب على ظرف العسل) ثمّ ينتقل إلى تصوير المنافقين وعلاماتهم في قوله: (لهم في المعاصي وثبات) هنا صورة حركيّة في وصف المنافقين وإقبالهم على المعاصي، وفي قبال هذه الصورة صورة أخرى تتضادّ معها دلاليًا وحسّيًا، وهي قوله: (وفي الطاعات سكون وثبات) فقد جاءت الصورة هنا ثابتة ساكنة لتصوير التناقض والتضادّ بين المشهدين الصوريّين، كذلك الحال في الصورتين المتضادّتين في قوله: (في الطمع حركات قمرية) // (في الورع سكنات زحليّة) نجد جدليّة الحركة والسكون فاعلة في تعميق دلالات الصورة وتبسيط التصوير على زوايا من شأنها الكشف وتبيان عمق

التناقضات التي تتحكّم في حياة الإنسان وعلاقته بالآخرة.

وفي السياق نفسه قوله: (طاروا إليها خفاً) // (قاموا كسالى) هذه الصور كلّها تقوم على الحركة والسكون بوصفهما عنصرين حسيّين صوريّين فاعلين في رسم أبعاد المشهد، وممّا زاد في تفعيل شعرية النصّ وجماليّاته هنا العلاقات اللغويّة في تشكيلها النصّيّ وأبعادها الدلاليّة التي تقوم على التّضادّ، فقد تشكّل بفعل الصور المتجاوزة المتضادّة، والتضاد هنا تضادّ حركيّ (طاروا) تشكّل تضادّاً مع (قاموا)؛ لأنّ الحركة في «طاروا» حركة سريعة مصحوبة بالرضا ولذّة الاشتغال، وهي ضدّ «قاموا» التي هي حركة بطيئة مصحوبة بالثقل، ويعزّز التّضادّ الحركيّ هنا مصاحبات الجملتين «خفاً» مع «طاروا»، فهي تعزّز سرعة الاستجابة ولذّة الإقبال والاشتغال، و«كسالى» مع «قاموا»، وهي تعزّز الثقل والضجر وضعف الرغبة، والتضادّ هنا امتداد لمسارات النصوص الثّريّة في هذا الكتاب التي يقوم التّضاد فيها عنصراً رئيساً في تشكيل نسيج النصّ وإنتاج دلالاته، والتضادّ هنا قائم بين عناصر ودلالات مثل (دنيا/ آخرة) (كسل وحمول/ حركة وفاعليّة ونشاط) (سرعة/ بطء).

لم تقف الصورة عند هذه العناصر الفنيّة، وإنّما تجاوزتها إلى عناصر أخرى فاعلة في إثراء شعرية النصّ، ولو وقفنا على عنصر الإيقاع؛ لوقفنا على تشكيلات إيقاعيّة فاعلة في تشكيل صوره الفنيّة وشعريّته، وبثّ الانسجام الصوتيّ والنغم المموسق للجمل الفاعل في إثراء النصّ وتفعيل دلالات شعرية مضمرة فيه، ومن أهمّ عناصره الإيقاعيّة التوازي، وهو عنصر فاعل في رسم الصورة، فقد جاء التوازي التركيبيّ في قوله:

إذا ذُكّر بالآخرة قبع قبوع الوسنان في جيب الكسل // إذا ظفر بالحلوة

وقع وقوع الذباب على ظرف العسل.

هذه التشكيلات الإيقاعية المبنية على التوازي تؤكد مسارات النص وتفعّل الصورة فيه بتفعيل جرسه الإيقاعي القائم على الحركة والسكون وعلى الوحدات الإيقاعية المتجانسة، كما تشكّل فضاء آخر وهو التضادّ، فقد صنع التوازي هنا تضاداً فاعلاً في الجمل، فإنّ كلّ جملة من جمل النصّ تتضادّ مع جارتها من الجمل، فهو بناء نصّيّ صوريّ تشابكت فيه عناصر كثيرة أسهمت كلّها في نسجه وتفعيل شعريّته، وشكّلت فضاء نصّيّاً، جمالياً ابتعد فيه الأديب عن المباشرة والتقرير ليجعل منه فضاءً مختلفاً نسجاً، فاعلاً شعريّاً، متجاوباً إيقاعياً.

ثمّ يدخل عنصراً آخر في هذا المقطع الشريّ؛ ليسهم في تشكيل دلالاته النصّية وفاعليّته الشعريّة، فقد وظّف الأديب «القرآنية»^(١)؛ ليعزّز دلالات نصّه ويضفي عليه أبعاداً جماليّة إقناعيّة، فاستعمل (خفافاً وثقالاً) تناصاً مع قوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٢). ومن بين النصوص الشريّة التي تشكّل الصورة الفنيّة ركيزة أساسيّة في تفعيل شعريّتها قول المؤلّف مخاطباً النفس: «كم من غافل يبيت على فراش الأمن وسنان، والموت يحرق عليه الأسنان، يا ويله يركض بالنهار خيله، ويطوي على الغفلة ليله، وهو كالقطرب في المطاف

(١) والقرآنية مفهوم إجرائيّ، وهي: «آلية من الآليات التي يتوسّل بها المبدع في تشكيل نصوصه الإبداعية من جهتي الرّوى والأنساق، بنية وإيقاعاً بحسب سياق القرآن الكريم». تأصيل النصّ قراءة في أيّدولوجيا التناص، د. مشتاق عباس معن، دار الكتب، صنعاء، ط١، (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م): ١٧٠.

(٢) سورة التوبة: الآية ٤١.

والمطار، جيفة بالليل بطل بالنهار، يعيش ساخطاً، ويموت قانطاً، ذلك دأبه وديدنه، حتّى يفترق روحه وبدنه، وسيفجؤه من الدّما لا يودّ، يوم تبيّض وجوه وتسود»^(١).

رسم المؤلّف في قوله: (كم من غافل على فراش الأمن وسنان... إلخ) صورة فنيّة مشهديّة تداخلت فيها وسائل متعدّدة في عرض المشهد الأدبيّ النصّي المتكامل الذي أراد عبره أن يقرب دلالات النصّ صوريّاً إلى المتلقّي، ومن بين الوسائل التي استعملها «الاستعارة»^(٢) في قوله: (والموت يحرق عليه الأسنان) فقد جسم الموت وجعله شخصاً يستغلّ سقطات الناس كي يلمّ بهم، فهو يحرق الأسنان على الغافل تلّهُفاً لليل منه، هذه الصورة التجسيمية^(٣) الاستعارية أسهمت في إثراء النصّ الأدبيّ وفي تفعيل شعريّته فضلاً عن تعميق دلالاته وتفعيل مسارات التلقّي فيه، كما رسم الأديب في قوله: (وهو كالقطرب) صورة تشبيهية فاعلة، لكنّه قد حدّد عناصرها فجعل الفضاء الصوريّ مغلقاً على مجالات تشبيهية محدّدة، وقد استعمل لذلك

(١) محاسبة النفس اللّوامة وتنبية الرّوح النّوامة: ٩٢-٩٣.

(٢) عرفها السّكاكي (ت ٦٢٦هـ) بقوله: «هي أن تذكر أحد طرفي التّشبيه، وتريد به الآخر مدّعياً دخول المشبّه في جنس المشبّه به، دالّاً على ذلك بإثباتك للمشبّه ما يخصّ المشبّه به». مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر المعروف بالسّكاكي (ت ٦٢٦هـ)، تحقيق: حمدي محمّدي قايل، قدّم له وراجعته: مجدي فتحي السيّد، دار التوفيقية للطباعة، القاهرة-مصر، (د.ط.): ٣٢٠، وهي «استعمال لفظ ما في غير ما وُضع له في اصطلاح به التّخاطب لعلاقة المشابهة، مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الموضوع له في اصطلاح به التّخاطب». البلاغة العربيّة أسسها وعلومها وفنونها: ٢ / ٢٢٩.

(٣) التجسيم هو «إيصال المعنى المجرّد مرتبة الإنسان في قدرته واقتداره». الصورة الفنيّة في شعر أبي تمام، عبد القادر الرباعي، جامعة اليرموك، إربد، ١٩٨٠م: ١٦٨.

التشبيه التام، ومدّ الصورة بتشكيلات نصّية تفعل التشبيه، وتثري جوانبه بقوله: (جيفة بالليل بطلّ بالنهار)... إلخ.

ومن العناصر المحايثة للصور الفنّية في هذا النصّ «القرآنيّة» في قول المؤلّف: «يوم تبيّض وجوه وتسودّ» فقد فعل الأديب فضاءات التشكيل النصّي في انتقاله من فضاء إلى آخر، فكان النصّ يجري في رسم صور تدور في فضاء دنيويّ، عوالمه واضحة للمتلقّي، يستجيب له وينفعل به؛ فالذهن أقرب تصوّرًا للتجارب الحسيّة، ثم ختم النصّ بجملة تناصّ فيها مع القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾^(١)، وهنا تحوّل بدلالات النصّ إلى الفضاء الأخرويّ، وفي هذا الفضاء الذي بنى عليه المؤلّف نصوصه مقابلة أو تضادًا مع الفضاء الدنيويّ انتقل إلى فضاء متخيّل ذهنيّ تشكّل صورته الذهنيّة انطلاقًا من المدوّنّة الدينيّة (قرآنيّة، حديثيّة... إلخ) فقد رسم هنا صورة قرآنيّة جزائيّة قامت على دلالات قرآنيّة، وعلى تشكيل نصّي قرآنيّ، فالنصّ القرآنيّ هنا يستحضر دلالاته النصّية ضمن سياقه النصّي الأصليّ، كما يفعل دلالات جديدة انطلاقًا من التشكيل النصّي الجديد وما شكّلت فيه من دلالات، فيوم تبيّض وجوه/ جزاء للعمل الصالح، ومحاربة الشهوات الدنيويّة المحرّمة والزائلة، ورجاء للجزاء الأخرويّ الدائم. وتسودّ وجوه/ جزاء للمجرمين الذين يفضّلون الدنيا على الآخرة، والدنيا عندهم غاية وليست وسيلة؛ لذا يتخذون ملذاتها ومحرّماتها مرتعًا خصبًا لنفوسهم الأمّارة بالسوء.

وقد استعمل الأديب نسقًا إيقاعيًّا فاعلًا ومؤثرًا في إثراء دلالات النصّ

(١) سورة آل عمران: الآية ١٠٦.

ورفد جماليّاته؛ إذ قابل بين (تبيّض / تسودّ) دلاليّاً فهما متضادّان، كما جاء التوازي الصرفيّ بين الجملتين المتضادّتين ليشكّل نغمًا موسيقيّاً في النصّ ينسجم مع بنائه ودلالاته، فإذا كانت الجملتان متضادّتين في الدلالة فإنّهما متشابهتان في البنية الصرفيّة، أسهمت في رفد الجانب الدلاليّ بتعزيز دلالات النصّ، والتأكيد على العدالة التي ستقوم في الآخرة بإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، والنتيجة تكون على مسارين: وجوه تبيّض وأخرى تسودّ، وكلا المسارين جاء استجابة لمعطيات العمل في الفضاء الدنيويّ.

وصفوة القول: إنّ التشكيل الإيقاعيّ هنا والقائم على التوازي قد فعّل دلالات النصّ كما فعّل الجرس الإيقاعيّ للنصّ عبر التشكيل البنائيّ المتشابه الذي جعل الكلام قائماً على وحدات صوتيّة متناسقة متفاعلة ومتجاوبة تثير جرساً نغميّاً وتحدث إيقاعاً وانسجاماً في البناء النصّيّ، وهذا بدوره تضافر مع التشكيل الصوريّ في رفد النصّ بعناصر شعرية وتغزير طاقاته الإيحائيّة.

ومن النصوص الثّريّة ذات المحمولات الصوريّة الشعرية قول المؤلف مخاطباً النفس: «وعليك بالاستغفار خصوصاً في الأسحار، فقد روي: أنه من أكثر الاستغفار رفعت صحيفته وهي تتلأأ بالأنوار، وجعل الله له من كل هم فرجاً، ومن كل ضيق مخرجاً، فعودي نفسك الاستتار، في الذكر والاستغفار، تمحى عنك الحوبة، وتعظم لك المثوبة، فمن تعطر بأرياح استغفاره، لم ينفض من نتنة إصراره على أوزاره، ومن قبل فم الشهوات عضّته أسنان الندامة، ومن تلقّع بأردية التقوى اعتنقته أكناف السلامة، فانتهي زمانك قبل الزمن، ولا تغتري بالدنيا فإنّها خضراء الدمن، واقعدي مقعد صدق وانظري عند من، إنّ الدنيا تعطي تفاريق وتسترجع جملاً، وترضي

أفاويق وتعظم عجلاً»^(١).

نرصد في هذا النص مجموعة من الصور الفنية التي تركز على التشكيل الاستعاري، ومن ذلك قول المؤلف: «فمن تعطر بأرياح استغفاره لم ينفصح من ننتة إصراره على أوزاره، ومن قبل فم الشهوات عضته أسنان الندامة، ومن تلفع بأردية التقوى اعتنقته أكناف السلامة»، فالنص النثري غنيّ بالتشكيلات الفنية الفاعلة التي استطاعت أن تنهض بالنص من التقريرية إلى مصاف الشعرية، فقد كان الاستعمال اللغوي الاستعاري وسيلة للربط بين تشكيلات لغوية جمالية أضفت على النص حيوية، فقد رسم المؤلف صورة شعرية استعارية تجسيمية في قوله: (قبل فم الشهوات)، و(عضته أسنان الندامة)، فجعل للشهوات فماً تقبل به، وللندامة أسناناً تعض بها، هذا التشكيل الشعري وأمثاله هو ما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني بقوله حول جماليات الاستعارة: «فإنك لترى بها الجماد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبيّنة، والمعاني الخفية بادية جليلة (...) إن شئت أرثك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقول كأنها قد جسّمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون»^(٢)، فقد رصد القيمة التأثيرية والبيانية التي يولدها التجسيد والتشخيص والتجسيم في الصورة الاستعارية، فالصورتان الاستعاريّتان - (قبل فم الشهوات) و(عضته أسنان الندامة) - متضادّتان استطاع المؤلف أن يركبهما بأسلوب الشرط، الصورة الأولى كانت في فعل الشرط، والثانية في جوابه، وهما صورتان تجسيميتان صوّر فيهما الأديب المعاني المجردة

(١) محاسبة النفس اللوامة وتنبيه الروح النّوامة: ١٥٧-١٥٨.

(٢) أسرار البلاغة: ٤٣.

بصور حسّية، ومن هنا فهما في المنظور الحسّيّ ومركزاته الصوريّة صورتان حسيّتان لمسيّتان تقومان على حاسة اللمس المتعلّق بفضاء الفمّ ضمن الجسد الإنسانيّ، الأولى فيها تقبيل، والثانية فيها عَضّ، والعَضّ جاء نتيجة التقبيل في المواطن غير الصحيحة/ المحرّمة وعاقبتها تكون وبالأعلى على الإنسان.

وفي النصّ نفسه رسم صورتين استعاريّتين تجسيميّتين، والصورتان تقومان على الشرط وجوابه أيضاً في قوله: (ومن تَلَفّع بأردية التقوى اعتنقته أكناف السلامة)، فإنّ قوله: (تَلَفّع بأردية التقوى) صورة مكنيّة؛ إذ جاء بالمشبه وهو (التقوى)، وحذف المشبّه به وهو (جسم الإنسان) وجاء بصفة من صفاته أو لازمة من لوازمه وهو اللبس والارتداء، كذلك الحال في قوله (اعتنقته أكناف السلامة)، فجاء بالمشبّه وهو (السلامة)، وحذف المشبه به، وهو (الإنسان)، وجاء بصفة من صفاته وهو (الاعتناق والاكْتِناف)/ الاستتار والاستظلال، فجعل للتقوى أردية وللسلامة أكنافاً، هاتان الصورتان المتآزرتان تقومان على رسم فضاء صوريّ قائم على حاسة البصر حين الإدراك، هذا التشكيل وسّع دلالات النصّ وجعله يفتح على مسارات قرائيّة متعدّدة انطلاقاً من القيم الجماليّة التي مدّها النصّ الثّريّ وجعله محبّباً للمتلقّي مستجيباً لفعل القراءة على أكثر من وجه.

فإذا كانت الصورتان السابقتان المتضادّتان دلاليّاً تقومان على التشكيل الاستعاريّ وعلى العنصر الحسّيّ اللمسيّ، فإنّ هاتين الصورتين تقومان على التشكيل الاستعاريّ وعلى العنصر الحسّيّ البصريّ - حين الإدراك - وتتخذان السّتر دلالة، فهما صورتان بصريّتان، وإنّ لفظي الرداء والأكناف كلتاهما تدلّان في المعنى العامّ على السّتر والغطاء والملاذ، وإنّ السياق النصّيّ جعل هاتين اللفظتين فاعلتين في التشكيل الصوريّ، وهذا اللون

من التشكيل الاستعاريّ ينمُّ عن مقدرة فنيّة في تشكيل النصّ الأدبيّ بظروفه الجماليّة وفاعليّته الشعريّة كما يؤشّر على قدرة الأديب في التقاط استعاراته وتشكيلها ضمن فضاء نصّيّ ونسق دلاليّ منفتح على قراءات قابل لتعدّدها.

وفي إطار التحليل النصّيّ للمحمول الصوريّ الفنيّ في هذا النصّ الثريّ نجد صورتين استعاريّتين تتّسمان بالشعريّة في قوله: (فمن تعطرّ بأرياح استغفاره لم ينفصح من ننته إصراره على أوزاره)، جاء بالمشبه وهو (الاستغفار)، وحذف المشبه به وهو (الإنسان)، وجاء بصفة من صفاته وهي (التعطرّ، وفي الصورة الثانية جاء بالمشبه وهو (الأوزار)، وحذف المشبه به وهو (الإنسان القذر)، وجاء بصفة من صفاته وهي (التنّ، فهما صورتان استعاريّتان مكنّيتان شكّلهما باستعمال الاستعارة التجسّديّة، فقد جسد الاستغفار والإصرار، فجعل للاستغفار وهو المعنويّ عطرا؛ إذ جسد الصورة المعنويّة/ الاستغفار، بالماديّة/ العطر الجميل، كما جسد الإصرار على الأوزار وهو المعنويّ بالماديّ/ رائحة التنّ التي لم تنفصح بسبب سترها بعطر الاستغفار، وقد اتخذ من حاسة الشمّ عنصراً فاعلاً في تشكيلهما، وجاء تركيبهما قائماً على الشرط وجوابه، فالصورة الأولى/ الاستغفار وعطره / جملة فعل الشرط، والصورة الثانية/ الإصرار على الأوزار وستر نتنه / جملة جواب الشرط، فهما متعلّقان ببعض، أحدهما يقوم على الآخر، والشمّ هو العامل المشترك في تشكيلهما على أنّ التضاد بين الرائحتين هو العنصر الفاصل بين الخير والشرّ، بين الفعل الحسن والفعل القبيح، بين طاعة الله جلّ وعلا وبين اتّباع الهوى، فهما صورتان استعاريّتان مكنّيتان تجسّديّتان شمّيتان تقومان على الشرط تركيباً، وعلى الشمّ حسّاً، وعلى التضادّ بينهما دلالة انطلاقاً من العنصر الرئيس الذي قامت عليه نصوص الكتاب وهي

جدليّة الخير والشرّ، الدنيا والآخرة... إلخ، وإنّ هذا التزاوج الذي شكّله المؤلّف بين المادّيّ والمعنويّ، وبين المجرّد والحسيّ، جعل من التصوير مادة غنيّة مفعمّة بالدلالات والإيحاءات، فقد صوّر لنا قيماً معنويّة مجردة بصور استعاريّة جميلة تتّسع دلالاتها، وتفتح على النصّ بإشعاعات جماليّة نصيّة تكشف عن مضمرات النصّ وتضفي عليه أبعاداً إيحائيّة تشدّ المتلقّي، وتثير فيه مسارات قرائيّة في الكشف والاستنطاق النصّيّ.

وفي سياق هذه النسق النصّيّ الصوريّ الاستعاريّ وجماليّاته النصيّة نجد أنّ المؤلّف قد وظّف «القرآنيّة» عنصراً متسقاً مع مجموع التشكيلات النصيّة ووسائلها الجماليّة؛ لتعميق دلالات النصّ، ولرفده بدلالات جديدة تؤكّد وتعمّق المنطلق الأساس، أو البذرة الفاعلة لهذه النصوص، وهي (محاسبة النفس اللّوامة وتنبية الرّوح النّوامة)، ففي قوله: (واقعيّ مقعد صدق) قد استلهم قوله تعالى في الآية الأخيرة من سورة القمر ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾^(١)، فالآية المباركة جاءت في مشهد وصف المتّقين، وقد استعمل الأديب «القرآنيّة» المحوّرة (مقعد صدق) فإنّ هاتين اللفظتين بتركيبيهما يؤشّران نسبهما ويستحضران سياقهما النصّيّ، فهذا الاستلهام للنصّ القرآنيّ حمّل النصّ دلالات نصيّة على مستويين: الأوّل الدلالات الظاهرة التي تشكّلت من النسيج النصّيّ بدلالاته الظاهرة، والمستوى الآخر عروج ذهن المتلقّي إلى السياق النصّيّ للجملة القرآنيّة بسياقاتها النصيّة الأصليّة، وهي تصف المتّقين وما أعدّ لهم الله جلّ جلاله من نعم وجنّات دائمة، فالسياق الجديد للجملة القرآنيّة المستلهمة تؤكّد السياق الحاليّ وتفعله، ومن جانب آخر فإنّها تمدّد النصّ الجديد بإشعاعات نصيّة مؤشّرة السياق الأصليّ، وهذا

(١) سورة القمر: الآية ٥٥.

النسق النصي يتيح للمتلقّي مسارات قرائية مفتوحة على محمولات دلالية ظاهرة ومضمرة، كما أنّ جماليّات التوظيف للنصوص القرآنية المستلهمة تثري النصّ وتفعل شعرية.

وإذا ما أردنا أن نؤشّر الفواعل النصّية في تشكيل شعرية النصّ فإنّ الكلام لا يقف عند هذا الحدّ، ولا يكتفي بتأشير المهيمنات النصّية، بل يتدحرج أخذًا العناصر النصّية الفاعلة بتشكيل الشعرية من الأعلى والأوضح معلقًا عنصراً بآخر؛ كي تتجلّى شبكة فاعلة من العناصر منتسجة بنسيج نصّي بنيويّ، مشدودة أواصره، كلّ عنصراً فاعلاً نصّياً وشعرياً، ومنفعل بالعناصر الأخرى، وهنا نقف على بعض العناصر الإيقاعية الفاعلة في هذا النصّ الثريّ والتي جاءت متّسقة مع دلالاته مفعلة لطاقاته وإيحاءاته وموسقة لجمله، فنجد أنّ عنصراً التوازي فاعلاً على مستويات مختلفة: تواز تامّ، وتواز ناقص، ومن أمثلة ذلك قول المؤلّف:

إن الدنيا تعطي تفاوتيق وتسترجع جملاً // ترضي أفأويق وتعظّم عجلاً
فالتوازي بين الجملتين تواز تامّ، والجملتان المعطوفتان على بعض (تعطي تفاوتيق وتسترجع جملاً) تتوازيان تركيباً مع الجملتين الأخريين (ترضي أفأويق وتعظّم عجلاً)، فضلاً عن إيقاع الجناس بين الألفاظ الذي يولّد جرساً موسيقياً داخلياً، وجاء ذلك في (تفاوتيق - أفأويق) (جملاً - عجلاً).

ومن النصوص الثرية التي لها محمولات صورية شعرية فاعلة قول المؤلّف: «كم لله من عبد لا يعرف ربّاً سواه، ولا يتخذ إلهه هواه، وجهه وضي، وفعله رضي، وقلبه سماويّ، وجسمه أرضي، في الوجد سكران ملطّخ، وفي الخوف عصفور نصب له فخّ، لا يذوق في العشق نومة نائم، ولا

يخاف لومة لائم، لا يسترزق لئام الناس، ويقنع بالخبز اليابس»^(١).

فقد شكّل الأديب صوراً بيانيّة جميلة مستعملاً وسائل متعدّدة في رسم أبعادها النصّيّة، فاستعمل الصورة الكنائية^(٢) في الجملة الآتية:

قلبه سماوي/ كناية عن إيمانه وعن ارتباطه بالله وعن عقيدته وعمله في تطبيق تعاليم السماء؛ أي تعاليم الدين الإسلاميّ.

والكناية هنا كناية عن صفة، هي الإيمان بالله، وهي صورة تكتنز دلالات كثيرة تصبّ كلّها في مسار فعل الخير والعمل الصالح، فالصورة في (قلبه سماويّ) هي صفة متعلّقة بسلسلة الصور التي يجسّدها الأديب، وهي صورة ذهنيّة لتجسيد عمق الإيمان.

وفي النصّ نفسه استعمل الأديب صوراً تشبيهيّة جميلة في وصف عباد الله، وقد جاء ذلك في قوله: (في الوجد سكران ملطّخ)، فاستعمل التشبيه البليغ التمثيليّ في رسم اللقطة التصويريّة، والصورة هنا مشهد من مشاهد الصورة الكلّيّة، فعباد الله قد أسكرهم الشوق إلى الله (جلّ وعلا)، فهم في

(١) مُحاسبة النفس اللّوامة وتنبية الرّوح النّوامة: ٩٠.

(٢) والكناية في نظر عبد القاهر الجرجانيّ: «أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه». دلائل الإعجاز: ٦٦. ويحمل الكلام في الكناية جانبيين: حقيقيّ ومجازيّ، والثاني هو المراد في الفنون الأدبيّة، ويرى ابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) أنّ «الكناية إذا وردت تجاذبها جانباً حقيقة ومجاز، وجاز حملها على الجانبيين معاً». المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، قدّمه وعلّق عليه، د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة - القاهرة، (د.ت): ٥١ / ٣.

شوقهم يهيمون وجداً إلى الحبيب، وهيتهم هذه تشبه السكران الذي أفقده السكر عقله، وتلطّخت ثيابه، فلم يلتفت إليها، ولم يشعر بمظهره الخارجي، إلا أنّ سكر الشوق إلى الله عزّ وجلّ والذوبان في عشق الذات الإلهية يختلف في المضمون والجوهر والتسامي، فجاء التشبيه هنا؛ ليقرب هيئة العاشق الذي تكون روحه في عروج دائم وهيام قائم، وقد جسّد الأديب في هذه الصورة قيمة معنوية؛ إذ صوّر المجرّد المعنوي بالحسي.

الصورة الأخرى في قوله: (في الخوف عصفور نُصب له فخّ)، فقد شبّه صورة معنوية، وهي الخوف من الله (جلّ وعلا) بصورة مادية، وهي العصفور الحذر الذي يخشى فخاخ الصيد، فاستعمل التشبيه البليغ التمثيلي، وجاء وجه الشبه بين ركني التشبيه: المشبّه والمشبّه به صورة منتزعة من متعدّد، فقد صوّر العبد المطيع لله (جلّ وعلا) بالعصفور، وهو تشبيه يقرب مسارات التلقّي، فجمال العباد كلطف العصافير وجمال تكوينها وقربهم من الآخرين كقرب العصافير من النفوس، والالتذاذ بالنظر إليهم والاستماع لحديثهم كالالتذاذ بمشاهدة العصفور وحركته وتغريده، فحركة العصفور وخوفه حين يلتقط رزقه من الأرض تلك الحركة الوجلة التي يطيل فيها التلقّف والانتباه والخوف، فهو دائم الحذر دائم الالتفات سريع الحركة، هذه المشاهد والصفات كلّها تنطبق على العبد في حذره ووجله في تعاملاته اليومية وخشيته من الوقوع في معصية الله (جلّ وعلا)، والفخاخ التي يخشاها العبد كالفخاخ التي يخشاها العصفور، فهو حذر شديد الانتباه لا يطمئن بسهولة، ولا يرد مورداً حتّى يحصل الاطمئنان في نفسه، ذلك كلّه خشية من الله (جلّ جلاله).

وإنّ الصورتين التشبيهيّتين هنا تقومان حسياً على حاسة البصر، فهما

صورتان بصريّتان حركيّتان؛ إذ رسم مشاهد الصورة في هذا النصّ الثريّ على الجانب البصريّ في قوله: (في الوجد سكران ملطّخ)، فهي صورة بصريّة حركيّة، وإنّ السكران له هيئة معيّنة وحركات يقوم بها تختلف عن الإنسان ذي الوعي الكامل، فالوجد والسكر والتلطّخ كلّها تشكّل صوراً بصريّة متحرّكة لرسم المشهد وشعريّته، كذلك الحال في قوله: (في الخوف عصفور نصب له فخّ)، فإنّها صورة بصريّة حسّيّة متحرّكة تجسّد الخوف والوجل عبر مشهد ارتسم في صورة العصفور الخائف الوجل المتحرّك في أرض خطرة منصوب له عليها فخاخ، هذه الصورة تتعاقب مع الصور الأخرى في رسم المشهد الكلّي للنصّ.

وفي النصّ نفسه رسم الأديب صورة استعاريّة في قوله: (لا يذوق في العشق نومة نائم)، فهي صورة استعاريّة تجسديّة؛ إذ جعل للنوم طعمًا قابلاً للتذوق على نحو الاستعارة، وهي صورة فنيّة غنيّة دلاليّاً وإيحائيّاً أثرت النصّ شعريّاً.

المحور الثاني/ المعطى المشهديّ للصورة

تقوم الصور المشهديّة على الوصف والسرّد المتنامي الذي يشكّل زاوية نظر أو أكثر لمشهد حقيقيّ أو متخيّل، يرسم الأديب مشهداً أو مجموعة من المشاهد المترابطة، التي تجري أحداثها في زمان ومكان ما، وتنامي الأحداث للمشهد وتترابط ضمن الأطر النصّيّة، والمشهد هو صورة كليّة تقوم على فاعليّات ووسائل مختلفة تتعاقب جميعها على رسم المشهد الأدبيّ بعيد واحد أو أبعاد متعدّدة في زوايا النظر، وقد تشترك وسائل بيانيّة ورمزيّة وتقنيّات فنيّة أخرى في رسم مشهد صوريّ أدبيّ ما.

وفي إطار التصوير الفاعل الصانع لأدبيّة النصّ فقد شكّل المؤلّف صوراً

كلية مشهدة تراكمت فيها صور فرعية في صياغة مشهد صوري نثري، ومن ذلك قوله: «مثل أهل الدنيا واشتغالهم بأشغالها، ونسيانهم للآخرة وإهمالها، كمثل قوم ركبوا السفينة في البحر للتجارة، فعدلوا إلى جزيرة لأجل الطهارة، والملاح يناديهم: إياكم وطول المكث، ودوام اللبث، فمن اشتغل منكم بغير الوضوء والصلاة فاتته سفينة النجاة، فالعقلاء منهم لم يمكثوا، وشرعوا في الوضوء والصلاة ولم يلبثوا، فوجدوا الأمن والعافية، وأماكن السفينة خالية، فجلسوا في أطهر الأماكن وأوقفها، وأطيب المواضع وأرفقها.

يا نفس:

ومنهم من وقف ينظر إلى شجر تلك الجزيرة وأثمارها، ويستمع إلى طيب ترنم أطياريها، فغفلوا لذلك غفلة قليلة، أعقبتهم حسرة طويلة، فلما عادوا إلى المركب لم يجدوا مفرجاً، بل مكاناً حرجاً، فقعدها في أضيق المواطن وأظلمها، وأخرج الأماكن وأشأمها.

يا نفس:

ومنهم من لم يقتنع بالنزهة والتفرج، وأطال مدة المكث والتبرج، واشتغلوا بجمع ما في الجزيرة من اللآلي الثمينة، ولم يلتفتوا إلى مناداة الملاح في السفينة، فتحيروا؛ إذ ذهبت السفينة في الرجوع، وغار من الجزيرة ينبوع، ثم جدت من شروشها، وخرت على عروشها، فمنهم من هوى فيها صريعاً، أو مات بها جوعاً، ومنهم من أهلكته السباع، وأكلته الضباع، فالقوم المتقدمون هم المؤمنون، والقوم المتوسطون هم الذين للطاعة والمعصية يخلطون، والقوم المتأخرون هم المجرمون»^(١).

(١) محاسبة النفس اللوامة وتنبية الروح النومة: ١٧٠-١٧١.

فالصورة المشهديّة هنا تقوم في الأساس على التشبيه التمثيليّ المركّب القائم على عناصر متضافرة في رسم المشهد النصّيّ وصناعة دلالاته، فالمشبه (أهل الدنيا)، والمشبه به (قوم ركبوا السفينة في البحر للتجارة، فعدلوا إلى جزيرة لأجل الطهارة، والملاح يناديهم: إيّاكم وطول المكث، ودوام اللبث... إلخ)، فقد رسم مشهداً صوريّاً سرديّاً فاعلاً في تأثيث شعرية النصّ، وهو مشهد حركيّ ممسرح فاعل أشبه بقصّة قصيرة بانورامية تستعرض صوراً تشكل بمجمّلها المشهد، وهي تختصر قصّة لها تفاصيل كبيرة، اعتمد الأديب في تصويره على تنامي حركة السرد تنامياً سريعاً من أجل الاختصار، وجاء المشهد الصوريّ غير محدّد بزمن معيّن، فهو مشهد متخيّل افتراضيّ، والمكان هنا سفينة في عرض البحر (المكان الأوّل) تحوّل مسارها إلى جزيرة (المكان الثّاني) لأجل الطهارة، هذه الجزيرة هي التي تغيّر مسارات السرد وعليها تتصاعد أحداث المشهد وتنامي، فقد قسم المؤلّف الأشخاص النازلين في أرض الجزيرة على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الذين استجابوا لنداء الملاح وتحذيره لهم من طول المكث ودوام اللبث لئلاّ يضيع عليهم ركوب السفينة مرّة أخرى، والسفينة هنا رمز النجاة، أمّا الجزيرة فرمز للدنيا، والقسم الأوّل من الأشخاص قد استجابوا ولم يمكثوا ولم تلهمهم مغريات الجزيرة؛ لأنّهم شرعوا مباشرة بالوضوء والصلاة، وعنصر الوقت كان فاعلاً في تحديد مصير الأشخاص في المشهد/ فهؤلاء لم يضيّعوا الوقت وأدّوا ما نزلوا من أجله، ثمّ ركبوا السفينة فوجدوها فارغة، وأخذوا فيها أفضل الأماكن وأوسعها.

القسم الثّاني: الذين أضاعوا الوقت وألهتهم زخارف الجزيرة فاستنزفوا الوقت بالانبهار والتمتّع، ثمّ أحسّوا قبل فوات الأوان وأسرعوا إلى السفينة

إِلَّا أَنْ غفلتهم هذه وتهاونهم قد تحوّل إلى حسرات عليهم، فلمّا ركبوا لم يجدوا مكاناً في المركب، فتشبّثوا بأماكن حرجة ضيقة مظلمة مشرّومة، فكانت هذه عاقبة لهوهم.

القسم الثالث: وهم الخاسرون الذين استنزفوا الوقت ولم يتنبهوا إلى نداء الملاح ولم يعيروهم اهتمامهم، فانقلبوا في الجزيرة إلى مسارات أخرى غير الهدف الرئيس الذي نزلوها من أجله، فقد أطالوا المكث، واشتغلوا بجمع الجواهر واللائي الثمينة، ولمّا أفاقوا من جمعهم الدرر وانشغالهم بها وجدوا السفينة قد أبحرت وفاتهم ركوبها، فتحيّروا بعد ذلك، ولم يستطيعوا الرجوع إلى ديارهم، وهنا كان التحوّل في تنامي السرد، فقد تحوّلت الجزيرة إلى مكان طارد، أصبحت مهلكتهم فيها بصور شتى، فقد غار ماؤها وخوت على عروشها، فمنهم من مات صريعاً، ومنهم من مات جوعاً، ومنهم من أكلته السباع... إلخ، وقامت هذه الشبكة من الصور على التشبيه بوصفه ركناً أساساً في تشكيلها وربط أواصرها نصياً ودلالياً، وعلى المستوى الحسي تضافرت عناصر حسية كثيرة في رسم المشهد، يقف البصر في مقدّماتها انطلاقاً من مشهدية الأحداث في النصّ، وفي النزعة والتفرّج في الجزيرة والتمتع بمناظرها، ثمّ السمع في الحديث المتبادل ونداء الملاح، وفي ترنم الطيور وصوت المياه، كذلك صور لمسية في الوسع والضيق والتشبّث بالسفينة... إلخ، وتأتي الحركة عنصراً فاعلاً في رسم المشاهد الصورية، فهي صور حسية بصرية سمعية لمسية حركية، ذلك كلّ جاء ضمن نسق نصّي بتألف وتجاور وتعاضد في البنية النصّية، كلّ عنصر من عناصر المشهد الصوريّ مؤثّر ومتأثّر بالعناصر الأخرى، ثمّ ختم المشهد الصوريّ بتصنيف هؤلاء القوم، وهم: المتقدّمون، والمتوسّطون، والمتأخرون، وهذا التصنيف أقرب

إلى تصنيف القرآن الكريم من جهة الأسلوب والتفصيل، فهو تناصّ أسلوبيّ مع القرآن الكريم في موارد عديدة، منها قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً* فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ* وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ* وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ* أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ* فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾^(١)، وقد تخلّل هذا الرسم الصوريّ المشهديّ عناصر جماليّة شعريّة أخرى تألفت مع تشكيله الصوريّ لتتجلّى شعريّة النصّ بفاعليّة وجماليّة وتناسق، ومن هذه العناصر العنصر الإيقاعيّ، وفيه التوازي والتضادّ.

ومن الصور المشهديّة السرديّة قول المؤلّف مخاطباً النفس: «أراك على شرف الحمام، وأجدك على طرف الثّمام، قد انحت قيامتك، ودنت قيامتك، ولم يبق من عمرك إلا ساعة زمنيّة، وما بعد المشيب إلا بليّة أو منيّة، فتأهّبي للعرض يوم القيامة، وتوضّئي للفرض قبل الإقامة، وأكثرّي حزناً على نفس ضيّعته، وشيطان أطعته، وهوى تبعته، ودين بعته، وما أخالك إلا كزنجيّ زنى وسرق، وعصى وأبق، فيردّ إلى سيّده مكتوفاً، ومثل بين يديه موقوفاً، يهوى الخلاص وآتى له الخلاص، ويرجو النّجاة (ولات حين مناص)، فهو كمریض لا يرجی برؤه، أو محیض لا یرقی قرؤه، أو غریق نبذه الملاح، فأخذه التمساح، أو هائم خلفه الخريت، واستهوته العفاريت»^(٢).

رسم الأديب صورة بصرية تتعانق فيها شبكة من العناصر التي أسهمت في رفق شعريّتها في قوله: (أراك على شرف الحِمام، وأجدك على طرف الثّمام، قد انحت قيامتك، ودنت قيامتك، ولم يبق من عمرك إلا ساعة زمنيّة، وما بعد المشيب إلا بليّة أو منيّة، فتأهّبي للعرض يوم القيامة، وتوضّئي للفرض قبل

(١) سورة الواقعة: الآيات ٧-١٢.

(٢) محاسبة النفس اللّوامة وتنبية الرّوح النّوامة: ٩١-٩٢.

الإقامة، وأكثرى حزنا على نفس ضيَّعته، وشيطان أطعته، وهوى تبعته، ودين بعته)، فهي صورة سردية استشرافية اختصر فيها مراحل حياة الإنسان وبلوغه المشيب، فشكّل صورة بصرية لانحناء القامة ودنو الأجل، ثم ربط بين المشيب والانتقال إلى عالم الآخرة، ويقوم في هذا المشهد بتكثيف الزمن عبر دمج لقطات دالة وفاعلة ومؤثرة في المتلقّي، وإنّ هذا الاختزال الزمنيّ في رسم المشهد ما هو إلّا دلالة على سرعة انقضاء الحياة الدنيا، فالدنيا ما هي إلا أيام قليلة، ثمّ تغدو إلى الفناء.

ثمّ انتقل إلى رسم مشهد تمثيلي عبر التشبيه في قوله: (وما أخالك إلّا كزنجي زنى وسرق، وعصى وأبق، فیردّ إلى سيده مكتوفًا، ومثل بين يديه موقوفًا، يهوى الخلاص وأنّى له الخلاص، ويرجو النجاة) (ولات حين مناص) فالمشبه (النفس) والمشبه به هنا مشهدًا صوريًا صاغ فيه صورة للنفس الجانية الغارقة في الملذّات، المتمسّكة في الدنيا التي تؤثر ملذّاتها على أيّ شيء آخر، ولا تكاد تتبيّن خطورة المعصية أو تتبيّن منزلة من عصت، فيشبهها بالزنجي الأبق الذي ارتكب من الفواحش كبائرها- الزنى والسرقه والعصيان والخروج على طاعة مولاه وهروبه، ثمّ يُردّ عنوة إلى سيده ماثلاً بين يديه- وقد أخذت الصورة المشهديّة بأبعادها السردية هنا فضاءً نفسيًا فاعلاً في تشكيل شعريّة الصورة والنصّ الثريّ، وذلك في تصوير الزنجي المائل أمام مولاه بعد ما ارتكب من موبقات بحقّ وليّ نعمته، هنا تنبثق المشاعر بحركة نفسيّة، فقد صوّره راجياً العفو والنجاة بمشهد صوريّ نفسيّ، ثمّ ختم المشهد بالآية القرآنيّة المباركة التي تجسّد صورة شدّة الندم والفوت والحسرة في قوله تعالى: ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَنَادَوا وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾^(١)، ثمّ

(١) سورة ص: الآية ٣.

راكم مشاهد صوريّة مستعرّضاً فيها حال هذا الزنجيّ الآبق - والحديث هنا امتداد للمشبه به - فقد جسّد زوايا رؤية جديدة للمشهد بتفعيل دلالاته وتبيان أوجهه، فقد شبّه حال هذا العبد الآبق بالمريض، (فهو كمريض لا يرجى برؤه، أو محيض لا يرقى قرؤه، أو غريق نبذه الملاح، فأخذه التماسيح، أو هائم خلفه الخريت، واستهوته العفاريت)، هذه الصور المتركمة التي سطرّها الأديب لحالة واحدة عارضاً فيها حالات متعدّدة وزوايا متكاثرة؛ جاءت لأجل تقريب أحوال العاصي وأحوال العقاب إلى المتلقّي عبر بثّ مشاهد حسّية مرعبة عسى أن تؤثر فيه؛ لكي يتعظّ، ويتجنّب المعاصي.

ومن الصور المشهديّة القائمة على التشبيه قوله: «الطاعة مع عدم الإيمان لا ترفع، والعلم بغير العمل لا ينفع، ومثاله:

مريض عظم داؤه، وعزّ شفاؤه، فأعلمه طبيب حاذق، بدواء موافق، وفصل له أخلاطه، ومقاديره وأشراطه، فكتبه المريض بنسخة مليحة، وقرأه قراءة صحيحة، غير أنّه مال إلى إهماله، ولم يشتغل بشربه واستعماله، [أفترين] علمه به من غير عمل يداويه، ومن شدّة مرضه يشفيه؟ هيهات لو كتب منه ألف نسخة في ألف قرطاس، وعلمه كافّة الناس، لم يشف من مرضه، ولم ينل شيئاً من غرضه، دون أن يشتري الدواء، ويقدم الاحتماء، ثم يشربه في وقته وأوانه، بعد خلط أخلاطه وصحّة أوزانه»^(١).

فقد رسم الأديب صورة تجسّد جدليّة العلم والعمل واقترانهما ببعض وضرورة تضافرهما ليكون التأثير إيجابيّاً، وإن الاكتفاء بأحدهما على حساب الآخر سوف يكون مضیعة للجهد، وهنا شبّه من يكتفي بالعلم تاركاً

(١) محاسبة النفس اللّوامة وتنبية الرّوح النّوامة: ١٦٠.

العمل بالمريض الذي عظم دأؤه وعزَّ شفاؤه، فأعلمه طبيب حاذق بدواء إذا ما استعمله وعمل به سيراً من مرضه، وقد فصل ذلك بالمقادير والأخلاق، فاكتمى المريض منه بنسخة مليحة، وقرأه قراءة صحيحة ولم يشتغل بشربه واستعماله، فهنا لا يؤثر علمه بأخلاق الشفاء شيئاً ما لم يعمل بها بالطرق الصحيحة، فاقترن العلم بالعمل، وإن انفصاليهما سيسبب فجوة، هذه الصورة التشبيهية التمثيلية المركبة التي وجه شبهها استنباط من متعدد تتجلى فيها عناصر مهمة اشتركت في تفعيل دورها، من هذه العناصر طبيعة التشبيه الذي قام على التمثيل ورسم مشهد متكامل العناصر، فالمشهد النصي هنا يؤدي فاعلية التصوير ويربط خيوطه فينتقل الأديب من المعنوي المجرد إلى الحسي لتقريب الصورة إلى المتلقي، وقد حقق التصوير هنا فاعليته عبر تقريب القيم المعنوية بالأشياء المادية الحسية، وإن الأثر النفسي الذي صنعه المشهد الصوري في المتلقي كان فاعلاً وعميقاً؛ إذ بالعمل تتكامل العناصر وتكتسب قيمتها، فقد قرب الأثر الكبير الذي يصنعه العمل المصاحب للعلم عبر هذه الصورة المشهدية النفسية.

لا يقتصر التصوير الأدبي عامة والتصوير المشهدي بصورة خاصة على الأساليب البيانية، فقد يشكّل الأدباء صورهم باللغة المباشرة المعيارية، فتتشكّل بذلك صورة حقيقية «تعبّر عن ذاتها بوضوح وبطريقة مباشرة غالباً؛ لذا يبدو تذوّقها قائماً على الانفعال المجرد والاستجابة الآنية... ولا يمكن للنقد أن يغفل موهبة الشاعر وقدرته الخاصة في رفع قيمة التعبير الحقيقي ومنحه الأبعاد الدلالية والإيحائية عن طريق الصياغة المتفردة، والربط المحكم ببناء القصيدة الفني والشعوري»^(١)، وغالباً ما يكون التصوير

(١) الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، د. بشري موسى صالح، المركز الثقافي العربي،

الحقيقيّ معتمداً «على رسم مشهد متحرّك في شكل قصصيّ أو حوار دراميّ تتّجه أحداثه، وتسير خطوطه، وتتقدّم نحو اكتمال رسم الشّريط القادر على تجسيد إحساسات الشّاعر»^(١).

ومن أمثلة ذلك قول المؤلّف محدّراً النفس: «احذري ناراً شديد كلبها، عالٍ لجبها، ساطع لهبها، متأجّج سعيرها، متغيّظ زفيرها، بعيد خمودها، ذاك وقودها، متخوفٌ وعيدها، قرعها بعيد، وحرّها شديد، وعذابها جديد، وحليّها أصفاد الحديد، وإذا قيل لها: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد»^(٢).

استطاع نسج صورة مشهديّة لنار جهنّم مستعملاً خزينه الذهنيّ عنها، فجاء تصويره بتراكيب وصفية تأخذ المتلقّي إلى مشهديّة صورية حسّية تضافرت على نسجها عناصر متعدّدة كانت اللغة المعياريّة السمة الطاغية على تشكيلها، فقد صوّرت - اللغة المعياريّة - مشاهد النار بما وقف عليه الذهن من مرجعيّات قرآنيّة وحديثيّة وجاءت الصياغة معبرة عن هول نار جهنّم منظراً وصوتاً وحركة وديمومة وتفاعلاً مرعباً مع من فيها، فكان الارتكاز في هذا المشهد على عناصر حسّية أوّلاً، فجاءت الصورة بصريّة في الأساس بمنظرها الكامل، ثمّ سمعيّة في لجبها وسعيرها وزفيرها، ولمسيّة بحرّها الشديد وبأصفادها وعذابها، وهي حركيّة بسطوعها وتأجّجها وغيظها، وعلى العامل النفسيّ ثانياً، فإنّ هذه المشاهد لها وقع نفسيّ على المتلقّي، هذا المنظر المهول والمشاهد المرعبة ركّز فيها المؤلّف على

بيروت، ط ١، ١٩٩٤م: ١٢٠. وينظر: النقد الأدبي الحديث، د. محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧م: ٤٣٢.

(١) التصوير الشعري - رؤية نقدية لبلاغتنا العربية - : ٢٤١.

(٢) محاسبة النفس اللوامة وتنبية الروح النوامة: ١٢٢-١٢٣.

عناصر نفسيّة تبثّ الخوف والرعب في نفس المتلقّي، وبهذا تحقّق حالة الردع؛ كي يتجنّب الإنسان ما يؤدّي به إلى النار، وقد ختم هذا المشهد الصوريّ بتناصّ قرآنيّ عضد فيه دلالات النصّ، وربطه بمرجعيّة مقدّسة لا ريب فيها ولا شكّ، فقد تناصّ مع قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾^(١)، وجاء تناصّه على نحو المباشرة، فاستلهم النصّ القرآنيّ بنيته النصّيّة مع بعض التغيرات وجاء محتفظاً بدلالته الأولى متّسقا مع النصّ الجديد بنية ودلالة.

وهذا اللون من التصوير القائم على اللغة المعيارية يشكّل مساحة كبيرة من تشكيل الأديب لصوره الفنيّة في الكتاب محلّ الدراسة.

الخاتمة

- توصّل البحث إلى مجموعة من النتائج نوّضحها على وفق الآتي:
- استعمل الأديب الصورة الفنّية مركّزاً أساساً في تشكيل شعرية نصوصه، وقد استعمل في ذلك وسائل بيانية لتشكيل صورته، كالتشبيه والاستعارة والكناية واللغة المعيارية، كما استعمل الفضاءات الحسيّة عنصراً فاعلاً في التأثير والإيحاء في صورته الفنّية، فجاءت صورته بصريّة وسمعيّة وذويّة ولمسيّة ولونيّة وحركيّة، كما استعمل المشهد مساراً بنائياً في تشكيل صورته المشهدية السردية.
 - جاء التشبيه في المرتبة الأولى من بين العناصر البيانية التي استعملها الأديب في تشكيل صورته الفنّية، وجاء على أنماط كثيرة ومتعدّدة، ثمّ جاءت الاستعارة بالمستوى الثاني من حيث الكمّ، ثمّ الكناية وهي أقلّ حضوراً بين وسائل التشكيل.
 - وظّف المؤلّف التجسيد والتجسيم في تشكيل صورته الاستعارية، ومال إلى تصوير المعنويّ المجرد بالمادّي بوصفها وسيلة لتقريب المعنى.
 - جاءت الصور الفنّية فاعلة في تشكيل شعرية النصوص وفي اتّساع دلالاتها، وكانت المنطلق الأساس في شعرية نصوصه، وقد جاءت متّسقة مع العناصر الأخرى، كالإيقاع والتناصّ القرآني/ القرآنية.
 - بيئة الأديب ومرجعياته الثقافية كانت ميداناً ثراً في صياغة لغته وتراكيبه وفي تشكيل صورته الفنّية.
 - استعمل التراكب الصوريّ في بعض نصوصه من أجل عرض الصورة بأكثر من اتّجاه ولتفعيل مقبوليتها عند أكثر من فئة انطلاقاً من الأوجه التي عرض فكرته صورياً فيها.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي (ت ٤٧١ هـ)، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط ١، ١٩٩١ م.
٢. أطراف الوجه الواحد، دراسات نقدية في النظرية والتطبيق، د. نعيم اليافي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٧ م.
٣. أوهاج الحداثة دراسة في القصيدة العربية الحديثة، د. نعيم اليافي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٣ م.
٤. الإيضاح في علوم البلاغة-المعاني والبيان والبديع، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن المعروف بالخطيب القزويني (ت ٧٣٩ هـ)، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، (١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣ م).
٥. البلاغة العربية-أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسن حبكة الميداني، دار القلم-دمشق، الدار الشامية-بيروت، ط ١، (١٤١٦ هـ-١٩٩٦ م).
٦. تأصيل النصّ قراءة في أيولوجيا التناص، د. مشتاق عباس معن، دار الكتب، صنعاء، ط ١، (١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣ م).
٧. التصوير الشعري-رؤية نقدية لبلاغتنا العربية-، د. عدنان حسين قاسم، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط ١، (١٤٠٨ هـ-١٩٨٨ م).

٨. الخطيئة والتكفير من البنيويّة إلى التشريحيّة - قراءة نقدية لنموذج إنسانيّ معاصر -، د. عبد الله محمد الغدامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٦، ٢٠٠٦م.

٩. دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجانيّ النحويّ (ت ٤٧١ هـ)، قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٥، (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م).

١٠. الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، د. بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

١١. الصورة الفنيّة في النقد الشعريّ - دراسة في النظريّة والتطبيق -، د. عبد القادر الرباعي، دار جرير، إربد - الأردن، ط١، ٢٠٠٩م.

١٢. الصورة الفنيّة في شعر أبي تمام، عبد القادر الرباعي، جامعة اليرموك، إربد، ١٩٨٠م.

١٣. الصورة في المثل القرآني، د. محمد حسين الصغير، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط١، (١٤٢١ هـ - ١٩٩٢م).

١٤. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت ٧١١ هـ)، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

١٥. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، قدّمه وعلّق عليه: د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة - القاهرة، (د. ت).

١٦. محاسبة النفس اللّوامة وتنبية الروح النّوامة، تقي الدين ابراهيم بن علي الكفعمي، تحقيق: فارس الحسون، مؤسّسة الفكر الإسلاميّ للثقافة

والإعلام، بيروت - لبنان، ط ١، (١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م).

١٧. مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر المعروف بالسكاكي (ت ٦٢٦ هـ)، تحقيق: حمدي محمّدي قابيل، قدّم له وراجعته: مجدي فتحي السيّد، دار التوفيقية للطباعة، القاهرة - مصر، (د. ط.).

١٨. النقد الأدبي الحديث، د. محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧ م.

الإعلاميّة في كتاب محاسبة النفس اللوّامة
للكفعميّ (ت ٩٠٥هـ) دراسة نصيّة

**Informativity in the Book
Muḥāsabat al-Nafs al-
Lawwāmah by al-Kaf‘ami (d. 905
AH): A Textual Study**

م. د. عمار محمود الكعبيّ
المديرية العامة للتربية في محافظة كربلاء
**Lecturer Dr. Ammar Mahmoud al-
Ka‘bi**

**The General Directorate of Education
in Karbala Governorate**



الملخص

يعقد البحث النظر في مجمل ظواهر لغويّة تضافرت في سفرٍ أعدّه تحفةً فنيّةً من القول، تستحق النظر والتمعّن، بقصد البحث والتفتيش عن مكان من القوّة النصيّة شكلاً ومضموناً وذلك في ركن نصيّ من الأركان السبعة التي حدّدها عالم لسانيات النصّ (دي بو جراند) للنصّ، وهي الإعلاميّة أي: الغرابة والندرة في الكلام والتعرّج النصّي صعوداً ونزولاً؛ لتحقيق غاية يتقصدّها المتكلّم؛ لجذب المتلقّي وتحقيق التواصل الفعليّ بينهما، والغاية هي: الوعظ والنصح للعباد، وهذا السفر هو (محاسبة النفس اللوامة) يتمتّع بأسلوبٍ راقٍ جذاب، ولغة قويّة خلّابة، حقّ على الباحث النظر في مكانه وروائعه وتحليل نصوصه.

الكلمات المفتاحيّة: الإعلاميّة، محاسبة النفس اللوامة، الكفعميّ.

Abstract

The research examines the totality of linguistic phenomena that combined in a book which he prepared as an artistic masterpiece of speech, deserving consideration and contemplation, with the aim of searching and investigating the sources of textual strength in form and content, and that is in one textual pillar of the seven pillars which the scholar of text linguistics (de Beaugrande) specified for the text, namely informativity, that is: strangeness and rarity in speech and textual winding upward and downward; to achieve an aim intended by the speaker; to attract the recipient and achieve actual communication between them, and the aim is: preaching and advising the servants. This book, namely (Muḥāsabat al-Nafs al-Lawwāmah), enjoys a refined attractive style, and a strong captivating language, making it incumbent upon the researcher to examine its hidden places and marvels and analyze its texts.

Keywords: informativity, Muḥāsabat al-Nafs al-Lawwāmah, al-Kaf‘ami.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
محمد وآله الطيبين الطاهرين، أما بعد...

فالإعلاميّة فنٌّ قبل أن تكون معياراً من معايير النصّ السبعة التي أقرّها
(دي بو جراند) التي تعيّن النصّ من اللا نصّ، فهي رابطة بين المخاطب
والمخاطب، فالأوّل بوصفه منتجاً للنصّ يبدع ويغايّر عاديّة النصّ ورتابته؛
ليوجهه إلى الثاني بوصفه مستقبلاً للنصّ؛ لتكون للنصّ قيمة وجذب، فهي
وسيلة قبل أن تكون غاية.

وقد برع الكفعميّ في نصّه؛ إذ تجلّت لديه مضامين من الإعلاميّة في
كتابه الموسوم بـ(محاسبة النفس اللوامة وتنبيه الروح النوّامة)، وهي مضامين
اشتملت على جوانب متعددة من اللّغة صوتيّاً، وصرفيّاً، ونحويّاً، ودلاليّاً،
وبلاغيّاً، ومُعجميّاً، ونصيّاً.

اقتضى البحث تقسيمه على مبحثين يسبقهما تمهيد ومقدّمة؛ تضمّن التمهيد
ملاحح من حياة الكفعميّ وتضمن المبحث الأوّل التعريف بالإعلاميّة ومظاهرها
ودراستها عند العرب، أمّا المبحث الثاني فافتتح بتعريف وجيز عن الكفعميّ
تلتها المواضيع التي تحقّقت فيها مصاديق الإعلاميّة في كتاب (محاسبة النفس
اللوامة وتنبيه الروح النوّامة)، ليُختتم بالنتائج وقائمة المصادر.

التمهيد: ملامح من حياة الكفعميّ

١- اسمه، ومولده، ووفاته: هو إبراهيم بن علي بن الحسن بن محمد بن صالح بن إسماعيل الحارثيّ، الكفعميّ العامليّ، ولد سنة (٨٤٠هـ) في كفر عيما ببلبنان، وتوفيّ فيها سنة (٩٠٥هـ).

٢- علمه ومؤلفاته: كان رحمه الله مفسراً، محدّثاً، فقيهاً، أديباً، وشاعراً، له كثير من المؤلفات منها: تاريخ وفيات العلماء، الحدود والحقائق، زهر الربيع في شواهد البديع، نهاية الإرب في أمثال العرب (في مجلدين)، وقراصة النضير في التفسير، ومن مؤلفاته هذا الكتاب الموسوم: (محاسبة النفس اللوامة وتنبيه الروح النوّامة) ^(١).

٣- سكنه في مدينة كربلاء المقدّسة :

سكن الشيخ إبراهيم الكفعميّ كربلاء مدّة من الزمن قبل أن يرجع إلى قريته التي توفيّ فيها، واتّخذ في سكنه الجديد أزجا ^(٢) في أرض تسمّى بـ(عقير)، وأوصى دفنه فيها، ولم تتحقّق أمنيته ^(٣)، ويرى بعض المترجمين أن مدفنه في كربلاء في الأرض المذكورة ^(٤).

(١) ينظر: إيضاح المكنون: ١ / ١٩٢، ٣٦٩، ٤٧١، ٣٩٩، ٥٧٠، ٢ / ٦٨، ٢٠٧، ٢٢٢،

وغيرها، معجم المؤلفين: ١ / ٦٥.

(٢) بناءً مستطيلٌ مُقَوَّسُ السَّقْف، ينظر: المعجم الوسيط (زج): ١ / ١٠.

(٣) ينظر: أعيان الشيعة: ٢ / ١٨٦.

(٤) ينظر: كشف الظنون: ٢ / ١٩٨٢.

المبحث الأوّل: التعريف بالإعلاميّة

١ - الإعلاميّة في اللّغة:

هي: الإشعار، وأثر في الشيء، والإخبار السريع، قال الخليل (ت ١٧٥هـ):
«عَلِمَ يَعْلَمُ عِلْمًا، نَقِضَ جَهْلَ، ...، أَعْلَمْتَهُ بِكَذَا أَيِ أَشْعَرْتَهُ»^(١).

وقال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) هو أنّ: «يَدُلُّ عَلَى أَثَرٍ بِالشَّيْءِ يَتَمَيَّزُ بِهِ عَنْ غَيْرِهِ»^(٢)، وقال الراغب الإصفهاني (ت ٤٢٥هـ): «الإعلام اختصّ بما كان بإخبار سريع»^(٣)، وهذه المعاني اللغويّة تقترب من المعنى الاصطلاحيّ للإعلاميّة كما سيّضح.

٢ - الإعلاميّة وتدايعات المصطلح: تعدّ الإعلاميّة باللّغة النصّيّة المعيار الخامس من معايير (دي بو جراند) التكميليّة التداوليّة التي تحيط بالنصّ، وتعني: «مدى التوقع الذي تحظى به وقائع النصّ المعروف في مقابل عدم التوقع، أو المعلوم في مقابل المجهول»^(٤)، و«يدلُّ بالأحرى على ناحية الجدّة والتنوّع الذي تُوصف به المعلومات في بعضِ المواقف، فإذا كان استعمال نظام في صياغة نصّ ما يتكوّن من الهيئة التي تبدو عليها العناصر المستعملة في وقائع صياغة هذا النصّ، فإنّ إعلاميّة عنصر تكمن في نسبة احتمال وروده في موقع معين، بالمقارنة بينه وبين العناصر الأخرى من

(١) كتاب العين: ٢ / ١٥٢ (علم).

(٢) معجم مقاييس اللّغة: ٤ / ١٠٩ (علم).

(٣) المفردات في غريب القرآن: ٥٨٠ (علم).

(٤) مدخل إلى علم لغة النصّ: ٣٢ - ٣٣.

جهة النظر والاختيارية»^(١)، وعلى هذا يشير مصطلح الإعلاميّة إلى الجدّة والغربة في عرض المعلومات، وهذا الاختيار يرتبط بثقافة المرسل أثناء صياغة النص، فتتحصّل الجدّة وعدم التوقّع عند المتلقّي، ولم يرتضِ الدكتور (حسام أحمد فرج) أن تقتصر الإعلاميّة على محصّلة عدم التوقّع، فالمفهوم أوسع ينشطر إلى معانٍ، هي^(٢):

المعنى الأوّل: الإخبار، فأَيّ نصّ يجب أن يقدّم خبراً ما، بل الرغبة في الإخبار تمثّل هدفاً لأيّ مرسل.

المعنى الثاني: الجدّة في عرض المعلومات في مواقف معيّنة، ويحدد هذه الجدّة المتلقّي بمعيّار عدم التوقّع، ويرسم حدودها الكاتب باختبراته في أثناء صياغة النصّ، ومثال ذلك في الجملتين (أ) و (ب):

أ. نادينا قبل أن نبدأ الحفر، وإلا فلن نستطيع بعد ذلك.

ب. نادينا قبل أن نبدأ الحفر، فهناك خطّ تلفونيّ تحت الأرض، فإذا قطعناه فستفقد الخدمة التلفونيّة، وقد تحدث مشكلة كهربائيّة، فعندئذ لن تقدر على الاتّصال تلفونيّاً لمعالجة هذه المشكلة.

فالمثال (أ) أكثر إعلاميّة من المثال (ب)؛ لأنّ الأخير عرض المتوقّع والمعروف لدى المتلقّي، أمّا المثال (أ) فلم يقدّم ويفصّل المعلومات التي يمكن التنبؤ بها، لترك المتلقّي في مجال غير المتوقّع ليستتج بنفسه^(٣)،

(١) النصّ والخطاب والإجراء: ٢٤٩.

(٢) يُنظر: نظريّة علم النصّ رؤية منهجيّة في بناء النصّ النثري: ٦٦ - ٦٧.

(٣) ينظر: الدلالة والنحو (صلاح حسنين): ٢٣١ - ٢٣٢، نحو النصّ بين الأصالة والمعاصرة: ٩٧.

فالمثال (ب) يمثّل المعنى الأوّل، والمثال (أ) يمثّل النوع الثاني.

المعنى الثالث: فكرة الدعاية ضد شخص ما، أو فكرة لمذهب ما، وتأخذ هذه النصوص المنحى السياسي.

وقد تتعدّد المفاهيم الخاصّة للإعلاميّة لتعدّد الترجمات لمصطلح (الإعلاميّة): كـ (الإخباريّة)^(١)، و (المعلوميّة)^(٢)، و (الإبلاغيّة)^(٣)، و (الإفادّة)^(٤)،... إلخ.

٣ - درجات كفاءة الإعلاميّة:

عمد عالم لسانيّات النصّ (دي بو جراند) إلى تقسيم الإعلاميّة على درجات ثلاث هي حسب الإجراء^(٥):

أ- الدرجة الأولى (إعلاميّة منخفضة): محتوى نصّي محتمل الوقوع مع صياغة محتملة، وهذه الإعلاميّة: «تتميّز بالابتدال، فهي تكون مستوعبة استيعاباً تامّاً، ومتوقّعة بشكل يقينيّ، ومن ثمّ لا تحظى باهتمام المتلقّي... وينضوي تحت مفهومها... الكلمات الوظيفيّة (كالأدوات)، إذ إنّها تشير إلى علاقات لا إلى محتوى»^(٦)، كلوحة ممنوع التدخين في الأماكن العامّة، فهي

(١) يُنظر: لسانيّات النصّ مدخل إلى انسجام الخطاب: ٢٦٩، ونحو النصّ اتّجاه جديد في الدرس النحويّ: ٨٦.

(٢) يُنظر: اجتهادات لغويّة: ٣٧٩.

(٣) يُنظر: لسانيّات النصّ عرض تأسيسيّ: ١١٢، والتحليل اللغويّ للنصّ: ١٣٨.

(٤) يُنظر: أصول تحليل الخطاب في النظريّة النحويّة الحديثة، تأسيس نحو النصّ: ١٠٦/١.

(٥) يُنظر: النصّ والخطاب والإجراء: ٢٥٢ - ٢٥٥، ونظريّة علم النصّ: ٦٧.

(٦) المعايير النصيّة في السور القرآنيّة دراسة تطبيقية مقارنة: ٢٥٢.

واضحة وسهلة ومتوقّعة من قبل الجمهور .

ب - الدرجة الثانية (إعلاميّة متوسّطة): محتوى نصّي أدبيّ في الغالب غير محتمل الوقوع مع صياغة محتملة، أو المحتوى محتمل مع صياغة غير محتملة، «عندما توجد أدلة تخالف اختيار المتلقّي، ويصبح للوقائع درجة من الغموض تحتاج إلى أعمال الفكر للترجيح بين الاختيارات،...، فهي تحتاج إلى قدر كبير من مشاركة المتلقّي، إذ يشارك مبدع النصّ بشكل ما في إنتاج دلالات النصّ، ومن ثمّ تكون هذه الدرجة من الإعلاميّة ممتعة، ومفيدة للمتلقّي»^(١)، وسنمثّل له بعد الدرجة القادمة.

ج - الدرجة الثالثة (كفاءة إعلاميّة مرتفعة): المحتوى النصّي غير محتمل مع صياغة غير محتملة، وهي النصوص صعبة الصياغة والمثيرة للجدل، فيبذل المتلقّي «أعلى درجات الاهتمام والتركيز، فإنّه -في النهاية- يحصل على درجات اللذة، والمتعة عندما يتوصّل إلى حلّ ما في النصّ من شفرات، وملء ما به من فجوات، والتوصّل على علاقات تربط ما به من مفارقات»^(٢).

فإذا قلنا مثلاً: (جذع شجرة) فإنّ ذلك لا يشير اهتماماً؛ لأنّ ذلك مسبوق الخزن في الذهن بوصفه مشاهداً ومعروفاً، (هنا إخبار إعلاميّة من الدرجة الأولى)، فإذا قلنا افتراضاً: للشجرة جذوع عدّة فالسامع حينئذ سيلتفت؛ لأنّنا خالفنا العاديّة عنده، وسيهتمّ بالموضوع ويتساءل (وهذا من الدرجة الثانية)، فإنّ وصفنا الشجرة بدون جذوع مثلاً، هنا أصبح الموضوع مثيراً للاهتمام

(١) المعايير النصيّة في السور القرآنيّة دراسة تطبيقية مقارنة: ٢٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢٥٤.

وسيبحث المختص والمهتم عن ذلك (فهذا إعلامية من الدرجة الثالثة)^(١).

ويقوم المتلقي بتخفيض درجة التعقيد؛ ليفهم ويفسر فتنخفض بذلك إعلامية النص في ثلاثة اتجاهات^(٢):

أ - خفض قبلي: يعود المتلقي لما قبل موضع التعقيد في النص.

ب - خفض بعدي: ينتظر المتلقي المعلومات اللاحقة عن موضع التعقيد في النص.

ج - خفض مقامي: التطلع إلى المقام.

٤ - آليات رفع الإعلامية:

الآليات هي الوسيلة اللغوية التي تخلق عناصر غير متوقعة في النص لدى المتلقي، ويكون ذلك على مستويين: المحتوى (فحوى النص)، أو الشكل اللغوي^(٣)، وتقييم ذلك عند المتلقي هو بُعد نفسي بلحاظ ما يراه في النص^(٤)، ولأجل ذلك عالج كل من (دي بوجراند) و (دريسler)^(٥) ثلاث وسائل أو آليات لرفع مستوى الإعلامية بلحاظ ذلك البعد، وهي: (الانقطاعات): أي الجزء المفقود من بنية النص، و (الفجوات)، و (التناقضات)؛ إذ تكون أنماط المعلومات مفقودة لا تتماثل مع المتعاهد الذهني عند المتلقين.

(١) ينظر: معيار الإعلامية لدى (دي بوجراند) وتجلياته في آيات القرآن الكريم / دراسة دلالية (بحث منشور): ٧ - ٨.

(٢) يُنظر: النص والخطاب والإجراء: ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٣) مدخل إلى علم لغة النص (ترجمة: أبو غزالة والحمد): ١٨٤ - ١٨٥.

(٤) علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات: ٦٩.

(٥) ينظر: النص والخطاب والإجراء: ١٥٩.

٥ - مصادر التوقعات عند المتلقّين:

أي: المعلومات المخترنة والتجارب الواقعيّة التي بها ينظر الناس إلى العالم، بطريقة ما، كالمعتقدات السائدة والأعراف المتعاهد عليها اجتماعيًا، ومنها اللّغة كمنع التقاء الساكنين^(١).

٦ - إنتاج الإعلاميّة النصيّة:

تنتج الإعلاميّة بلحاظ عدد من الأنواع اللغويّة^(٢) منها التّركيب النّحويّ كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾^(٣)، وفي اللفظ المفرد الواحد: كقول المتنبي:

أَمْضَى إِرَادَتِهِ فَسَوْفَ لَهُ قَدْ وَاسْتَقْرَبَ الْأَقْصَى فَثَمَّ لَهُ هُنَا

فاستعمل الشّاعر الأدوات (سوف، قد، ثُمَّ) في بعدٍ عن المألوف والمتعاهد عليه في العرف اللّغويّ، إذ استعمل المتناقض دلالة من الأدوات، فسوف للاستقبال، وقد لتحقيق المضي، وفي الصّوت كرواية الجاحظ^(٤) في قول أحد الأطباء لأبي علقمة النّحويّ: خذْ خَرْفَقًا و سَلْفَقًا و جَرْفَقًا، فسأله أبو علقمة قائلاً: ويليكَ أيُّ شيء هذا؟! قال الطّبيب: وأيُّ شيءٍ ما قلت؟، وفي المعنى (المحتوى): أي: المعلومات غير المتوقّعة كما في قوله تعالى: ﴿تَذَبُّحُوا بِقَرَّةٍ﴾ ﴿لَا فَارِضٍ وَلَا بَكْرٍ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾^(٥)، وهذا يدين النصوص التي كتب لها الديمومة والبقاء دهوراً؛ إذ افتقاد النصوص للإعلاميّة يؤدّي إلى

(١) ينظر: النّص والخطاب والإجراء: ٢٦.

(٢) ينظر: مدخل إلى علم لغة النّص (أبو غزالة): ١٨٤ - ١٨٥.

(٣) سورة الأنعام: ١٠٠.

(٤) ينظر: البيان والتبيين: ٢ / ٢٧٠.

(٥) سورة البقرة: ٦٧ و ٦٨.

الملل فيقلُّ الانتباه إلى النصِّ^(١)، فغرض النصِّ الرئيس إذاً هو التَّواصلُ^(٢).

٧ - الإعلامية عند العرب:

إنَّ فكرة الإعلامية تجلَّت عند العرب في صور متناثرة، لكنَّها تُجمع على تحقيق الالتفات والاهتمام لمتلقِّي النصِّ من جهة الجِدَّة، والخروج على المألوف، ومخالفة الواقع في التعبير، في النصِّ الإبداعيِّ خاصَّة^(٣)، كمراقبة مواضع الغرابة، والتعمية، والإبهام، والمبالغة، وغيرها، فالغرابة مثلاً تحقِّق التغوير في الخاطر، ومن ثَمَّ الطرفة، فالإعجاب، ثمَّ الإبداع في النصِّ، قال الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): «الشيء من غير معدنه أغرب، وكلِّما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلِّما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلِّما كان أطرف كان أعجب، وكلِّما كان أعجب كان أبعد»^(٤)، وأمَّا التعمية فتحقِّق «فائدة مثل أبيات المعاني، وما يجري فيها من اللحن التي استعملوها وكنوا بها عن المراد لبعض الغرض»^(٥).

ومنها إشارات الشيخ الجرجاني (ت ٤٧١هـ) عندما ميَّز النصَّ المحتمل الدلالات من النصِّ المحتوي على معنى واحد، قال: «واعلم أنَّه إذا كان بيناً في الشيء أنَّه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يُشكل، وحتى لا

(١) علم لغة النصِّ (شبل): ٦٨.

(٢) يُنظر: لسانيات النصِّ، محمَّد خطابي: ٢٩.

(٣) يُنظر: أصول المعايير النصِّية في التراث النقديِّ والبلاغيِّ عند العرب، عبد الخالق فرحان، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، كلية الآداب، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م: ١٢٥ وما بعدها.

(٤) البيان والتبيين: ١ / ٨٩ - ٩٠، ويُنظر: النشر الصوفي في لسانيات النصِّ (أطروحة دكتوراه): ٢٠٩.

(٥) كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: ٢٩.

يحتاج إلى العلم بأنّ ذلك حقّة وإنّ الصواب إلى فكر ورويّة فلا مزيّة، وإنّما تكون المزيّة، ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي عليه وجّهاً آخر، ثمّ رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء عليه حسناً وقبولاً تعدّمهما إذا أنت تركته للثاني»^(١).

ونجد عند العلويّ (ت ٧٤٩هـ) المفارقات وهي من أهمّ مظاهر الإعلاميّة ما اصطلاحه بـ (المغالطة المعنويّة) وهي إحدى سياقات التورية، يقول فيها أن تكون: «اللفظة الواحدة دالّة على معنيين على جهة الإشارك فيكونان مرادين بالنيّة دون اللفظ؛ ذلك لأنّ الوضع في اللفظة المشتركة أن تكون دالة على معنيين فصاعداً من جهة البدليّة... ومن ألطف ما قيل في المغالطات المعنويّة ما قاله بعضهم يهجو الشعراء:

فخلطتم بعض القرآن ببعضه فجعلتم الشعراء في الأنعام^(٢)

فالشعراء ههنا كما يصلح اسمه للسورة المعروفة، والأنعام أيضاً اسم للسورة، فهما يصلحان أن يكون الشعراء جمع شاعر، وأنّ الأنعام جمع نعم، وهي البقر والغنم والإبل، فهذه مغالطة رشيقة؛ لاشتمالها على ذكر الأمرين جميعاً^(٣)، وهي تدعو المتلقّي للإغراق في التفكير، وهنا تتجلّى الإعلاميّة، ونجده يقول في الإبهام الوارد في الكلام: «بلاغة، ويكسبه إعجاباً وفخامة؛ وذلك لأنّه إذا قرع السمع... فإن السامع له يذهب في إبهامه كلّ مذهب،

(١) دلائل الإعجاز: ٢٧٦.

(٢) هكذا ورد في الطراز، وفيه خلل في الوزن، والصواب ما نقله الصفدي في الوافي بالوفيات: ٨ / ٨٠:

وخلطتم سور الكتاب ببعضها فجعلتم الشعراء في الأنعام

(٣) الطراز: ٣ / ٦٥.

ومصداق هذه المقالة قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ﴾ الحجر ٦٦، ثم فسّره بقوله: ﴿أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ الحجر ٦٦^(١).

هذه التسخيرات اللغوية هي ما حققت الإعلامية عند الكفعمي في كتابه المنظور الذي استعمل غريب الألفاظ، وطريف التراكيب، وجميل المعاني، لإلفات المتلقي وإحداث غرز للدلالات في ذهنه.

فالكفاءة الإعلامية هي إبداع المرسل عند إنتاج النصّ في عملية التواصل، بأن يأتي بجديد على غير ما كان يتوقّعه المتلقي، والإنتاج الإبداعي الذي يتّصف بالإبداع تتوافر في صياغته النهائية، صفات الجودة والإفادة^(٢).

(١) الطراز: ٢ / ٧٨.

(٢) ينظر: الإبداع، سلسلة كتابك عدد (١٥٤): ٧.

المبحث الثاني:

مظاهر الإعلاميّة في كتاب محاسبة النفس اللوامة

يعقد المؤلّف الكفعميّ في كتابه عددًا من المحاورات التي يخاطب بها المتلقّي وتحديدًا نفسه، ويتخلّل تلك الأحاديث فجوات نصيّة هي مكنم الإعلاميّة، والغاية هي إحداث الانتباه والالتفات الذي يبتغيه المؤلّف في أحاديثه؛ إذ لو جرى الكلام على رتبة واحدة لم يتحصّل الجذب واللفت في النسق الكلاميّ فعندئذ تتولّد السآمة والملل عند القارئ، فالإعلاميّة إذاً تتعلّق باستقبال الكلام على أنّه نصّ ذو محتوى، يتعلّق بحكم المتلقّي على طريقة عرض المحتوى بالجدّة وبمدى توقّعه لطريقة العرض، وقد تمّ تصيّد بعض المواضيع التي رصدها الباحث في كتاب محاسبة النفس اللوامة وبيان المقاصد الاستعماليّة اللغويّة لدى الكفعميّ، وهي هذه:

١ - التعريف بـ(أل): تأتي (أل) التعريف على نوعين: عهديّة، وجنسيّة^(١)، وتهمن الثانية، أي: التي يتحدّد بها الجنس المعين، نجد ذلك في قول الكفعميّ: «واعلمي: أنّ شرّ الناس: الطويلُ الأمل، السيءُ العمل»^(٢).

قوله (واعلمي) فعل أمر يخاطب فيه المتحدّث (الكفعميّ) نفسه، وبوساطة (ياء) المخاطب، وهذا شيء لافت وسيصادفنا كثيرًا في البحث، وفيه لمحة خطابيّة رائعة؛ إذ لم يخرج الناصّ نفسه من النصّ، بل شارك المتلقّي في الخطاب بوصفه مساويًا لهم بالخلقة والاقترايّة فالنفس واحدة

(١) يُنظر: البيان في روائع القرآن دراسة لغويّة وأسلوبية للنصّ القرآنيّ: ١ / ١٢٩.

(٢) محاسبة النفس اللوامة: ٦٧.

عند كلِّ البشر، كما أنَّ في قوله (اعلمي) دغدغة لمشاعر المتلقّي الدينيّة؛ بوصف أنَّ المعلوم معروف لكنّه غائب بلحاظ النسيان والغفلة العارضين للتذكّر والاتّعاظ، كما في قول الإمام زين العابدين (عليه السلام): «يا ابنَ آدمَ، إِنَّكَ لَا تَزَالُ بِخَيْرٍ مَا كَانَ لَكَ وَاعِظْ مِنْ نَفْسِكَ، وَمَا كَانَتْ أُمُحَاسَبَةُ مِنْ هَمِّكَ»^(١).

(عند مساق كلمة (الناس) كانت العهديّة حاضرة فكثيراً ما يُسمع هذا التركيب، ولكن عند إطلاق كلمتي: (الطويل والسيء) بعدها يتحصّل التخصيص والتجنيس بعد الإعمام المطلق الكامن في كلمة (الناس)، وما أحدثته (أل) من صدمة وفجوة، خلاف توقّع السامع فارتفعت إعلاميّة النصّ حينئذ، من دنوّها إلى التوسّط، وتعيّن جنس كلٍّ من اللفظين: (الأمل والعمل). وكان حقّ الاستعمال هنا إضافة الاسم النكرة إلى المعرفة فغاير الكفعميّ ذلك لتتحقّق الإعلاميّة بتعديلات على التنظيم الطبيعيّ أو المتوقّع للنصّ^(٢)، وهذا حقّ الجملة النحويّة - فالإعلاميّة متحقّقة في الجملة بوصفها جزءاً من النصّ^(٣).

٢ - التقديم والتأخير: ظاهرة تأخذ «شكلاً تداولياً بترتيب عناصر الخطاب حسب أولويّتها للمخاطب»^(٤)، ويُمكن تسميتها (إعادة تشكّل الرُتب)، نجد ذلك في قوله: «يا نفسُ،.. وأعلمي: أنَّ في ذكرِ الله حياةَ القلوبِ، وفي رضاه غايةَ المطلوبِ، وفي الطاعة كنوزُ الأرباح، وفي مجاهدة النفس كمالُ الإصلاح، وفي العزوبِ عن الدنيا نيلُ النجاح، وفي العملِ لدار

(١) بحار الأنوار: ٧٥ / ١٣٧.

(٢) ينظر: النصّ والخطاب والإجراء: ١٠٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧٥.

(٤) الخطاب القرآنيّ دراسة في العلاقة بين النصّ والسياق: ٣١٨.

البقاء إدراكُ الفلاح^(١).

في هذه القطعة النصيّة تحقّق التقديم بـ (الخبر) شبه الجملة: (في ذكر الله، في رضاه، في الطاعة، في مجاهدة النفس، في العزوب عن الدنيا، في العمل لدار البقاء)، وتأخّر المبتدأ (حياة القلوب، غاية المطلوب، كنوز الرباح، كمال الإصلاح...) والغاية هي خلق إعلاميّة متوسطة عن طريق تغيير الترتيب وفيه جذب للسامع، وقولنا متوسطة لسوق النمط التركيبيّ كثيراً حتّى في الاستعمالات اليومية، ولو أنّ المبتدأ تقدّم على الخبر في رتبته المتعاهد عليها لانخفضت الإعلاميّة؛ إذ شكّل القائل الرّتب التركيبيّة على شاكلتها وديدها، فيقدّم، ويؤخّر كما يحلو له؛ لأغراض نفسيّة تكتنف عمليّة الخطاب كالتشويق، والتّفاؤل، والتّلذذ^(٢).

ويظهر من استعمال الكفعميّ هذا ابتعاده عن المتوقّع المعتاد المألوف؛ ليزيد الكفاءة الإعلاميّة للنصّ^(٣).

٣ - التكرار اللفظي: من مادة (كرر)، ويعني الرجوع^(٤)، فهو «الإتيان بشيء مرّة بعد أخرى»^(٥)، أي: إعادة اللفظ، أو الجملة، وقد يكون في الحروف، أو الجمل في الكلام المنطوق أو المكتوب، نحو: قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ

(١) محاسبة النفس اللوامة: ٧١.

(٢) ينظر: البلاغة والأسلوبية، محمّد عبد المطلب: ٢٧٢.

(٣) ينظر: علم لغة النصّ النظرية والتطبيق: ٦٨.

(٤) يُنظر: لسان العرب: ٥ / ٣٨٥١ (كرر).

(٥) كتاب التعريفات: ٩٠.

يُسْرًا* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»^(١)، ويستعمل التكرار لأغراض، منها^(٢): التقرير، والتأكيد، وزيادة التنبيه لزيادة القبول، وخشية النسيان إذا طال الكلام، و تعظيم الكلام وتهويله، وغيرها.

وتكرّر التكرار في كتاب محاسبة النفس اللوامة كثيرًا، من مواضعه في خطاب النفس: «وإِيَّاكَ إِيَّاكَ أَنْ تَرْضِي غير الله وتعرضي عنه»^(٣).

تكرّر الضمير الكائن أول النصّ، فهو في نظر البحث فجوة نصيّة جذبت السامع - في وضع النطقيات - والقارئ - في وضع المكتوبات -، لما سبقه من كلام، وقد فاجأ الكفعميّ قارئه بعد إطلاق الكلام بوتيرة واحدة ونسق موحد حتى جاء بضمير المخاطبة وعائده النفس وهي مؤنثة، فالضمير جاء مكررا لجذب ولفت الانتباه، وهذا النوع من الخطاب هو خطاب مباشر له تأثير أعلى من خطاب الغيبة.

وللتكرار عند العرب «عيبٌ ملحوظ هو أنّه يقلّل من الإعلامية»^(٤)، أو أنّه «تقليصُ الإعلامية»^(٥)، وبه يُفقدُ عنصرُ المفاجأة^(٦)؛ وهذا من الصحة متنفّ على أنّه يُضعفُ المفاجأة مُطلقاً؛ فطبيعة المتلقّي توقّع تلقّي معلوماتٍ جديدةٍ، لكنّه بالتكرار يُفاجأ بالمعلومة نفسها تتكرّر، والمعلومة إذا تكرّرت

(١) يُنظر: معجم المصطلحات النحويّة والصرفيّة، اللبديّ: ١٩٤، والآيتان من سورة الانشراح: ٥، ٦.

(٢) يُنظر: البرهان في علوم القرآن: ٣ / ١١.

(٣) محاسبة النفس اللوامة: ٤٧.

(٤) الدلالة والنحو: ٢٤٤.

(٥) نظريّة علم النصّ: ١٠٧.

(٦) يُنظر: شفرات النصّ: ٩١.

تقرّرت، وانتعشت بها الذّاكرة^(١).

وكان التكرار حاضرا في قول الكفعميّ: «يا نفس: كلّ طامع أسير، وكلّ حريص فقير، وكلّ متوقّع آتٍ، وكلّ جمع إلى شتات، وكلّ مقتصر عليه كاف، وكلّ ما زاد على الاقتصاد إسراف...»^(٢).

تكرر لفظ التوكيد اللفظي (كلّ) مرارًا في هذا النصّ، وعلى فقرات عدّة، فهو عبارة عن ضرورة لجذب المتلقّي؛ إذ يمكن الاكتفاء بلفظ واحد منه أوّل النصّ، وإحالة العطف بالواو عليه مهما امتدّ ذلك النصّ، ولكنّه قصد تكراره لجذب المتلقّي وقد رفع به الناصّ نصّه وغايته هي زيادة التنبيه وزيادة القبول، وقد ارتفعت إعلاميّة النصّ بهذه الصعقات النصيّة التي توقظ الأذهان وتجعلها في حال المفكّر الذي يتردّد في ذهنه مصاحبات اللفظ التوكيديّ (كلّ).

وهو ما عيّد في قوله: «كفى بالغفلة ضلّالاً، وكفى بجهنم نكالاً، وكفى بالقناعة ملكاً، وكفى بالشرّة هلكاً، وكفى بالقرآن داعياً»^(٣).

تكرر الفعل المتعدّي المنقوص (كفى) الذي يصاحب حرف الجر (الباء) الزائدة بعده أو لا يصاحبه كقوله تعالى: ﴿وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾^(٤)، وتعني: ما فيه سدّ الخلة وبلوغ المراد في الأمر^(٥)، وهنا تحقّق التخصيص بالباء الجارّة وعن المتكلّم انتهاء الأمر عند هذه المخصّصات،

(١) يُنظَر: اجتهادات لغويّة: ٥٤.

(٢) محاسبة النفس اللوامة: ٧٢.

(٣) المصدر نفسه: ٧٣.

(٤) سورة الأحزاب: ٢٥.

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ٧١٩.

ويظهر أنّ الإعلامية علت بهذا التكرار ولم تتحقّق من فراغ، فالتكرار خلق مع قوّة حرف الكاف في (كفى) قرعاً للسّامع وجذباً للقارئ، ولو تمعّنّا الكلمات بعد هذا الفعل لرأيناها مهمّة تمثّل مفردات الحياة ومصائر الخلق في يوم الحساب فناسب الكلام المقام.

فالتكرار «يقوّد المتلقّي لأنّ تتركّز الدّلالة في ذهنه من خلال متابعة إلحاح النّصّ على إظهار اسم أو فعل أو حرف بعينه»^(١).

٤ - الفجوات النّصيّة: هي الفراغ بين البنية السّطحيّة والبنية الدّلاليّة العميقة، أو ما تسمّى بمسافة التوتّر^(٢)، فتجلّت في أكثر من موضع منها، قوله: «يا نفس، ما الدنيا غرتك، ولكن اغتررت بها... واعلمي أنّ مذيع الفاحشة كقابلها، وسامع الغيبة كفاعلها»^(٣).

جاء فعل الأمر (اعلم) مع ياء المخاطبة العائد إلى مرجعه (النفس)، بعد رتابة الكلام وسيره على نسق ووتيرة نغميّة واحدة، ليصدم المتلقّي بفجوة غير متوقّعة ما ارتفع ها هنا مستوى الإعلامية بعدما كان منخفضاً، وتبدو علائق المعنى حاضرة ما بين أوليّات النّصّ وخواتمه؛ فكلام الكفعميّ عن غرور الدنيا وشرائك النفاق متعرض له كلّ فرد منا، وما أكثرها في أيّامنا الغبراء اليوم بنموذجين هما: (مذيع الفاحشة)، و(سامع الغيبة)، فهذا التناسب بين الفعل ومقتضيات النّصّ أبرزه وميّزه، وهو مبتغى الباث المتكلّم.

(١) الأداء الأسلوبيّ في المستوى الصّوتيّ لأدونيس (ماجستير): ١٥٢، ويُنظر لسانيّات الخطاب وأنساق الثّقافة: ١٣٢.
(٢) في الشّعريّة، كمال أبو ديب: ٢٨.
(٣) محاسبة النفس اللّوامة: ٧٨.

فالإعلاميّة نزاع الإلفة مع الأشياء التي أصبحت معتادة؛ أي هو مضاد لما هو معتاد^(١)، وهو ما عمده الكفعميّ في النصّ ها هنا.

٥ - توجيه الخطاب: أي تعيين جهة المخاطب بالضمير، وفي نظر البحث هو نمط مختلف عن غالب النصوص، وأبرز عيناته في قول الكفعميّ عندما خاطب النفس: «يا نفس: أنت التي حسدت، أنت التي كندت، أنت التي حققت، أنت التي جحدت، أنت التي أفسدت... أنت التي جشعت، أنت التي طغيت»^(٢).

تقرع هذه الخطابات بالضمير المخاطب (أنت) مقارع السمع ومواطن النظر، فبمعزل عن المصارحة التي أكنها الكاتب، إلّا أنّ في توجيه الخطاب هذا إلى النفس بهذه الصورة المباشرة رفع لإعلاميّة النصّ، وخروج عن النسق العادي في الكلام، تنبثق فجأة مخترقة سمع المتلقّي وبصره، فيؤدّي ظهورها المفاجئ إلى وجود نواة داخل ذهنه تتجمّع حولها الدلالة الكلية للنصّ، وتختزن في الذاكرة وتتدفّق حينئذ الإعلاميّة^(٣).

وما يزيد جماليّة النصّ توائم فواصله، ومكرّرات الضمير التاء الملتصق بالأفعال: (حسد، كند، ..) العائد إلى مرجعه النفس، ولو استعمل الناصّ ضمير الغائب لما تحصّلت هذه المائزة، ولما تحقّقت الإعلاميّة.

٦ - الجناس: أي: المشاكلة، المشابهة في الحروف واختلاف في الكلمات^(٤)،

(١) ينظر: النصّ والأسلوبيّة بين النظريّة والتطبيق، عدنان بن ذريل: ٢٧.

(٢) محاسبة النفس اللوامة: ١٠٣ - ١٠٤.

(٣) ينظر: نظريّة علم النصّ رؤية منهجيّة في بناء النصّ النثري: ٧٧.

(٤) ينظر: معجم المصطلحات البلاغيّة، أحمد مطلوب: ٥١ / ٢.

وله كثرة في كتاب المحاسبة منه: «المال يُفسد المال، ويوسعُ الآمال»^(١). كانت حروف (الميم)، (الألف)، و(اللام) متكرّرة التماثل في كلمات: (مال، مأل، آمال)، فالأولى معروفة، والثانية تعني: الرجوع^(٢)، ويقصد به معاني الآخرة، والكلمة الثالثة واضحة الدلالة، وفي هذا التجنيس رفع للإعلاميّة إلى حدّ الوسطيّة؛ لأنّها عند المتخصّص معمولة الرؤية.

وفي قوله: «الدنيا إذا تحلّت انحلت، وإذا حلت أو حلت»^(٣).

حكمة عميقة ملفّته للمتلقّي بوصف أنّ الجناس تجلّى في النصّ، فارتفعت الإعلاميّة إلى درجة التوسّط في قوله (تحلّت، انحلت، حلت، أو حلت)، وكلّ كلمة دلّت على معنى معيّن مترابط الدلائل، فقوله عن الدنيا بالفعل المضارع (تحلّت) إلى مريدها فأحلّته فسادًا، وهذه الحلاوة وحل في حقيقته.

استعمل الكفعميّ صورًا فنيّة جديدة صوّر بها فكرة النصّ، وهي التي تجعل المعالجة من لدن متلقّي النصّ تحدّيًا مثيّرًا^(٤).

٧ - الغريب في اللّغة: في الغريب جذب، وهو عروة الإعلاميّة، فهو خروج على مقتضيات العاديّة، بلحاظ توافر المترادفات التي تغني المعنى نفسه، ويخلق حافزًا داخليًّا لدى المهتم (الباحث عن المعنى) لفهم الغريب النادر في الاستعمال، وهو يحظى بالكثرة في المدوّنة من مواطنه قوله: «يا

(١) محاسبة النفس اللوامة: ٥٠.

(٢) ينظر: لسان العرب: ١ / ١٧٤ (مأل).

(٣) محاسبة النفس اللوامة: ٥٢.

(٤) في اللسانيّات العربيّة المعاصرة دراسات ومثاقفات: ٢٣٣.

نفس... لا تنظري إليها نظر العاشق المواق^(١)»^(٢).

في قوله العاشق لا يتحقّق الجذب للسامع، ولا التشوّق للقارئ؛ لأنّ المعنى مفهوم عند غالب الناس ومستعمل، ولكن عند قوله (المواق) تحصّل القرع والجذب لدى المتلقّي؛ لما في اللفظة من غرابة وخروج عن الرتابة، وقلة في الاستعمال، وتعني اللفظة: المحبّة^(٣)، ويبدو من ترتيب الكلام والمعنى المعجميّ أنّ قوّة الحبّ ترتفع على قوّة حبّ العاشق، وبهذه الغرابة تحقّقت الإعلاميّة، وارتفع مستواها إلى التوسّط عند المتمرّس في اللّغة، والعلو عند غير المختصّ.

فما عمده الكفعميّ هو رفع الإعلاميّة في نصّه؛ إذ إنّ الإنتاج مطواع للمنتج نفسه^(٤).

وفي قول الناصّ «إنّ الدنيا يونق منظرها»^(٥)، تحصّلت الغرابة بقوله (يونق)، فارتفعت الإعلاميّة إلى درجة التوسّط بسبب المصاحبة اللفظيّة في قوله: (منظرها)؛ لأنّ المعنى اتّضح بنسبة معيّنة بحسب المتلقّي المتوسط الثقافة، وعند متدّني الثقافة ارتفعت الإعلاميّة؛ لأنّه استغرب اللفظة؛ لأنّها غير طارئة لمسامعه من قبل، وتعني: الإعجاب^(٦).

(١) المواق من المقة (المحبّة)، أي: المحبّ. ينظر: الصحاح: ١٢٧١ (ومق).

(٢) محاسبة النفس اللوامة: ٥٣.

(٣) الصحاح: ١٢٧١ (ومق).

(٤) ينظر: النصّ والخطاب والإجراء: ٢٥٥.

(٥) محاسبة النفس اللوامة: ٦١.

(٦) العين: ٥ / ٢٢١ (ونق).

٨ - التناص: «ترحال للنصوص، وتداخل نصّيّ، ففي فضاء نصّيّ معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى»^(١).

حصر الدكتور (محمّد عبد المطلب) أشكال التناص على نمطين أساسيين: أولهما يقوم على العفويّة وعدم القصد؛ إذ يتمّ التسرّب من الخطاب الغائب إلى الحاضر في غيبة الوعي، أمّا الآخر فهو يعتمد الوعي والقصد، بمعنى أنّ الصياغة في الخطاب الحاضر تشير إلى نصّ آخر، بل تصل به إلى حدّ التنصيص، وبين النوعين تأتي تنوعات تعتمد فروق دقيقة أو خفيّة، ممّا يضيفي على التناص طبيعة الدراسة التركيبية والتحليليّة على صعيد واحد^(٢). وقد ورد في مواضع كثيرة في الكتاب، فيستعين الناصّ (الكفعمي) بعدد من المأخوذات النصيّة؛ ليدعم النصّ ويقوّيه أكثر فأكثر، ومن مواضع التناص الكثيرة:

قول الكفعمي: «هذه علامات المنافقين؛ لهم في المعاصي وثبات، وفي الطاعات سكون وثبات،.. إذا قلت: حيّ على الشهوات طاروا إليها خفافاً وثقالاً، وإذا قاموا على الصلاة قاموا كسالى»^(٣).

تناص من القرآن الكريم في الجزء الأخير منه وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَفِقِينَ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِّعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ

(١) علم النصّ: ٢١.

(٢) يُنظر: قضايا الحدّاث عند عبد القاهر: ١٥٣، ومدخل إلى علم النصّ ومجالات تطبيقه: ١٠٢.

(٣) محاسبة النفس اللوامة: ٩٤.

النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا»^(١)، فارتفعت الإعلاميّة النصيّة في هذا النصّ من الرتبة والعدائيّة إلى التوسّط، وتقارب وصف الكفعميّ للمنافقين مع وصف القرآن الكريم لهم.

ومثله قوله: «يا نفس: قد ورد... أعددت لعبادي ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت»^(٢).

ازدوج الاقتباس و التناص في هذا النصّ من نصّين، فارتفعت إعلاميّة هذا النصّ إلى المتوسّط، ففي قوله: (ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت)، تناصّ من قول الرسول الأعظم عليه السلام: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مَا لَا عَيْنَ رَأَتْ، وَلَا أَذْنَ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ أَحَدٍ»^(٣).

وقوله: «يا نفس،.. فشقيّ أمواج الفتن بسفن النجاة»^(٤).

يتناصّ الكفعميّ من قول الإمام علي عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ شُقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُفُنِ النَّجَاةِ»^(٥)، فهنا رفع الإعلاميّة بهذه الخطوة النصيّة؛ لأنّه أيقظ في ذهن المتلقّي - متوسّط الثقافة - نصّاً سمعه في الذاكرة، فلم يورد نصّاً غريباً غير متعاهد، بل تعمد إيراد النصّ لهذه الغاية، ولمناسبة المقام السياقيّ.

وفي قوله: «كم من أكلةٍ منعت أكلاتٍ... وكم من صائمٍ ليس له من صيامه إلّا الظماء»^(٦).

(١) سورة النساء: ١٤٢.

(٢) محاسبة النفس اللوامة: ١١٢ - ١١٣.

(٣) الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي: ١ / ٣٥٤.

(٤) محاسبة النفس اللوامة: ٦٧.

(٥) نهج البلاغة: ٥٢.

(٦) محاسبة النفس اللوامة: ٧٢.

تناصّها الكفعميّ من قول علي عليه السلام: «كَمْ مِنْ أَكَلَةٍ مَنَعَتْ أَكَلَاتٍ»^(١)، وهنا صعق المتكلّم متلقّيه بهذا النصّ المقتبس؛ لإبانة مدى أهميّة المتناصّ منه بوصفه الكلام الصادر من المعصوم عليه السلام، فرفع إعلاميّة النصّ برفع مستواه من الرتبة العادية، والمتعاهدة إلى النصّ العالي الذي يعلو كلام المخلوقين وهو تحت كلام الخالق.

وفي قوله: «من أعطي التوبة لم يحرم القبول»^(٢)، هو تناصّ مباشر من قول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «مَنْ أُعْطِيَ أَرْبَعًا لَمْ يُحْرَمْ أَرْبَعًا... مَنْ أُعْطِيَ التَّوْبَةُ لَمْ يُحْرَمِ الْقَبُولُ»^(٣).

٩ - الاستفهام: «ومعناه طلب المراد من الغير على جهة الاستعلام... وآلاته على نوعين: أسماء، وحروف»^(٤)، ويخرج لمعان منها: الإثبات، والإنكار، والتعجب، والتقرير، والتوبيخ، والتهكّم،... إلخ»^(٥).

ورد في إحدى نصوص محاسبة النفس اللوامة النصّ الآتي: «كيف يملك الورع، من يملك الطمع؟!، وكيف يهتدي الضليل، مع غفلة الدليل؟!، وكيف يستطيع الهدى من يغلبه الهوى؟!، وكيف يستأنس بالله من لا يستوحش من الناس»^(٦)، في النصّ تغالبت (كيف) الطالبة للحال، والواصفة التي تغني

(١) نهج البلاغة: ٥٠١.

(٢) محاسبة النفس اللوامة: ٧٥.

(٣) نهج البلاغة: ٤٩٤.

(٤) الطراز: ٣ / ٢٨٦.

(٥) يُنظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها: ١ / ١٨٣ - ١٩٤.

(٦) محاسبة النفس اللوامة: ٧٣.

السؤال عن الإجابة نظير القصد بالتعجب والاستغراب ممزوجاً بالتهكّم، فالطريقة التكراريّة في سياق الاستفهام تخلق نوعاً من الاهتمام من قبل القارئ والمستمع؛ لأنّها تشحذ ذهن لشقّين؛ إمّا للإجابة أو للتفكّر، ما يجتلب ارتفاعاً للإعلاميّة بلحاظ المتلقّي، لا تستوفيه السياقات الكلاميّة العاديّة الرتيبة.

١٠ - النفي، ويعني: «سلب النسبة على وجه مخصوص، مما تفيدّه أحرف النفي السبعة، وهي: لا، وما، ولات، وإن، ولن، ولم، ولما»^(١).

جاء في قول الكفعميّ: «ما ندم من استخار، وما ضلّ من استشار، وما افتقر من ملك فهمًا، ولا مات من أحيى علمًا»^(٢).

تكرّرت (ما) النافية وفي تكرارها إعلاميّة خاصّة، لتزداد إعلاميّة عند تفحص المعنى واستسقائه من النصّ؛ لأنّ أدوار الإعلاميّة لا تقتصر على الشكل بل تتحقّق بالمعنى، والمعنى هنا التأكيد؛ فالتأكيد لا يقتصر على الإثبات، بل يكون في النفي أيضًا، نحو: ما المقتصد بمفتقر، ونحو: واللّه ما المستشير بنادم^(٣).

ويُشاهد تكرار الموصول (مَنْ) الذي يفيد الإعمام من دون الشخصنة؛ لمقتضى السياق القاضى بالترغيب، وطابع الحكمة الذي يعتريه الثبات الدلاليّ في البديهيّات.

وتكرّرت النافية (ليس) في نصوص كتاب محاسبة النفس، جاءت في

(١) جواهر البلاغة: ١٣٩.

(٢) محاسبة النفس اللوامة: ٧٨.

(٣) ينظر: جواهر البلاغة، السيّد أحمد الهاشميّ: ٥٦.

قول الكفعمي: «ليس الشريف من تطاول وكأثر، إنّما الشريف من تطوّل وآثر،... وليس الصوم صوم جماعة الطعام عن الجماع والطعام، إنّما الصوم صوم الجوارح عن الآثام...»^(١).

معلوم أنّ (ليس) النافية الرافعة اسمها الناصبة خبرها من أخوات كان، مفادها النفي مطلقاً وهو فعل جامد، تكرّرت في النصّ، فارتفعت بها الإعلامية متوسطة النسبة، ولكن ترتفع الإعلامية أكثر عند الحصر بـ(إنّما)، فاجتمع النفي بـ(ليس)، والحصر بـ(إنّما)؛ ليخرجا معاً معنى التوكيد.

ومن أدوات النفي (لن) التي تفيد التأييد، وهو قيد زمني ظاهر الشكل والدلالة، أمّا (إلّا) فتفيد الاستثناء والحصر، اجتمع القسمان لإنتاج المعنى النصّي، في قوله: «لن يفوز بالجنة إلّا الساعي لها، ولن ينجو من النار إلّا التارك عملها، ولن يلقى الشر إلّا عامله، ولن يجرى الخير إلّا فاعله، ولن يجوز الصراط إلّا من جاهد نفسه، ولن يحرز العلم إلّا من يطيل درسه»^(٢).

انمازت خطابات الكفعمي بالقوّة بخاصّة في هذا الكتاب، وهذا الخطاب المائل منها، وسبب القوّة ارتفاع الإعلامية عند المتلقّي نتيجة التقابلية النصّيّة بين الأسلوبين؛ أعني أسلوب التأييد بـ(لن)، والاستثناء بـ(إلّا)، يضاف إلى ذلك أنّ وراء (لن) نفي خفي، ووراء (إلّا) حصر جليّ، فمن ذا وذا نجد المائزة حليفة للنصّ والمتممّن في الألفاظ الدنيّة والقرآنيّة يرى تلك القوّة المكمّلة لهذا النصّ.

والملاحظ أنّ أدوات النحو لم تعمل منفردة، بل كان بعضها يعضد بعضاً،

(١) محاسبة النفس اللوامة: ٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ٧٤.

ويتلاحم معه مدعوة بالبعد الدلاليّ؛ كي يؤدّي النصّ دوره في الإخبار والإعلام^(١).

١١ - الشرط: جملة مكوّنة من فعل الشرط وجوابه يتحصّلان بأداة الشرط، فلا يمكن تصوّر استقلال إحدى الجملتين الفعليتين عن الأخرى^(٢)، و«أدوات الشرط هي: (إن)، و (إذما)، و (ما)، ...، و (لو)، و (لولا)، وتقوم هذه الأدوات بوظيفتها في الربط؛ سواء أكانت جازمة أم غير جازمة، وأساس علاقة الشرط قائمة على معنى الاستلزام^(٣)، فضلاً عن أنّ أدوات الشرط وسيلة لاختصار النصّ^(٤).

وجاء في قول الكفعميّ: «من أخذ بالحزم استظهر، ومن أضاعه تهوّر»^(٥). قرعت أداة الشرط الأسماع وجذبت الناظرين وشوّقتهم بادئ الأمر بالفعل بعدها، لينتظر المتلقّي سواء أكان مستمعاً أم قارئاً، تكميل الجملة بجواب الشرط، وهنا ترتقي الإعلاميّة من الدنو إلى التوسّط، فنرى أداة الشرط (من) تتقدّم الفاصلتين النصيّتين وبعدها الفعلين، واختصرت مكنونات جمليّة أخرى؛ لأنّ من صفة الأفعال الاختصار للحدثيّة والزمنيّة فيها، وسياقات الجملة الشرطيّة هكذا.

وفي قول الناصّ: «من ترقّب الخير تسارع في الخيرات، ومن اشتاق إلى

(١) ينظر: نظرية علم النصّ: ٧٠.

(٢) يُنظر: في النحو العربيّ نقد وتوجيه: ٢٨٥.

(٣) نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربيّة: ٢٠٢.

(٤) يُنظر: نحو النصّ نقد نظريّة وقيام أخرى: ١٨٨ ١٨٩.

(٥) محاسبة النفس اللوامة: ٧٥.

الجنة سلا عن الشهوات، ومن أشفق من النار اجتنب المحرمات»^(١).

تكرّر أسلوب الشرط وجملته بالشارطة (من)، التي تلاها الأفعال: (ترقب، اشتاق، أشفق)، ومجاها الأفعال: (تسارع، سلا، اجتنب)، فبمعزل عن التكرار في الشارطة ورفع الإعلامية إلا أنّ صفات الشمول والمسلّمات حاضرة ما جعل من الإعلامية أن تنخفض وتغير مسارها إلى الأدنى من مستوياتها الثلاثة.

ولم يصدم المتكلّم هنا متلقّيه بصدمة لغويّة بل جاء نحو المعنى وتصويبه، ف«الصدّم الدائم لتوقّعات المتلقّي أمرٌ ليس مطلوباً في لغة التّواصل، والعذر الوحيد... أنّ اللّغة الفنّية تتيحُ لمستخدميها صوراً، وتراكيب فوق مستوى التّوقّعات العادية بكثير»^(٢).

١٢ - العلاقات الدلالية: هي «الجسور أو الوشائج الدلالية المستنبطة من القرائن اللفظيّة أو المعنويّة التي تسهم في تماسك وترابط وحدات النصّ وأجزائه»^(٣)، فثمة فرق في النصّ بين نوعين من العلاقات: أوّلها (علاقات أفقيّة) حدودها لا تتعدّى الجملة كعلاقات الكلمات فيما بينها (معجميّاً) كالترادف والمشارك اللفظي، وغيره، وثانيها: (علاقات رأسيّة) وهي العلاقات النصّية المسؤولة عن ترابط النصّ وانسجامة كلّ^(٤)، ومن صورها في المدوّنة:

أ - العلاقة السببيّة: «علاقة دلاليّة تربط بين الجمل، بحيث تعبّر الجملة الثانية

(١) محاسبة النفس اللوامة: ٧٦.

(٢) نونية ابن زيدون في ضوء البحث النصّي، حسن محمّد عبد المقصود (بحث): ٣٤.

(٣) العلاقات النصّية في لغة القرآن الكريم: ١٢٩

(٤) يُنظر: المصدر نفسه: ٨.

عن معنى هو نتيجة للجملة الأولى، ومرتّب عليه، أو أنّ الجملة الأولى تكون سبباً في وقوع الجملة الثانية»^(١).

من ذلك قوله «يا نفس:.. فما لك لا تتركها ترفّعاً عن خسة شركائها، وتنزّهاً عن كثرة عنائها، وتوقّيّاً من سرعة فنائها»^(٢).

يدخل الناصّ الكفعميّ إلى عمق الدلالات، وهنا سترتفع الإعلاميّة لدى المتلقّي؛ لأنّ الناصّ مهّد، وقدم في الكلام لاستقبال العلل والأسباب في النصّ مستعملاً ألفاظ (ترفّعاً، تنزّهاً، توقّيّاً)، فذكر السبب لاستقبال النتيجة، وما يزيد النصّ إعلاميّة غياب المرجع للضمائر في قوله (تتركها) وعائدها الدنيا، وتزداد الإعلاميّة في استعمال الكلمات القادحة (خسة، عناء، فناء) وهي ألفاظ تناسب وصف الدنيا.

ب - علاقة التشبيه: علاقة رابطة بين قضايا النصّ، تكون متضافرة مع العلاقات الدلاليّة الأخرى في بناء الوصف داخل النصّ، وتعبّر عنها الروابط اللفظيّة (الكاف، كأنّ، مثل، مثلما، وهكذا)^(٣)، وقد لا يتّسعان بهذه الوسائل، فمن مواضعها:

«ما أشبهك في قصر العمر وطول الأمل، بالجمل له عنق طويل، وذنب قصير، وجسد كبير، وأذن صغير، فصورتك صورة إنسان، وقلبك قلب حيوان»^(٤).

انتفى التشبيه بإحدى أدواته، وانكشفت علاقته بين جمل النصّ بوساطة

(١) العلاقات النصيّة في لغة القرآن الكريم: ١٨٥.

(٢) محاسبة النفس اللوامة: ١٠٠.

(٣) علم لغة النصّ النظريّة والتطبيق: ٢١٤.

(٤) محاسبة النفس اللوامة: ١٠١.

السياق الكلامي، واستعمال تركيب (ما أشبهك)، هو تشبيه النفس بوساطة الضمير (الكاف) في وجه الشبه (قصر العمر...)، بالمشبه به (الجمل) مع سرد أوصافه الحيائية ليختتم المتكلم نصّه بقوله: (قلب حيوان)، فهذه القدحات الكتابية منفردة لها إعلاميتها الخاصة، وترتفع الإعلامية بالتأزر مع الأولى في العلاقة التشبيهية، وكأن الكفعمي أراد التنبيه والالتفات بهذه العلاقة.

وتكرّرت العلاقة في قوله: «يا نفس: في الحديث: إن المؤمن إذا كان فقيراً عفيفاً في رياض الجنة قبل الغني بأربعين... ومثل ذلك كسفتين مرّتا على عشار، إحداها خالية، والأخرى ذات أوقار، فيقول للخالية: سيروها، وللموقرة: احبسوها لتعشروها»^(١).

تجلّت في النصّ تشبيه تمثيليّ دقيق بين الغنيّ المثقل والفقير المخفّف، بالسفينة السائرة الخالية التي مرّت على عشار، أي محاسب كناية عن يوم الحساب إذا قيل للمخفّفين جوزوا وللمثقلين حطّوا، وقوله الموقرة أي المثقلة التي جمعت من الدنيا حتى شبّهت بالموقرة، وهذا التشبيه صاعق للمتلقي وغير قابل للنسيان لديه ورافع للإعلامية.

ج - علاقة التفسير (البيان): «تربط بين جملتين بحيث تكون الجملة التالية مفسّرة للجملة السابقة، ويطلق على الجملة التالية اسم: الجملة التفسيرية»^(٢)، ويمكن أن نميّز بين نوعين من أنواع العلاقة التفسيرية، علاقة فردية بين الكلمات، أي: تأتي الكلمة التالية مفسّرة للأولى،

(١) محاسبة النفس اللوامة: ١١٣ - ١١٤.

(٢) العلاقات النصّية في لغة القرآن الكريم: ٢٤٢.

وعلاقة جمليّة، أي بين الجمل^(١).

وردت هذه العلاقة في مواضع كثيرة منها في قول الكفعميّ: «إِيَّاكَ والحرص فالحرص مذموم...»

إِيَّاكَ أَنْ تَحْرَصَ فِي مَكْتَسَبٍ يحظى به الغير وتشقى به
كالكلب يستبدل مجهوده في طلب الصيد لأصحابه^(٢)

صدّر المتكلّم كلامه بالخطاب المباشر، وكانت البؤرة الدلاليّة عن الحرص والبخل نعتة بـ (المذموم)، ومعقباً بيتين من الشعر، وهما موضع النظر فقوله: إِيَّاكَ أَنْ تَحْرَصَ فِي مَكْتَسَبٍ، كلام غامض يشدّ من انتباه المتلقّي ويشوّقه لمعرفة تفسير هذا الكلام وهنا سترتفع الإعلاميّة، فيجيب: يحظى به الغير وتشقى به، بمعنى يتمتّع ورّاثه به بعدما حرم نفسه وقصّر في حقّها؛ لينال بعدها الحساب على ما لا تمتّع به وهي حسرة، ومن ثمّ تبقى الإعلاميّة بلحاظ العلاقة التشبيهيّة في قوله: كالكلب...، وهو وصف دقيق وصادم للمتلقّي، فالروابط التفسيريّة والتشبيهيّة في الكلام - حسب نظر البحث - تبقى عالقة في الأذهان؛ لما فيه من إعلاميّة عالية.

فلا يَكُونُ النَّصُّ نَصًّا ما لم يُوحَ بالفائدة؛ لذا «تُفْهَمُ النَّصُوصُ عَلَى أَنَّهَا حِيْزٌ لِنَقْلِ الْمَعَارِفِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ الْمُتَعَدِّدَةِ»^(٣).

(١) يُنظر: لسانيّات النصّ مدخل إلى انسجام الخطاب: ١٨٧.

(٢) محاسبة النفس اللوامة: ١١٠.

الخاتمة

- الإعلاميّة التفات إلى ما وراء اللّغة، بل هي متعلّقة بالذهن والخواطر، وهي علاقة خفيّة بين المتكلّم والمتلقّي: (السامع والقارئ).
- لم يُصطلح على الإعلاميّة إلّا حديثاً بوصفها معياراً أساسيّاً من ضمن معايير النصّ في ضوء اللسانيات النصّيّة.
- ظهرت الإعلاميّة عند العرب قديماً، وإن لم يصطلحوا عليها؛ وذلك في باب الغرابة والطرفة والندرة واستعمال الوحشيّ الذي يجتلب الانتباه ويجذب الأذهان.
- لا يمكن حصر الإعلاميّة في تراكيب لغويّة خاصّة، بل تتناثر على كلّ التراكيب العربيّة، والأساليب البلاغيّة.
- تحقّقت الإعلاميّة بغالب صورها في كتاب (محاسبة النفس اللوّامة) موضع البحث؛ لأنّ الكفعميّ أراد - لوجه الله - أن تكون كلماته مؤثّرة في المتلقّي؛ لتحقيق غاية تأليف الكتاب وهي الوعظ، والنصح، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.
- إنّ الإعلاميّة نسبيّة تزداد وتضعف في النصوص؛ إذ نجد نصّاً ذا كفاءة إعلاميّة عالية، وآخر أقلّ أو أضعف.
- الإعلاميّة هي تنشيط لذهن المتلقّي، بمعنى إيجاد بديل بعيد التّوقع؛ ممّا يؤدّي إلى الاستمرار في تقبّل النصّ وزيادة في تخزين المعلومات لديه.
- للإعلاميّة علائق مع بقيّة المعايير النصّيّة، فهي تتعلّق باللّغة الشكليّة المشروعة المضمورة التي تخالف توقّع المتلقّي، كالابتداء بالنكرة،

والإعلاميّة تتعلّق بالانسجام؛ لأنّها قد تخالف الترتيب المنطقيّ للمعلومات، والتناصّ تتعلّق به عندما يذكر المنتج نصّاً مضمراً وغير متعارف، اقتبسه ليلفت ذهن المتلقّي، وهذه المضامين تجلّت عند الكفعميّ.

- استعمال الإعلاميّة ليس فوضويّاً بـمكان، فتناولها يلزم أخذ الحيطة والحذر؛ لأنّ الخلل الذي يصيبها سيصيب عمليّة التواصل.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. الإبداع، عبد الحميد محمود السيّد، دار المعارف، مصر، سلسلة كتابك عدد (١٥٤) دار المعارف، مصر، ٢٠١٣ م.
٢. اجتهادات لغويّة، د. تَمّام حَسّان، عالم الكتب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧ م.
٣. أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة تأسيس نحو النصّ، محمّد الشّاوش، المؤسّسة العربيّة للتوزيع، تونس، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
٤. إيضاح المكنون، إسماعيل باشا البغداديّ ت ١٣٣٩، تحقيق: محمّد شرف الدين، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ب ط و ت.
٥. بحار الأنوار، المجلسيّ (ت ١١١١ هـ)، دار الوفاء، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٨٣ م.
٦. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشيّ (ت ٧٩٤ هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
٧. البيان في روائع القرآن دراسة لغويّة واسلوبيّة للنصّ القرآنيّ، د. تَمّام حَسّان، عالم الكتب، القاهرة، ط ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
٨. البيان والتبيين، أبو عمرو الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٧، ١٩٩٨ م.
٩. تحليل الخطاب، تأليف ج - ب - بروان، وج - يول، ترجمة وتعليق: محمّد لطفي الزليطيّ، ود. منير التريكيّ، جامعة الملك سعود، السّعوديّة، ط ١،

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

١٠. التحليل اللغوي للنصّ مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج، كلاوس برينكر، ترجمة: د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.

١١. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٤م.

١٢. جواهر البلاغة، السيّد أحمد الهاشمي، مركز مديرية الحوزة العلمية، قم، ط ٥، ١٣٨١هـ.

١٣. الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النصّ والسياق. د. خلود العموش، عالم الكتب الحديث، ودار الكتاب العالمي، الأردن، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

١٤. الدلالة والنحو، د. صلاح الدين صالح حسنين، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، (ب. ت).

١٥. الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، مرتب ترتيباً ألفبائياً، إسماعيل الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، راجعه جمع من المحققين، دار الحديث، القاهرة، ب ط، ٢٠٠٩م.

١٦. شفرات النصّ، دراسة سيمولوجية في شعرية القصّ والقصيد، د. صلاح فضل، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٥م.

١٧. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٩هـ)، مطبعة المقتطف، مصر، ب ط، ١٣٣٣هـ..

١٨. العلاقات النصّية في لغة القرآن الكريم: أحمد عزت يونس، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٤ م.

١٩. علم لغة النصّ النظريّة و التطبيق، عزة شبل محمّد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

٢٠. في النحو العربيّ نقد و توجيه، د. مهديّ المخزوميّ، دار الرائد العربيّ - بيروت، ط ٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٢١. في اللسانيّات العربيّة المعاصرة (دراسات و مناقشات): سعد عبد العزيز مصلوح، ط ١، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٤ م.

٢٢. قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجانيّ، د. محمّد عبد المطّلب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، والشركة المصريّة العامّة - لوجماة، القاهرة، ط ١، ١٩٩٥ م.

٢٣. كتاب التعريفات، عليّ بن محمّد الجرجانيّ (ت ٨١٦ هـ)، حقّقه وقّدّم له: إبراهيم الابياريّ، دار الريان للتراث، القاهرة، ب ط.

٢٤. كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، الحسن بن عبد الله العسكريّ (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق: عليّ محمّد البجاويّ، ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ط ١، ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م.

٢٥. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت ١٧٥ هـ)، تحقيق: د. مهديّ المخزوميّ، و د. إبراهيم السامرائيّ، دار ومكتبة الهلال، ط ٣، ١٤٠٤ هـ - ١٩٧٩ م.

٢٦. لسانيّات النصّ عرض تاسيسيّ، كريستين آدمسيكك، نقله إلى العربيّة: د. سعيد حسن بحيريّ، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٩ م.

٢٧. لسانيّات النصّ مدخل إلى انسجام الخطاب، محمّد خطّابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٣، ٢٠١٢ م.
٢٨. اللسانيّات وتحليل النصوص، رابح بوحوش، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط ١، ٢٠٠٧ م.
٢٩. مدخل إلى علم لغة النصّ تطبيقات لنظريّة روبرت ديوجراند، ولفجانج دريسلر، د. إلهام أبو غزالة، وعليّ خليل حمد، الهيئة المصريّة العامّة للكتب، ط ٢، ١٩٩٩ م.
٣٠. علم لغة النصّ المفاهيم والاتجاهات، د. سعيد حسن بحيري، دار نوبار، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧ م.
٣١. مدخل إلى علم النصّ ومجالات تطبيقه، د. محمّد الأخضر الصبيحي، الدار العربيّة للعلوم، الجزائر، ط ١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
٣٢. المصطلحات النحويّة والصرفيّة، د. محمّد سمير نجيب اللبدي، مؤسّسة معجم الرسالة، ودار الفرقان، دمشق - سوريا، ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٣٣. المعايير النصيّة في السور القرآنيّة دراسة تطبيقيّة مقارنة، د. يسرى نوفل، دار النابغة، القاهرة، ط ١، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٤ م.
٣٤. معجم المؤلّفين، رضا كحالة، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب. ط، ب. ت.
٣٥. معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها، د. أحمد مطلوب، الدار العربيّة للموسوعات، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦ م.
٣٦. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام

هارون، دار الفكر، بيروت، ب ط.

٣٧. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، ط ٤، ٢٠٠٤ م.

٣٨. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهانيّ (ت ٥٠٢ هـ)، تحقيق: محمّد سيد كيلانيّ، دار المعرفة، بيروت، ب ط.

٣٩. نحو النّصّ اتّجاه جديد في الدرس النحويّ، د. أحمد عفيفي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١ م.

٤٠. نحو النّصّ نقد نظريّة وبناء أخرى، د. عمر أبو خرمة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

٤١. النّصّ والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة: د. تّمّام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

٤٢. النّصّ والخطاب، شتيفان هابشايد، تر: أ. د. موفق مُحمّد جواد المصلح، دار المأمون للتّرجمة والنّشر، بغداد، ٢٠٠٣ م.

٤٣. نظام الارتباط والرّبط في تركيب الجملة العربيّة، د. مصطفى حميدة، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧ م.

٤٤. نظريّة علم النّصّ رؤية منهجيّة في بناء النّصّ النثريّ، د. حسام أحمد فرج، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٩ م.

الرسائل والاطاريح:

١. الأداء الأسلوبيّ في المستوى الصّوتيّ لأدونيس في أغاني مهيار الدمشقيّ، عادل نذير الحسانيّ، رسالة ماجستير، جامعة القادسية/ كلية الآداب، ٢٠٠١ م.

٢. أصول المعايير النصية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب،
عبد الخالق فرحان، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، كلية الآداب،
١٤٣٣هـ — ٢٠١٢م.

٣. النشر الصوفي في ضوء لسانيات النص، أطروحة دكتوراه، خالد حوير
شمس، جامعة بغداد، ٢٠١٣ م.

البحوث والدوريات:

معيّار الإعلامية لدى ديوجراند وتجلياته في آيات القرآن الكريم، دراسة
دلالية، نعي حنان مصطفى، و محمد أخوان عبد الله، بحث منشور في مجلة
الدراسات اللغوية والأدبية، السنة العاشرة، العدد الأول.

الشَّاهد القرآنيّ عند الشَّيخ الكفعمي قراءة
في كتاب ”المقام الأسنى في تفسير الأسماء
الحسنى“

الأصول والإجراءات

**The Qur’anic Attestation ac-
cording to Sheikh al-Kaf’ami: A
Reading in the Book “al-Maqam
al-Asna fi Tafsir al-Asma’ al-
Husna”**

The Principles and Procedures

أ. د. عِمَاد جَبَّار كَازِم دَاوُد

جامعة واسط - كَلِيَّةُ التَّربِيَةِ لِلْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ

Prof. Dr. Imad Jabbar Kazim Dawood

Wasit University – College of Education

for Human Sciences



الملخص

لم تكن اللغة العربية، شأنها شأن المعارف الأخر، لتجد بُدًا من النصّ القرآنيّ الكريم سندًا تتكئ عليه، وترجع إليه، في استراتيجيات الضبط والتّقييد والاحتجاج والاستدلال، ناهيك بالتمثيل الدّلاليّ، ولا غرو، فالقرآن الكريم، شرّفها حين نزل بها، وكرّمها عندما رشّحها وسيلةً إرساليّة، ورسالةً بيانيّة تضمّ من أسرار السّماء، ما حوته حروفها... وهي بدورها تعظّمت به، وعلّت على غيرها، حين اتّخذت منه أدقّ شاهدٍ على صحّة استعمال لغويّ، أو قياس نحويّ.

ولقد اتّخذ الشّيخ الكفعميّ (٩٠٥هـ) رحمته الله في كتابه: «المقام الأسنى في شرح الأسماء الحُسنى»، من النصّ القرآنيّ شاهدًا في الشّرح والتّفسير يغترف منه موضوعه التّمثيليّ؛ بيانًا لمعنى كلمة، أو تحديدًا لدلالة تركيب، أو وصفًا لسياق نظم، مدرّكًا أنّ هذه الأسماء المباركة ما هي إلّا لآلئ في نسق قرآنيّ، وهو نصّها الحامل لها، والمترجم لأصولها، ولهذا كان يستمد معناها من معينها الأوّل الذي ذُكرت فيه، ويفتش عن دلالتها من منبعها السّياقيّ الأصليّ الذي وردت فيه، يستفتيه شاهدًا عليها، وبيانًا لها، فإذا بالنصّ القرآنيّ دليل على قول، وبرهان على مقول في تمثيل لبيان.

الكلمات المفتاحيّة: الكفعميّ، المقام الأسنى، الأسماء الحُسنى، البرهان اللّغويّ، الشّاهد القرآنيّ، التّمثيل القرآنيّ

Abstract

The Arabic language, like other kinds of knowledge, could not but find in the noble Qur'anic text a support upon which it relies, and to which it returns, in the strategies of control, rule-making, argumentation, and inference, not to mention semantic representation. There is no wonder, for the Noble Qur'an honored it when it was revealed in it, and dignified it when it nominated it as a communicative means and a rhetorical message containing of the secrets of heaven what its letters contained,... and it, in turn, became great through it, and rose above others, when it took from it the most precise witness to the correctness of a linguistic usage, or a grammatical analogy.

Sheikh al-Kaf'ami (905 AH), "may Allah have mercy on him," in his book: "al-Maqam al-Asna fi Sharh al-Asma' al-Husna," took the Qur'anic text as a witness in explanation and interpretation, drawing from it his representational subject; as a clarification of the meaning of a word, or a determination of the indication of a structure, or a description of the context of composition, realizing that these blessed names are nothing but pearls in a Qur'anic order, and it is their text that carries them and translates their principles. Therefore, he used to derive their meaning from their first spring in which they were mentioned, and search for their indication from their original contextual source in which they occurred, asking it for a witness to them and a clarification of them. Thus the Qur'anic text becomes evidence for a statement, and proof for what is stated in a representation for clarification.

Keywords: al-Kaf'ami, al-Maqam al-Asna, the Most Beautiful Names, linguistic proof, Qur'anic witness, Qur'anic representation

المُقدِّمة

الحمد لله الذي علّم أسماءه الحُسنى لعباده، والصَّلَاة والسَّلَام على سيِّدنا
ونبيِّنا محمَّد وآله الطَّيِّبين الطَّاهرين، مظاهر تجلّياته تعالى في أرضه وسمائه.

وبعد...

لا ريب أنَّ النَّصَّ القرآنيَّ من أفضل الوثائق التَّأصيليَّة والتَّأسيسيَّة وأدقِّها؛
إذ لم يكن لأمة من الأمم أن تعني بنصِّ كما فعلت أمة العرب بالنَّصَّ القرآنيَّ
من الموثقة والتَّوثيق، يتجلَّى روافد معرفيَّة موضوعيَّة شاملة في البيان
والتَّوجيه والاستدلال، يرتشف منها الباحث ما يشاء حين الجدَّة والاستفتاء،
ويرتوي منها القاصد ما يسدُّ نقصه؛ إيفاء لبرهان، واحتجاجاً لمطلب، ناهيك
به مثابة عند القراءة والتَّدبُّر، وجزاءً عند الامتثال والأداء.

والشَّاهد القرآنيَّ في الدَّرس اللُّغويِّ منهل من مناهل المعرفة البرهانيَّة
والبَيانيَّة، فضلاً عن الضُّبط والتَّأسيس، تتوزَّع أصول ثقافته فتأخذ مفهوم
الدَّلِيل والحُجَّة والتَّمثيل، على أنَّ متصوِّراً الأخير شموليَّ في كلِّ مستوياته
دون الأولين؛ لخصوصيَّة إجرائهما في الخطاب النُّحويِّ.

ولقد كانت للشيخ تقيِّ الدِّين إبراهيم الكفعمي (ت ٩٠٥ هـ) رحمته الله ثقافة
قرآنيَّة واسعة خطَّت من الشَّاهد القرآنيِّ؛ بوصفه التَّمثيليِّ، مشروعِيَّة إجرائِ
في بيان الأسماء الإلهيَّة المُقدَّسة، وتفسير معانيها، وإيضاح دالاتها اللُّغويَّة
والسِّياعيَّة، في كتابه: «المقام الأسنى في تفسير الأسماء الحُسنى»، وهو
إدراك يتقوِّم مداه على مناحٍ متعدِّدة ليست لغويَّة تفسيرِيَّة إيضاحِيَّة فحسب،
بل بعد استيعاب ذلك قطعاً، إلى معرفةٍ وتحصيلٍ، يصدر من معيَّن عقديٍّ

بخصوصية هذه الأسماء، وشهد عرفاني لآثارها العبادية والأخلاقية، أو ما ينبغي أن يكون فيها من مراتب، كالتحقق، والتخلق، والتعلق^(١)، والأصل القاعدي الأول فيها، هو: «مَا جَالَسَ هَذَا الْقُرْآنَ أَحَدٌ إِلَّا قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَةٍ، أَوْ نُقْصَانٍ زِيَادَةٍ فِي هُدًى، أَوْ نُقْصَانٍ مِنْ عَمًى، وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ الْقُرْآنِ مِنْ فَاقَةٍ، وَلَا لِأَحَدٍ قَبْلَ الْقُرْآنِ مِنْ غِنًى...»^(٢).

ولأن هذا التصور الإجرائي نتاج عن منهج انعكست رؤاه في التمثيل القرآني؛ بياناً وتفسيراً، صارت لي، بعد تأمل، رغبة في استفهام: عمّ استراتيجياته الإيضاحية، وإمكاناته اللغوية الكشفية في تفسير هذه الأسماء المقدسة؟، وهو الأمر الذي جعلني أكون من ذلك رؤية نظمت فيها أوراقاً يسيرة على مدرج من تمهيد، طرح فيها فكرة الشاهد القرآني وأصوله الإجرائية والتمثيلية في الخطاب النحوي، وما فيها من إشكاليات على نحو من إيجاز، ثم نثرت في مبحثين عنوانات فرعية أوضحت فيها ما استند إليه الشيخ الكفعمي رحمته من أصول وثقافة قرآنية، أمّا الخاتمة، فقد لخصت فيها أهم ما انتهيت إليه من نتائج.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(١) ينظر: كشف المعنى؛ ابن عربي: ٢٦.

(٢) نهج البلاغة: ٢٥٢.

التمهيد: الشاهد القرآني، أصالة الأصول ومشروعية الامتدادات:

معلوم أنّ مسائل العلم هي قضاياها التي تكوّنه هيكله: حدوداً وأبواباً وفصولاً، ثمّ تكشف عنه فلسفة بناءية ترشّح ذاتها برامج وآليات، تشتغل في ميدانٍ يمثل موضوعها البحثي والأصولي في ضوء رؤية ومنهج، يؤسّسه هدف سابق في التّصوّر الغائي، هو الغرض والفائدة.

ولقد قُضيَ لمنظومة الخطاب النّحويّ واللّغويّ أن تقوم على شبكة ابستمولوجيّة من مسائل الأصول، وقضايا الفروع^(١)، وعلى أسس فلسفيّة من البرهنة والتّعليل والاحتجاج والاستدلال، في ضوء شريعة من المضافيّة والمقارنة بين العلوم الإسلاميّة: كالفقه، وعلم الكلام، وثقافتها^(٢).

وعلماء العربيّة^(٣) من هذا التّأصيل وإنجازته المعرفي على جامعة من منظومتين، إحداهما تُسند؛ لأنّها تؤسّس وترتّب، والأخرى تُعتمد؛ لأنّها تنظّم

(١) ينظر: الصّاحبيّ في فقه اللغة؛ ابن فارس: ٢٩، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها؛ السيوطي: ١ / ٩.

(٢) ينظر: في أصول النحو؛ سعيد الأفغاني: ١٠٠، والنحو العربي؛ مازن المبارك: ٧٢، ٧٩، والأصول؛ تّمّام حسان: ٤٤، و٦٠، والشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه؛ خديجة الحديثي: ١٢٣، وأصول النحو العربي؛ محمود أحمد نحلة: ٩، والنحو العربيّ والدرس الحديث؛ عبده الراجحي: ٦، و٦١، وتقويم الفكر النّحويّ؛ عليّ أبو المكارم: ٢٤٨، والنزعة المنطقيّة في النحو العربيّ؛ فتحي عبد الفتاح الدّجني: ١٧، وأصول التّفكير النّحويّ؛ عليّ أبو المكارم: ٢٧، ١٥٠، ونظريّة التّعليل في النحو العربيّ؛ حسن خميس سعيد الملقح: ١٦٦، وإشكاليّات القراءة وآليات التّأويل؛ نصر حامد أبو زيد: ٥.

(٣) ينظر: الخصائص؛ ابن جنّي: ١ / ٢، و٣٥، والإغراب في جدل الإعراب؛ الأنباري: ٤٥، و٨٠، والاقتراح في علم أصول النحو؛ السيوطي: ١٣ - ١٩.

وتحدّد. ولا ريب أنّ الأولى تتجلى في منظومة أصول النّحو، وأمّا الثانية: ففي النّظام النّحويّ نفسه؛ بوصفه: ثلّة من الأحكام المخصوصة التي تتعيّن في العلاقات التّركيبية والنّظميّة السّيّاقية. قال الأنباريّ «ت ٥٧٧هـ»: «أصول النّحو أدلّة النّحو التي تفرّعت منها فروعها وفصولها، كما أنّ أصول الفقه أدلّة الفقه التي تفرّعت عنها جملته وتفصيله. وفائدته: التّعويل في إثبات الحكم على الحجّة والتّعليل، والارتفاع عن حضيض التّقليد إلى يفاع الاطلاع على الدّليل، فإنّ المخلد إلى التّقليد لا يعرف وجه الخطأ من الصّواب، ولا ينفكّ في أكثر الأمر عن عوارض الشّكّ والارتباب»^(١).

ولأنّه - أعني: الأنباريّ - في حدّ ما من أجل التّأسيس لهذه الأصول الإجرائيّة و«قواعد التّوجيه»^(٢)، فقد كان أكثر تجريدًا حين فصل القول في أدلّة النّحو المعتمدة في منظومة الخطاب النّحويّ على ثلاثة أقسام، في ضوء رؤية كلّية قائمة على خصائص من الدّليل الدّال، والاستدلال البيانيّ، بوصفه: «ما يرشد إلى المطلوب»، أو «معلوم يتوصّل بصحيح النّظر فيه إلى علم ما لا يعلم في العادة اضطرابًا. والدّال والدّلالة بمعناه»^(٣). قائلاً: «أقسام أدلّته [أدلة النّحو] ثلاثة: نقل وقياس واستصحاب حال، ومراتبها كذلك، وكذلك استدلالاتها»^(٤).

(١) الإغراب في جدل الإعراب ولّمع الأدلّة: ٨٠.

(٢) يحدد الأستاذ تمام حسان قواعد التّوجيه، يقول: "المقصود بقواعد التّوجيه تلك الضوابط المنهجية التي وضعها النّحاة ليلتزموا بها عند النظر في المادّة اللّغويّة (سماعاً أكانت أم استصحاباً أم قياساً) التي تستعمل لاستنباط الحكم، ولقد أصبحت هذه القواعد معايير لأفكارهم، ومقاييس لأحكامهم وآرائهم التي يأتون بها فيما يتّصل بمفردات المسائل". الأصول: ٢٠٩.

(٣) الإغراب في جدل الإعراب ولّمع الأدلّة: ٨١.

(٤) المصدر نفسه: ٨١.

والحقُّ أنَّ حركيّة النَّظر الأصوليّ التي يمكن أن تُلمح في نصِّ الأنباريّ في: الدَّلِيل الدَّال ومراتبه الأصوليّة، ما هي إلا جدليّة تنصهر متضافرة بذلك الانفعال الذي يظهر في الإجراء المتبع، تمثيلاً واستدلالاً، قياساً وبرهنة، عندما يُعتمد على النقل/ السماع، ذلك الأصل الأصوليّ الذي يتعكّز عليه الشّاهد بكلِّ أنواعه ومصاديقه؛ بوصفه إجراءً يأخذ من النَّظر مفاهيمه المعرفيّة، ومن الاعتماد عليه سلوكه التّنفذيّ في التّوجيه والإثبات، والبناء والتّقعيد والضّبط والنّقد في الخطاب النّحويّ.

ولعلَّ هذه النظرة المرجعيّة تخطّ لنفسها وضوحاً أكثر في اقتراح السيوطيّ «ت ٩١١هـ» وذلك عندما جمع أصول النّحو ممّن سبقه من علماء العربيّة كابن جنّي «٣٩٢هـ»، والأنباريّ؛ موازناً بين تلك الأدلّة؛ ابتغاء تسوير مفهوم شموليّ لأصول النّحو وقضاياها الإجرائيّة، قال: «أصول النّحو: علم يُبحث فيه عن أدلّة النّحو الإجماليّة، من حيث هي أدلّته، وكيفيّة الاستدلال بها، وحال المستدل»^(١).

على أن أكثر ما يلفت النَّظر في هذا التّخطيط المعرفيّ ذلك البيان التّفصيليّ الذي حدّد فيه فصول هذا التعريف وما فيها من إشكاليّات الاحتراز والتّنبية التي ينبغي إدراكها في الحدّ وما يشترك معه من الأجناس والدوائر المعرفيّة الأخر:

١. قوله: «عن أدلّة النّحو»، احترازاً ممّا سواه من الصناعات الآليّة، وهي تلك الأصول التي أشار إليها النّحويّون كابن جنّي، والأنباريّ؛ مستدرّكاً على الأخير «الإجماع»، الذي ذكره ابن جنّي؛ لتكون عنده أربعة، وهي: السّماع، والقياس والإجماع والاستصحاب. قال: «وقد تحصّل ممّا ذكره أربعة»^(٢).

(١) الاقتراح في علم أصول النّحو: ١٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٣.

٢- وقوله: «من حيث هي أدلته»، وهو البحث عن أصل أصولها، وهي قراءة تُعنى بعلّة تشريع خصوصيّة الدليل وسبب كونه حجة، قال: «بيان لجهة البحث عنها، أي: البحث عن القرآن بأنّه حجة في النحو؛ لأنّه أفصح الكلام، سواء أكان متواتراً أم آحاداً، وعن السّنة كذلك بشرطها الآتي، وعن كلام من يوثّق بعربيته كذلك، وعن إجماع أهل البلدين كذلك، أي: إنّ كلّاً ممّا ذكر يجوز الاحتجاج به دون غيره، وعن القياس وما يجوز من العلل فيه وما لا يجوز»^(١).

٣- وقوله: «وكيفيّة الاستدلال بها»، وهو توصيف إجرائي لتلك المداخل الخاصّة بالدليل، وما فيه من مراتب ومنازل تُتخذ عند التّوجيه النّحويّ، قال: «أي: عند تعارضها ونحوه، كتقديم السّماع على القياس واللّغة الحجازيّة على التّميميّة إلّا لمانع، وأقوى العلّتين على أضعفهما، وأخفّ الأقبحين على أشدّهما قبحا، إلى غير ذلك»^(٢).

وأقول: لئن كانت ثمة مفارقة في توسيم كلّ من الجامعتين من حيث المفهوم الذي يقوم توصيفه على الجهاز الاصطلاحيّ، وما تؤدّيه الأصول النّظريّة بالاتباع من فائدة وغرض، فإنّ الشّاهد - على عمومه - يمثّل الصّلة الوثيقة بين منهجيّة البحث النّحويّ وأصوله المؤسّسة له، إنّ ذلك الإجراء والمبدأ العمليّ الذي ينفذ إليه اللّغويّ، ويلجأ إليه النّحويّ في المعارضة والاحتجاج والبرهنة والاستدلال؛ لـ إثبات صحّة قاعدة، أو استعمال كلمة أو تركيب، بدليل نقليّ صحّ سنده إلى عربيّ فصيح سليم السّليقة»^(٣).

(١) الاقتراح في علم أصول النحو: ١٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٤.

(٣) في أصول النحو؛ سعيد الأفغاني: ٦.

وهذه الوظيفة، أعني: وظيفة الشاهد، بلا ريب، تضيفي على اللُّغة سلطة من منطق، ومنحى من عقلنة عند تعزيد رأي وتوكيده، أو تصحيح قاعدة وإثباتها، أو توجيه قول ونقده، والحاكمية في الملاك كُلُّه نوعيّة الدليل.

الدليل النّقلي، السّماع، ومحلّ الشّاهد القرآنيّ منه:

يمكن القول إنّ الدّليل المُعتمد في معرفة اللُّغة والطّريق إليها، في مدوّنة أصول النّحو على نوعين: نقليّ، وعقليّ، قال السيوطيّ، ناقلًا: «الطّريق إلى معرفة اللُّغة إمّا النّقل المحض كأكثر اللُّغة، أو استنباط العقل من النّقل»^(١).

والذي يبدو أنّ محصول الدّليل النّقليّ / السّماع منهما، الذي يندرج بضمّنه الشّاهد القرآنيّ، له السّنام الأعلى في النّظر والاعتماد، وهو الغرض؛ وذلك لأنّ الكلام العربيّ إنّما يُحتجّ له «لغرضين: غرض لفظيّ يدور حول صحّة الاستعمال من حيث اللُّغة والنّحو والصّرف، وغرض معنويّ لا علاقة له باللفظ»^(٢). ولهذا فهو بمنزلة الدّليل الأصل لنفسه، ولغيره؛ وذلك لأنّ الأدلّة النّحويّة الأخر تعتمد عليه، بل أغلب الأصول النّظريّة والإجرائيّة كذلك، قال السيوطيّ: «كلّ من الإجماع والقياس لا بدّ له من مُستند من السّماع، كما هما في الفقه كذلك»^(٣).

ولقد تعيّن حدّ الدّليل النّقليّ هذا في مدوّنة الخطاب النّحويّ، بمفهوم اصطلاحيّ: «النّقل هو الكلام العربيّ الفصيح (المنقول بالنّقل الصحيح)

(١) المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها: ١ / ٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٦.

(٣) الاقتراح في علم أصول النّحو: ١٣.

الخارج عن حدِّ القِلَّة إلى حدِّ الكَثرة^(١)، مع توثيق أقسامه، وأنواعه، وشروطه، التي تفضي إلى العلم، أو الظَّنّ.

على أن ما شرَّع به السيوطي من وصفه الشُّموليّ يثبت موثوقيته، قال: «وأعني به [يقصد: النقل / السَّماع] ما ثبت في كلام مَنْ يوثقُ بفصاحته فشمَل كلامَ الله تعالى وهو القرآن، وكلام نبيه ﷺ وكلام العرب، قبل بعثته، وفي زمنه، وبعده، إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المؤلِّدين، نظماً ونثراً»^(٢).

ومحلّ الشَّاهد القرآنيّ من هذا الدَّلِيل ومرتبته بالنسبة إلى مصاديقه الأخر، إنَّما يكون أعلاها وسنامها، وأدقُّها موثقة سنداً ومتناً، قراءة وسماعاً^(٣)؛ ولا ريب، فهو كلام السماء الإعجازيِّ، قال الفراء «ت ٢٠٧هـ»: «الكتاب أعربُ وأقوى في الحجَّة من الشُّعر»^(٤)، ولا غرابة؛ ذلك لأنَّ «كلامه - عزَّ اسمه - أفصح كلام وأبلغه، ويجوز الاستشهاد بمتواتره وشأذه»^(٥)، قال السيوطي: «أمَّا القرآن فكلُّ ما ورد أنَّه قُرئ به جاز الاحتجاج به في العربيَّة، سواء أكان متواتراً، أو آحاداً، أم شاذاً. وقد أطبق النَّاس على الاحتجاج بالقراءات الشاذَّة في العربيَّة إذا لم تخالف قياساً معلوماً، بل ولو [كذا] خالفته يُحتجَّ بها في مثل ذلك الحرف بعينه»^(٦).

وهل ثَمَّة وصف بمثل ما وصفه به القرآن الكريم نفسه في التَّنزيل واللُّغة

(١) الإغراب في جدل الإعراب، ولُمع الأدلَّة: ٨١.

(٢) الاقتراح في علم أصول النحو: ٢٤.

(٣) ينظر: في أصول النحو؛ سعيد الأفغاني: ٢٨.

(٤) معاني القرآن: ١ / ١٤.

(٥) خزانة الأدب؛ البغدادي: ١ / ٣٢.

(٦) الاقتراح في علم أصول النحو: ٢٤.

الحاملة والبيان، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(١). ولا ريب في أن صفوة اللُّغة هو البيان، وصفة البيان هو البلاغ، قال تعالى: ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(٢).

فاعلية النظر في الدليل القرآني بين واقع الاستشهاد والاحتجاج والتّمثيل: يرصد الدارسون^(٣) المحدثون في قراءاتهم لثقافة الاستشهاد النّحويّ واللّغويّ ثلاثة مفاهيم، وهي: «الاستشهاد، والاحتجاج، والتّمثيل». ويفرقون بينها على حساب أُسس الاستشهاد والاحتجاج أنفسهما، والغرض منهما، و«هو سوق ما يقطع ويبرهن على صحّة القاعدة أو الرّأي»^(٤)، من دليل لغويّ منسوب إلى عصر الاستشهاد، موثوق به، وهما بهذا الاعتبار موكولان إلى النّصّ ومنتجه. أمّا التّمثيل، فليس كذلك؛ لحساب كونه يعتمد على إيراد الأمثلة للبيان والإيضاح^(٥).

وعلى هذه المفارقة جرت المقارنة بين هذه المفاهيم الثلاثة، يقول الأستاذ أبو المكارم في بيان هذا الاختلاف والمقارنة: «الاستشهاد ذكر الأدلة النّصيّة المؤكّدة للقواعد النّحويّة؛ أي: التي تنبني عليها هذه القواعد، والاستشهاد - بهذا التّحديد - بعض مدلول الاحتجاج، فإنّ الاحتجاج هو الاستدلال

(١) سورة الشعراء، الآيات: ١٩٢ - ١٩٥.

(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٥٢.

(٣) ينظر: الاستشهاد والاحتجاج باللّغة؛ محمّد عيد: ٨٥، وأصول التفكير النحويّ؛ عليّ أبو المكارم: ٢١٩.

(٤) الاستشهاد والاحتجاج باللّغة؛ محمّد عيد: ٨٦.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٨٥ - ٨٦.

على صحّة القواعد النّحويّة مطلقاً. وبهذا الإطلاق يشمل كون الأدلّة نصّوصاً لغويّة أو أصولاً نحويّة^(١).

وإذا كان كلّ من الاستشهاد والاحتجاج مفهوماً يشير إلى النّصوص اللّغويّة التي كانت مصدر التّقنين والتّقييد، فإنّ التّمثيل، على حدّ وصفه، ليس كذلك، بل إنّ «هذا الأخير يهدف إلى شرح القواعد النّحويّة بذكر أمثلة لغويّة توضح هذه القواعد، دون أن تكون هذه الأمثلة المصدر الذي انبنت عليه واستحدثت منه تلك القواعد»^(٢).

وبهذا ينتهي إلى خلاصة ترتكز على ثلاثة أسس^(٣):

١- أنّ الاستشهاد يختلف عن التّمثيل؛ لأنّ الاستشهاد مراعى فيه النّصوص اللّغويّة التي بُنيت عليها القواعد النّحويّة.

٢- أنّ التّمثيل يخالف الاحتجاج؛ إذ يتضمّن الأخير ذكر أدلّة القواعد على حين أنّ الأمثلة لا تقدّم لها ذلك.

٣- أنّ التّمثيل النّحويّ لا يقتصر على عصر من العصور، ولا على مستوى من المستويات؛ إذ يمكن التّمثيل في كلّ عصر كنصوص هذا العصر، على حين أنّ الاستشهاد والأدلّة النّصّيّة في الاحتجاج ترتبط بفكرة زمنيّة معيّنة، وهي وحدها التي يرجع إلى نصوصها في بناء القواعد، تلك التي تكون

(١) أصول التّفكير النّحويّ: ٢١٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٩.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٢١٩.

نصوصها محور الارتكاز في البحث النحوي.

وأقول: لقد نفذ النص القرآني؛ بوصفه أفضل الأدلة النصية، وأدقها التي تُعتمد في مدونة الخطاب النحوي، إلى جميع مستويات الاستدلال، ومجالاته الموضوعية المتعددة، ليس على مستوى الضبط والتّقييد؛ لكونه أعلى مرتبة من مراتب السّماع، بل على مستوى التّمثيل والإيضاح أيضًا، ولئن تعيّنت إجرائية التّمثيل اللّغوي في البيان والإيضاح وبالاتماد على أيّ مثال، سواء أكان من عصر الاستشهاد أم من سواه، فإنّ في النصّ القرآني ما يمثّل تلك الأدلة بعنوان مطلق بلا قيد، سواء على مستوى التّمثيل أم الاستشهاد، وسواء على مستوى التّقنيين أم على مستوى التّوصيف الجماليّ والإبداعيّ النّظمي، وسواء على مستوى الألفاظ: لغةً، ونحوًا وصرفًا، أم على مستوى المعاني والبيان والبدیع.

ولعلّ الشّيخ الكفعمي رحمته كان يرصد من النّصوص القرآنية ما يتوافق وإجرائية الشّاهد بوصفه التّمثيليّ؛ إذ يذكر الآية القرآنية لا على توصيفها دليلًا يُعتمد في الاستشهاد سوى بعض؛ لنشيت قاعدة، أو بيان رأي؛ صحّةً وخطأً، على المستوى النّظام اللّغوي، بل على كونها موردًا من موارد الإيضاح والبيان والتّفسير، كما سيأتي ذلك لاحقًا.

وكأنّي بالقارئ الكريم بعد هذا، يستفهم لماذا الشّاهد القرآنيّ عند الشّيخ الكفعمي رحمته إذن عنوانًا متصدّرًا دون التّمثيل؟.

أقول: في ظني أنّ الشّاهد فيه من مصاديق التّمثيل سياق من إيضاح، وبيان

من تفسير، وشرح من لغة، كما تقدّم في وُصْفٍ، فضلاً عن شيوعه المعرفيّ في الخطاب النّحويّ، وإذا كانت اصطلاحية التّمثيل مفهوماً بإجراء يتنفذ سلوكاً في التّوصيف القواعديّ على نحو شموليّ عامّ، فإنّ الشّاهد، ولا سيّما القرآنيّ منه، لا يفارقه بحال. ولو شئنا القول، مجازفةً، فإنّ الشّاهد هو الحاكم النظريّ، والتّمثيل هو الإجراء العمليّ.

المبحث الأول

تمثّلات النّصّ القرآنيّ وآثارها الثّقافيّة في «المقام الأسنى»:

نحو التّمثيل القرآنيّ من الوسائل البيانيّة والإيضاحيّة التي تواسّجت ثقافاتنا في «المقام الأسنى»، ولقد تمثّلت أسسه؛ بوصفها معياراً أصوليّاً في التّفسير والتّوجيه والمقاربة، في مستويات معجميّة، وقواعد بيانيّة نظميّة سياقيّة، اتّخذ منها الشّيخ الكفعميّ رحمته الله مطالب تكشف عن معاني الأسماء الحُسنى، وما فيها من دلالات على مستوى اللّغة وما فيها من ظواهر.

ولعلّ مطالبه رحمته الله لم تقتصر على ما في اللّغة ومستوياتها فحسب، بل كانت لمناهج التّفسير طرائق بيانيّة يمكن لمحها على مستويات التّمثيل القرآنيّ، منها ما يتّصف بمقولة: أفضل طرائق التّفسير، وهي منهجيّة «تفسير القرآن بالقرآن»^(١)، ومقاربة النّصوص بالنّصوص، فكيف وتفسيره يأخذ بتكاملية الرواية والنّصّ القرآنيّ، وهذا ما نجده مثلاً واضحاً فيما اعتمده من مرجعيّة روائية مثّلت خياراً كاشفاً عمّا نحن فيه، وذلك في تفسيره لاسم «الصّمد».

قال رحمته الله: بعد أن ذكر تعدّده المعنويّ: «قال وهب بعث أهل البصرة إلى الحسين عليه السلام يسألونه عن الصّمد، فقال: إنّ الله قد فسّره، فقال: **لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**»^(٢)، لم يخرج منه شيء كثيف كالولد، ولا لطيف

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن؛ الزركشيّ: ٢ / ١١٣، والإتقان في علوم القرآن؛ السيوطيّ: ٤ / ١٦٢.

(٢) سورة الإخلاص؛ الآيتين: ٣ - ٤.

كالنفس، ولا تنبعث منه البدورات كالنوم، والغم، والرجاء، والرغبة، والشبع، والخوف، وأضدادها. وكذا هو لا يخرج من كثيف كالحيوان، والنبات، ولا لطيف كالبصر، وسائر الآلات^(١).

منهج الشَّيخ الكفعميِّ وإجراؤه في الشَّاهد/ التَّمثيل القرآنيِّ الدَّلاليِّ:

توجَّه الشَّيخ الكفعميِّ رحمته الله شطر «الأسماء الحُسْنَى»؛ بيان دلالاتها وشرح ما فيها من معانٍ ومقاصد، حين جمع ثلاث عبارات في شأنها إحصاءً، وعدداً. كانت العبارة الأولى^(٢): فيما رواه ابن فهد الحليِّ في عُدَّتِه منها. والثانية^(٣): فيما رصده الشَّهيد الأوَّل محمَّد بن مكِّيِّ العامليِّ في قواعده في القرآن الكريم منها. والثالثة^(٤): فيما ذكره فخر الدين ابن المحاسن، في جواهره. وأنشأ الشَّيخ رحمته الله من هذه العبارات الثلاث مقاربة واستدراكاً في عبارة رابعة، توجَّها بزيادة، ثُمَّ زَيَّنَها بعبارة خامسة^(٥)، تصدَّرها عنوان «المقام الأُسْنَى في

(١) المقام الأُسْنَى: ٨١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٣١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٣٣.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٣٥.

(٥) جعل الشَّيخ الكفعميُّ رحمته الله هذه العبارة في خاتمة الكتاب؛ إذ ذكر رحمته الله فيها ما يرتبط بهذه الأسماء المباركة من خصوصية الاشتهار والظُّهور من حيث المعنى والاختصاص والشرف والامتياز على سائر الأسماء الكريمة، وإن كانت كُلُّها مقدَّسة، قال رحمته الله: "اعلم أنَّ تخصيص هذه الأسماء بالذكر لا يدلُّ على نفي ما عداها؛ لأنَّ في أدعيتهم رحمته الله أسماء كثيرة لم تذكر في هذه الأسماء حتَّى أنَّه ذكر أنَّ الله تعالى ألفاً واسماً من الأسماء المقدَّسة المطهرة، وروي أربعة آلاف. ولعلَّ تخصيص هذه الأسماء بالذكر لاختصاصها بمزية الشرف على باقي الأسماء، أو لأنَّها أشهر الأسماء وأبينها معاني وأظهرها". [المقام الأُسْنَى: ١٢٧]. ثُمَّ قال: "حيث فرغنا من هذه العبارة الرابعة التي هي لأسماء العبارات

تفسير الأسماء الحُسنَى». قال الشَّيْخُ الكفعميُّ رحمته الله: «لَمَّا كَانَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ الثَّلَاثِ تَزِيدُ عَلَى صَاحِبَتَيْهَا بِأَسْمَاءٍ، وَتَنْقُصُ عَنْهُمَا بِأَسْمَاءٍ، أَحْبَبْتُ أَنْ أَضَعُ عِبَارَةً رَابِعَةً مُشْتَمِلَةً عَلَى أَسْمَاءِ الْعِبَارَاتِ الثَّلَاثِ، مَعَ الْإِشَارَةِ إِلَى شَرْحِ كُلِّ اسْمٍ مِنْهَا، مِنْ غَيْرِ إِيجَازٍ مُخَلٍّ، وَلَا إِسْهَابٍ مُمَلٍّ. وَسَمَّيْتُ ذَلِكَ بِالْمَقَامِ الْأَسْنَى فِي تَفْسِيرِ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى»^(١).

وَلَقَدْ عَقَدَ الشَّيْخُ الكفعميُّ رحمته الله إِجْرَاءَهُ مُسْتَنَدًا إِلَى جُمْلَةٍ مِنَ الْمَرْجِعِيَّاتِ وَالْأُسُسِ اللَّغَوِيَّةِ وَالْعَقْدِيَّةِ وَالْكَلَامِيَّةِ وَالْحَدِيثِيَّةِ وَسِوَاهَا مِنَ الْأَصُولِ الْمَعْرِفِيَّةِ، وَخَطَّ مِنْهَا مِنْهَجًا تَسْبِقُهُ رُؤْيَا فِي التَّوْضِيحِ وَالْبَيَانِ وَالتَّفْسِيرِ لِكُلِّ اسْمٍ مِنَ «الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى»، وَتَجَلَّى فِيهَا اخْتِيَارُهُ الْمَصْدَرِيَّ الدَّقِيقَ وَثِقَافَتَهُ الْوَاسِعَةَ فِي الْإِتْقَانِ وَالْأَخْذَ وَالرَّدَّ وَالِاسْتِحْسَانَ، وَبِأَسْلُوبٍ وَاضِحٍ، فَضْلًا عَنْ لُغَةِ التَّمَثِيلِ الْقِرَآئِيِّ، يُمْكِنُ إِجْمَالُهَا عَلَى نَحْوِ مَا يَأْتِي:

١- الْإِعْتِمَادُ عَلَى لُغَةِ التَّوْصِيفِ الدَّلَالِيِّ؛ إِذِ يَذْكُرُ مَعْنَى الْاسْمِ فِي اللُّغَةِ الْمَعْجَمِيَّةِ، ثُمَّ يَأْتِي بَعْدَهُ بِمَا يَعْضُدُهُ بِالْآيِ الْقِرْآنِيَّةِ تَمَثِيلًا، سِوَا أَنْ كَانَ جُزْءًا مِنْ آيَةٍ، أَمْ آيَةٍ كَامِلَةٍ.

٢- الْإِعْتِمَادُ عَلَى السِّيَاقِ اللَّغَوِيِّ فَحَسَبَ، وَبَيَانَ مَعْنَى مَا ذَكَرَهُ الْمَعْجَمِيُّونَ فِي النَّصِّ الْقِرْآئِيِّ نَفْسَهُ.

٣- حَمَلَ مَا فِي السِّيَاقِ النَّصِّيِّ عَلَى مَا فِي السِّيَاقِ النَّظَامِيِّ مِنْ أَصُولٍ صَرْفِيَّةٍ

الْأَوَّلُ جَامِعَةٌ فَلَنْشُرَ فِي عِبَارَةٍ خَامِسَةٍ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ الْمَعْنَى تَحْتَوِي عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى، وَوَضَعْتُهَا عَلَى نَسْقِ الْحُرُوفِ الْمَعْجَمَةِ، فَصَارَتْ كَالْبُرُودِ الْمَعْلَمَةِ لَا يُضِلُّ سَالِكُهَا، وَلَا تَجْهَلُ مَسَالِكُهَا، وَجَعَلْتُ فِي عُرَّةِ كُلِّ اسْمٍ مِنْهَا حُرُوفَ النِّدَاءِ؛ لِتَكُونَ مُشْتَمِلَةً بِرَبْطَةِ الدَّعَاءِ وَمَلَاءَةِ الشَّاءِ. فَادْعُوهُ بِهَا". الْمَقَامُ الْأَسْنَى: ١٢٧.

(١) الْمَقَامُ الْأَسْنَى: ٣٦.

بنيويَّة إيضاحيَّة.

٤- إشاعة الاحتمال الدَّلاليِّ في الأسماء الكريمة، وتحديد السِّياق الناظم؛ بوصفه الأُسُّ الكاشف عن المعنى الدَّلاليِّ.

٥- الاستناد إلى المفردة القرآنيَّة/ المعجم القرآنيِّ في التَّوجيه والتَّفسير المخصوص باللفظة التي تحتاج إلى التَّوضيح والشرح.

٦- تصويب الآراء وتحسينها بالحمل على النِّصِّ القرآنيِّ وشواهد، فضلاً عن القراءات القرآنيَّة.

٧- اختيار المعنى بما في المصادر من نصوص حاكمة عليه دلالة، وما فيها من لغاتٍ وثقافات لغويَّة مختلفة.

٨- اتِّخاذ المادَّة اللُّغويَّة مرجعاً في التَّعين الدَّلاليِّ، بعد التَّجريد، والتَّصريف.

٩- لمح ما في الأصل من معنى دلاليِّ، ثُمَّ تسييق المفردة بسحب ما فيها من دلالات موافقة أو مخالفة، والنِّصِّ القرآنيِّ شاهد عليها.

١٠- التَّنبيه على إشكاليَّات التَّضاد في الأسماء الكريمة بنحو من الإيجابيّة، فضلاً عن بيان الفروق اللُّغويَّة الدَّلاليَّة.

ولكلِّ وجهٍ من هذه الإجراءات خصائصه الأصوليَّة ومميزاته التَّطبيقيَّة، ولقد كان الشَّيخ الكفعميُّ رحمته يشتغل فيها تقليباً على الاستظهار والبيان الدَّلاليِّ، والمركز فيها هو المعنى المعجميِّ، ثُمَّ الدَّلِيل / التَّمثيل القرآنيِّ الموجِّه لهذا المعنى أو ذاك؛ بوصفه نصّاً شارحاً لمعنى المفردة، والسِّياق المثاليِّ الحامل لها.

النُّصوص القرآنيَّة في «المقام» شهادة التَّوصيف الدَّلاليِّ والتَّمثيل اللُّغويِّ:

يتنظم الشَّاهد والتَّمثيل القرآنيّ في «المقام الأسنى» ليصل به البلاغ إلى (٨٩) تسع وثمانين موضعاً. ولقد توزَّعت هذه النُّصوص القرآنيّة التي تمثِّل بها الشَّيخ الكفعميُّ رحمته؛ لبيان معاني الأسماء المُقدَّسة وتفسير دلالاتها، على قسمين:

الأوَّل: ما ينقله عن العلماء من كتب الأدعيّة ^(١)، والرواية ^(٢)، والرسائل ^(٣)، واللُّغة ^(٤) والتَّفسير ^(٥) وسواها ^(٦)، مستنداً إليها في التَّوجيه والإيضاح. من ذلك مثلاً: قوله رحمته: «قال الطبرسيّ: وإنَّما قدَّم الرحمن على الرحيم؛ لأنَّ الرحمن بمنزلة الاسم العلم من حيث إنَّه لا يوصف به إلَّا الله تعالى، ولهذا جمع بينهما تعالى في قوله: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ ^(٧)، فوجب لذلك تقديمه على الرحيم؛ لأنَّه يُطلق عليه وعلى غيره» ^(٨).

ومنه أيضاً قوله رحمته: «الغفَّار: هو الذي أظهر الجميل، وستر القبيح، قاله الشهيد. وقال البادرائي: هو الذي يغفر ذنوب عباده، وكلَّما تكرَّرت التوبة من المذنب تكرَّرت منه تعالى المغفرة؛ لقوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ ^(٩)، الآية.

(١) ينظر: المقام الأسنى: ٤١، و٥٠، و٥٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٨١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٤٥.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٧٢، و٨٨.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٤٧.

(٦) ينظر: المصدر نفسه: ٥٥، و٨١، و٨٢، و٩٤.

(٧) سورة الإسراء، من الآية: ١١٠.

(٨) المقام الأسنى: ٤٧.

(٩) سورة طه، من الآية: ٨٢.

والغفر في اللغة: الستر والتغطية. فالغفار: السّتر لذنوب عباده^(١).

وكذا قوله ﷺ: «قال صاحب العدة: العزيز المنيع الذي لا يغلب. ويُقال: من عزّز، أي: مَنْ غلب سلب. ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَزَّزْنِي فِي الْخِطَابِ﴾^(٢)، أي: غلبني في محاوراة الكلام. وقد يُقال العزيز للملك، ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ﴾^(٣)، أي: يا أيها الملك»^(٤).

وكذلك قوله ﷺ: «المجيد الماجد: بمعنى، والمجد الكرم، قاله الجوهري، والمجيد: الواسع الكرم، ورجل ماجد: إذا كان سخياً واسع العطاء. وقيل: هو الكريم العزيز، ومنه قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ﴾^(٥)، أي: كريم عزيز. وقيل معنى مجيد، أي: ممجّد، أي: مجّده خلقه وعظّمه، قاله: ابن فهد في عدّته. وقال الهروي في قوله تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾^(٦) والمجد في كلامهم الشرف الواسع، ورجل ماجد: مفضل كثير الخير»^(٧).

وأما القسم الثاني من الشواهد والأمثلة القرآنية، فهو ما ينبع من ثقافته ومعرفته القرآنية الواسعة، ويستشهد به هو نفسه، بلا نقل، أو واسطة، وهو الأكثر في «المقام الأسنى»، ولقد اتخذ الشيخ ﷺ من هذا القسم مساقات واستراتيجيات متعدّدة في شرح نصّية المفردة الاسميّة وبيان دلالاتها القطعية والاحتمالية.

(١) المقام الأسنى: ٥٥.

(٢) سورة "ص"، من الآية: ٢٣.

(٣) سورة يوسف، من الآية: ٧٨.

(٤) المقام الأسنى: ٥٢.

(٥) سورة البروج، الآية: ٢١.

(٦) سورة ق، الآية: ١.

(٧) المقام الأسنى: ٧٢.

وعلى الرغم من اعتماده ﷺ النص القرآني شاهداً تمثيلاً في بيان معاني هذه الأسماء المقدسة، وكشف ما فيها من دلالات متنوعة، إلا أنه ﷺ لم يسرد لكل اسم من الأسماء الحسنى شاهداً يمثل بيانه الدلالي حلقة مركزية أو هامشية في المعنى، بل ترك التمثيل لبعض منها، ولقد بلغت هذه الأسماء التي كانت بلا شاهد (٦١) واحداً وستين موضعاً، وهي:

الملك: ٤٧، والمؤمن: ٤٩، والجبار: ٥٢، والمتكبر: ٥٢، والبارئ: ٥٤، والقهار/ القاهر: ٥٥-٥١، والوهَّاب: ٥٦، الرزاق/ الرازق: ٥٧، والعليم: ٥٧-٥٨، والمعزّ والمُذل: ٥٩، والسميع: ٥٩-٦٠، والبصير: ٦٠، والحاكم: ٦٠، والعدل: ٦٠، واللطيف: ٦١-٦٣، والخير: ٦٣، والحليم: ٦٣، والعظيم: ٦٣-٦٤، والعفو الغفور [لعله في سياق الشكور: ٦٥]: ٦٤، والعلّي: ٦٥، والكبير: ٦٥-٦٦، والحفيظ: ٦٦، والمقيت: ٦٦-٦٧، والجليل: ٦٧-٦٨، والمجيب: ٦٩، والباعث: ٧٣، والقويّ والمتين: ٧٤، والحميد: ٧٥، والمحبي والمميت: ٧٦-٧٧، والقدير، والقادر والمقتدر: ٨٤-٨٥، والمقدم والمؤخر، والأول والآخر: ٨٦، والضارّ والنافع: ٨٧، والجامع: ٨٨، والمانع: ٩٠، والحامد: ٨٨، والتّواب: ٩٢، والمنتقم: ٩٢، والروؤوف: ٩٣، ومالك الملك، وذو الجلال والإكرام، وذو الطول: ٩٣-٩٤، والوارث: ٩٦، والرّشيد: ٩٦، والسّيد: ٩٨، والجواد: ٩٩، والعلّام: ١٠٧، والمحيط: ١٠٧، والكافي: ١٠٨، والصانع: ١١٠، والغياث: ١١٣، والقديم: ١١٨، والمبين: ١٢٠، وخير الناصرين: ١٢١، الديان: ١٢١.

أقول: على الرغم من نصيّة النصّ القرآني الصّريحة لبعض هذه الأسماء المقدسة، إلا أنّ دائرة التّمثيل القرآنيّ أو عدمها، تبقى في خصوصيّة الاختيار، ناهيك بمنهجية التّوصيف التي بُنيت عليها مفاصل الكتاب نفسه تلك التي

تجلَّت في مقولة «عبارة رابعة» جامعة واستدراكًا في مقاربة، كما تقدَّم بنا القول، ولعلَّ من أسبابها أيضًا، فيما تُبديه صحائف «المقام الأسنى»، ما يأتي:

١- شهرة الأسماء المقدَّسة وظهورها الكبير الذي لا تحتاج فيه إلى تمثيل قرآنيٍّ ما، ولعلَّ خطَّ الشَّيخ الكفعميِّ، وما نقله من العلماء في شأنها كافٍ في البيان ثمة؛ إذ ذكر الشَّيخ رحمته عن لفظ الجلالة «الله» سبحانه مثلاً: أنَّه قد امتاز من غيره من أسمائه تعالى الحُسنى بوجوه عشرة، منها: أنَّه أشهر الأسماء الحُسنى، وأنَّه أعلاها محلاً في القرآن، والدَّعاء، فضلاً عن كونه أمام سائر الأسماء المقدَّسة^(١)، وفي أنَّه علم خاصٌّ بالذات المقدَّسة لا يُطلق على سواه حقيقة ولا مجازاً، بشهادة النصِّ القرآنيِّ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾^(٢)، قال الشَّيخ الكفعميُّ رحمته في تفسيره: «أي: هل تعلم أحداً يُسمَّى الله؟» وقيل: سمياً، أي: مثلاً وشبيهاً^(٣)، ناهيك بما ذكره رحمته من علَّة الشهرة لهذه الأسماء المقدَّسة على سائر الأسماء الأخر، قال رحمته: «ولعلَّ تخصيص هذه الأسماء بالذكر لاختصاصها بمزية الشرف على باقي الأسماء، أو لأنَّها أشهر الأسماء، وأبينها معاني وأظهرها»^(٤).

٢- تداخل بعض الأسماء الكريمة مع بعض، وهو الأمر الذي يقود إلى تفسير دلالتها وبيانها معانيها بطرائق إيضاحية مختلفة تعود عليها بالمعنى والدلالة القريبة، كالترادف، والتَّضمين، والاحتواء، والاشتراك، وفي بعض الأحيان يُصار فيها إلى الحمل على النِّظائر، مع تفعيل القرينة

(١) ينظر: المقام الأسنى: ٣٩.

(٢) سورة مريم، من الآية: ٣٥.

(٣) المقام الأسنى: ٣٩-٤٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٢٧.

الكبرى، وأعني بها: مسرح السَّيِّاق، بوصفه الحاكم الأمثل في التفسير، والمرجع الرئيس في البيان الدَّلاليّ. وهذا واضح في نحو ما رصده الشيخ الكفعميّ نفسه رحمته من هذه الأسماء ومعانيها، فمن ذلك مثلاً:

الخالق: هو المقدّر، ص: ٣٩. والعزیز: هو الغالب، والقاهر: ٥١. والجبار: هو القهار، أو المتكبر، أو المتسلط، والعالی: ٥٣. والخالق: هو المبدئ للخلق، والمقدّر: ٥٣. والفتّاح: هو الحاكم: ٥٧. والخیر: هو العالم: ٦٣، والمقيت: هو المقتدر: ٦٦، والحسيب: هو الكافي: ٦٧. والريب: هو الحافظ، والحفيظ والعليم: ٦٨. والقريب: هو المجيب: ٦٨. والمجيد الماجد: وقيل: هو الكريم، والعزیز: ٧٢. والباعث: هو محيي الخلق: ٧٢. والوكيل: هو الكافي: ٧٢. والواجد: هو الغني: ٨٧. والوالي: هو المالك للأشياء، «وقد يكون بمعنى: المنعم، عوداً على بدء»: ٩١، والرؤوف: هو الرحيم: ٩٣. والوارث: هو الباقي: ٩٦. والذارئ: هو الخالق: ١١٠، والطاهر: هو المنزه: ١١٣. والمنان: هو المعطي، والمنعم: ١٢٠، المبين: هو المظهر: ١٢٠.

وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ بعض هذه الأسماء المُقدَّسة قد ذكر لها الشيخ الكفعميّ رحمته من الأمثلة القرآنيّة، وهو يتناولها في سياقاتٍ أُخر، سواء أكانت بسياق فعليّ يتضمَّن المعنى الاسميّ؛ لثقافة من مرجعيّة عقديّة تتّصل ببعض الأسماء المُقدَّسة واحتواء بعضها لبعض، فضلاً عن آثارها التكوينيّة، أم بسياق اسميٍّ واضح وصريح يتعلّق بسبق نظميّ لسياق بيانيّ وتفسيريّ. فمثلاً في اسميٍّ ^(١): «الغفور»، و«الشكور»، نجده لا يمثّل للأوّل: «الغفور»، بشاهد قرآنيّ، بيد أنّه عندما يأتي إلى معنى «الشكور»، يتمثّل بقوله تعالى: ﴿

(١) المقام الأسنى: ٦٤ - ٦٥.

إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ^(١). وهذا ما سيتضح في قابل البحث، إن شاء الله تعالى. ولأن نصوص التمثيل القرآني تأخذ في «المقام» سياقاتٍ وطرائقٍ متعددة في الكشف عن معاني الأسماء الحسنى، ولأن هذه الاستراتيجيات تنحو إلى أن تكون، في تأمل ما، قيماً في التوجيه والتفسير البياني، تقوم على قواعد، يمكن لنا أن نذكر بعضاً من نصوص التمثيل القرآني هذه؛ مع بيان موطن التدليل فيها، أولاً؛ لنأتي من بعد إلى إجرائية الكشف عن المعاني وطرائق التفسير بالتمثيل القرآني ثانياً.

النص القرآني وموطن التمثيل الموضوعي:

- قوله تعالى: ﴿فَأَمْنٌ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(٢).

مثل به الشيخ رحمته لتفسير اسم «المنان»: بمعنى: المعطي، والمنعم^(٣).

- قوله تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾^(٤).

مثل به رحمته لتفسير اسم «المصور»، بمعنى: أنشأ الخلق على صور مختلفة؛ ليتعارفوا بها^(٥).

- قوله تعالى: ﴿وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾^(٦).

(١) سورة فاطر، من الآية: ٣٤.

(٢) سورة ص، من الآية: ٣٩.

(٣) ينظر: المقام الأسنى: ١٢٠.

(٤) سورة غافر؛ من الآية: ٦٤، أو من سورة التغابن؛ من الآية: ٣.

(٥) ينظر: المقام الأسنى: ٥٤.

(٦) سورة الزخرف، من الآية: ٣٣.

مثّل به ﷺ لمعنى «ذو المعارج». قال ﷺ: «ذو الدّرجات التي هي مصاعد الكلم الطيب، والعمل الصالح، أو التي يترقى فيها المؤمنون في الجنّة»^(١).

- قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٢).

مثّل به ﷺ لمعنى «الهادي»، بمعنى: «الذي هدى الخلق إلى معرفته بغير واسطة، أو بواسطة ما خلقه من الأدلّة على معرفته وهدى سائر الحيوان إلى مصالحتها»^(٣).

- قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ﴾^(٤).

مثّل به ﷺ لمعنى «شديد العقاب»، بمعنى: الشّديد، والقويّ، ودلالة النّصّ، أي: قويناها^(٥).

- قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾^(٦).

مثّل به ﷺ لتفسير اسم «الناصر» بمعنى: المُعين، ودلالة النّصّ، أي: يعاونون^(٧).

- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا﴾^(٨).

(١) المقام الأسنى: ٩٤.

(٢) سورة طه، من الآية: ٥٠.

(٣) المقام الأسنى: ٩٥.

(٤) سورة ص، من الآية: ٢٠.

(٥) ينظر: المقام الأسنى: ١٠٦.

(٦) سورة البقرة، من الآية: ٤٨. وهي عبارة نصيّة في أكثر من سورة.

(٧) ينظر: المقام الأسنى: ١٠٦.

(٨) سورة الأعراف، من الآية: ١٧٩.

مَثَلٌ بِهِ ﷻ لِتَفْسِيرِ اسْمِ «الذَّارِي»، بِمَعْنَى: «الخالق»، ودلالة النَّصِّ: أي خلقنا^(١).

- قوله تعالى: ﴿مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ﴾^(٢).

مَثَلٌ بِهِ ﷻ لِبَيَانِ اسْمِ «البديع»، بِمَعْنَى الَّذِي فَطَرَ الْخَلَائِقَ مُبْتَدِعًا لَا عَلَى سَبِيلِ سَبْقٍ، وَالبَدْعُ الْأَوَّلُ، ودلالة النَّصِّ؛ أي: ليست بأوَّلَ مُرْسَلٍ^(٣).

- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾^(٤).

مَثَلٌ بِهِ ﷻ لِتَفْسِيرِ اسْمِ «الشافِي»، وَالمَعْنَى: «هُوَ رَازِقُ الْعَافِيَةِ وَالشِّفَاءِ»^(٥).

وَفِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ نَجَدَ الشَّيْخُ الْكُفْعَمِيُّ ﷻ يُوْرَدُ أَكْثَرَ مِنْ تَمْثِيلِ قُرْآنِيٍّ وَاحِدٍ؛ لِشَأْنِ الْبَيَانِ، وَتَفْسِيرِ الْمَعَانِي، وَإِنْ كَانَتِ الْمَادَّةُ الْمَرْصُودَةُ نَفْسَهَا، وَلَكِنْ لِأَمْرٍ مَا يَتَعَلَّقُ بِسِيَاقِ النَّصِّ، مَثَلًا:

- قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾^(٦).

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا﴾^(٧).

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَى﴾^(٨).

(١) ينظر: المقام الأسنى: ١١٠.

(٢) سورة الأحقاف، من الآية: ٩.

(٣) ينظر: المقام الأسنى: ٩٥.

(٤) سورة الشعراء، الآية: ٨٠.

(٥) المقام الأسنى: ١٢٢.

(٦) سورة الفجر، من الآية: ٦، أو سورة الفيل؛ من الآية: ١.

(٧) سورة البقرة، من الآية: ١٢٨.

(٨) سورة النجم، الآية: ٣٥.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُهُمْ﴾^(١).

مثل بها ﷺ لإيضاح اسم «الرائي». والدلالة في النص الأول، بمعنى: ألم تعلم. ودلالة النص الثاني، بمعنى: علمنا، والثالث، بمعنى: يعلم، والرابع، بمعنى: «عرفناكهم»^(٢).

وكذلك إجراؤه في:

- قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي﴾^(٥).

إذ مثل بها ﷺ لتفسير اسم «الفاطر»، بمعنى: المبتدع، ودلالة النص الأول، بمعنى: الشَّقُّ، كأنه شَقَّ العدم، والثاني بمعنى: ابتداء خلقهما، والثالث بمعنى: خلقتني^(٦).

- قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾^(٧).

وقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^(٨).

مثل بهما ﷺ في بيان اسم «الواسع»، بمعنى: الغني، وهي دلالة النص

(١) سورة محمد، من الآية: ٣٠.

(٢) ينظر: المقام الأسنى: ١١١.

(٣) سورة الانفطار، الآية: ١.

(٤) سورة الأنعام، من الآية: ١٤، عبارة نصية في أكثر من سورة.

(٥) سورة الزخرف، من الآية: ٢٧.

(٦) المقام الأسنى: ١٠٧-١٠٨.

(٧) سورة الطلاق، من الآية: ٧.

(٨) سورة طه، من الآية: ٩٨.

الأوّل. وبمعنى: «المحيط»، وهي دلالة النّصّ الثاني^(١).

- قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾^(٣).

مثّل بهما ﷺ لتفسير اسم «القريب»، وهي دلالة النّصّ الأوّل، أي: قربت من دعائه. ودلالة النّص الثاني بمعنى «العالم» بوساوس القلوب لا حجاب بينها وبينه تعالى، ولا مسافة^(٤).

قوله تعالى: ﴿يَسْتَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا﴾^(٥).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾^(٦).

مثّل بهما ﷺ في تفسير اسم «الحفيّ»، بمعنى: العالم، بوقتها، وهي دلالة النّصّ الأوّل، أو بمعنى: اللّطيف، ومعناه: المحتفي بك، أي: الذي يبرّك ويلطف بك، وهي دلالة النّصّ الثاني، أي: باراً مُعِيناً^(٧).

لا يأخذ التأمّل بنا بعيداً حتّى نرى كيفيّة اعتماده ﷺ لإجرائيّة التّمثيل القرآنيّ هذه، إنّها سياقات نظميّة تفسّره كالمُ إفراديّة، بدلالات تعيّنُها اللّغة، وتوضّحها بجهاات تصرّيفيّة ابتدائيّة، فالكلمة تعني معناها المعجميّ، وهذا ما يناسبه تمثيله في شرح هذه الأسماء المباركة.

(١) المقام الأسنى: ٦٩ - ٧٠.

(٢) سورة ق، من الآية: ١٦.

(٣) سورة البقرة، من الآية: ١٨٦.

(٤) ينظر: المقام الأسنى: ٦٩.

(٥) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٧.

(٦) سورة مريم، من الآية: ٤٧.

(٧) ينظر: المقام الأسنى: ١٠٩ - ١١٠.

المبحث الثاني

قواعد الشاهد القرآني ومستوياتها التمثيلية: البَيَانِيَّة والتفسيرية:

- استراتيجيّة الكشف عن المعنى والدلالة:

لا ريبَ في أنَّ استراتيجيّات التّمثيل / الشّاهد القرآنيّ عند الشّيخ الكفعميّ رحمته الله مؤسّسة على حساب ثقافته الواسعة وقدرته النافذة في التّوجيه والتّفسير، حتّى أنّها، في ظنّي، لتبلغ - في بعض الأحيان - مبلغ أصول قارّة، لدلالات حاضرة، يمكن أن يُرصد منها اعتبارات علميّة، وعتبات لأبواب منهجيّة وموضوعيّة، تقوم على إدراك قواعد افتراضيّة سابقة، تفضي إلى معارف إنتاجيّة لاحقة، ويمكن لنا أن نبينها على نحو ما يأتي:

- التّمثيل بالقراءات القرآنيّة شاهدٌ على رأي:

شاء الباحثون أم أبوا، للقراءات القرآنيّة بحثها الموضوعي في منظومة أصول النّحو، ناهيك بعلوم القرآن الكريم، وعلى نحو من مفهوم باصطلاح: «اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كفيّتها؛ من تخفيف وتثقيل وغيرهما»^(١)، وعلى اتّفاق من قول: إنّ «القراءة سنّة مُتّبعة يلزم قبولها والمصير إليها»^(٢)، متى ما استوفت شروطها، وإلاّ فهي ضعيفة، أو شاذّة^(٣)،

(١) البرهان في علوم القرآن؛ الزركشي: ١ / ٢٢٣. وينظر: الإتيقان في علوم القرآن؛ السيوطي: ١ / ٢١٢.

(٢) الإتيقان في علوم القرآن: ١ / ٢١٨.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٢١٧، ومعجم القراءات القرآنيّة؛ أحمد مختار عمر: ١ / ٩٩.

قال السيوطي: «وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشَّاذَّة في العربيَّة، إذا لم تخالف قياسًا معلومًا، بل ولو [كذا] خالفته يحتجُّ بها في مثل ذلك الحرف بعينه، وإن لم يجز القياس عليه...»^(١).

ولقد توافقت ذاكرة الشَّيخ الكفعمي رحمته الله على قراءة قرآنيَّة اتَّخذ منها شاهدًا على قول؛ وبيانًا وإيضاحًا على تحوُّل بنائيٍّ، وذلك بعد أن ذكر ثلاثة معانٍ من معاني الاسم الكريم (المهيمن): الأوَّل: بمعنى: الشَّاهد على خلقه بما يكون لهم من فعل وقول، عن صاحب العدة، لقوله تعالى: ﴿وَمُهَيِّمُنَا عَلَيْهِ﴾^(٢)، والثاني، بمعنى: الرقيب على الشيء، والحافظ له. والثالث، بمعنى: الأمين، وكلاهما بلا نسبة، مع تصريحه لاختيار الجوهريّ للمعنى الأخير.

قال الشَّيخ الكفعمي رحمته الله: «ذهب الجوهريّ، فقال: المهيمن: الشَّاهد، وهو من آمن غيره من الخوف»^(٣). ثُمَّ قال رحمته الله: قلتُ: إنّما كان المهيمن من آمن؛ لأنَّ أصل مهيمن: مؤيِّم، فقلِّبت الهمزة هاء؛ لقرب مخرجهما، كما في: هرقت الماء، وأرقته، وأيهات وهيهات وإبرية وهبرية للخزاز الذي في الرأس. وقرأ أبو السرائر الغنوي: (هياك نعبُدُ وهياك نستعينُ)»^(٤).

إنَّ القراءة ثَمَّة، وإن كانت بعيدة عن موضع الشَّاهد لما في معنى الاسم الكريم: «المهمين»، ما هي إلَّا تمثيل لإسناد ما جاء في اللُّغة، على أنَّ التَّوثيق القرآنيَّ لهذه اللَّهجة توصيف لها لما في لسان العرب من إبدال، الغرض منه

(١) الاقتراح في علم أصول النحو: ٢٤.

(٢) سورة المائدة، من الآية: ٤٨.

(٣) المقام الأسنى: ٥٠.

(٤) المصدر نفسه: ٥١. وينظر: القراءة ومصادرها، في: معجم القراءات القرآنيَّة؛ أحمد مختار عمر قسم المعجم: ١ / ١٠.

التسهيل؛ لقرب المخرج من الهاء والهمزة.

- التأييد الدلالي لمعنى بدليل الشاهد القرآني:

يرصد الشيخ الكفعمي رحمته في معنى الاسمين الكريمين: «الواحد الأحد» معاني متعددة، ولكنه يتخذ من قول الشيخ الطبرسي رحمته ترجيحاً في بيان الفروق الدلالية؛ لأنه أبلغ من غيره من الأقوال، استناداً إلى سياق النص القرآني.

قال الشيخ الكفعمي رحمته: «الفرق بينهما [يقصد بين الواحد والأحد] من وجوه:... أن الواحد يدخل الحساب، ويجوز أن يجعل له ثانياً؛ لأنه لا يستوعب جنسه بخلاف الأحد، ألا ترى أنك لو قلت: فلان لا يقاومه واحد من الناس. جاز أن يقاومه اثنان. ولو قلت: لا يقاومه أحد لم يجز أن يقاومه أكثر، فهو أبلغ قاله الطبرسي»^(١).

قال الشيخ الكفعمي رحمته: «قلت: لأن أحداً نفى عام للمذكر والمؤنث والواحد والجماعة. قال تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٢). ولم يقل: كواحدة لما ذكرناه»^(٣).

إنَّ التَّرجيح هنا، بلا شك، مبني على المفارقة وعدم المطابقة من حيث النظام مع المسوِّغات، وسياق النصِّ القرآنيِّ شاهد على دلالة من معنَى لاسم؛ ذلك لأنَّ كلمة (أحد) نكرة ثَمَّة، ولا تأتي إلَّا في سياق نفى؛ وهو ما يبلغ به حدًّا تكون الدَّلالة فيه مطلقة عامَّة، ولهذا كان أبلغ، واختيار الشيخ

(١) المقام الأسنى: ٧٩.

(٢) سورة الأحزاب، من الآية: ٣٢.

(٣) المقام الأسنى: ٧٩.

للشاهد القرآنيّ تمثيل لبيانه الدلاليّ.

الاستحسان الدلاليّ لمعنى دليل الشَّاهد القرآنيّ:

يكشف الشَّيخ الكفعميّ رحمته في موازنة بين «البادرائي»، و«الشَّهيد الأوّل»، لمعنى الاسم المقدّس: «الخالق»، فعلى حين يذهب الأوّل إلى أنّ معناه: المبدئ للخلق، يذهب الثاني إلى معنى: «المقدّر»^(١)، مع تحسين الرأي الثاني، بالاعتماد على شهادة من سياق النّص القرآنيّ.

قال رحمته: «قال الشَّهيد الخالق المُقدّر. قلتُ: وهو حسن؛ إذ قد يُراد بالخلق التَّقدير. ومنه قوله تعالى: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾^(٢)؛ أي: أقدر»^(٣).

إنَّ إدراك وظيفة الفعل: «أخلق»، في سياق النّص القرآنيّ، على الرّغم من احتمالاتها الدلاليّة ووقعها فيما يندرج تحت مفهوم التّرادف أو المعاني المتعدّدة أو الاحتواء والتّضمين، بين الإنشاء والتّقدير، والإبداع والاختراع والتّكوين وسواها، إلّا أنّ الشَّيخ رحمته يتخيّر من بعض هذه المعاني الاحتماليّة معنى مع تصوّر الأخريات كقرينة لدلالة الاسم الكريم، تحسّيناً لرأي، وأخذاً لمعنى.

- الجمع بين المعاني المتضادّة قاعدة في التّوجيه الدلاليّ ببيان الشَّاهد القرآنيّ:

يتشكّل مفهوم التّضادّ^(٤) التّنافر بدوائر معرفيّة متعدّدة نصيّة منها، وبلاغيّة،

(١) ينظر: المقام الأسنى: ٥٣.

(٢) سورة آل عمران، من الآية: ٤٩.

(٣) المقام الأسنى: ٥٣.

(٤) لست أعني بالأضداد هنا، مجال ذلك التّوسّع الدلاليّ الذي يتوافق والاشتراك من أنّ

وجماليّة أسلوبية^(١)، ولعلّ الدّرس الدّلاليّ رائد التّصدير لهذا المفهوم وتحديد علاقاته في دراسة المعنى ومناهج تحليله، فهو يندرج بضمن العلاقات الاستبدالية، وهو ما يُسمّى: «التّنافر» متصاحباً مع التّضمين^(٢)، ومن أنواع العلاقات التي تكون في مرصود نظريّة الحقول الدّلالية، مع وسمه بأقسام وأصناف، منها: التّضادّ الحادّ، والمدرج^(٣)، وأحد أساليب تفسير الوحدة الدّلالية وطرائقها البيانية، والجامع في كلّ نسيج هويّته النّظرية، والإجرائيّة في: التّقابل بين معنيين متضادّين أو متنافرين في الجملة^(٤).

وهذه العلاقة تظهر نوعاً من الارتباط بين الأشياء المختلفة التي لا تكون وسمًا لشيء واحد، ولكن بتفسير «علاقة التّداعي». وهو قريب من النّقيض عند المناطقة ويتفق وقولهم: إنّ النّقيضين لا يجتمعان معاً، ولا يرتفعان، وأنّهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً^(٥).

وأقول: إذا كانت هذه العلاقة تتساق في كون أحد الضّدّين، لا يكون للآخر، بل يتنافر معه، ويتعاكس، مفهوماً وإجراءً، فإنّ لسياق النّص القرآنيّ شأنًا نظاميًا

الكلمة نفسها تحمل المعنى وضده، بل أقصد: علاقة الكلمات المتقابلة والتضادّ بينها، وهي في حالة من التّنافر أو التعاكس مع غيرها.

(١) ينظر: لسانيّات النّص؛ محمد خطّابي: ٢٥، ونحو النّص؛ أحمد عفيفي: ١١٢-١١٤.

(٢) ينظر: اللّغة والمعنى والسياق؛ جون لاينز: ١٠٢، و١٠٥، وعلم الدلالة؛ بالمر: ١٠٩، وعلم الدلالة؛ كلود جرمان: ٧٠.

(٣) ينظر: علم الدلالة؛ أحمد مختار عمر: ١٠٢.

(٤) مفتاح العلوم؛ السكاكي: ٥٣٣، والمطوّل؛ التفّازاني: ٦٤١، ومعتزك الأقران؛ السيوطي: ١ / ٣١٤.

(٥) ينظر: علم الدلالة؛ أحمد مختار عمر: ١٠٢، والمنطق؛ محمّد رضا المظفر: ١ / ٥٢.

آخر يتوصف بالوقف واقتران الأسماء المُقدَّسة المتضادَّة، بل المزوجة بينها، قال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١)، وهو سياق مخصوص بالذَّات المُقدَّسة، لا ينسجم أبدًا وتوصيف نصٍّ آخر لسواه تعالى؛ لأنَّ الشَّيء لا يكون بمعنًى وضده، وإذا كانت نظريَّة الاحتراز الإبعاديّ تحدّر من اقتران سواها من الأسماء البشريَّة المتضادَّة، فإنَّها تسوِّغ استدراك مفهومها إيجابًا به تعالى شأنه، بل لعلَّ مدارك هذا الاحتراز لا تستقيم مستوياتها المفاهيميَّة إلَّا بالتقاء الضَّدين واجتماعهما معًا.

وقد كانت للشَّيخ الكفعمي ﷺ ثقافة عليا في قراءة هذه الاقتران والتَّضاد المحوريّ بالاعتماد على سياق النصّ القرآنيّ^(٢)، وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾^(٣)، أثناء حديثه عن دلالة الاسمين الكريمين: (القَابِضُ

(١) سورة الحديد، الآية: ٣.

(٢) في بعض الأحيان، أجدُ الشَّيخ الكفعمي ﷺ حين يأتي على دلالة اسم ما من الأسماء المُقدَّسة، يأخذ به المنهج البياني إلى معيار آخر؛ إذ يتناصّ كلامه بالنصّ القرآنيّ، وإن لم يشر إليه صراحةً، حتَّى أنَّك في قراءة تجلِّده كأنَّه ينثر الآية في كلامه لبيان الاسم الكريم، فمثلاً [المقام الأُسْنَى: ٥٩] في تفسيره لاسمي: «المعزّ المذلّ»، قال ﷺ: «المعزّ المذلّ: الذي يؤتي الملك من يشاء وينزعه ممَّن يشاء، أو الذي أعزّ بالطَّاعة أولياءه، فأظهرهم على أعدائه في الدنيا وأحلَّهم دار الكرامة في العقبى».

فهذان المعنيان، بلا شكّ، كائنان في قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران، الآية: ٢٦]. وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾. [الرعد، الآية: ٣٥]. أقول: ولعلِّي أقف عليه وعلى سواه في موارد أخر، إن شاء الله تعالى.

(٣) سورة البقرة، من الآية: ٢٤٥.

(الباسط)، وغيرهما من الأسماء المُقدَّسة المتضادَّة.

قال **رحمته**: «هو الذي يوسِّع الرزق ويقدره بحسب الحكمة. ويحسن القرآن بين هذين الاسمين، ونظائرهما - كالخافض والرافع، والمعزِّ والمذل، والضرَّ والنافع، والمبدئ والمعيد، والمحيي والمميت، والمقدِّم والمؤخِّر، والأوَّل والآخر، والظاهر والباطن - لأنَّه أنبأ عن القدرة، وأدلَّ على الحكمة، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي وَيُسْطُ﴾^(١)، فإذا ذكرت القابض مفردًا عن الباسط كنتَ كأنَّك قد قصرت الصِّفة على المنع والحرمان، وإذا وصلت أحدهما بالآخر، فقد جمعت بين الصِّفتين. فالأولى لمن وقف بحسن الأدب بين يدي الله تعالى أن لا يُفرد كلَّ اسم عن مقابله لما فيه من الإعراب عن وجه الحكمة»^(٢).

وهو شأنٌ نظميٌّ يؤسِّسه النَّصُّ القرآنيُّ نفسه للأسماء الحُسنى، ولأفعاله العظمى تعالى، ولخلائقه الكبرى. وفي قراءة إحصائية، أجد أنَّ النَّصَّ القرآنيَّ ما أن ذكر «البسط» إلَّا وذكر معه «التَّقدير»، وهو القبض، نحو قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرَحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾^(٣). وقوله جلَّ اسمه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾^(٤). وقوله تبارك شأنه: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٥).

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٤٥.

(٢) المقام الأسنى: ٥٨.

(٣) سورة الرعد، الآية: ٢٦.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٣٠.

(٥) سورة سبأ، الآية: ٣٦. ونظائره في: سورة القصص، الآية: ٨٢، والعنكبوت، الآية: ٦٢،

ولقد كان من تشخيصه رحمته البيانيّ أيضًا ما مثله تفسيره للأسماء المقدّسة، وهي في ثنائية التّضادّ المحوريّ أيضًا: «المبدئ المعيد»، جاعلاً لهما شاهدين من النصّ القرآنيّ؛ علّة للدلالة، وتفسيرًا للمعنى في سياق فعليّ، وما يرتبط بهما من ثنائية: «المحيي المميت»، قال رحمته: فالمبدئ الذي أبدأ الأشياء اختراعًا وأوجدها. والمعيد الذي يعيد الخلق بعد الحياة إلى الممات، ثمّ يعيدهم بعد الممات إلى الحياة؛ لقوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْْواتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(١). ولقوله: ﴿هُوَ يُدْئِي وَيُعِيدُ﴾^(٢)، وقال رحمته: «تمدح سبحانه بالإماتة كما تمدح بالإحياء؛ ليُعلم أن الإحياء والإماتة من قبله»^(٤) تعالى شأنه.

ومثل هذه الثنائية الضدّية ما شهدته رحمته في تفسيره: «الظاهر الباطن»؛ معتمدًا فيه على السّياق القرآنيّ، وما يمكن أن يكون في دلالة الظاهر من معنى «الغالب»، قال رحمته: «الظاهر، أي: بحججه الظاهرة وبراهينه الباهرة الدالّة على ثبوت ربوبيّته وصحّة وحدانيّته، فلا موجود إلّا وهو يشهد بوجوده ولا مخترع إلّا وهو يعرب عن توحيده... وقد يكون بمعنى الغالب، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَيُّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾^(٥)»^(٦).

والروم، الآية: ٣٧، وسبأ، الآية: ٣٩، والزمر، الآية: ٥٢، والشورى، الآية: ١٢.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨.

(٢) سورة البروج، من الآية: ١٣.

(٣) المقام الأسنى: ٧٦.

(٤) المصدر نفسه: ٧٦.

(٥) سورة الصف، من الآية: ١٤.

(٦) المقام الأسنى: ٨٦-٨٧.

ونحو هذا الجمع بين الأسماء المتضادات في الفعل المنسوب إلى غيره تعالى، وهو صاحبه عز وجل، لشأن القيامة/ الواقعة، يتمثل الشيخ الكفعمي رحمته، بقوله تعالى: ﴿خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ﴾^(١)، في دلالة الاسمين الكريمين: «الخافض الرافع»، قال رحمته: «هو الذي يخفض الكفار بالإشقاء، ويرفع المؤمنين بالإسعاد، وقوله: ﴿خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ﴾^(٢)، أي: تخفض أقوامًا إلى النار، وترفع أقوامًا إلى الجنة، يعني: القيامة»^(٣).

الاحتمال الدلالي ومستويات التصور المعجمي - تعددية المعاني:

. حاكمية الشاهد القرآني بقطع الدلالة في النص على المعنى:

تضم الكلمة، وهي خارج النظم السياقي، في طياتها شبكة من المعاني المتعددة، وقائمة من العلاقات الدلالية المتنوعة، يؤلف مجموعها معانيها السياقية، ولا ريب، فالسياق هو السلطة الإجرائية المشخصة لهذا التعدد المعنوي والدلالي الذي يبعدها عن دائرة الاحتمال إلى مركزية البيان، على أن السياق، في بعض الأحيان، قد ينفلت من تلك الحاكمية ليبقى في إطار الاحتمال الدلالي أيضًا؛ لعدم القرائن الصارفة، والأمارات الموجهة.

ولقد اتسعت مدارك الشيخ الكفعمي رحمته لرصد ما في النص القرآني من هذه الاحتمالات الدلالية^(٤)، وما فيها من المعاني الجائزة بالنظر إلى ما

(١) سورة الواقعة، الآية: ٣.

(٢) سورة الواقعة، الآية: ٣.

(٣) المقام الأسنى: ٥٩.

(٤) يقتصر الشيخ الكفعمي رحمته، في بعض الأحيان، على معانٍ، تاركًا منها ما يعدّه إلى الإحالة، وهو رصد لدلالات ومعانٍ في النص القرآني، قال رحمته: [المقام الأسنى: ١١٤]:

في تفسير هذه الأسماء المُقدَّسة، حتَّى صارت كأنَّها أصل في تحديد دلالة النَّصِّ، وهذا ما نلاحظه في تفسيره ﷺ، لاسم «السَّلام»، من قوله تعالى: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلامِ﴾^(١). قال ﷺ: «السَّلام: معناه ذو السلامة، أي: سلم في ذاته عن كلِّ عيب، وفي صفاته عن كلِّ نقص وآفة تلحق المخلوقين... وقيل: معناه المسلم؛ لأنَّ السلامة تنال من قبله. وقوله: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلامِ﴾^(٢). يجوز أن تكون مضافة إليه تعالى، ويجوز أن يكون تعالى قد سمَّى الجنَّة سلامًا؛ لأنَّ الصَّائِر إليها يسلم من كلِّ آفة»^(٣).

ومن ذلك أيضًا تفسيره ﷺ، لاسم «الوَاجِد»، فهو في تصوُّره ﷺ، بمعنى: الغَنِيِّ، وهو إمَّا مأخوذ من الجِدِّ، أو الجِدَّة. قال ﷺ: «الوَاجِد، أي: الغنيَّ مأخوذ من الجِدِّ، وهو: الغنى والحظُّ في الرزق، ومنه قولهم في الدُّعاء: ولا ينفع ذا الجِدِّ منك الجِدُّ، أي: من كان ذا غنى وبختٍ في الدنيا لم ينفعه ذلك عندك في الآخرة، إنَّما ينفعه الطَّاعة والإيمان، بدليل: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ

قوله: ﴿وَالشَّفَعِ وَالْوَتْرِ﴾ [سورة الفجر، من الآية: ٣] فيه اثنا عشر قولًا ذكرناها على حاشية دعاء يوم عرفة من أدعية الصحيفة أحدها: أنَّ الشفع هو الخلق؛ لكونه كلُّه أزواجًا كما قال: ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [سورة النبا، الآية: ٨]. والوتر هو الله وحده... وكذلك قوله في معنى «القاضي»، قال ﷺ: [المصدر نفسه: ١١٨]: «وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ [سورة غافر، من الآية: ٢٠]، أي: يحكم. والقضاء يُقال على وجه كثيرة ذكرناها على حاشية الصحيفة في دعاء زين العابدين (عليه السلام) في الإلحاح على الله».

(١) سورة الأنعام، من الآية: ١٢٧.

(٢) سورة الأنعام، من الآية: ١٢٧.

(٣) المقام الأسنى: ٤٨ - ٤٩.

وَلَا بُنُونٌ^(١). أو يكون مأخوذاً من الجِدَّة، وهي السَّعة في المال والمقدرة، ورجل واجد، أي: غني بين الوجد والجِدَّة... وقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾^(٢)، أي: سعتكم ومقدرتكم^(٣).

ولا يقتصر هذا الإجراء على هذا النحو من التَّوجيه فحسب، بل يرسم بمعالجات بيانيَّة وتفسيرية أُخر، تعتمد مقولة الطَّواهر اللُّغويَّة والمستويات الدَّلاليَّة، يمكن تفصيلها على نحو ما يأتي:

في تقارب/ترادف المعاني، وتعدُّية الألفاظ:

على الرِّغم من إشكاليَّة هذه الظَّاهرة: التَّرادف والتَّجانس، وما فيها من مقولات التَّعين، إيجاباً وسلباً، وعلى مستويات أنواعه الكامل منه أو أشباهه، في خطاب الدَّرس الدَّلاليّ^(٤)، تثبَّت بعض الكلمات محوريَّة معنَى ما، تطوف فيه ألفاظ متعدِّدة، وهذا ما يلحظه الشَّيخ الكفعمي رحمته الله في هذه الأسماء المباركة، بصرف النَّظر عن ثقافة وإجراء^(٥)، مستنداً فيها إلى شهادة

(١) سورة الشعراء، الآية: ٨٨.

(٢) سورة الطلاق، من الآية: ٦.

(٣) المقام الأسنى: ٧٨.

(٤) ينظر: المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها؛ السيوطي: ١ / ٣١٦، دلالة الألفاظ؛ إبراهيم أنيس: ٣١٢، وعلم الدلالة؛ أحمد مختار عمر: ٢١٦، واللغة والمعنى والسياق؛ جون لاينز: ٥٣، وعلم الدلالة؛ بالمر: ١٠٣، وعلم الدلالة؛ كلود جرمان: ٦٢، وعلم الدلالة؛ فريد عوض: ١١٨.

(٥) في ظنيَّ أن الشَّيخ الكفعمي رحمته الله يوافق قول الغزالي في تفسير الأسماء الحسنی، فنصَّ الغزالي بعدم ترادف هذه الأسماء المقدَّسة، يبدو لي منه اختيار لرأي يميل إليه الشَّيخ الكفعمي رحمته الله في مقولة عدم ترادف هذه الأسماء المباركة، واختصاصها بدلالة معيَّنة، قال الشَّيخ الكفعمي رحمته الله [المقام الأسنى: ٥٤]: «قال الغزالي في تفسير أسماء الله تعالى

النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ، سواء أكان الاستناد هذا بواسطة أم بغيرها، فمن ذلك مثلاً تفسيره لاسم «العزیز»، قال رحمته: «العزیز: الغالب القاهر، أو ما يتمتع الوصول إليه، قاله الشهيد في قواعده... وقال صاحب العدة: العزیز المنیع الذي لا يُغلب، ويُقال: مَنْ عَزَّ بَرٌّ، أي: من غلب سلب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَزَّيْنِي فِي الْخِطَابِ﴾^(١)، أي: غلبني في محاوراة الكلام. وقد يُقال العزیز للملك، ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ﴾^(٢)، أي: يا أيُّها الملك»^(٣).

وكذلك تمثيله في تفسيره لاسم «الأعلى»، قال الشَّيْخُ الْكُفَعْمِيُّ رحمته: ومنه:

الحسنی: قد يظنُّ أنَّ الخالق والبارئ والمصورَّ ألفاظ مترادفة، وأنَّ الكلَّ يرجع إلى الخلق والاختراع، وليست كذلك، بل كلُّ ما يخرج من العدم إلى الوجود مفتقر إلى تقديره أولاً، وإلى إيجاده على وفق التقدير ثانياً، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثاً، والله تعالى خالق من حيث إنَّه مقدَّر، وبارئ من حيث إنَّه مخترع موجد، ومصور من حيث إنَّه مرَّتْ صور المخترعات أحسن ترتيب.

وهو الأمر الذي يتوافق فيه، تماماً مع ما ذهب إليه ابن فارس [في الصحاحي في فقه اللغة: ٩٦]، من قبل، وإنكار وقوع التَّرادف، قال ابن فارس: «يُسَمَّى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة. نحو: السَّيف والمهتد والحسام. والذي نقوله في هذا: إنَّ الاسم واحد وهو السيف، وما بعده من الألقاب صفات، ومذهبنا أنَّ كلَّ صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى».

ولقد يُقال: إنَّ المبدأ الذي انطلق منه الغزاليَّ مبدأ عقديَّ له أثره في التَّوجيه الدَّلاليَّ! أقول: لا خلاف في وقوع تصوُّر هذه المرجعية، ولكنَّ المبدأ يقوم أيضاً على اللُّغة نفسها، بمعنى أنَّ هذه الأسماء كصفات مترتبة بحسب الجهة المخصوصة في إيقاع الفعل وعدمه، وما للغة فيها إلَّا الوصف والبيان لهذه المعاني الدَّلالية، ولعلَّها لهذا تلجأ إلى بيان خصائص الدَّلالة ثَمَّة من جهاتها وإمكاناتها.

(١) سورة "ص"، من الآية: ٢٣.

(٢) سورة يوسف، من الآية: ٧٨، أو من الآية: ٨٨.

(٣) المقام الأسنى: ٥١.

﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾^(١)، أي: الغالب. وقوله: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾^(٢)، أي: الغالبون المنصورون بالحُجَّة، والظَّفَر. وعلوت قرني: غلبته. وقوله: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٣)، أي: غلب وتكبر وطغى. وقد يكون بمعنى: الممتنزه عن الأمثال والأضداد والأنداد والأشباه^(٤).

ومثله ذلك أيضًا تفسيره لاسم «الكريم»، قال ﷺ: «الكريم، في اللُّغة: الكثير الخير... وقيل: الكريم الجواد المفضل، يُقال: رجل كريم، أي: جواد. وقيل: هو العزيز، كقولهم: فلان أكرم من فلان، أي: أعز منه، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾^(٥)، أي: عزيز^(٦).

وفي اسمي: «المجيد والماجد»، قال ﷺ: «والمجد: الكرم، قاله الجوهري، والمجيد: الواسع الكرم. ورجل ماجد، إذا كان سخياً واسع العطاء. وقيل: هو الكريم العزيز، ومنه قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ﴾^(٧)، أي: كريم عزيز^(٨).

وكذلك قوله ﷺ في اسم «الوكيل»، و«الحسيب»، قال الشيخ الكفعمي ﷺ: في معنى الاسم الأول: «هو الكافي، أو الموكل إليه جميع الأمور. وقيل: هو

(١) سورة طه، من الآية: ٦٨.

(٢) سورة آل عمران، من الآية: ١٣٩.

(٣) سورة القصص، من الآية: ٤.

(٤) المقام الأسنى: ١٠٨.

(٥) سورة الواقعة، الآية: ٧٧.

(٦) المقام الأسنى: ٦٨.

(٧) سورة البروج، الآية: ٢١.

(٨) المقام الأسنى: ٧٢.

الكفيل بأرزاق العباد، والقائم بمصالحهم، ومنه: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾^(١)، أي: نعم الكفيل بأمرنا القائم بها. وقد يكون بمعنى: المعتمد، والملجأ، والتَّوَكَّل: الاعتماد والالتجاء^(٢).

وفي تفسير معنى الاسم الثاني، قال رحمته: «الحَسِيب: الكافي... وقولهم: أحسبني، أي: أعطاني ما كفاني...، ومنه: ﴿حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنْ اتَّبَعَكَ﴾^(٣)، أي: هو كافيك. والحَسِيب: المُحَاسِب أيضًا، ومنه قوله تعالى: ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾^(٤)، أي: مُحَاسِبًا، والحَسِيب، أيضًا: الْمُحَصِّي، والعالم^(٥).

وكذا قوله رحمته في بيان اسمي: «القاضي»، و«الفتاح»، وتفسيرهما. ففي تفسير اسم «القاضي»، قال رحمته: «القاضي: الحاكم على عباده، ومنه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(٦)؛ أي: حكم. وقيل: أي: أمر، ووَصَّى. وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾^(٧)، أي: يحكم^(٨).

وفي تفسير «الفتاح»، قال رحمته: «الحاكم بين عباده وفتح الحاكم بين الخصمين

(١) سورة آل عمران، من الآية: ١٧٣.

(٢) المقام الأسنى: ٧٣.

(٣) سورة الأنفال، من الآية: ٦٤.

(٤) سورة الإسراء، من الآية: ١٤.

(٥) المقام الأسنى: ٦٧.

(٦) سورة الإسراء، من الآية: ٢٣.

(٧) سورة غافر، من الآية: ٢٠.

(٨) المقام الأسنى: ١١٨.

إذا قضى بينهما، ومنه: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾^(١)، أي: أحكم^(٢).

وقوله ﷺ أيضًا في تفسير اسمي: «السُّبُوح»، و«الطَّاهِر»، قال ﷺ: «السُّبُوح: المنزّه عن كلّ سوء، وسَبَّحَ الله: نزّهه. وقوله: سُبْحَانَكَ؛ أي: أنزّهك من كلّ سوء... وَسُمِّيتِ الصَّلَاةُ تَسْبِيحًا؛ لِأَنَّ التَّسْبِيحَ تَعْظِيمُ اللَّهِ وَتَنْزِيهِهِ مِنْ كُلِّ سَوْءٍ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾^(٣)؛ أي: وصل وقوله: ﴿فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾^(٤)، أي المصلّين^(٥).

وقوله ﷺ في تفسير اسم «الطَّاهِر» كذلك، قال ﷺ: «الطَّاهِر: المنزّه عن الأشباه، والأضداد، والأمثال والأنداد، وعن صفات الممكنات، ونعوت المخلوقات من الحدوث، والزوال والسكون والانتقال وغير ذلك. والتَّطْهِير: التَّنْزَهُ عَمَّا لَا يَحِلُّ، ومنه: ﴿إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾^(٦)، أي: يتنزهون^(٧).

وكذا قوله ﷺ في تفسير «الرَّقِيب»، قال «رحمه الله»: «الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ﴾^(٨)، معناه أي: حافظ، والعِتِيد: المُهَيَّأ الحاضر^(٩).

(١) سورة الأعراف، من الآية: ٨٩.

(٢) المقام الأسنى: ٥٧.

(٣) سورة غافر، من الآية: ٥٥.

(٤) سورة الصافات، من الآية: ١٤٣.

(٥) المقام الأسنى: ١١١ - ١١٢.

(٦) سورة الأعراف، من الآية: ٨٢. أو سورة النمل، من الآية: ٥٦.

(٧) المقام الأسنى: ١١٣. وينظر، مثلاً: المصدر نفسه: ٦٩، ٩٥، ١٠٠، و١٠٧،

(٨) سورة ق، من الآية: ١٨.

(٩) المقام الأسنى: ٦٨.

إنَّ كلَّ هذا الإجراء التَّمثيليّ بالنَّصِّ القرآنيّ، وإن كان فيه النَّصُّ حاكمًا على المعنى المقصود في الاسم المرصود، إلَّا أنَّها، أعني: الأسماء المُقدَّسة، تندرج بضمن إجرائيّة إطار تفسيريّ بظاهرة التَّرادف اللُّغويّ الذي لم يكن بدّ من اعتماده في البيان والإيضاح الدَّلاليّ، إنَّ اللُّغة إذ تعتمد ظواهرها التَّفسيريّة في هذه الأسماء المباركة، فهي إنَّما تلتجئ إلى مبدأ من إمكاناتها البيانيّة ليس إلَّا، على أنَّ هذه الأسماء المُقدَّسة، مع ذلك، تُبطن وجوهًا أُخر في دلالتها، وهذا ما سيُتَّضح في قراءتها من جهة اللَّفظ المشترك.

مركزيّة اللَّفظ في المشترك اللَّفظيّ وتعدُّدية المعاني:

لا تكتفي مدوَّنة الخطاب الدَّلاليّ^(١) بمعالجة زاوية من دلالة الألفاظ، بل تحمل على جهاتها كُلِّها؛ إذ تخرج «المشترك اللَّفظيّ»، وهو اللَّفظ الذي يحمل أكثر من معنى^(٢)؛ لتُعيَّن فيه مركزيّة خاصّة باللُّغة تطوف حولها المعاني، ثُمَّ تستعين بالسَّياق؛ لترصد هذا المعنى أو ذلك، للفظ المركزيّ، أو استبعاده منه، وهو تصوُّر له معالجة واسعة في مناهج دراسة المعنى والدَّلالة، لما للفظ من قدرة على الاشتغال بالتَّصوُّر المعنويّ والإشاريّ والاستعاريّ وسواها من الإمكانات التي تتمتع بها الألفاظ وشبكات الدَّلاليّة، وما تدلّ عليه من المعاني المتعدّدة.

وفي تمثيل الشَّيخ الكفعميّ رحمته الله للنصوص القرآنيّة، في ضوء هذه الظَّاهرة، إجراء يلتقط به المعنى الذي ينسجم واللَّفظ الذي جعله مركز التَّصوُّر المعجميّ في شرح الأسماء المُقدَّسة، فضلًا عمَّا ينعقد معه من إمكان

(١) ينظر: المزهري في علوم اللُّغة وأنواعها؛ السيوطيّ: ١ / ٢٩٢، وعلم الدَّلالة؛ أحمد مختار عمر: ١٤٧، وعلم الدَّلالة؛ فريد عوض: ١٣٧.

(٢) علم الدَّلالة؛ أحمد مختار عمر: ١٤٧.

التَّرادف اللُّغويّ بالإشارة إليه. فمن ذلك تفسيره للأسماء الكريمة: «الوالي»، و«الولي»، و«المولى». قال رحمته:

- «الولي: هو المستأثر بنصر عباده المؤمنين، ومنه: ﴿اللَّهُ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾^(١)؛ أي: لا ناصر لهم، أو يكون بمعنى: المتولّي للأمر القائم به»^(٢).

- «المولى: قد قيل فيه ما مرّ من المعنيين المُتقدِّمين في الولي، أو يكون بمعنى: الأولي... وقوله تعالى: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾^(٣)؛ أي: أولى بكم»^(٤).

- «الوالي: هو المالك للأشياء المتصرّف فيها المتولّي عليها، وقد يكون بمعنى: المنعم، عودًا على بدء، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾^(٥). أي: من وليّ؛ أي: من ناصر. والمولى والوليّ يأتيان بمعنى: الناصر أيضًا، وقد مرّ شرحهما»^(٦).

فالتَّنصوص القرآنيّة، ثَمّة تمثيل لدلالة «الوليّ» ومعانيه، مع قطع أنّ هذه المعاني قد تترادف فيما بينها بالنّظر إلى اللفظ نفسه وسواه، وهكذا في مجالها المشترك اللفظيّ؛ لأنّها من مادّة واحدة ذات معانٍ متعدّدة، وإن كانت في محور السّياق القرآنيّ بتخصيص معيّن.

(١) سورة محمّد، من الآية: ١١.

(٢) المقام الأسنى: ٧٤.

(٣) سورة الحديد، من الآية: ١٥.

(٤) المقام الأسنى: ٧٥.

(٥) سورة الرعد، من الآية: ١١.

(٦) المقام الأسنى: ٩١.

ولعلَّ اعتماد الشَّيْخِ الْكُفَعَمِيِّ رحمته على مادة التَّمْثِيلِ الْقُرْآنِيِّ وسياقه وما في إجرائه من الاستناد إلى قيم المشترك اللَّفْظِيِّ، قاعدةً في البيان، يتجلَّى أكثر في تفسيره لاسم «الرَّبِّ»، وما اُخْتَلَفَ فيه من اشتقاقه، كمعنى السَّيِّدِ والمالك، والمُدَبِّر، والعالم، مع عدم إمكان إطلاقه على غيره «تعالى» إلا بقيد مشروط. قال: رحمته «الرَّبِّ»: هو في الأصل بمعنى التَّربِيَةِ، وهي تبليغ الشَّيْءِ إلى كماله شيئاً فشيئاً... وقيل هو نعت من ربّه يرثه، فهو (ربّ)، ثم سُمِّيَ به المالك؛ لأنّه يحفظ ما يملكه ويربّيه، ولا يُطلق على غير الله تعالى إلا مقيداً كقولنا: ربّ الضَّيعة، ومنه: ﴿ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ﴾ ^(١) ﴿٢﴾.

وأما ما ذكره رحمته من وجوه الاختلاف في اشتقاقه، فلنا أن نرد منها ما استند إليه فيها من مادّة التَّمْثِيلِ الْقُرْآنِيِّ فحسب، وهي ^(٣):

- ١- «أنّه مشتقّ من السَّيِّد، ومنه: ﴿أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا﴾ ^(٤)، أي: سيِّده».
- ٢- «أنّه المُدَبِّر، ومنه قوله: ﴿وَالرَّبَّانِيُّونَ﴾ ^(٥). وهم العلماء، سمّوا بذلك؛ لقيامهم بتدبير النَّاس وتعليمهم. ومنه: ربّة البيت؛ لأنّها تدبّره».
- ٣- «أنّه مشتقّ من التَّربِيَةِ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمْ﴾ ^(٦). سُمِّيَ ولد الزوجة: ربيّة [كذا]؛ لتربية الزَّوج له».

(١) سورة يوسف، من الآية: ٥٠.

(٢) المقام الأسنى: ٩٧.

(٣) ينظر: المقام الأسنى: ٩٧ - ٩٨. النصوص بالنص، والترقيم بتصرّف مَنّي.

(٤) سورة يوسف، من الآية: ٤١.

(٥) سورة المائدة، من الآية: ٤٤، أو من الآية: ٦٣.

(٦) سورة النساء، من الآية: ٢٣.

لا ريبَ في أنَّ التَّمثيل القرآنيَّ ثَمَّةٌ يقطع بدلالة الاشتراك، فكلمة: «الرَّبَّ» بالإضافة والقيد تكون لها دلالات متعددة ومعانٍ متكثِّرة، والتَّمثيل بالآي شاهد على معنى معجميٍّ واشتقائيٍّ.

ولكن، في قراءة أخرى، نجد أنَّ هذه المعاني المتعدِّدة للفظ المركزيِّ، قد تميل إلى نحو الاختصاص في تصوُّر دلاليٍّ ما، يستند منهجه إلى نظم سياقيٍّ، وهذا ما نلمسه من تمثيل الشَّيخ رحمته الله بالآي القرآنيَّة أنفسها، إذ إنَّ الاستناد إليها يكشف عن أمرين الأوَّل: اشتراكها في المادَّة اللُّغويَّة. والثاني: تحديد قيمها الدَّلاليَّة بالاقتران والمصاحبة والسِّياق، هذا من جانب.

ومن جانب آخر نجد أنَّ الشَّيخ الكفعميَّ رحمته الله ينحو إلى الاختصاص مرَّةً، وإلى التَّرادف مرَّةً، وإلى الاشتراك اللَّفْظيَّ مرَّةً ثالثةً، بل لعله وثَّق هذه الظَّواهر اللُّغويَّة قيماً دلاليَّة عندما استندَ إلى افتراض عقديٍّ سابق، قال فيه: «فعلى هذا، إن قيل: بأنَّه تعالى ربٌّ؛ لأنَّه سيِّد، أو مالك، فذلك من صفات ذاته. وإن قيل: لأنَّه مُدبِّر لخلقه، أو مربِّيهم، فذلك من صفات أفعاله»^(١).

وعلى أيٍّ من التَّكوين المعرفيِّ، فإنَّ النَّصَّ القرآنيَّ شاهد على بيان، وبيان على توصيفٍ لمادَّة اشتركت في معنىٍّ، ثُمَّ استندت مقاصدها الدَّلاليَّة إلى سياقها المخصوص بالنَّظم.

أثر البنية وتشكيلاتها في تحديد المعاني والفروق بدلالة الشَّاهد القرآنيَّ: أقام الصَّرفيُّون^(٢) المادَّة اللُّغويَّة على محوريَّة بنائيَّة تجريدية، تصوَّرت بأشكال وهيئات وأوزان مخصصة من حركات، وسكنات، وحروف متتابعة

(١) المقام الأسنى: ٩٨.

(٢) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب؛ الرضي: ٨ / ١، ومجموعة الشافية: ١٣ / ١.

وصيغ خاصة، لم يتركوا أمرها، لتتجه نحو التجريد فحسب، بل كشفوا فيها روحاً دلاليّاً، جعل مقولتهم: «زيادة البناء تدلّ على زيادة المعنى»^(١)، دستوراً مخصوصاً عليه، وبياناً تفصيلاً لأحد أهمّ مستويات اللّغة التي يتقوّم به النّص ويتأسّس عليه المعنى الدّلاليّ.

ولقد استند الشيخ الكفعمي رحمته إلى النّص القرآنيّ؛ يكشف به عن نظام البنية وأثره في تحديد المعاني والفروق الدّلاليّة، يسوق منه أمثلة يستعين بها في تفسير هذه الأسماء المقدّسة وبيانها اللّغويّ، ويظهر ما فيها من خصائص تداخلها البنيويّ وأثره المعنويّ، أصالة وعدولاً.

وهذا الإجراء التّمثيليّ للنّص القرآنيّ يجري على أنحاء، منها: اعتماده النّص القرآنيّ مرجعيّة في تحديد الصّيغ التّصريفية، وذلك مثلاً قوله في تفسير اسم «الأكرم»، وكونه بمعنى فعيل: كريم، قال رحمته: «معناه الكريم، وقد يجيء أفعال بمعنى فعيل، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾^(٢)، أي: هين. ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى وَسَيَجْزِبُهَا الْأَتْقَى﴾^(٣)، يعني: الشّقيّ والتّقّي»^(٤).

فالتّمثل القرآنيّ هنا لا علاقة له بدلالة الأكرم مادّة وتفسيرها اللّغويّ، بل له علاقة به مبنيّ نظاميّاً في مفهوم الباب الصّرفيّ فحسب، ولهذا اتّخذ منه رحمته شاهداً على تعيين المبني للمعنى، وأصالة الكلمة لا على المفاضلة، بل على المبالغة، والنّص القرآنيّ شهادة على تمثيل.

(١) حاشية الصّبّان: ٢ / ٤٤٨، وينظر: معاني الأبنية؛ فاضل السامرائي: ١٠٧.

(٢) سورة الروم، من الآية: ٢٧.

(٣) سورة الليل، الآية: ١٥.

(٤) المقام الأسنى: ١٠٩.

ومثله أيضًا قوله في تفسير مبنى فعيل في اسم «الحسيب»، وتأويله بمعنى فاعل «المحاسب» بشهادة من مبنى النصّ القرآني، قال رحمته: «والحسيب المحاسب أيضًا، ومنه قوله تعالى: ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾^(١)، أي: محاسبًا»^(٢).

وكذلك اعتماده رحمته النصّ القرآني في تعيين اشتقاق مادة اسم «الودود»، من الودّ، مصدر، وتفسيره، قال رحمته: «الودود: الذي يودّ عباده أي يرضى عنهم ويقبل أعمالهم، مأخوذ من الودّ، وهو المحبة... ومنه ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾^(٣)، أي: محبته في قلوب العباد...»^(٤).

تفريع المادة اللغوية بالزيادة والنقصان بالتمثيل القرآني:

لا شك في أنّ الكلمة، في توصيفها البنائي، عبارة عن شبكة من تشكلات المقاطع الصوتيّة، وهذا التشكيل تلاحقه الإشارة إلى المعنى بالوضع والاقتران، وبديهي أنّ لكلّ من هذين التشكيلين: الصوتيّ والدّلاليّ دليلًا عليه من حرف، أو حركة؛ إذ ما من وضع لصامت / لحرف، أو لصائت / لحركة، إلّا وله أثر، ما إن يتجلّى في المبنى، حتّى يؤثر في المعنى.

ولقد تمثّل الشّيخ الكفعميّ رحمته وهو في تفسيره لاسم «المُقسط»، بالنصّ القرآني مع بيان الفروق اللّغويّة في تشكيل هذه المادّة (قسط)، بزيادة حرف أو حركة، والأثر الدّلالي المترتب على هذه الزيادة والنقصان، قال رحمته: «المُقسط:

(١) سورة الإسراء، من الآية: ١٤.

(٢) المقام الأسنى: ٦٧.

(٣) سورة مريم، من الآية: ٩٦.

(٤) المقام الأسنى: ٧١.

هو العادل في حكمه الذي لا يجور. والقسط، بالكسر: العدل، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَتِمَّا بِالْقِسْطِ﴾^(١). وقوله: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ﴾^(٢)، أي: أعدل. وأقسط إذا عدل. وقسط بغير ألف: إذا جار، ومنه: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾^(٣)،^(٤). ومن ذلك أيضًا ما مثله عليه السلام بالنص القرآني، وهو في ملحظ الصائت / الفونيم، وأثره في المعنى والدلالة، في تفسير اسم «الولي»، وما اشتق من مادته باسم «الولاية»، - قوله عليه السلام: «الولاية بفتح الواو: النصرة، وبكسره: الإمارة. وقيل: هما لغتان، كالدلالة والدلالة. والولاية أيضًا: الربوبية، ومنه: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ﴾^(٥)، يعني: يومئذ يتولون الله، ويؤمنون به ويتبرؤون مما كانوا يعبدون»^(٦).

(١) سورة آل عمران، من الآية: ١٨.

(٢) سورة البقرة، من الآية: ٢٨٢.

(٣) سورة الجن، الآية: ١٥.

(٤) المقام الأسنى: ٨٧-٨٨.

(٥) سورة الكهف، من الآية: ٤٤.

(٦) المقام الأسنى: ٩١-٩٢.

الخاتمة

يمكن لنا إجمال ما انتهت إليه مستويات النَّظر في هذه الدِّراسة من نتائج على نحو ما يأتي:

١. لم يكن الشَّاهد القرآنيّ في «المقام» ليتحدّد بتصورات الحُجّة والدَّلِيل أو البرهان، بل سما إلى نحو تحقيق أهدافه بوظائفه الغائيّة في البيان والتّوضيح والتّفسير أيضًا.

٢. كان الشَّاهد القرآنيّ في «المقام»، يتوافق وسياق التّمثيل، يكشف به الشَّيخ الكفعميّ رحمته عن سياقات تموضعت فيها كلم الأسماء الحُسنى بنظام قرآنيّ، فتمظهرت بمستويات متعدّدة من الدّلالات والمعاني.

٣. ألّف إجراء التّمثيل القرآنيّ في «المقام» قواعدَ بيانيّة تفسيرية تعدّدت أشكالها على أنحاء في التّوجيه، مرّة بطرائق اجتهدية في القراءات والاستحسان والتأييد، ومرّة باستراتيجيات اللُّغة وإمكاناتها الدّلاليّة، ومرّة أخرى بمرجعيّات عقديّة كلاميّة.

٤. لم تكن ظواهر اللُّغة في «المقام» بمنأى عن الاعتماد، فظاهرة التّرادف ماثلة، وكذا المشترك اللفظيّ، فضلًا عن محوريّة التّضاد المحوريّ في تفسير الأسماء المقدّسة.

٥. كان التّمثيل القرآنيّ عند الشَّيخ الكفعميّ رحمته محورًا للكشف عن محاور البنية وتشكيلاتها المقطعيّة، ثمّ منها إلى بيانها وشرح دلالاتها المعنويّة، ناهيك بفروقها اللّغويّة.

٦. تعيّن سياق التّمثيل القرآنيّ في «المقام» مركز التّوصيف الدّلاليّ في حمل النّظائر والاحتمالات المعنويّة، فكان سياق النّظم هو الحاكم عليها، وهو

الموجّه لدلالة النصّ فيها، وما في الكلم من معنى.

٧. كشفت مرجعيّات الثقافة القرآنيّة: العقديّة منها واللُّغويّة في تفسير الأسماء الإلهيّة في «المقام» عن جدليّة بين اللُّغة والفكر، فما من ترادف في هذه الأسماء المباركة، ولا مشترك لفظي، ولا تضادّ، وهي أنفسها محوّر التّوصيف في التّفسير باللُّغة. ولا غرابة؛ إنّ اللُّغة تعتمد على إمكانيّاتها التّعبيريّة والدّلاليّة حين تبتغي أن تكشف عن معاني الأسماء المقدّسة، بيد أنّها حين تصدم بالمرجعيّة العقديّة تقف حائرة على حدّ الوصف، لشؤون الذات تعالى، والصفّات الحُسنى.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. الإتقان في علوم القرآن، السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن، ت ٩١١هـ)، المكتبة التوفيقية، مصر، القاهرة، (د. ت).
٢. الاستشهاد والاحتجاج باللغة، رواية اللغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللغة الحديث، د. محمّد عيد، عالم الكتب، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٨ م.
٣. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ط ٧، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ٢٠٠٥ م.
٤. أصول التفكير النحوي، د. عليّ أبو المكارم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦ م.
٥. الأصول، دراسة إستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، د. تمام حسان، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٨ م.
٦. أصول النحو العربي، د. محمود أحمد نحلة، ط ١، دار العلوم العربية، بيروت - لبنان، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧ م.
٧. الإغراب في جدل الإعراب ولُمع الأدلة في أصول النحو، الأنباري، (أبو البركات عبد الرحمن بن محمّد، ت ٥٧٧هـ) قدّم لها، وعني بتحقيقها: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧ م.
٨. الاقتراح في علم أصول النحو، السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١هـ)، تح: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، دار

- الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٩. البرهان في علوم القرآن، الزركشيّ (بدر الدين مُحمّد بن عبد الله، ت ٧٩٤هـ)، تح: مُحمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
١٠. تقويم الفكر النحويّ، د. عليّ أبو المكارم، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٥م.
١١. حاشية الصّبّان على شرح الأشمونيّ على ألفية ابن مالك، ومعه شرح الشّواهد للعينيّ، الصّبّان (أبو العرفان مُحمّد بن عليّ، ت ١٢٠٦هـ)، تح: محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
١٢. خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، البغداديّ (عبد القادر بن عمر البغداديّ)، تح: مُحمّد نبيل طريفي / اميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
١٣. الخصائص، ابن جني (أبو الفتح عثمان، ت ٣٩٢هـ)، تح: مُحمّد عليّ النّجار، قدّم له: د. عبد الحكيم راضي، سلسلة الذخائر، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦م.
١٤. دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط ٥، ١٩٨٤م.
١٥. الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه، د. خديجة الحديثي، مطبوعات جامعة الكويت، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
١٦. شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين الاسترآباديّ (مُحمّد بن الحسن النّحويّ، ت ٦٨٦هـ)، مع شرح شواهد، للعالم الجليل: عبد القادر البغداديّ، صاحب خزانة الأدب، (ت ١٠٩٣هـ)، حقّقهما، وضبط غريبهما: مُحمّد نور الحسن، ومُحمّد الزّراف، ومُحمّد محيي الدّين عبد الحميد،

دار إحياء التراث العربي، بيروت، - لبنان، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٧. الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس، ت ٣٩٥هـ)، تح: مصطفى الشويمي، مؤسّسة أ. بدران للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

١٨. علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، ط ٦، عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

١٩. علم الدلالة، فرانك بالمر، ترجمة: د. مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، بغداد، العراق، ١٩٨٥م.

٢٠. علم الدلالة، كلود جرمان، وريمون لوبلان، ترجمة: د. نور الهدى لوشن، دار الفاضل، دمشق، ١٩٩٤م.

٢١. علم الدلالة، دراسة نظرية وتطبيقية، د. فريد عوض حيدر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م.

٢٢. في أصول النحو، سعيد الأفغاني، (د. ط)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٣. كشف المعنى عن سر أسماء الله الحُسنى، ابن عربي (محيي الدين بن عبد الله محمد المعروف بابن عربي ت ٦٣٨هـ)، تح: د. بابلو بينيتو، تقديم: آية الله الشيخ حسن الممدوحى، نويد إسلام، منشورات بخشايش قم، ط ١، ١٤١٩هـ.

٢٤. لسانيّات النَّصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط ٢، ٢٠٠٦م.

٢٥. اللُّغة والمعنى والسِّيَاق، جون لاينز، ترجمة: د. عباس صادق الوهاب، مراجعة، د. يوثيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ١٩٨٧ م.
٢٦. مجموعة الشافية من علمي الصرف والخطّ، تحتوي المجموعة على متن الشافية وشرحها للجاربردي، وحاشية الجاربردي لابن جماعة، علم الكتب، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
٢٧. المزهري في علوم اللُّغة وأنواعها، السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١ هـ)، ضبطه وصححه وضع حواشيه: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
٢٨. المطوّل، شرح تلخيص مفتاح العلوم، التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر، ت ٧٩٢ هـ)، تح: د. عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
٢٩. معاني الأبنية في العربيّة، فاضل السامرائي، جامعة الكويت، كلية الآداب، الكويت، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨١ م.
٣٠. معاني القرآن، الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد، ت ٢٠٧ هـ)، تح: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي نجار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر.
٣١. معترك الأقران في إعجاز القرآن، السيوطي (أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر، ت ٩١١ هـ)، ضبط: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٣٢. معجم القراءات القرآنية مع مقدمة في القراءات وأشهر القُراء، إعداد:

د. أحمد مختار عمر، د. عبد العال سالم مُكرّم، انتشارات أسوه، إيران،
ط ١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.

٣٣. مفتاح العلوم، السّكاكيّ (أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي،
ت ٦٢٦ هـ)، تح: د. عبد الحسين هندواي، دار الكتب العلميّة، بيروت
- لبنان، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٣٤. المقام الأسنى في تفسير الأسماء الحُسنى، العلامة الشيخ تقي الدين
إبراهيم الكفعمي، تح: الشيخ فارس الحسون، دار الهادي، بيروت -
لبنان، ط ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

٣٥. المنطق، الشيخ مُحمّد رضا المظفّر، مطبعة النّعمان، النّجف الأشرف،
١٣٨٨ هـ، مجموعة المحاضرات التي أُلقيت في كليّة منتدى النّشر
بالنّجف الأشرف، مطبعة حسام، بغداد، ط ٣، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

٣٦. النّحو العربيّ والدّرس الحديث، بحث في المنهج، د. عبده الراجحي،
دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٣٧. النحو العربي، العلة النحوية: نشأتها وتطوّرها، د. مازن المبارك، دار
الفكر، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٣٨. نحو النّصّ، اتّجاه جديد في الدّرس النّحويّ، د. أحمد عفيفي، مكتبة
زهراء الشرق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١ م.

٣٩. النزعة المنطقيّة في النحو العربي، فتحي عبد الفتاح الدجني، وكالة
المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٨٢ م.

٤٠. نظريّة التّعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، د. حسن خميس الملخ، دار الشروق، عمان - الأردن، ٢٠٠٠م.

٤١. نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشّريف أبو الحسن محمد الرضي الحسن الموسوي (ت ٤٠٤هـ) من كلام أمير المؤمنين أبي الحسن عليّ ابن أبي طالب عليه السلام، ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلميّة، د. صبحي الصالح، ط ١، بيروت ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

جهود الشيخ الكفعمي (ت ٩٠٥هـ) في
اختصار المؤلفات والانتخاب منها

**The Efforts of Sheikh al-
Kaf'ami (d. 905 AH) in Abridg-
ing Works and Selecting from
Them**

د. حسين هليب الشيباني

المديرية العامة للتربية في محافظة كربلاء

**The General Directorate of Educa-
tion in Karbala Governorate**



الملخص

الشيخ إبراهيم الكفعمي من أعلام القرنين التاسع والعاشر الهجريين، وُلِدَ، ونشأ في جبل عامل، ثم رحل إلى العراق، وتوفي ودُفِن فيه، ترك تراثاً ثراً في كثير من العلوم والفنون، وكان قسم من ذلك التراث مختصرات ومنتخبات من كتب غيره وبعض كتبه.

وقد أودع الكفعمي جزءاً كبيراً من هذه المختصرات في كتابه (حديقة النفوس) الذي لا يزال مخطوطاً، فبعض منها طُبِعَ، وبعض بقي على حاله، وهناك مختصرات لم تصلنا متونها، بل وصلتنا بعض المعلومات الزيرة عنها.

وفي هذه الدراسة سنستعرض نتاج الشيخ الكفعمي في مجال التلخيص والانتخاب؛ إذ أحصينا له أكثر من (٣٠) ملخصاً، استعرضناها عبر ثلاثة محاور هي: المخطوطة، والمطبوعة، والتي لم تصل إلينا، كما استعرضنا في محور خاص عناوين الكتب التي انتخب منها وقد تجاوزت (٨٠) عنواناً.

واللافت في الموضوع أنَّ من يتصفح كتب التراث سيرى أنَّ هناك فريقين متضادين في موقفهما من اختصار المؤلفات، الأول يعارضه بوصفه يُمثِّل انعكاساً لحالة التراجع في الحياة العلمية في الحضارة الإسلامية، والثاني تسالم معه وعدّه أحد أنواع التأليف العلمي، وقد تعرّضنا لذلك أيضاً في بعض محاور هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: الشيخ الكفعمي، المختصرات، المنتخبات، (حديقة النفوس وحجلة العروس).

Abstract

Sheikh Ibrahim al-Kaf'ami is one of the eminent figures of the ninth and tenth Hijri centuries. He was born and raised in Jabal 'Amil, then traveled to Iraq, died and was buried there. He left a rich heritage in many sciences and arts, and part of that heritage was abridgments and selections from the books of others and some of his own books.

Al-Kaf'ami deposited a large part of these abridgments in his book (Hadiqat al-Nufus), which is still in manuscript form. Some of them were printed, and some remained as they were, and there are abridgments whose texts have not reached us, but rather only some scarce information about them has reached us.

In this study, we will review the production of Sheikh al-Kaf'ami in the field of summarization and selection, as we counted for him more than (30) summaries, which we reviewed through three axes: the manuscript, the printed, and that which did not reach us. We also reviewed, in a special axis, the titles of the books from which he selected, and they exceeded (80) titles.

What is remarkable in the subject is that whoever browses the books of heritage will see that there are two opposing groups in their position toward abridging works: the first opposes it, considering it to represent a reflection of the state of decline in scientific life in Islamic civilization, and the second accepted it and considered it one of the types of scientific authorship. We also addressed that in some axes of this study.

Keywords: Sheikh al-Kaf'ami, abridgments, selections, (Hadiqat al-Nufus wa Hajlat al-'Arus).

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل صلاته وأتمّ سلامه على نبيّه المصطفى الأمين، وعلى آله الغرّ الميامين، أمّا بعد:

فلا ريب أنّ التدوين العلميّ في الحضارة الإسلاميّة أخذ بالتّساع والتّطور مع مرور الوقت؛ نظرًا لتّساع الفنون والمعارف، ثم أخذ التّأليف يتفاوت في حجمه؛ قلةً وتّساعًا، والأمر - من دون أدنى شكّ - متّصل بفكر المؤلّف وهدفه من التّأليف، وقد أدّى ذلك إلى تنوّع رصيد المكتبة الإسلاميّة من المؤلّفات المختلفة الأحجام والمناهج، وقد أشار حاجي خليفة إلى أنّها مجموعة أصناف: «وهي [أي المؤلّفات] تنحصر من جهة المقدار في ثلاثة أصناف:

الأوّل: مختصرات تُجعل تذكرة لرؤوس المسائل، ينتفع بها المنتهي للاستحضار، وربّما أفادت بعض المبتدئين الأذكياء؛ لسرعة هجومهم على المعاني من العبارات الدقيقة.

والثاني: مبسوطات تقابل المختصرات، وهذه يُتّفع بها للمطالعة.

والثالث: متوسّطات، وهذه نفعها عام^(١).

وسنقتصر في هذه الدراسة على الصنف الذي كان للكفعميّ جهودًا فيه وهو المختصرات، فضلًا عن المنتخبات التي تدرج من حيث الحجم ضمن الصنف الأوّل كما سيّضح.

وقد عمد الكفعميّ إلى العشرات من المؤلّفات واختصرها فمثلت جزءًا

(١) كشف الظنون: ١/ ٣٥.

بارزاً من نتاجه، وانضم بذلك إلى العصابة التي سبقته في هذا النوع من التأليف، كما وإنّ الواصل من تراثه كشف لنا مساهمته أيضاً في انتخاب نصوصٍ من مؤلفات عددها بالعشرات، تطول هذه النصوص المنتخبة وتقصّر بحسب ذائقته واختياراته، وسنستعرض جوانب الدراسة على وفق المحاور الآتية:

المحور الأول: ملامح من سيرة الكفعمي

طبيعة الدراسة تفرض على الباحث التعريف بالشيخ الكفعمي على نحو الإيجاز من حيث ولادته ونشأته وطبيعة نشاطه العلمي، ووفاته ومدفنه؛ لِيَسْهِم في رسم تصوّر عامّ عنه في ذهن القارئ - الذي لم يسبق له الاطلاع عليها - بالمقدار الذي يجعل هيكلية الدراسة متكاملة، وهذا ما سنتوقف عنده في هذا المحور.

الشيخ الكفعمي هو: إبراهيم بن علي بن حسن بن محمد بن صالح بن إسماعيل، هكذا سطر اسمه ونسبه في ترجمته لنفسه^(١)، وفي إنهاء بعض مؤلفاته^(٢) ومنسوخاته^(٣)، وعلى هذا الاسم والنسب اتّفقت جملة من المصادر التي ترجمت له^(٤).

وقد أوضح محسن الأمين العاملي أنّ (الكفعمي) نسبة إلى (كفر عيما)، وهي قرية من ناحية الشقيف في جبل عامل، واقعة في سفح جبل، ومشرفة على البحر وقد خُرّبت، إلّا أنّ آثارها وآثار مسجدتها باقية^(٥).

(١) حديقة النفوس (مخطوط)، الكفعمي: الورقة ١٩١.

(٢) حياة الأرواح، الكفعمي: ٣٥٨، نور حديقة البديع (مخطوط)، الكفعمي: الورقة ٧، وغيرها.

(٣) الإربلي، كشف الغمة (مخطوط بخط الكفعمي)، الورقة الأخيرة من الجزء الأول، فخر المحققين، إيضاح الفوائد (مخطوط بخط الكفعمي)، الورقة الأخيرة من الجزء الثاني، الشهيد الأول، الدروس الشرعية (مخطوط بخط الكفعمي)، الورقة الأخيرة من الكتاب.

(٤) الكشكول، البحراني: ١/ ٢٣٠، رياض العلماء، الأفندي: ١/ ٢١، أعيان الشيعة،

العاملي: ٢/ ١٨٤، طبقات أعلام الشيعة، آغا برزك الطهراني: ٦/ ٧، وغيرها.

(٥) أعيان الشيعة: ٢/ ١٨٥.

ولد سنة (٨٢٣هـ)^(١)، وتفاصيل نشأته لا تزال خافية علينا، لكن مما لا شك فيه أنه ينتمي إلى أسرة علمية، فوالده كان فقيهاً، عالماً، حافظاً لكتاب الله، محدثاً^(٢)، وأخوه الأكبر شمس الدين محمد، شيخ جليل، كان من أعظم العلماء، مدحه غير واحد من الأعلام؛ إذ أثنى عليه الشهيد الثاني وعبر عنه - نقلاً عن محسن الأمين العاملي - بـ (الشيخ الإمام)^(٣)، وأخوه الأصغر جمال الدين أحمد، وردّ في عبارات من ذكره ما يفصح عن أنه كان ذا علم وفضل، فأخوه الكفعمي أشاد بعلمه وجلالته قائلاً: الشيخ الأجل، العالم، العامل^(٤).

ولا ريب في أن الأسر التي اختطت لنفسها هذا السبيل، تُدرك - تمام الإدراك - أن صلاح دنيا أبنائهم وآخرتهم في ارتقاء مدرج العلم، ذلك التوفيق الذي لا تدانيه فضيلة ولا يوازيه جاه^(٥)، وتؤمن بأن حثهم عليه، وتوفير سبل ولوجه، وتذليل عقبات سلوكه، لهي من أهم الواجبات تجاههم، الأمر الذي يمنحنا القناعة التامة أن وليدها سيرزق الرعاية الصحيحة، والتوجيه السليم، والتأثر الفطري بأجوائها، وهذا - مما لا ريب فيه - قد نعيم به مثر جمن الكفعمي.

إن الحرص الأبوي المغروس في بني البشر - إلا ما شذّ وندر - يُنبئنا أن

(١) حديقة النفوس (مخطوط)، الكفعمي، الورقة: ١٩١.

(٢) المصدر نفسه: الورقة ١٩٨.

(٣) أعيان الشيعة: ٦/ ٥٦.

(٤) المصباح: ٨٥٦ (في حاشية له على فيما يعمل به في شهر شوال).

(٥) قال الإمام عليّ عليه السلام: «كفى بالعلم شرفاً أنه يدعيه من لا يحسنه، ويفرح إذا نسب إليه، وكفى بالجهل ضعة أنه يتبرأ منه من هو فيه، ويغضب إذا نسب إليه». مطالب السؤول، الشافعي: ٢٤٩.

الوالد هو المعلم الأول لابنه^(١)، وما عليه والد مُترجمنا يؤكّد أنّه ناظر لكلام نبيّه المصطفى ﷺ وأعياء له، إذ يقول: أفضل الصدقة أن يتعلّم المرء المسلم علماً، ثمّ يعلّمه أخاه المسلم^(٢) والعالم والمتعلّم شريكان في الأجر، ولا خير في سائر الناس^(٣).

ومن هنا نشعر أنّ والد الكفعمي قد باشر تعليم ولده ما يتعلّمه أضرابه في الكتابيب، كالقراءة والخط وحفظ بعض من آيات الكتاب المجيد، فضلاً عن أوّليات الأدب والحساب^(٤) منذ أن بلغ الخامسة أو السادسة من عمره^(٥).

وللأسف لم تفصح لنا المعطيات التاريخية المتوافرة - ولو بإشارة - عمّا إذا كان الكفعمي قد غادر بلدته (كفر عيما) إلى بلدة عامليّة أخرى للاستزادة العلميّة أم لا؟ علماً أنّ قرية (جزيّن) وقتئذ كانت تمثّل شعلّة علميّة أوقدها الشهيد الأول الشيخ محمّد بن مكّي العاملي (ت ٧٨٦هـ)، وأدامها من بعده - في حقبة الدراسة - تلامذته^(٦)، بل نميل إلى أنّ تعليم الكفعمي ودراسته كانت في بلدته؛ لاكتفائه برعاية والده والبيئة العلميّة التي توفّرها أسرته، وقد

(١) عادة ما يتبنّى الآباء في الأسر العلميّة تعليم أولادهم بعد تخطّيهم مرحلة الكتابيب التي تمتد من سن السادسة إلى الثانية عشرة. تاريخ التربية عند الإماميّة، فيّاض: ١٧٥.

(٢) سنن ابن ماجه، ابن ماجه: ٨٩ / ١، منية المريد، الشهيد الثاني: ١٠.

(٣) المصدر نفسه: ٨٣ / ١، منية المريد، الشهيد الثاني: ١٠.

(٤) تاريخ التربية عند الإماميّة، فيّاض: ٢٤٢.

(٥) ورد عن الإمام عليّ عليه السلام: أحمل صبيّك حتى يأتي عليه ست سنين، ثم أدّبه في الكتاب ست سنين، ثم ضمه إليك سبع سنين فأدّبه بأدبك، فإن قبل وصلح وإلا فخل عنه. مكارم الأخلاق، الطبرسي: ٢٢٢، وأشار إلى مثل ذلك: ابن سينا، القانون: ٢٠٧.

(٦) جبل عامل بين الشهيدين، يالمهاجر: ١٥٩.

يكون للضغط السياسي المفروض على النشاط العلمي للشيعة الإمامية في جبل عامل أثره أيضًا^(١).

وعندما بلغ الثامنة عشرة من عمره؛ أي في عام (٨٤١هـ) اتخذ مُترجمنا قرارًا مهمًا، هو القيام بسياحة علمية دينية حيث بلاد المقدسات والعلم خراسان والعراق^(٢)، وهذا القرار يكشف - بعد التحليل - عن بعض الخصائص العلمية والدينية العقديّة التي بلغها الكفعمي، منها:

أولاً: إنّ النشأة السليمة في وسط أسرة حار العلم حولها، إلى جانب الجهود التي سخرتها لتنمية قدرات مُترجمنا العقلية فجّرت في داخله رغبة الازدياد من العلم وتنويعه وتعميقه، وملاقة الشيوخ والإفادة منهم عبر التواصل مع حواضر العلم المنتشرة في المدن المقدسة وغيرها، سواء أكانت في خراسان أم العراق، وعندما نعلم أنّ هذه الرحلة تطول إلى خمس سنوات تقريباً^(٣) بعيداً عن الأهل والوطن، حينها نستشعر حجم تلك الرغبة العلمية التي كانت تقبع في أعماق الكفعمي.

ثانياً: قرار لهكذا رحلة طويلة، وبعمر الثامنة عشرة، يُنبئ عن نضوج عقليّ، وارتقاء إلى مستوى علمي محمود، كسب بهما الكفعمي ثقة والده ومعلمه، الذي لا شك أنّه كان داعماً لهذه الخطوة المهمة، ولا سيّما عندما نكتشف أنّ الكفعمي سبق بهذه الخطوة أخاه الأكبر (شمس الدين علي) الذي عُرف بكثرة رحلاته؛ إذ كانت رحلته الأولى إلى الحجاز سنة (٨٤٥هـ)^(٤).

(١) صبح الأعشى: ١٣/ ١٣.

(٢) حديقة النفوس (مخطوط)، الكفعمي، الورقة: ١٩١.

(٣) المصدر نفسه، الورقة: ١٩١.

(٤) بحار الأنوار، المجلسي: ١٠٤/ ٢٠٥.

فبعد أن بلغ مُترجَمنا الثامنة عشرة من عمره، وترسّخ في عقله ووجدانه - بفضل عناية أسرته - أهميّة العلم، وضرورة تعلّمه، وشرف الاتّصاف به، وبعد امتلاكه القدرة الذاتية على مواصلة ذلك السبيل بنفسه قام بأولى رحلاته سنة (٨٤١هـ) كما وسنبيّنها في المحور الثالث.

وَمَنْ يتصفّح سيرة الكفعميّ سيجدها حافلة بنشاط علميّ بارز أفصح عنه الكم الكبير الذي خلّفه من نتاج، كما وإنّ تنوّع ذلك النتاج، وشموله مجالات علميّة متعدّدة: كالتفسير، والحديث، والفقه، والعقائد، والدعاء، واللغة، والأدب (البلاغة، الحكم والأمثال، الشعر)، والتاريخ (التراجم، المقاتل، سيرة المعصومين)، والأخلاق، والطبّ، والألغاز، والمعارف العامة، وغيرها، يؤكّد أنّه شخصيّة موسوعيّة مبهرة، ولعلّ استعراض مؤلّفاته التي تجاوزت المئة أمر يتعذّر له المقام، لكن يمكن للقارئ الكريم استبيان ذلك عبر تصفّح الدراسة المختصّة التي أعدناها^(١).

ومثلما تُعدّ مؤلّفات الكفعميّ كاشفًا واقعيًّا عمّا حازه من مكانة علميّة، فالكلمات التي ترشّحت من أقلام نخبة من العلماء والأعلام في حقّه، تُسهم أيضًا في جلاء تلك المكانة، ولعلّ أقدم الآراء التي وثّقها لنا التاريخ بحقّ مُترجَمنا الكفعميّ كانت على لسان المؤرّخ المغربيّ أحمد بن محمّد المقرّي التلمسانيّ المالكيّ (ت ١٠٤١هـ)، فبعد أن أدرج نماذج من شعره وخطبه قال فيه: ما رأيت مثله في سعة الحفظ والجمع^(٢).

وقال فيه الحرّ العامليّ (ت ١١٠٤هـ): كان ثقة فاضلاً، أدبيّاً، شاعراً، عابداً،

(١) إبراهيم بن علي الكفعميّ، الشيباني: ٨٩ وما بعدها.

(٢) نفح الطيب: ٩/ ١٨٧.

زاهداً، ورعاً^(١)، ووصفه في مؤلف آخر له بقوله: الشيخ الصالح الورع^(٢)، ثم تلاه العلامة المجلسي (ت ١١١١هـ) فوصفه بعبارة وظف فيها اشتهاً مؤلفاته وفضله، قائلاً: وكتب الكفعمي أغنانا اشتهاها، وفضل مؤلفها، عن التعرض لحالها وحاله^(٣).

ثم أضاف الأفتدي الأصفهاني (ت ١١٣٠هـ) قائلاً: الشيخ الأجل... العالم الفاضل، الكامل الفقيه... من أجلّة علماء الأصحاب... له (عفا الله عنه) يد طولى في أنواع العلوم، سيما العربية والأدب، جامع حافل، كثير التبع في الكتب^(٤).

وممن سطر أيضاً بعض الكلمات في وصف الكفعمي، عبد النبي الكاظمي (ت ١٢٥٦هـ)؛ إذ قال: من مشاهير الفضلاء والمحدثين، والصلحاء المتورعين، وكان بين الشهيد الأوّل والشهيد الثاني - رضي الله عنهما - وله تصانيف كثيرة في الدعوات وغيرها^(٥)، وقال بهذا الوصف أيضاً الشيخ عبد الله المامقاني (ت ١٣٥١هـ)، وزاد عليه قائلاً: وعدالته لا تكاد تحتاج إلى بيان^(٦).

وللسيد محمد باقر الخوانساري (ت ١٣١٣هـ) رأي هو الآخر؛ إذ وصفه بالشيخ الصالح الجليل... العالم الباذل، الورع الأمين، والثقة النقه^(٧).

(١) أمل الآمل: ١/ ٩٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٠/ ٤٤.

(٣) بحار الأنوار: ١/ ٣٦.

(٤) رياض العلماء: ١/ ٢١.

(٥) تكملة الرجال: ١/ ١٧٤.

(٦) تنقيح المقال: ٤/ ٢٠٣.

(٧) الرجل النقه: سريع الفهم. ابن منظور، لسان العرب: ١٣/ ٥٤٩.

الأديب الماهر، المتقن المتين^{(١) (٢)}.

وقد تنوّعت كلمات المحدث الميرزا حسين النوري الطبرسيّ (ت ١٣٢٠هـ) التي حبرها في وصف الشيخ الكفعميّ في أكثر من موضع من بعض مؤلفاته، منها قوله: الفاضل المتبحّر^(٣)، وكذلك قوله: الشيخ الأجلّ الخير^(٤)، وبالنسبة إلى السيّد حسن الصدر الكاظميّ (ت ١٣٥٤هـ)، فقد قال: الشيخ الفاضل... عالم بالفنون الإسلامية، مصنّف فيها، له كتب وأشعار، وتصانيف أباكرا، نظماً ونثراً^(٥).

وذكر المحدث عبّاس القميّ (ت ١٣٥٩هـ) الشيخ الكفعميّ بقوله: شيخ، ثقة، جليل، فاضل، أديب، محدّث، شاعر، نبيل، عابد، زاهد، ورع، لودعيّ^(٦) المعيّ^{(٧) (٨)}، وقال فيه محمّد بن طاهر السماويّ (ت ١٣٧٠هـ): كان عالمًا، فاضلاً، ناسكًا، أديبًا، شاعرًا^(٩).

هذه الكلمات وغيرها مما لا يتسع المجال لاستقصائها توّثق أنّه كان نجمًا

(١) المتين: الصُّلب (الصّحاح، الجوهريّ: ٦/٥٣)، ولعلّ المقصود المتانة في الأسلوب أي جيّد السبك، أو في الرأي، أي ذو رأي وجيه.

(٢) روضات الجنات: ١/٢٨.

(٣) خاتمة المستدرک: ١/٢٩٢.

(٤) المصدر نفسه: ١/٤٢٤.

(٥) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ١٧٥.

(٦) اللودعيّ: الخفيف الذكي، الظريف الذهن. الزبيديّ، تاج العروس: ١١/٤٣٢.

(٧) الألمعي: هو الفطن الذكي، الذي يتبين عواقب الأمور. العسكريّ، الفروق اللغويّة: ٤٧٠.

(٨) الفوائد الرضويّة: ١/٢٦.

(٩) الطليعة: ١/٨٣.

ساطعاً في سماء العلم والمعرفة، وظلّ نشاطه العلميّ مستمرّاً وحيويته حتّى أواخر أيّامه.

والكفعمي - كغيره من أعلام كثر - تضاربت الآراء، وتعددت الأقوال في تاريخ وفاته وفي محلّ دفنه أيضاً؛ لانعدام المعطيات التاريخية القطعية، وبعد ظهور مخطوط كتابه (حديقة النفوس) قبل بضعة أعوام وما تضمنه من توثيق قطعي لتاريخ وفاته ومحل دفنه أزاح تلك الآراء ومثلها الأقوال التي كانت ظنون لا غير؛ لذلك نطوي عن ذكرها كشحاً، ونستحضر القول الفصل في تاريخ وفاته اعتماداً على ما أرّخه معاصره - الذي ابتاع كتابه (حديقة النفوس) - محمد بن ليث الحسيني النجفي؛ إذ أكّد أنّ الوفاة كانت: في شهر رجب المرجّب من شهور سنة خمس وتسعمائة، ودفن بأرض كربلاء^(١).

والجدير بالذكر أنّ للكفعمي في بلاده قبراً يُزار، وكان له أيضاً في كربلاء قبر ظاهر مشهور، موقعه في منطقة كانت تُعرف بـ (وادي أيمن)، وحالياً تسمّى منطقة (باب طويريج)، ومكان القبر بالتحديد قرب مديرية الوقف الشيعي، وكانت أبعاد القبر متراً واحداً طويلاً وعرضاً وارتفاعاً، وشيّد بالجصّ والآجر، وعليه كتيبة كُتب عليها اسمه، وقد ظلّ هذا القبر ماثلاً للعيان حتّى سنة ١٩٥٩م، يقصده الناس لقراءة سورة الفاتحة على روحه والتبرّك بزيارته، ونتيجة لتطویر المنطقة في ستينيات القرن المنصرم أُزيل القبر^(٢).

(١) حاشية بقلمه على كتاب حديقة النفوس (مخطوط)، الورقة ١٩١.

(٢) هذه المعلومات حَبَّرها الدكتور السيّد سلمان هادي آل طعمة (حفظه الله)، على صحيفة وزوّدنا بها بعد إضاءتها بتاريخ ٢١/١١/٢٠٢١م، إذ إنّ شاهد القبر وتبرّك بزيارته، وينظر أيضاً: تراث كربلاء، آل طعمة: ٢٢٧، مشاهير المدفونين في كربلاء، محمد هادي آل طعمة: ١٢٠.

ونبيّن لمن ليس لديه اطلاع على سيرة الكفعمي أنّ المعلومات الواصلة عن سيرته ونتاجه العلميّ شحيحة، فكثير من مراحل حياته لم تُعرف، ونشأته العلميّة خافية؛ إذ لم تصلنا معلومات وافية عن أساتذته أو مشايخه في الرواية، وكذلك الحال بالنسبة إلى تلامذته والراوين عنه.

أمّا مؤلّفاته فقد أحصينا بقدر ما وسعنا البحث (١٠٣) مؤلّفات، والذي لا يزال منها مخطوطاً بلغ (٢٨) عنواناً، وقد أشرنا إلى أماكن وجود نسخه، وما طُبِع منها بلغ (٢٣) عنواناً، والـ (٥٢) عنواناً المتبقية لم نعرف عنها سوى العناوين ومعطيات نزرة، فهي في عداد المفقود من التراث^(١).

(١) إبراهيم بن علي الكفعمي، الشيباني: ١٥٤.

المحور الثاني: ظاهرة اختصار المؤلفات في التراث الإسلامي

إنّ غزارة النتاج الفكريّ في أيّ علم من العلوم بحثاً ودراسةً هي سمة من سمات النشاط الفكريّ في الحضارة الإسلاميّة، الأمر الذي خلف موروثاً فكريّاً هائلاً في كلّ تخصص، وسجلّ ابن خلدون تحفّظه على تأثير هذا الكم من الموروث في مجال التعلّم والتحصيل؛ لكون كثرة التآليف، واختلاف اصطلاحاتها، وتعدّد طرقها تجعل أمر استحضارها صعباً على المتعلّم، بل إنّه — من كثرتها — لو أفنى طالب العلم عمره في قراءة ما كتّب في علم واحد لما انتهى، فكيف بدراسته^(١).

لا شكّ أنّ هذا الثراء العلميّ على مستوى الكمّ والنوع يمثّل رصيد الأمتّة وإرثها الذي تُفاخر به الأمم الأخرى، وبغض النظر عن مدى صواب وجهة نظر ابن خلدون إزاءه لكنّ ودنا الإشارة إلى أنّ أولى دواعي ولادة ظاهرة اختصار المؤلفات كانت بهدف تيسير المطالب العلميّة للفهم والحفظ كما سيّضح.

وظاهرة اختصار المؤلفات في التراث الإسلاميّ محلّ جدل بين العلماء، فتشكّل إزاءها فريقان، لكلّ منهم موقف بالضدّ من الآخر، فالفريق المعارض يرى أنّ الاختصار بدعوى تسهيل الحفظ والفهم هو من الاشتباه؛ إذ إنّ بناء الملكة العلميّة لدى المتعلّم لا تنطلق من قراءة المختصرات، بل الواجب الابتداء بتلقّي أصول العلوم وأمّهات المسائل^(٢).

ويؤكّد ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠٠م) على أنّ هذا النمط من التأليف

(١) المقدمة، ابن خلدون: ٧٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ٧٣٤.

لم يكن مألوفاً بين القدماء من أهل العلم والتصنيف، وأنه انعكاس لحالة التراجع في الحياة العلميّة؛ لخلوّه من الإبداع والتجديد والابتكار، وجاء مراعاةً لحال المتعلّمين الذين ضعفت هممهم، وقصر طموحهم، ووهنت عزائمهم^(١).

ولعلّ من كلام ياقوت الحمويّ نكتشف خلاصة رأي التيار المعارض لمنهج الاختصار، إذ قال: ولقد التمس منّي الطّلاب اختصار هذا الكتاب [معجم البلدان] مراراً، فأبيت، ولم أجد لي على قصر هممهم أولياء ولا أنصاراً، فما انقدتُ لهم ولا ارعويت، ولي على ناقل هذا الكتاب والمستفيد منه أن لا يضيع نصبي، ونصب نفسي له وتعبي، بتبديد ما جمعت، وتشتيت ما لَقّقت، وتفريق ملتئم محاسنه، ونفي كلّ علق نفيس عن معادنه ومكامنه، باقتضابه واختصاره، وتعطيل جيّده من حليه وأنواره، وغصبه إعلان فضله وأسراره، فربّ راغب عن كلمة غيره متهالك عليها، زاهد عن نكتة غيره مشغوف بها، ينضي الركاب إليها، فإنّ أجبتني فقد بررتني، جعلك الله من الأبرار، وإن خالفتني فقد عقتني والله حسيبك في عقبى الدار، ثمّ اعلم أنّ المختصر لكتاب كمن أقدم على خلق سويّ، فقطع أطرافه فتركه أشلّ اليدين، أتر الرجلين، أعمى العينين، أصمّ الأذنين، أو كمن سلب امرأة حليها فتركها عاطلاً...^(٢).

وفي قبال هذا الفريق فريق آخر تسالم مع الواقع العلميّ وإفرازاته، وسائر منهج الاختصار حتى استوت إحدى رُتب التّأليف السبعة التي أشار إليها العلمويّ، وهي: استخراج ما لم يُسبق إلى استخراجِه، وناقص في الوضع

(١) صيد الخاطر: ٧٠٦.

(٢) معجم البلدان: ١٣/١-١٤.

يُتمّ نقصه، وخطأ يُصحّح الحكم فيه، ومستغلق بإجحاف الاختصار يُشرح أو يُتمّم بما يوضح استغلاقه، وطويل يُبدد الذهن طوله يُختصر من غير إغلاق ولا حذف لما يخل حذفه بغرض المصنّف الأول، ومتفرّق يُجمع أشتات تبدّده على أسلوب صحيح قريب، ومتشور غير مُرتّب يُرتّب ترتيباً يشهد صحيح النظر أنّه أولى في تقريب العلم للمتعلّمين من الذي تقدّم في حسن وضعه وترتيبه وتبويبه^(١).

وكون الاختصار بمعناه الاصطلاحيّ يعني: إيجاز اللفظ مع استيفاء المعنى^(٢) - وهو بذلك لا يختلف في مضمونه عن المعنى اللغويّ له^(٣) - وبعد أن غدا منهجاً من مناهج التأليف لم يُترك المُختصر وعمله دون تقنين أو ضوابط^(٤)؛ كي لا يكون المختصر مخلاً بالكتاب الأصل، ومن أهم تلك الضوابط: وجوب التصريح بأنّه اختصار عن كتاب آخر هو الأصل، وكذلك الحذر كلّ الحذر من الإخلال بمقصد المؤلّف وإخراجه عن مراده؛ بل بلغ من التشديد والتحذير أنّ عدم الالتزام بهذه الضوابط يُعدّ الاختصار تحريفاً^(٥).

لذلك كان المختصرون ومختصراتهم المخلة تُرصد وتُنقّد، منها ما

(١) المعيد في أدب المفيد والمستفيد: ٨٠.

(٢) المدخل إلى علم المختصرات، الشمراني: ١٦.

(٣) لسان العرب، ابن منظور: ٤/٢٤٣.

(٤) جمع الباحث عبد الغني أحمد جبر مزهر قرابة العشرين ضابطة لمن يروم الاختصار في بحث قيمّ وسمه بـ(قواعد الاختصار المنهجي في التأليف) ونشره في مجلة البحوث الإسلامية: ٣٧٢-٣٧٦.

(٥) أبو زيد، الردود: ١٢٧.

قام به عبد الرحمن بن الديبع الشيباني^(١) (ت ٩٤٤هـ / ١٥٣٧م) من اختصار كتاب شيخه شمس الدين السخاوي (ت ٩٠٢هـ / ١٤٩٦م) الموسوم (المقاصد الحسنة)؛ إذ قيل في عمله: فإنه اختصر المقاصد الحسنة لشيخه المذكور، لكنّه أخلّ بأشياء ممّا فيه مسطور^(٢).

ويظهر أنّ عمليّة اختصار المؤلّفات - وفق ما حدّدت لها من ضوابط - لم تكن بالأمر اليسير؛ لذلك من أتقن هذا المجال كانت مختصراته محلّ قبول واستحسان، فهذا أبو شامة (ت ٦٦٥هـ / ١٢٦٦م) صاحب كتاب (الروضتين في أخبار الدولتين) الذي اختصر كتاب (تاريخ دمشق) لشيخه ابن عساكر (ت ٥٧١هـ / ١١٧٥م)، قيل فيه: اختصر تاريخ دمشق اختصاراً جيّداً، فلم يترك خللاً في تراجمه^(٣).

فضلاً عن ذلك تُشير بعض المعطيات إلى استئناس بعض الأعلام باختصار المؤلّفات إلى حدّ الولع، منهم على سبيل المثال ابن منظور (ت ٧١١هـ / ١٣١١م)، فقد كان مولّعاً باختصار كتب الأدب المطولة والتواريخ الكبيرة من دون ملل؛ فاختصر كتاب (العقد الفريد) لابن عبد ربّه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ / ٩٣٩م)، وكتاب (الأغاني) لأبي الفرج الإصفهاني، وكتاب (نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة) للمحسن بن عليّ التنوخي (ت ٣٨٤هـ / ٩٩٤م)، وكتاب (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة) لأبي

(١) هو محدّث ومؤرّخ من زبيد في اليمن، وُلِد وتوفّي فيها، قضى كثيراً من حياته متنقلاً في طلب العلم، وكان مؤرّخ عصره في اليمن، من مؤلّفاته كتاب: (قرّة العيون بأخبار اليمن الميمون). الضوء اللامع، السخاوي: ٤ / ١٠٤.

(٢) كشف الخفاء، العجلوني: ٩.

(٣) تكملة إكمال الإكمال، ابن الصابوني: ٢١٢.

الحسن علي بن بسام (ت ٥٤٢هـ / ١١٤٧م)، وكتاب (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية) لابن البيطار (ت ٦٤٦هـ / ١٢٤٨م)، ومما اختصره من كتب التواريخ، كتاب (تاريخ بغداد) للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧١م)، فضلاً عن اختصار كتاب (تاريخ دمشق)، وغيرها^(١).

وكان شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م) من أعلام هذا الميدان أيضاً؛ فقد عمد إلى اختصار مؤلفات عدة، منها: كتاب (تاريخ بغداد) للخطيب البغدادي، وكتاب (الأنساب) للسمعاني (ت ٥٦٢هـ / ١١٦٦م)، وكتاب (الموضوعات من الأحاديث الموضوعات) لابن الجوزي، وكتاب (أسد الغابة في معرفة الصحابة) لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م)، وكتاب (إنباه الرواة على أنباه النحاة) لابن القفطي (ت ٦٤٦هـ / ١٢٤٨م)، وكتاب (التكملة لكتاب الصلة) لابن الأبار (ت ٦٥٨هـ / ١٢٥٩م)، وكتاب (الروضتين في تاريخ الدولتين) لأبي شامة (ت ٦٦٥هـ / ١٢٦٦م)، وكتاب (وفيات الأعيان) لابن خلكان (ت ٦٨١هـ / ١٢٨٢م)، وكتاب (تقويم البلدان) لأبي الفداء (ت ٧٣٢هـ / ١٣٣١م)، وكتاب (تهذيب الكمال) للمزي (ت ٧٤٢هـ / ١٣٤١م)، وغيرها^(٢).

ويبدو أن عبد الرحمن بن محمد المعروف بـ(ابن العتائقي)، والقريب من عهد الكفعمي، كانت السمة الغالبة على منهجه في التأليف هي الاختصار، فقليل: له مصنفات أكثرها مختصرات من كتب غيره^(٣)، وكذا السيوطي (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥م) المعاصر للكفعمي صرح باختصاره لكثير من مؤلفاته

(١) الدرر الكامنة، العسقلاني: ٤/ ٢٦٢-٢٦٣.

(٢) معروف الذهبي ومنهجه في كتابه (تاريخ الإسلام): ١٩٩-٢٠٥.

(٣) الأعلام، الزركلي: ٣/ ٣٣٠.

ومؤلفات غيره^(١).

وخلاصة القول: يتضح جلياً أنّ اختصار المؤلفات ضمن شروطه وقواعده مضى منهجاً قائماً، تعاودته أقلام كثير من العلماء، مخلفةً مئات المختصرات في عصور مختلفة، مع الالتفات إلى كونه لا يتطلّب كدّاً علمياً، أو تنقيباً في بطون المصادر، لكن في الوقت نفسه ليس من اليسير على المختصر أن يجتريء الكتاب الكبير الذي يكون في عشرة مجلدات أو سبعة، أو خمسة عشر مجلداً، أو أقل أو أكثر ليكون في مجلد واحد مع المحافظة على شرط الكتاب، وعلى غرض المصنّف الأساسي من تأليفه، وإنّ التصدي لهذا لا يحسنه إلا عالم متمرس، ولا يتقنه إلا مَنْ أوتي فهماً، وجلداً، وبصيرة في العلم^(٢).

وفضلاً عما تقدّم بيانه فيما يخص الغاية المتوخاة من هذا اللون من التأليف، فقد جمع أحد الباحثين في بحث مختصّ وجوه النفع والفوائد التي تُرتجى منه ومن أمثاله، كان منها:

١. تيسير حفظ المطالب العلميّة، واستحضار مسائلها؛ إذ يصعب في أغلب الأحيان حفظ المطوّلات، ويتعذّر ذلك على كثير من المتعلّمين.
٢. تقريب المطالب العلميّة للفهم، والتذكير بالمهمّ من مسائلها، فهذا النوع من التأليف هو أشبه ما يكون بالتذكرة الموجزة، غادرتها الاستطرادات وكثير من التفرّيعات التي تؤثر في استحضار المسائل المهمّة.
٣. تكثيف الجهد على المهمّ وتجنّب التكرار والتطويل الذي يورث الملل، والاقتصار على ما لا بدّ من معرفته.

(١) فهرس مؤلفاتي، السيوطي: ٣-١٥.

(٢) قواعد الاختصار المنهجي في التأليف، مزهر: ٣٥٨.

٤. تقليل حجم الكتاب الذي قد يكون في مجلد ضخم أو عدة مجلدات؛ ليكون في مجلد سهل الحمل والاصطحاب في السفر^(١).

٥. اختصار الكتاب وقصره على المهم النافع يسهم في توفير الوقت اللازم لقراءته، ومن يُعير أهمية للوقت يدرك فائدة المختصرات في ذلك.

٦. تصحيح نقولات الكتاب الأصل وتجاهل ما قد تكون فيه من أقوال أو آراء شاذة، والاكتفاء بالتنبيه إليها، هي فوائد تقويمية خاصة عندما يكون المختصر من أرباب العلم والدراية بموضوع الكتاب^(٢).

ومن هنا تنكشف لنا دواعي مزاوله مؤلفنا الكفعمي لهذا اللون من النتاج الفكري، الذي كان رائجاً - كما يبدو - في عصره والعصور الأخيرة التي سبقت، الأمر الذي يفسر كثرة مؤلفاته ضمن هذا المنهج.

ونتاج الكفعمي إجمالاً لم يصلنا جميعه، فقسم منه ليس بالقليل لم يكتشف بعد، ومن بينه جملة من مختصراته، لذلك سنستعرضها على ثلاثة أقسام: المخطوطة، المطبوعة، التي لم تصل إلينا.

(١) إن حاجة كثير من العلماء والأدباء إلى حمل بعض المؤلفات معهم في السفر لمطالعتها في الأوقات السانحة؛ أو جدت ظاهرة مغايرة للاختصار اصطلاح عليها (الكتب السفرية)، وهي إعادة كتابة الكتب المهمة المراد اصطحابها في السفر بطريقة خاصة تنماز بصغر حجم الورق الذي تُكتب عليه، وصغر حجم الخط الذي تُكتب به، وكثرة الأسطر في الصحيفة الواحدة؛ ليكون حملها خفيفاً يسيراً. البياتي، المخطوطات السفرية: ٢٢.

(٢) قواعد الاختصار المنهجي في التأليف، مزر: ٣٦٨-٣٦٩.

المحور الثالث: مختصرات الكفعمي المخطوطة

سنخصّ هذا المحور في استعراض مختصرات الشيخ الكفعمي التي لا تزال مخطوطة ولم تطبع، علماً أنّه أودعها جميعها في كتابه القيم (حديقة النفوس وحجلة العروس) الذي لا يزال مخطوطاً، وهذه المختصرات هي:

١. مختصر كتاب (إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد). (معارف عامة)

الأصل لابن الأكفاني محمّد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري (ت ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م)، ذكر فيه أنواع العلوم وأصنافها، وعرف فيه بـ «ستين علماً»، وذكر في جملة هذه العلوم أربع مائة مصنف^(١).

اختصره الكفعمي، وأودعه في كتابه (حديقة النفوس)^(٢)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

٢. مختصر كتاب (أنس العاقل). (أخلاق)

الأصل كتاب في الأخلاق، لمؤلفه أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٤م) صاحب كتاب (معجم مقاييس اللغة)، لم تسعفنا المظان التي وقفنا عليها بمعطيات عن هذا الكتاب، بل لم نقف على ذكر له بين مؤلفات ابن فارس، بمعنى أنّ الكفعمي قد انفرد بذكر هذا الكتاب، ولعلّ مادة هذا المختصر لم توجد في مكان آخر.

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون: ١/٦٦.

(٢) الورقة ٢٩٧-٣٠٩.

اختصره الكفعمي وأودعه في كتابه (حديقة النفوس)^(١)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

٣. مختصر كتاب (برد الأكباد في الأعداد). (معارف عامّة)

الأصل لأبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٧م)، كتاب مختصر رتبّه على خمسة أبواب، جمع فيه ما ورد على التعداد من الحِكم والآثار والأشعار^(٢).

كانت لدى الكفعمي نسخة من هذا الكتاب لكنّها ناقصة من آخرها، اختصره وأودع مختصره في كتابه (حديقة النفوس)^(٣)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

٤. مختصر كتاب (التمثيل والمحاضرة). (أمثال وحِكم)

الأصل لأبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، جمع فيه من الكتب المنزّلة، وكلام الأنبياء، والأكابر، وعيون أمثال العرب والعجم، وحِكم الفلاسفة^(٤).

اختصره الكفعمي بتاريخ ٢٢ ربيع الأوّل سنة (٨٨٨هـ / ١٤٨٣م)^(٥)، وأودعه في كتابه (حديقة النفوس)^(٦)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

(١) حديقة النفوس (مخطوط)، الورقة ٦٢-٨٠.

(٢) كشف الظنون، حاجي خليفة: ١/٢٣٨.

(٣) الورقة ١٢١-١٢٨.

(٤) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ١، ص ٤٨٣.

(٥) الكفعمي، حديقة النفوس (مخطوط)، الورقة ٢٨٩.

(٦) الورقة ٢٤٣-٢٨٩.

٥. مختصر كتاب (الجعفریات). (حديث)

الأصل من الكتب القديمة المعول عليها لدى الطائفة الإمامية، عدته ألف حديث مرتبة على أبواب كتب الفقه، وقد روى جميعها الشريف السيد الأجل إسماعيل بن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام)^(١) (كان حياً ٢١٠هـ / ٨٢٥م)، عن أبيه موسى، عن أبيه جعفر، عن آبائه (عليهم السلام)؛ لذا يقال له (الجعفریات)، ويرويها عن الشريف إسماعيل ولده أبو الحسن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر^(٢)، ويرويها عن أبي الحسن موسى الشيخ أبو علي محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي^(٣) (ق ٣هـ / ٩م)، ولذا يقال له أيضاً (الأشعثيات)^(٤).

٦. اختصره الكفعمي، وأودعه في كتابه (حديقة النفوس)^(٥)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

مختصر كتاب (عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات). (معارف عامة)

(١) هو الابن الأكبر للإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، يُعدّ من أجلاء العلماء الرواة، جعله والده متولياً على الوقف، وإليه ينتسب الشيعة الإسماعيلية، توفي في حياة والده، له الكثير من التصانيف، منها (الصلاة)، و(السنن والآداب). الإرشاد، المفيد: ٢/ ٢٠٩.

(٢) هو من رواة الحديث، يروي عن أبيه، ويروي عنه محمد بن محمد بن الأشعث بن الهيثم، وله رواية في ثواب زيارة رسول الله (صلى الله عليه وآله). معجم رجال الحديث، الخوئي: ٢٠/ ٢٠.

(٣) هو من محدّثي الإمامية المشهورين وفقهائهم، عاش في مصر، يروي عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر (عليه السلام)، اشتهر بروايته للمجموعة الحديثية المعروفة بـ(الجعفریات) أو (الأشعثيات)، وتعدّ من أشهر آثاره. النجاشي، فهرست أسماء مصنّفي الشيعة: ٣٧٩.

(٤) الذريعة، أغا بزرك الطهراني: ١٠٩-١١٠.

(٥) الورقة ٨١-٨٣.

الأصل لزكريّا بن محمّد بن محمود القزويني (ت ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م)، تناول فيه وصف السماء وما فيها، والأرض وتضاريسها، والهواء والماء والبحار، والنبات والحيوان، وجميع ما فيه إمّا من عجائب صنع الباري تعالى، وإمّا حكاية منسوبة إلى رواتها^(١).

اختصره الكفعمي، وأودعه في كتابه (حديقة النفوس)^(٢)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

٧. مختصر كتاب (العماد وغاية المراد). (مُلح ونوادر أدبيّة)

لم نقف على اسم مؤلفه فيما بين أيّدينا من مظان، وأحسب أنّه ممّا فُقد من تراثنا، فُسّم الكتاب على ثمانية عشر باباً، ضمت ما قيل شعراً ونثراً في مواضيع متنوّعة، كالإخوان، الأدب، الكتاب، فصول السنة، الدنيا والدر، وغيرها من المواضيع.

اختصره الكفعمي، وأودعه في كتابه (حديقة النفوس)^(٣)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

٨. مختصر كتاب (الكافي). (حديث)

الأصل لمحمّد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ / ٩٤٠م)، جاءت أحاديثه بأقلّ الوسائط؛ للقائه بأصحاب الأئمة عليهم السلام أو ممّن يروي عنهم، وفضلاً عن العقائد والفقه اشتمل الكافي على أحاديث متنوّعة، فوصف بأنّه من أجلّ

(١) كشف الظنون، حاجي خليفة: ٢/ ١١٢٧.

(٢) حديقة النفوس (مخطوط)، الورقة ٣١٩-٣٨٧.

(٣) الورقة ٢١٨-٢٤٣.

كتب الشيعة وأكثرها فائدة^(١).

اختصره الكفعمي، وأودعه في كتابه (حديقة النفوس)^(٢)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

٩. مختصر كتاب (كشف الغمّة في معرفة الأئمة). (سيرة المعصومين)

الأصل لعلّي بن عيسى الإربلي، اختصره الكفعمي، وأودعه في كتابه (حديقة النفوس)^(٣)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

١٠. مختصر كتاب (لسان الحاضر والنديم وبستان المسافر والمقيم). (أدب)

الأصل لعلّي بن محمّد بن يوسف بن ثابت، اعتمد عليه الكفعمي في بعض مؤلفاته^(٤)، ولم تسعّفنا المظان المتوافرة بمعطيات عن المؤلّف ومؤلفه، ذكره آغا بزرك الطهراني مبيناً اعتماد الكفعمي عليه، واستظهر أنّ مؤلّفه شيعي المذهب^(٥).

أدرج الكفعمي هذا المختصر في كتابه (حديقة النفوس)^(٦)، وذكر أنّه انتهى من اختصار هذا الكتاب في العراق، وتحديدًا في الحلة الفيحاء، بتاريخ يوم الخميس ١٥ جمادى الآخرة سنة (٨٨٤هـ / ١٤٧٨م)^(٧)، وقد نسب هذا

(١) المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ٧٠.

(٢) الورقة ٨٣-٨٤.

(٣) الورقة ٤٠٣-٤١٥.

(٤) المصباح، ص ٥٠٣.

(٥) الذريعة: ١٨/ ٣١١.

(٦) الورقة ٤٢-٦٠.

(٧) حديقة النفوس (مخطوط)، الورقة ٦٠.

المختصر إلى الكفعمي غير واحد من مترجميه^(١).

مختصر كتاب (المحيط). (معارف عامّة)

لم نهتد لمؤلف الأصل، ولا للعنوان الكامل للكتاب، ولعلّه ممّا فُقد من التراث، جمع فيه مؤلفه طرفاً من المِلح والنوادر في الأدب، والأشعار، والتاريخ، وغيرها، كأنّه من نوع الكتب التي تُقرأ في مجالس السمر، وقد وصفه الكفعمي بأنّه من الكتب التي تروق للناظر، وتسّر الخاطر^(٢).

اختصره الكفعمي في الحلة الفيحاء، وانتهى منه سنة (٨٨٤هـ / ١٤٧٩م)^(٣)، وأودعه - كما غيره - في كتابه (حديقة النفوس)^(٤)، كما لم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

مختصر كتاب (نزهة الألباء في طبقات الأدباء). (تراجم)

الأصل لعبد الرحمن بن محمّد بن سعيد الأنباري (ت ٥٧٧هـ / ١١٨١م)، أكّد مؤلفه أنّه جمع فيه تراجم اللغويين، والنحويين، والأدباء، وبين أحوالهم وأزمانهم، على غاية من الكشف والبيان^(٥).

(١) البحراني، الكشكول: ١ / ٢٣١؛ الصدر، تكملة أمل الآمل: ١ / ٧٨؛ العاملي، أعيان الشيعة: ٢ / ١٨٦.

(٢) حديقة النفوس (مخطوط)، الورقة ٦٠.

(٣) الكفعمي، حديقة النفوس (مخطوط)، الورقة ٢٤.

(٤) الورقة ٧-٢٤.

(٥) نزهة الألباء: ١٧.

اختصره الكفعمي في مجالس عدّة كان آخرها يوم الجمعة ١٠ جمادى^(١)
سنة (٨٨٤هـ / ١٤٧٩م)^(٢)، وأودعه في كتابه (حديقة النفوس)^(٣)، ونسبه إلى
الكفعمي غير واحد من مترجميه^(٤).

السنة الثالثة عشرة / المجلد الثالث عشر / العدد الثاني
(٤٨) الحرم ١٤٤٨هـ / حزيران ٢٠٢٦م

(١) لم يُحدد في أيّ الجُماديين كان الانتهاء من المختصر.

(٢) حديقة النفوس (مخطوط)، الكفعمي، الورقة ١٧٣.

(٣) المصدر نفسه: الورقة ١٥٢-١٧٣.

(٤) رياض العلماء، الأُفندي: ١/ ٢٣، الصدر، تكملة أمل الآمل: ١/ ٧٨، الغدير،
الأميني: ١١/ ٢٢٥.

المحور الرابع: المختصرات المطبوعة

بعد أن استعرضنا في المحور السابق المختصرات التي لا تزال بين طيّات كتاب الكفعمي (حديقة النفوس) ولم تطبع بعد، نستعرض في هذا المحور ما طبع من تلك المختصرات ونُشر، سواء أكان في مجلّة على شكل بحث، أم نشر مستقلاً على شكل كتاب، وهذه المختصرات هي:

١. مختصر كتاب (أحسن الخلال). (حديث)

بيّن الكفعمي بإشارة منه أنّ الأصل في حقيقته مختصر لكتاب الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ / ٩٩١م) الموسوم بـ (الخصال)، وأنّ مؤلفه هو نجم الدين مهنا بن سنان بن عبد الوهاب الحسيني (ت ٧٥٤هـ / ١٣٥٣م)، من علماء القرن الثامن الهجري^(١)، ولم تُرشدنا المظان المتوافرة بين أدينا عن هذا الكتاب بما يزيد على ذلك.

اختصره الكفعمي وأودعه في كتابه (حديقة النفوس)، ولم يُفصح عن منهجه في الاختصار، لكن اكتفى بالإيماء إلى أنّه اختصر من أبوابه أبواباً^(٢)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

طُبِع المختصر بتحقيق عقيل محسن الحلّي، ونُشر من قبل مركز تراث كربلاء في العتبة العباسيّة المقدسة - كربلاء، (١٤٤٣هـ / ٢٠٢٢م)، ضمن إصدارات مؤتمر (تراثنا هويتنا) الثاني.

(١) حديقة النفوس (مخطوط)، الورقة ١٠٤، ١١٢.

(٢) الورقة ١١٢-١٢١.

٢. مختصر كتاب (تلخيص الإفصاح). (أدب)

كتاب (الإفصاح في شرح مشكلة أبيات الإعراب) للحسن بن أسد الفارقي (ت ٤٨٧هـ / ١٠٩٤م)، جمع فيه الأبيات الشعرية التي يقع مدار الإشكال فيها على اللفظ والإعراب، ثم يوجهها بالكشف والبيان فتتضح سلامة المعنى وصحة اللفظ^(١)، ويظهر من تعريف الكفعمي له أنّ (تلخيص الإفصاح) هو للفارقي أيضاً^(٢)، ولم نقف له على ذكر في كتب الفهارس والكشافات بحسب المظان المتوافرة، فلعله ممّا لم يصلنا من التراث.

وتؤكد المعطيات وقوف مترجمنا الكفعمي على نسخة منه، فعمد إلى اختصاره، وأودع المختصر في كتابه (مقاليد الكنوز لأقفال اللغوز)^(٣)، والمصادفة أنّ (المقاليد) لم يصل إلينا أيضاً ما خلا بعض النصوص التي انتخبها منه وأدرجها في كتابه (مجموع الغرائب)^(٤).

٣. مختصر كتاب (ثواب الأعمال). (حديث)

كتاب (ثواب الأعمال) لمؤلفه الشيخ الصدوق، جمع فيه الأحاديث الواردة في ثواب الأعمال، وفرّقها على جملة من العناوين، ويُعدّ من نفائس كتب الترغيب التي تؤثر في القلوب، وتمتلك الوجدان، وتسهم في تصحيح سلوك الإنسان^(٥).

(١) مقدّمة تحقيق كتاب (الإفصاح للفارقي)، الأفغاني: ٢٤.

(٢) مجموع الغرائب: ٣٩٥.

(٣) مجموع الغرائب: ٣٩٥.

(٤) المصدر نفسه: ٣٩٥-٤٠٠.

(٥) مقدّمة كتاب (ثواب الأعمال)، الخرسان: ٣١.

اختصره الكفعمي بانتخاب قسم من أحاديثه ورواياته، بعد حذف سندها، واختزال ألفاظها تارةً، واستبدالها بألفاظ مرادفة تارةً أخرى، وبلغت أحاديث المختصر (٣٠٤) أحاديث من أصل (٨٠٣)^(١).

طُبِعَ بتحقيق ونشر: مركز تراث كربلاء في العتبة العباسية المقدسة - كربلاء، (١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م).

طُبِعَ طبعة ثانية بتحقيق ونشر: مركز تراث كربلاء في العتبة العباسية المقدسة - كربلاء، (١٤٤٣هـ / ٢٠٢٢م)، ضمن إصدارات مؤتمر (تراثنا هويتنا) الثاني.

٤. مختصر كتاب (الخصال). (حديث)

كتاب (الخصال) من مؤلفات الشيخ الصدوق، يشتمل على أكثر من ألف حديث ورواية مرتبة على وفق ترتيب ونظام عددي متدرج، مثل: باب الواحد، باب الاثنين، ... باب الثلاثين، وهكذا، فهو مبتكر في موضوعه، وتنوع مواضيع تلك الأحاديث في مجال التفسير والفقه والأخلاق والتاريخ والعقائد والطب وغيرها، جعل منه دائرة معارف على صغره^(٢).

اختصره الكفعمي مقتصرًا على إيراد كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، بوصفه فوائد تصلح للمؤمن في دينه ودنياه، وأورده في كتابه (حديقة النفوس)^(٣)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

طُبِعَ هذا المختصر مع مختصرين آخرين في كتاب واحد بتحقيق ونشر مركز

(١) مقدمة تحقيق (مختصر ثواب الأعمال)، مركز تراث كربلاء: ٩-١٠.

(٢) مقدمة تحقيق كتاب (الخصال)، الغفاري: ٩.

(٣) الورقة ١٤٨-١٥٢.

تراث كربلاء في العتبة العباسية المقدسة - كربلاء، (١٤٤٤هـ / ٢٠٢٢م)، ضمن إصدارات مؤتمر (تراثنا هويتنا) الثاني.

٥. مختصر كتاب (عقاب الأعمال). (حديث)

الأصل من تأليف الشيخ الصدوق، وهو من كتب الترهيب التي تحث الإنسان على تجنب الخبائث من الأعمال، اشتمل على ما يناهز الثلاثمائة وخمسين حديثاً مسنداً^(١).

سلك الكفعمي في اختصار هذا الكتاب المنهج نفسه الذي سلكه في اختصار كتاب (ثواب الأعمال) المتقدم ذكره، ووفق ذلك المنهج اقتصر في مختصره على ثلث عدد أحاديث الأصل، وأورده في كتابه (حديقة النفوس)^(٢)، ولم تُشر المظان المتوافرة إلى هذا المختصر.

طُبِعَ هذا المختصر مع مختصرين آخرين في كتاب واحد بتحقيق ونشر مركز تراث كربلاء في العتبة العباسية المقدسة - كربلاء، (١٤٤٤هـ / ٢٠٢٢م)، ضمن إصدارات مؤتمر (تراثنا هويتنا) الثاني.

٦. مختصر كتاب (فهرس منتجب الدين). (رجال)

كتاب (فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفيهم)، لمؤلفه منتجب الدين علي بن عبيد الله بن الحسن الرازي (ت ٦٠٠هـ / ١٢٠٣م) تقريباً، والمعروف بـ(فهرس منتجب الدين)، جمع فيه مؤلفه ترجمة علماء الشيعة ومحدثيهم من عصر الشيخ الطوسي إلى عصره، وكثير ممن ذكرهم لم يذكر لهم كتاباً^(٣).

(١) مقدمة تحقيق كتاب (ثواب الأعمال وعقاب الأعمال)، الخراسان: ٢٦.

(٢) حديقة النفوس (مخطوط)، الورقة ١٤٢-١٤٧.

(٣) أغا بزرك الطهراني، الذريعة: ١٦ / ٣٩٥.

عمد الشيخ الكفعمي إلى اختصار هذا الكتاب، واقتصر منهجه على إيراد مَنْ له تصنيف، أو نظم، أو ذكر مشهور، كما صرح بذلك^(١)، وقد بلغ عدد مَنْ ذكرهم على وفق هذا المنهج (١٠٣) أعلاه، وأضاف لهم ترجمة منتجب الدين (مؤلف الكتاب) فأصبح المجموع (١٠٤)، وقد أودع الكفعمي هذا المختصر في كتابه (حديقة النفوس)^(٢).

طُبِعَ بتحقيق: عليّ طاهر الحلبيّ، نشر في مجلة تراث كربلاء، ع ٣-٤، مج ٧، ص ٦١٤-٦٧٢.

طُبِعَ مرّةً أخرى مع مختصرين آخرين في كتاب واحد بتحقيق ونشر مركز تراث كربلاء في العتبة العباسيّة المقدّسة - كربلاء، (١٤٤٤هـ / ٢٠٢٢م)، ضمن إصدارات مؤتمر (تراثنا هويتنا) الثاني.

(١) حديقة النفوس (مخطوط)، الورقة ١٨٦.

(٢) المصدر نفسه: الورقة ١٨٦-١٩١.

المحور الخامس: المختصرات التي لم تصل إلينا

فضلاً عن المختصرات التي سمح الزمان بوصولها، سواء التي تمت طباعتها أم التي لا تزال مخطوطة، هناك مختصرات أخرى لم تصلنا، ولم نعرف عنها سوى بعض المعلومات التي استقصيناها على وفق المتوافر من المظان، وهذه هي:

١. مختصر الجزء السابع من كتاب (الأغاني). (أدب)

المتن من أشهر الموسوعات الأدبية لمؤلفها أبي الفرج الإصفهاني (ت ٣٥٦هـ / ٩٦٦م)، اختصر الكفعمي الجزء السابع منه فقط، وأشار إلى هذا الاختصار في طيات بعض مؤلفاته، مبيناً أن المختصر اشتمل على مختارات شعرية وحكايات^(١).

٢. مختصر كتاب (إيمان أبي طالب). (كلام)

يُعرف الأصل أيضاً بعنوان (الحجة على الذهاب إلى تكفير أبي طالب)، وهو من تأليف فخار بن معد الموسوي (ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م)، ذكر الكفعمي أنه اختصره في كراس اشتمل أيضاً على موضوع (صفة الكعبة)^(٢).

٣. مختصر كتاب (تفسير القمي). (تفسير القرآن)

التفسير لعلي بن إبراهيم القمي من أعلام القرن الثالث الهجري، ينقل عنه

(١) مجموع الغرائب: ٤٠١.

(٢) مجموع الغرائب: ٢٦٦.

الكفعمي في عدد من مؤلفاته^(١)، وهو من الكتب التي عمد إلى اختصارها^(٢)، وأدرجه ضمن مجموعته الكبيرة، الموجودة بخطه التي رآها الأفندي في مدينة (إيروان)^(٣).

٤. مختصر كتاب (جوامع الجامع). (تفسير القرآن)

لأمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي عدد من المؤلفات في التفسير، منها كتابه (مجمع البيان في تفسير القرآن) وهو تفسير مبسوط، وآخر وجيز وسمه بعنوان (الكاف الشاف من كتاب الكشاف)، وأخرج منهما كتاباً ثالثاً جامعاً بينهما يتصف بأوصافهما وسيط الحجم أسماه (جوامع الجامع)^(٤)، اعتمد عليه الكفعمي بوصفه مصدرًا في عدد من تأليفاته^(٥)، ثم عمد إلى اختصاره^(٦)، وأدرجه ضمن مجموعته الكبيرة، الموجودة بخطه التي رآها الأفندي في مدينة (إيروان)^(٧).

٥. مختصر كتاب (الحدود والحقائق). (معارف دينية)

(١) غاية التلخيص (مخطوط)، الورقة ١٢٣، نور حدقة البديع (مخطوط)، الورقة ٣٥، ١٩٣، البلد الأمين: ٧٢٣، المصباح: ١٠٠٥، صفوة الصفات: ١٤٠، ١٦٣، ٢٢٩.

(٢) أعيان الشيعة، العاملي: ١٨٦/٢، ريحانة الأدب، المدرس: ٦٨/٥.

(٣) رياض العلماء: ٢٣/١، الذريعة، أغا بزرك الطهراني: ١١٥/٢٠.

(٤) الذريعة: ١٧/٢٤٤، ج ٢٠/٢٤، ٢٥/٤٥.

(٥) الفوائد الشريفة (مخطوط)، الورقة ٣، ٥٨، ٦٩؛ نور حدقة البديع (مخطوط)، الورقة ١٣٩؛ البلد الأمين: ٧٢١، المصباح: ١٠٠٥، صفوة الصفات: ٧٥، ٧٨، ١١٣.

(٦) تكملة أمل الآمل، الصدر: ٣٢/١، أعيان الشيعة: ١٨٦/٢.

(٧) رياض العلماء: ٢٣/١، الذريعة: ١١٥/٢٠.

للكفعمي مختصر بهذا العنوان^(١)، لكن لم يُعرف مؤلف أصله؛ إذ للشریف المرتضى (ت ٤٣٦هـ / ١٠٤٤م) كتاب بعنوان (الحدود والحقائق)^(٢) في تفسير الألفاظ المتداولة في الشرع وتعريفها^(٣)، ولا بن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ / ١١٩٢م) كتاب (أعلام الطرائق في الحدود والحقائق)^(٤)؛ لذا احتمل آغا بزرك الطهراني أن المختصر لأحد هذين الكتابين دون أن يرجح أحدهما^(٥)، وذهب بعضهم إلى أنه اختصار لكتاب الشریف المرتضى^(٦).

وقد أدرج الكفعمي مختصره ضمن مجموعته الكبيرة، الموجودة بخطه التي رآها الأفندي في مدينة (إيروان)^(٧).

٦. مختصر كتاب (زبدة البيان). (تفسير القرآن)

المتن لعلي بن يونس البياضي العاملي عنوانه (زبدة البيان وإنسان الإنسان المنتزع من مجمع البيان)، اختصر به كتاب (مجمع البيان في تفسير القرآن) للفضل بن الحسن الطبرسي^(٨)، ينقل عنه الشيخ الكفعمي في عدد من كتبه^(٩).

(١) تكملة أمل الأمل: ١/ ٣٢، أعيان الشيعة: ٢/ ١٨٦.

(٢) معالم العلماء، ابن شهر آشوب: ١٠٦.

(٣) رياض العلماء، الأفندي: ١/ ٢٣.

(٤) كشف الحجب والأستار، الكتوري: ٥٣.

(٥) الذريعة: ١/ ٣٥٦.

(٦) ریحانة الأدب، المدرّس: ٥/ ٦٨، مستدرکات أعيان الشيعة، الأمين: ٥/ ٢٩٢.

(٧) رياض العلماء: ١/ ٢٣، الذريعة: ٢٠/ ١١٥.

(٨) أعيان الشيعة: ٢/ ٤٢٦.

(٩) الفوائد الشريفة (مخطوط)، الورقة ٣، ١٦، ٣٥، ٦٣، البلد الأمين: ٧٢١، المصباح:

١٠٠٥، صفوة الصفات: ١٨٤، ٢٥١، ٢٥٨.

اختصره الكفعمي^(١)، وأدرجه ضمن مجموعته الكبيرة، الموجودة بخطه التي رآها الأفندي في مدينة (إيروان)^(٢).

٧. مختصر كتاب (الطرف في محاسن السلف). (أدب)

الكتاب من تأليف محمد بن عبد الملك بن أحمد بن أبي جرادة الحلبي (ت ٥٦٥هـ / ١١٦٩م)، اختصره الكفعمي وأشار إلى مختصره أكثر من مرة في كتابه (مجموع الغرائب)^(٣)، كاشفاً عن أنه يشتمل في آخره على طبقات الشعراء في الجاهلية والإسلام^(٤).

٨. مختصر كتاب (علل الشرائع). (حديث)

كتاب (علل الشرائع والأحكام) من مؤلفات الشيخ الصدوق، معنيّ بعلل تشريع مختلف الأحكام والأخلاق والعقائد الإسلامية وأسبابها، وبيان أسرارها ومقاصدها، ينقل عنه الكفعمي في عدد من كتبه^(٥).

اختصره الكفعمي^(٦)، وأدرجه ضمن مجموعته الكبيرة، الموجودة بخطه التي رآها الأفندي في مدينة (إيروان)^(٧).

(١) تكملة أمل الآمل: ٣٢/١، الذريعة: ٣٥٦/١.

(٢) رياض العلماء: ٢٣/١، الذريعة: ١١٥/٢٠.

(٣) مجموع الغرائب: ٧٨، ١٢٧.

(٤) مجموع الغرائب: ٧٨.

(٥) الفوائد الشريفة (مخطوط)، الورقة ٢٨، البلد الأمين: ٧٢١، المصباح: ١٠٠٦، صفوة الصفات: ٢٠٧، ٣١٩، ٣٦٤.

(٦) الكشكول، البحراني: ٣٢١/١، تكملة أمل الآمل، الصدر: ٣٢/١.

(٧) رياض العلماء: ٢٣/١، الذريعة: ١١٥/٢٠.

٩. مختصر كتاب (غرر النظم والنثر). (أدب)

الأصل من مؤلفات أبي منصور الثعالبي، اعتمده الكفعمي مصدرًا في بعض مؤلفاته^(١)، أشار إلى هذا المختصر في كتابه (مجموع الغرائب)، وألمح أنه أورد في آخره حكايات لبعض الأدباء^(٢).

١٠. مختصر كتاب (غريب القرآن). (لغة)

كتاب (غريب القرآن) أو (نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن العزيز) هو من تأليف محمد بن عزيز السجستاني (ت ٣٣٠هـ / ٩٤١م)، صنّفه لبيان غريب القرآن، وربّبه على حروف المعجم؛ ليقرب تناوله، ويسهل حفظه على من أراد، ويعدّ أول مصنّف في غريب القرآن مرتبًا على حروف المعجم، خلافًا للمتقدّمين الذين كانوا يرتّبون الكلمات بحسب السور والآيات القرآنية^(٣).

وهو من المصادر التي اعتمد عليها الكفعمي في عدد من مؤلفاته^(٤)، ومن الكتب التي عمد إلى اختصارها^(٥)، وأدرجه ضمن مجموعته الكبيرة، الموجودة بخطّه التي رآها الأفندي في مدينة (إيروان)^(٦).

١١. مختصر كتاب (الغريبين). (لغة)

(١) نور حدقة البديع (مخطوط)، الورقة ٤٢٩، مجموع الغرائب: ١٢٨.

(٢) مجموع الغرائب: ١١١.

(٣) مقدّمة تحقيق كتاب (نزهة القلوب)، المرعشلي: ٢٤.

(٤) الفوائد الشريفة (مخطوط)، الورقة ٨، ١٣، ١٥، نور حدقة البديع (مخطوط)، الورقة ٢٤٧، المصباح: ١٠٠٦، صفوة الصفات: ٨٧، ١٠٩، ٢٦٢، المقام الأسنى: ٣٠.

(٥) الكشكول، البحراني: ١/ ٢٣١، تكملة أمل الآمل: ١/ ٣١.

(٦) رياض العلماء: ١/ ٢٣، الذريعة: ٢٠/ ١١٥.

أصل الكتاب (الغريبين في القرآن والحديث) لأحمد بن محمد الهروي (ت ٤٠١هـ / ١٠١٠م)، جمع فيه ما رآه غريباً من ألفاظ القرآن والحديث، وبيّن معناه بأسلوب مختصر^(١)، اختصره الكفعمي^(٢) وأدرجه ضمن مجموعته الكبيرة، الموجودة بخطّه التي رآها الأفندي في مدينة (إيروان)^(٣).

١٢. مختصر كتاب (القواعد). (فقه)

الأصل هو كتاب (القواعد والفوائد) لمحمد بن مكي العاملي المعروف بـ (الشهيد الأوّل)، هو كتاب فقهي مختصر، يشتمل على ضوابط كلّية أصولية وفرعية، لم يسبق إلى مثله^(٤)، اختصره الكفعمي^(٥) وأدرجه ضمن مجموعته الكبيرة، الموجودة بخطّه التي رآها الأفندي في مدينة (إيروان)^(٦).

١٣. مختصر كتاب (مثالب النواصب). (كلام)

الأصل لمحمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني، اختصره الكفعمي وأشار إلى أنّه حوى ماخذ كثيرة لشخصيات تاريخية^(٧).

١٤. مختصر كتاب (المجازات النبوية). (حديث)

الأصل من تأليف الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ / ١٠١٥م)، جمع فيه

(١) المعاجم اللغوية وطرق ترتيبها، الباتلي: ٢٧.

(٢) الكشكول، البحراني: ١/ ٢٣١، أعيان الشيعة: ٢/ ١٨٦.

(٣) رياض العلماء: ١/ ٢٣، الذريعة: ٢٠/ ١١٥.

(٤) كشف الحجب والأستار، الكتوري: ٤١٦.

(٥) تكملة أمل الآمل: ١/ ٣٢، ريحانة الأدب: ٥/ ٦٨.

(٦) رياض العلماء: ١/ ٢٣، الذريعة: ٢٠/ ١١٥.

(٧) مجموع الغرائب: ٢٩٤.

جملَةً من أحاديث الرسول ﷺ، اشتملت على كثير من الألفاظ اللغوية الجزلة، والأساليب البلاغية العالية، وجمعت من التشبيهات والاستعارات والكنائيات قدرًا كبيرًا^(١)، اعتمد عليه مُترجمنا في عدد من مؤلفاته^(٢).

اختصره الكفعمي^(٣) وأدرجه ضمن مجموعته الكبيرة، الموجودة بخطه التي رآها الأفندي في مدينة (إيروان)^(٤).

١٥. مختصر كتاب (مغرب اللغة). (لغة)

الأصل هو كتاب (المغرب في ترتيب المعرب) لأبي الفتح المطرزي (ت ٦١٠ هـ / ١٢١٣ م)، وهو معجم لغوي فقهي، غني بشرح غريب الألفاظ التي ترد في كتب الفقه الحنفي^(٥)، نقل عنه الكفعمي في عدد من مؤلفاته^(٦)، ثم عمده إلى اختصاره^(٧)، وأدرجه ضمن مجموعته الكبيرة، الموجودة بخطه التي رآها الأفندي في مدينة (إيروان)^(٨).

(١) مقدّمة تحقيق كتاب (المجازات النبوية للشريف الرضي)، الزيني: ٣.

(٢) حديقة النفوس (مخطوط)، الورقة ١١٥، الفوائد الشريفة (مخطوط)، الورقة ٣، ١٤، ٤٩، ٦٤، نور حدقة البديع (مخطوط)، الورقة ١١٢، ١٩٥، البلد الأمين: ٧٢٢، المصباح: ١٠٠٦.

(٣) الكشكول: ١ / ٢٣١، ريحانة الأدب: ٥ / ٦٨.

(٤) رياض العلماء: ١ / ٢٣، الذريعة: ٢٠ / ١١٥.

(٥) مقدّمة تحقيق كتاب (المغرب في ترتيب المعرب)، خوري ومختار: ٨.

(٦) الفوائد الشريفة (مخطوط)، الورقة ١٠، ١١، ١٤؛ نور حدقة البديع (مخطوط)، الورقة ٢٥، ٢٩، ٤٠، البلد الأمين: ٧٢١، المصباح: ١٠٠٦، صفوة الصفات: ٧٦، ٢١٨، ٢٤٦، المقام الأسنى: ٧٣.

(٧) تكملة أمل الآمل: ١ / ٣٢، ريحانة الأدب: ٥ / ٦٨.

(٨) رياض العلماء: ١ / ٢٣، الذريعة: ٢٠ / ١١٥.

المحور السادس: جهود الكفعمي في الانتخاب من المؤلفات

لم يقتصر الكفعمي في جزء من نتاجه على الاختصار، بل كانت له جهودٌ أيضًا في الانتخاب من مؤلفات لعلماء آخرين، وهذا النوع لا يختلف في جوهره كثيرًا عن الاختصار، فمن معاني الانتخاب: الاختيار والانتقاء^(١)، والانتقاء يُراد به الاختيار، فقولك: انتقيت الشيء إذا أردت خياره^(٢)، فالانتخاب والاختيار يعنيان: اختيار أنفس مادة الكتاب وأجودها، وهذا الغرض من أغراض الاختصار أيضًا^(٣).

وقد حوت المكتبة الإسلامية كمًّا لا بأس به من هذا التاج، ولعلّ الاقتصار على مطالعة ما أورده حاجي خليفة^(٤) وكذلك آغا بزرك الطهراني^(٥) دون غيرهما من المهمتين بالتأليف البليوغرافي يوضح مدى عناية جملة من أعلام المسلمين بهذا النوع من التأليف، بل إن بعضهم اعتنى به إلى حدّ الوله، نخصّ بالذكر منهم على سبيل الشاهد الميرزا محمد بن عناية أحمد خان الكشميري الدهلوي^(٦) (ت ١٢٣٥هـ / ١٨١٩م) الشهير بـ (الميرزا

(١) لسان العرب، ابن منظور: ٧٥٢/١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣٩/١٥.

(٣) قواعد الاختصار المنهجي في التأليف، مزهر: ٣٥٦.

(٤) كشف الظنون: ١٨٤٨-١٨٥٠/٢.

(٥) الذريعة: ٣٦٢-٤٤٣/٢٢.

(٦) هو من أعيان الشيعة في الهند، كان عالمًا فاضلاً، مدققًا محققًا، متكلمًا مناظرًا، بذل جهودًا كبيرة ترويج الشريعة وفي مناظرة المخالفين، من مؤلفاته كتاب: (تنبيه أهل الكمال والإنصاف على اختلاف رجال أهل الخلاف). أعيان الشيعة: ٣٣/١٠.

محمّد الكامل)، فقد انتخب عشرات المؤلّفات، منها:

(الموطّأ) لمالك بن أنس المدنيّ (ت ١٧٩هـ / ٧٩٥م)، (صحيح البخاريّ) و(المفرد) لمحمّد بن إسماعيل البخاريّ (ت ٢٥٦هـ / ٨٦٩م)، (صحيح مسلم) لمسلم بن الحجاج النيسابوريّ (ت ٢٦١هـ / ٨٧٤م)، (سنن أبي داود) لسليمان بن الأشعث السجستانيّ (ت ٢٧٥هـ / ٨٨٨م)، (الإمامة والسياسة) لابن قتيبة الدينوريّ (ت ٢٧٦هـ / ٨٨٩م)، (سنن الترمذيّ) لمحمّد بن عيسى الترمذيّ (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م)، (سنن النسائيّ) لأحمد بن شعيب النسائيّ (ت ٣٠٣هـ / ٩١٥م)، (تاريخ الطبريّ) لمحمّد بن جرير الطبريّ (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م)، (حلية الأولياء) لأبي نعيم الإصفهانيّ (ت ٤٣٠هـ / ١٠٣٨م)، (الاستيعاب في معرفة الأصحاب) لابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧١م)، (وفيات الأعيان) لابن خلّكان، (تاريخ الخلفاء)، ومنتخب (الإتقان في علوم القرآن) لجلال الدين السيوطيّ، (حبيب السير في أخبار أفراد البشر) لغياث الدين مير (ت ٩٤٢هـ / ١٥٣٥م)، وغيرها^(١).

وفي هذا الميدان كان للكفعميّ اسهام أيضًا؛ إذ كشف ما وصلنا من نتاجه انتخابه لنصوص من عشرات المؤلّفات، وهذه المنتخبات جمعها الكفعميّ في مؤلّف واحد من مؤلّفاته وهو (مجموع الغرائب وموضوع الرغائب)، وهذا الكتاب في مضمونه عبارة عن منتخبات من كتب كثيرة ومتنوّعة؛ فجاء جامعًا لأفانين العلوم، والمعارف والحكم^(٢) فيُصنّف في المعارف العامّة، أحصينا الكتب التي صرّح بالانتخاب منها فكانت (٨٦) كتابًا، قسم منها اليوم

(١) الذريعة: ٢٢ / ٣٦٤-٣٦٥.

(٢) مجمع الفكر الإسلاميّ، موسوعة مؤلّفي الإماميّة: ١ / ٣٢٣؛ الرجائيّ، مقدّمة تحقيق كتاب (مجموع الغرائب): ١٢.

في عداد المفقود؛ وقد انفرد إسماعيل باشا البغدادي في عدّ هذا الكتاب مختصاً بالأدب^(١)، وهو من الاشتباه، قرّظه مؤلفه الكفعمي في خاتمته بعدد من الأبيات قائلاً:

(البسيط)

هَذَا الْكِتَابُ كِتَابٌ لَا نَظِيرَ لَهُ فِي بَحْثِ أَمْثَالِهِ فِي سَائِرِ الْكُتُبِ
فَكَانَ كَالرَّوْضِ ضَاهِي عَرَفَهَا أَبَدًا عَرَفَ الْغَوَانِي مَعَانٍ فِيهِ كَالضَّرْبِ^(٢)
وَكَانَ تَحْسُرُ عَنْهُ الْعَيْنُ إِنْ نَظَرَتْ وَلَا شَيْءَ لَهُ فِي الْعَجَمِ وَالْعَرَبِ
تَحَالَهُ نُورَ رَوْضٍ قَدْ بَدَا نَضْرًا أَوْ نَاصِعِ الْوَرَقِ يَعْلُو قَانِي الذَّهَبِ
يَمِيسُ^(٣) مِثْلَ عَرُوسٍ فِي غَلَائِلِهَا يَمِيسِي أَبُو قَلْمُونِ^(٤) مِنْهُ فِي تَعَبٍ^(٥)

وقد طُبِعَ الكتاب بتحقيق: مهدي الرجائي، نشر مؤسسة أنصار الحسين الثقافية - قم، (١٤١٢هـ / ١٩٩١م).

لذلك سنورد في هذا المحور قائمةً بعناوين الكتب التي انتخب منها الكفعمي وفقاً لتسلسلها في كتاب (مجموع الغرائب)، وهي:

١. جنان الجنان ورياض الأذهان: للقاضي الرشيد ابن الزبير (ت ٥٦٣هـ / ١١٦٧م)^(٦).

(١) إيضاح المكنون: ٢ / ٤٤٠.

(٢) الضرب: العسل الأبيض. الصحاح، الجوهري: ١ / ١٦٨.

(٣) يَمِيسُ: يتبختر في مشيته. لسان العرب: ٦ / ٢٢٤.

(٤) أبو قلمون: طائر يُترأى بألوان شتى، يشبه الثوب به. لسان العرب: ١٢ / ٤٩١.

(٥) مجموع الغرائب: ٤٧٦.

(٦) المصدر نفسه: ١٠٩-١١٠.

٢. خريدة القصر: لعماد الدين الكاتب الإصفهاني (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠٠م) ^(١).
٣. الحماسة: لأبي الحجاج يوسف بن محمد بن إبراهيم الأنصاري (ت ٦٥٣هـ / ١٢٥٥م) ^(٢).
٤. الفصوص: لصاعد بن الحسن بن عيسى الربعي البغدادي (ت ٤١٧هـ / ١٠٦٢م) ^(٣).
٥. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: لعلي بن أحمد بن بسام (ت ٥٤٢هـ / ١١٤٧م) ^(٤).
٦. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر: لأبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٧م) ^(٥).
٧. طبقات الشعراء: لعبد الله بن المعتز العباسي (ت ٢٩٦هـ / ٨٨٢م) ^(٦).
٨. الهفوات النادرة من المعقلين الملحوظين والسقطات الباردة من المغفلين المحظوظين: لغرس النعمة محمد بن هلال الحراني (ت ٤٨٠هـ / ١٠٨٧م) ^(٧).

(١) مجموع الغرائب: ١١٠-١١١.

(٢) المصدر نفسه: ١١٢-١١٣.

(٣) المصدر نفسه: ١١٤-١١٦.

(٤) مجموع الغرائب: ١١٦-١١٨.

(٥) المصدر نفسه: ١١٨-١١٩.

(٦) المصدر نفسه: ١١٩-١٢٠.

(٧) المصدر نفسه: ١٢٠-١٢٢.

٩. الأغاني: لأبي الفرج الاصفهاني (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٦م) ^(١).
 ١٠. غرر البلاغة في النظم والنثر: لأبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) ^(٢).
 ١١. بدائع البدائ: لعلي بن ظافر الأزدي المصري (ت ٦١٣هـ/ ١٢١٦م) ^(٣).
 ١٢. تاريخ الطبري: لمحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م) ^(٤).
 ١٣. وفيات الأعيان: لابن خلكان (ت ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م) ^(٥).
 ١٤. حقائق الخل في دقائق الحيل: لم يذكر اسم مؤلفه ^(٦).
 ١٥. رُوح الأحياء وروح الأحباء: لأحمد بن موسى بن يونس الإربلي (ت ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م) ^(٧).
 ١٦. تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م) ^(٨).
-
- (١) مجموع الغرائب: ١٢٢-١٢٧.
 - (٢) المصدر نفسه: ١٢٨-١٣٩.
 - (٣) المصدر نفسه: ١٤٠.
 - (٤) المصدر نفسه: ١٤٠-١٤١.
 - (٥) انتخب منه في موضعين من الكتاب: ١٤١-١٤٣، و: ٣٧٢-٣٧٥.
 - (٦) مجموع الغرائب: ١٤٣-١٥٠.
 - لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلفات المفقودة.
 - (٧) مجموع الغرائب: ١٥٣.
 - لم ينتخب منه مباشرة، بل نقله عن خط منقول عن خط الشهيد الأول الشيخ محمد بن مكي العاملي.
 - (٨) مجموع الغرائب: ١٥٣-١٥٥.

١٧. كشف المحجّة لثمرة المهجة: لرضي الدين بن طاووس (ت ٦٦٤هـ / ١٢٩٥م) ^(١).

١٨. مطالع الأنوار في فضائل الأئمة الأنوار (عليهم السّلام): لمحمّد بن حامد بن عبد الوهاب ^(٢).

١٩. شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م) ^(٣).

٢٠. مفاتيح الغيب، لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م) ^(٤).

٢١. الملمّع: لأبي بكر محمّد بن أحمد ^(٥).

٢٢. الأمالي، للشيخ محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٧م) ^(٦).

٢٣. خطبة الضوء المسمّى (درّة النور): لرضي الدين البرهاني ^(٧).

٢٤. الذريعة إلى مكارم الشريعة: للراغب الإصفهاني

(١) مجموع الغرائب: ١٥٥-١٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٧-١٥٨.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلّفات المفقودة.

(٣) مجموع الغرائب: ١٥٨-١٦٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٦٠-١٦٣.

(٥) المصدر نفسه: ١٦٣-١٦٤.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلّفات المفقودة.

(٦) المصدر نفسه: ١٦٤-١٦٨.

(٧) المصدر نفسه: ١٦٨.

(ت ٥٠٢هـ / ١١٠٨م) ^(١).

٢٥. مكارم الأخلاق ومعالم الأعلاق، للحسن بن الفضل الطبرسي

(ت ٥٤٨هـ / ١١٣٥م) ^(٢).

٢٦. مفتاح التنزيل: لمحمد بن أبي القاسم البقالي (ت ٥٦٢هـ / ١١٦٦م) ^(٣).

٢٧. ديان السرّ وذم الغيبة: لعمر بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ / ٨٦٨م) ^(٤).

٢٨. الوزراء: لم يذكر اسم مؤلفه ^(٥).

٢٩. مصادقة الإخوان: للشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ / ٩٩١م) ^(٦).

٣٠. عدّة الداعي: لابن فهد الحلّي (ت ٨٤١هـ / ١٤٣٧م) ^(٧).

٣١. الرسالة التكميلية: للشهيد الأوّل (ت ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م) ^(٨).

٣٢. عقاب الأعمال: للشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) ^(٩).

٣٣. فتح الأبواب بين ذوي الأبواب وبين ربّ الأرباب: لعليّ بن موسى بن

(١) مجموع الغرائب: ١٦٨-١٧٠.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٠-١٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٤-١٧٧.

(٤) المصدر نفسه: ١٧٧-١٧٨.

(٥) المصدر نفسه: ١٧٨-١٧٩.

لم نهتدِ لاسم مؤلفه؛ كون هذا العنوان مشتركاً بين أكثر من مؤلف.

(٦) المصدر نفسه: ١٧٩-١٨٠.

(٧) المصدر نفسه: ١٨٠-١٨١.

(٨) المصدر نفسه: ١٨١-١٨٢.

(٩) المصدر نفسه: ١٨٢-١٨٣.

طاووس (ت ٦٦٤هـ / ١٢٦٥م) ^(١).

٣٤. كتاب الجواهر: لم يذكر اسم مؤلفه ^(٢).

٣٥. القواعد والفوائد: للشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م) ^(٣).

٣٦. منتهى السؤل في شرح معرّب الفصول: لعليّ بن يوسف بن عبد

الجليل النيلي، كان (حيّاً ٧٧٧هـ / ١٣٧٥م) ^(٤).

٣٧. عين الفوائد: لم يذكر اسم مؤلفه ^(٥).

٣٨. نزهة القلوب وغاية الأمل والمطلوب: لمحمّد بن عبد العزيز

السنكري ^(٦).

٣٩. حلية الأدب: لم يذكر اسم مؤلفه ^(٧).

(١) مجموع الغرائب: ١٨٤-١٨٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٥-٢٠٣.

لم نهتد إلى مؤلف هذا الكتاب بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلّفات المفقودة.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٣-٢١١.

(٤) المصدر نفسه: ٢١٢-٢١٣.

(٥) المصدر نفسه: ٢١٨-٢٢٩.

لم نهتد إلى مؤلف هذا الكتاب بحسب ما وقفنا عليه من مصادر.

(٦) المصدر نفسه: ٢٢٩-٢٣٠.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلّفات المفقودة.

(٧) المصدر نفسه: ٢٣٠.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه

٤٠. كنز العرفان في فقه القرآن: للمقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ / ١٤٢٢م) ^(١).
٤١. التحف والهدايا: للأخوين محمد بن هاشم الخالدي (ت نحو ٣٨٠هـ / ٩٩٠م)، وسعيد بن هاشم الخالدي (ت ٣٧١هـ / ٩٨١م) ^(٢).
٤٢. مرآة المروّات: لأبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٧م) ^(٣).
٤٣. التمهيد: للحسن بن علي بن شعبة الحرّاني (ق ٤هـ / ١٠م) ^(٤).
٤٤. قضاء حقوق المؤمنين: لسديد الدين علي بن طاهر الصوري (ق ٦هـ / ١٢م) ^(٥).
٤٥. الزهد: للحسين بن سعيد الأهوازي (ق ٣هـ / ٩م) ^(٦).
٤٦. بصائر الدرجات: لمحمد بن الحسن الصفّار ^(٧).
٤٧. مشارق الأنوار وحقائق الأسرار في معرفة الأئمة الأطهار (عليهم السّلام): لرجب بن محمد بن رجب البرسي (ت ٨١٣هـ / ١٣١٠م) ^(٨).

من المؤلفات المفقودة.

(١) مجموع الغرائب: ٢٣١-٢٣٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣٨-٢٤٠.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤٠.

(٤) المصدر نفسه: ٢٤١-٢٤٣.

(٥) المصدر نفسه: ٢٤٤-٢٤٥.

(٦) المصدر نفسه: ٢٤٥-٢٤٧.

(٧) المصدر نفسه: ٢٤٧-٢٤٩.

(٨) المصدر نفسه: ٢٤٩-٢٥٦.

٤٨. الدلائل: للنقيب الحسين بن حمدان الخصيبي (ت ٣٥٨هـ / ٩٦٨م) ^(١).

٤٩. تأويل ما نزل من القرآن في أهل البيت عليهم السلام: لم يذكر مؤلفه ^(٢).

٥٠. المجتبى في مناقب أهل العبا: لسعد الدين محمود بن محمد ^(٣).

٥١. نسب الطيبيين الطاهرين: لعلي بن أحمد بن إسحاق بن جعفر

العلوي (ق ٤هـ / ١٠م) ^(٤).

٥٢. فتاوى الفتوات: لم يذكر اسم مؤلفه ^(٥).

٥٣. كتاب شرح الفتوة وتفصيل المروّة: لم يذكر اسم مؤلفه ^(٦).

(١) مجموع الغرائب: ٢٥٨-٢٦٣.

ينفرد الكفعمي في نسبة كتاب (الدلائل) إلى الحسين بن حمدان؛ لذا يُحتمل أن يكون من المؤلفات المفقودة.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦٣-٢٦٤.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦٤-٢٦٥.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلفات المفقودة.

(٤) المصدر نفسه: ٢٦٤-٢٦٥.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلفات المفقودة.

(٥) المصدر نفسه: ٢٦٦-٢٦٧.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلفات المفقودة.

(٦) المصدر نفسه: ٢٦٨-٢٦٩.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلفات المفقودة.

٥٤. مطالب السؤول في مناقب آل الرسول: لمحمد بن طلحة الشافعي (ت ٦٥٢هـ / ١٢٥٤م) ^(١).

٥٥. الأنوار المضيئة في الحكمة الشرعية: لعلي بن عبد الحميد النيلي النجفي، كان (حيًا ٨١٠هـ / ١٤٠٧م) ^(٢).

٥٦. شرح الدريديّة: للحسين بن أحمد بن خالويه النحوي (ت ٣٧٠هـ / ٩٨٠م) ^(٣).

٥٧. نهج الحق وكشف الصدق: للعلامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ / ١٣٢٥م) ^(٤).

٥٨. جواهر الألفاظ وذخائر الحفاظ: ليحيى بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ^(٥).

٥٩. نزهة الأبصار في طرائم الأشعار: ليحيى بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ^(٦).

(١) مجموع الغرائب: ٢٦٩-٢٧٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٣-٢٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧٥-٢٨١.

(٤) المصدر نفسه: ٢٨١-٢٩٤.

(٥) المصدر نفسه: ٢٩٤-٢٩٥.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعله من المؤلفات المفقودة.

(٦) طرائم: جمع طرم، بمعنى الزبد. العين، الفراهيدي: ٧/ ٤٢٣.

(٧) المصدر نفسه: ٢٩٥-٣١٢.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعله من المؤلفات المفقودة.

٦٠. الآداب النافعة بالألفاظ المختارة الجامعة: لجعفر بن شمس الخلافة (ت ٦٢٢هـ / ١٢٢٥م) ^(١).

٦١. الدرّ النفيس في معرفة التجنيس: لم يذكر اسم مؤلفه ^(٢).

٦٢. شرح البديعة: لصفّي الدين الحلّي (ت ٧٥٢هـ / ١٣٥١م) ^(٣).

٦٣. ديوان صفّي الدين الحلّي (ت ٧٥٢هـ / ١٣٥١م) ^(٤).

٦٤. ديوان الشفهيني ^(٥): لعلي بن الحسين الحلّي الشفهيني (ق ٨هـ / ١٤م) ^(٦).

٦٥. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر: لأبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٧م) ^(٧).

٦٦. ليالي الوصال: لم يذكر اسم مؤلفه ^(٨).

(١) مجموع الغرائب: ٣١٢-٣١٩.

(٢) المصدر نفسه: ٣١٩-٣٢٣.

هناك كتابان بهذا العنوان، أحدهما لصفّي الدين الحلّي (ت ٧٥٢هـ / ١٣٥١م)، والآخر للحسن بن محمّد العراقي (ت ٨٠٣هـ / ١٤٠٠م). الذريعة، آغا بزرك الطهراني: ٨/ ٨٦. ولعلّ المقصود هو كتاب صفّي الدين؛ لقيام الكفعمي بشرح بديعته.

(٣) المصدر نفسه: ٣٢٣-٣٢٥.

(٤) المصدر نفسه: ٣٢٦-٣٢٩.

(٥) الشفهيني: لم تثبت من حقيقة النسبة إلى ماذا، فقيل: إنها نسبة إلى قرية في الحلة أو في جبل عامل، وقيل: إلى أمّه، لكن هذه الاحتمالات فنّدها السيّد الأمين. أعيان الشيعة: ٨/ ١٩١.

(٦) المصدر نفسه: ٣٣٠-٣٣٦.

(٧) المصدر نفسه: ٣٥٥-٣٧٠.

(٨) المصدر نفسه: ٣٧٠-٣٧١.

٦٧. الأدب والحكم: لابن العتائقي (ت بعد ٧٩٠هـ / ١٣٨٨م) ^(١).
٦٨. ربيع الأبرار ونصوص الأخيار: لجار الله الزمخشري (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٣م) ^(٢).
٦٩. مقاليد الكنوز لأقوال اللغوز: للكفعمي ^(٣).
٧٠. المبهج: لأبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٧م) ^(٤).
٧١. المنتخب من كتاب البلاغتين للمصطفى والمرتضى: لم يذكر اسم مؤلفه ^(٥).
٧٢. الفوائد الملتقطة والحكم المفردة: لابن العتائقي (ت بعد ٧٩٠هـ / ١٣٨٨م) ^(٦).
٧٣. منشور الحكم: لم يذكر اسم مؤلفه ^(٧).

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلفات المفقودة.

(١) مجموع الغرائب: ٣٧٥-٣٧٨، ٤١٠-٤١٢.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ولعلّه من المؤلفات المفقودة.

(٢) المصدر نفسه: ٣٧٨-٣٨١.

(٣) المصدر نفسه: ٣٩٥-٤٠١.

(٤) المصدر نفسه: ٤٠١-٤٠٢.

(٥) المصدر نفسه: ٤٠٢-٤٠٦.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلفات المفقودة.

(٦) المصدر نفسه: ٤٠٦-٤١٠.

(٧) المصدر نفسه: ٤١٢-٤١٩.

٧٤. تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: لورّام بن أبي فراس الحلّي (ت ٦٠٥هـ / ١٢٠٨م) ^(١).

٧٥. كشف الغمّة: لعلي بن عيسى الإربليّ (ت ٦٩٢هـ / ١٢٩٢م) ^(٢).

٧٦. غرر الجواهر ومصباح الخواطر: لم يذكر اسم مؤلّفه ^(٣).

٧٧. المثالب: لم يذكر اسم مؤلّفه ^(٤).

٧٨. الغرر والأخبار: ليحيى بن علي بن زهرة الحُسَيْنِيّ الحلبيّ ^(٥).

٧٩. كتاب الأربعين: للشهيد الأوّل (ت ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م) ^(٦).

٨٠. كتاب السرائر: لابن إدريس الحلّيّ (ت ٥٩٨هـ / ١٢٠١م) ^(٧).

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلّفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلّفات المفقودة.

(١) مجموع الغرائب: ٤١٩-٤٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ٤٢٠-٤٢١.

(٣) المصدر نفسه: ٤٢١-٤٢٢.

لم نهتد إلى معلومات عن هذا الكتاب ومؤلّفه بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلّفات المفقودة.

(٤) المصدر نفسه: ٤٢٢-٤٢٤.

هناك كثيرٌ من المؤلّفات تحمل هذا العنوان، علماً أنّ النصوص التي انتخبها الكفعميّ من الكتاب أعلاه كانت في مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

(٥) المصدر نفسه: ٤٢٦-٤٤١.

لم نهتد لمعلومات عن هذا الكتاب بحسب ما وقفنا عليه من مصادر، ولعلّه من المؤلّفات المفقودة.

(٦) المصدر نفسه: ٤٤١-٤٤٢.

(٧) المصدر نفسه: ٤٤٢-٤٤٥.

٨١. كتاب الأربعين في أصول الدين: لأبي حامد الغزالي
(ت ٥٠٥هـ / ١١١١م) ^(١).

٨٢. كشف الحجاب عن أحاديث الشبهات: للحسن بن محمد الصغاني
(ت ٦٥٠هـ / ١٢٥٢م) ^(٢).

٨٣. الفصول المهدّبة للعقول: للصاحب بن عباد (ت ٣٨٥هـ / ٩٩٥م) ^(٣).

٨٤. الشهاب في الحكم والآداب: لمحمد بن جعفر القضاعي
(ت ٤٥٤هـ / ١٠٦٢م) ^(٤).

٨٥. دستور معالم الحكم ومأثور مكارم الشيم: لمحمد بن جعفر القضاعي
(ت ٤٥٤هـ / ١٠٦٢م) ^(٥).

٨٦. الإسعاف والفضل والإنصاف والعدل: للكفعمي ^(٦).

٨٧. بعد عرض عناوين الكتب التي انتخب منها الكفعمي وصنع بها مادةً
لكتابه (مجموع الغرائب)، يتضح لنا طبيعتها وتنوعها، كما تكشف عن
جانب من مكتبة الكفعمي التي كانت بين يديه.

ويمكن تلخيص منهج الكفعمي بما انتخبه بأنه يذكر عنوان الكتاب تحت
عنوان (المنتخب من كتاب...)، ثم يذكر اسم المؤلف في أغلب الأحيان،

(١) مجموع الغرائب: ٤٤٥-٤٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ٤٤٦-٤٥٣.

(٣) المصدر نفسه: ٤٥٣-٤٦٥.

(٤) المصدر نفسه: ٤٦٥-٤٦٨.

(٥) المصدر نفسه: ٤٦٨-٤٧١.

(٦) المصدر نفسه: ٤٧١-٤٧٥.

وفي بعض الأحيان يعرّف بالمؤلف أو الكتاب، ثم يأخذ بسرد المادّة المنتخبة. أمّا المنافع التي يمكن استحصالتها من هذا النوع من التأليف إجمالاً وجهد الكفعمي هذا تحديداً، فنوجزها بالآتي:

١. تمثّل المنتخبات المجموعة في كتاب واحد جهداً بليو غرافياً؛ لما تتضمنه من معطيات تشتمل على ذكر عنوان الكتاب، واسم مؤلفه، ونبذة من الكتاب، ونصوص من مادّته، وجميع هذه المعطيات توافرت في جهد الكفعمي، مع تفاوت في ذكر اسم المؤلف، وأيضاً في إيراد نبذة من الكتاب.

٢. قدّمت لنا المنتخبات ومن قبلها المختصرات فائدة تراثية جليّة، وهي حفظ لنصوص الكتب، إذ أسهمت هذه النصوص المنقولة في حفظ بقايا الكتب التي فقدت عبر العصور من جانب، ومن جانب آخر وفّرت إمكانيّة تتبع زمان وجود تلك الكتب ومكانها قبل فقدانها.

نعم، ربّما لم تكن غاية من ألف المختصرات والمنتخبات هو الحفاظ بقدر ما أضحى نتيجة واقعيّة مهمّة لمستها الأجيال اللاحقة بعد عقود وقرون، ومتابعة ما انتخبه الكفعمي فقط يكفينا على برهان أهمّيّتها في حفظ نصوص ضاعت أصولها؛ إذ أكّد محقق كتاب (مجموع الغرائب) على هذا المعنى، فيقول عن المصادر التي نقل عنها الكفعمي: ومن الأسف ضياع أكثر هذه الكتب والمصادر المنقولة عنها، حتّى أنّه لم يعثر على أكثر عناوين هذه الكتب أرباب التراجم والمعاجم^(١)، ثم يردف قائلاً في وصف الكتاب ومكامن أهمّيّته: فالكتاب من نادر الكتب الهاديّة إلى بعض الآثار الضائعة

(١) مقدّمة تحقيق كتاب (مجموع الغرائب)، الرجائي: ١٢.

في القرون الأولى، ويا للأسف على عدم حفظ تلك الآثار عن الانداس والضياح^(١).

٣. أضحت الاختصارات والمنتخبات مصادر يُعتمد عليها بعد أن تعذر الحصول على أصولها أو فقدانها، وهذه أوجدت بديلاً علمياً في التوثيق ليس لدى المؤلفين المتأخرين والمعاصرين فحسب، بل عند مَنْ سبقهم أيضاً.

٤. إنَّ كلاً من المختصرات والمنتخبات، بل حتى النصوص المنقولة حرفياً من مصادرها، شكَّلت نصوصاً يُلْتجأ إليها بوصفها روايةً ثانية في ضبط نصِّ المخطوط عند تحقيقه، مقابل الرواية الأولى المتمثلة بالمخطوطة التي كتبها المؤلف، ويسمِّيها برجستراسر (الرواية الثانوية)، مؤكِّداً على أنَّ من صورها المختصرات، والنبذ، والاقتباسات المبنوثة في كتب أخرى^(٢).

ويُشير أحد الباحثين على الرغم من عزوف شريحة من المحقِّقين عن اعتماد الرواية الثانية في تحقيق النصِّ وضبطه، لكنَّ المحقِّق الجادَّ لا مناصَّ له من اعتمادها حتى وإنَّ كانت مطبوعة؛ كون ما يؤدَّى بالمطبعة لا يعدو كونه انتساخاً بصورة حديثة^(٣)، وهذا ما يضيفي أهميَّة تراثيَّة للمختصرات والمنتخبات.

(١) مقدِّمة تحقيق كتاب (مجموع الغرائب)، الرجائي: ١٢.

(٢) أصول نقد النصوص: ٤٢.

(٣) التداخل في تحقيق النصِّ بين الروايتين المخطوطة والمطبوعة، إبراهيم: ٦١.

الخاتمة

١. الشيخ إبراهيم بن علي الكفعمي من العلماء الذين أسهموا بإسهاماتٍ طيبة في رفد المكتبة الإسلامية بتنوع تجاوز المئة عنوان في علوم متنوعة، ثلثها تقريباً كان من المختصرات.

٢. هذه الدراسة تكشف الأهمية التراثية لكتابي الكفعمي؛ كتاب (حديقة النفوس) الذي اشتمل على معطيات مهمة عن سيرة مؤلفه ومتون العديد من مختصراته، وأما كتاب (مجموع الغرائب) فتكمن أهميته في حفظه لنصوص منتخبة لأكثر من (٨٠) كتاباً، وقسم من تلك الكتب لم نعرفها إلا عبر هذا الجهد؛ لعدم وصولها إلينا.

٣. على الرغم من وجود التيار المتشدد من ظاهرة اختصار المؤلفات، إلا أنّها أضحت نوعاً من أنواع التأليف العلمي الذي يسهم في تيسير حفظ المطالب العلمية، واستحضار مسائلها، وتوفير الوقت اللازم لقراءتها.

٤. لعلّ المنتخبات عند تأليفها تمثل حالة من الترف الثقافي مرتبطة بتوجه المؤلف وذوقه المعرفي في اختيار العلوم والمؤلفات التي ينتخب منها، والمادة المنتخبة بمجموعها يرجع إليها مؤلفها في المحافل والمجالس العلمية، لكن بعد مرور قرون عدّة تتغيّر القيمة التراثية لهذا النوع من المؤلفات؛ إذ تصبح سجلاً توثيقياً لنصوص ما كان موجوداً في عصر المؤلف من المؤلفات التي قد تُفقد أو تُتلف بعد حين بسبب عوادي الزمان.

٥. الكم الذي أنجزه الكفعمي في مجالي الاختصار والانتخاب يجعله واحداً من أعلام هذا النوع من النشاط التألفي، ولعلّ عدم وصول قسم من مختصراته، وقلة انتشار القسم الواصل منه يمثلان سبباً بائناً في عدم اشتهاار الكفعمي كأحد أعلامه.

المصادر والمراجع

أولاً: المخطوطات

١. الإربلي، علي بن عيسى (ت ٦٩٢هـ)
كشف الغمّة في معرفة الأئمّة (بخط الكفعمي)، مكتبة العتبة الرضويّة المقدّسة، مشهد، تحت الرقم (٢١٢٥).
٢. الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي العاملي (ت ٧٨٦هـ)
الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة (بخط الكفعمي)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، تحت الرقم (١٤٣٦٠).
٣. فخر المحقّقين، محمّد بن الحسن الحلّي (ت ٧٧١هـ)
إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد (بخط الكفعمي)، مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ في طهران، تحت الرقم (٢٧) خوئي.
٤. الكفعمي، إبراهيم بن عليّ (ت ٩٠٥هـ)
حديقة النفوس وحجلة العروس (محاضرات الكفعمي)، مكتبة رئيس الكتاب - اسطنبول، تحت الرقم (٨٩٧).
- غاية التلخيص في مسائل العويص، المكتبة الهنديّة، كربلاء، تحت الرقم (٢٩١).
- الفوائد الشريفة في شرح الصحيفة، مكتبة العتبة الرضويّة المقدّسة، مشهد، تحت الرقم (٧٨٣٤).

نور حدقة البديع ونور حديقة الربيع، مكتبة طوب قابي سراي، اسطنبول،
تحت الرقم (١٤٨٢/٨١٥٨).

٥. النجفي، يحيى بن ليث الحسيني (ق٩هـ/١٥م)

حاشية بقلمه على مخطوط (حديقة النفوس للكفعمي)، مكتبة طوب
قابي سراي، اسطنبول، تحت الرقم (١٤٨٢/٨١٥٨).

ثانيًا: المصادر والمراجع المطبوعة

١. آغا بزرك الطهراني، محمد محسن بن علي (ت١٣٨٩هـ)

الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط٣،
١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

موسوعة طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١،
١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢. آل طعمة، سلمان هادي

تراث كربلاء، معهد أبحاث الحج والزيارة، ط٤، ١٤٣٥هـ.

٣. آل طعمة، محمد هادي

مشاهير المدفونين في كربلاء، دار الصفوة، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ/
٢٠٠٩م.

٤. ابن منظور، محمد بن مكرم (ت٧١١هـ)

لسان العرب، أدب الحوزة، قم، ط١، ١٤٠٥هـ.

٥. أبو زيد، بكر بن عبدالله

- الرود، دار العاصمة، الرياض، ط ١، ١٤١٤هـ.
٦. الأفندي، عبد الله الإصفهاني (ق ١٢هـ / ١٨م)
رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مؤسسة
التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.
٧. الأمين، حسن (ت ١٣٩٩هـ)
مستدركات أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ١،
١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م.
٨. الأميني، عبد الحسين أحمد النجفي (ت ١٣٩٠هـ)
الغدير في الكتاب والسنة والأدب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٤،
١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.
٩. الباقلي، أحمد بن عبد الله
المعاجم اللغوية وطرق ترتيبها، دار الراية، الرياض، ط ١، ١٤١٢هـ /
١٩٩٢م.
١٠. البحراني، يوسف بن أحمد بن إبراهيم (ت ١١٨٦هـ)
الكشكول، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٨هـ.
١١. البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين (ت ١٣٣٩هـ)
إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، تحقيق: محمد شرف
الدين بالتقيا ورفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،
(د.ط)، (د.ت).

١٢. حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله (ت ١٠٦٨هـ)

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: محمد شرف الدين بالتقيا ورفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ط)، (د. ت).

١٣. الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ)

أمل الآمل في علماء جبل عامل، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتبة الأندلس، بغداد، (د. ط)، (د. ت).

وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق: عبد الرحيم الرباني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٥، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

١٤. الخراسان، مهدي بن حسن (ت ١٤٤٥هـ)

مقدمة كتاب (ثواب الأعمال للصدوق)، دار زين العابدين، قم، ط ١، ١٣٩٣هـ / ٢٠١٤م.

١٥. الخوانساري، محمد باقر الموسوي (ت ١٣١٣هـ)

روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، المطبعة الحيدرية، طهران، ط ١، ١٣٩٠هـ.

١٦. الخوئي، أبو القاسم الموسوي (ت ١٤١٣هـ)

معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط ٥، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

١٧. الرجائي، مهدي.

مقدمة تحقيق كتاب (مجموع الغرائب للكفعمي)، مؤسسة أنصار الحسين الثقافية، قم، ط ١، ١٤١٢هـ.

١٨. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٥هـ)
تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر،
بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
١٩. الزركلي، خير الدين (ت ١٢١٠هـ)
الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين
والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٨٠م.
٢٠. الزيني، طه محمد
مقدمة تحقيق كتاب (المجازات النبوية للشريف الرضي)، مكتبة بصيرتي،
قم، (د.ط)، (د.ت).
٢١. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٠٢هـ)
الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ /
١٩٩٢م.
٢٢. السماوي، محمد بن طاهر (ت ١٣٧٠هـ)
الطليعة، من شعراء الشيعة، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار المؤرخ
العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
٢٣. السيوطي، عبد الرحمن بن كمال الدين (ت ٩١١هـ)
فهرس مؤلفاتي، (طبعة حجرية)، ١٣٢٩هـ.
٢٤. الشافعي، محمد بن طلحة (ت ٦٠٢هـ)
مطالب السؤول في مناقب آل الرسول عليهم السلام، تحقيق: ماجد بن

أحمد العطية، (د. ط)، (د. ت).

٢٥. الشمراني، عبدالله بن محمد

المدخل إلى علم المختصرات، دار طيبة، الرياض، ط ١، ١٤٢٩هـ /
٢٠٠٨م.

٢٦. الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العامليّ (ت ٩٥٦هـ)

منية المريد في أدب المفيد والمستفيد، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت،
ط ١، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.

٢٧. الشيباني، إبراهيم بن علي الكفعمي،

٢٨. الصدر، حسن بن هادي (ت ١٣٥٤هـ)

تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، منشورات الأعلمي، طهران، (د. ط)،
(د. ت).

تكملة أمل الآمل، تحقيق: حسين عليّ محفوظ وآخرون، دار المؤرخ
العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

٢٩. الطبرسي، الحسن بن الفضل (ت ٥٦٠هـ)

مكارم الأخلاق ومعالم الأعلام، للحسن بن الفضل الطبرسي منشورات
الشريف الرضي، قم، ط ٦، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.

٣٠. العاملي، محسن الأمين (ت ١٣٧١هـ)

أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت،
(د. ط)، (د. ت).

٣١. العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت ١١٦٢هـ)
كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس،
دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ٣، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٣٢. العسقلاني، أحمد بن عليّ (ت ٨٥٢هـ)
الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، لبنان، ط ١، ١٤١٤هـ.
٣٣. العلوي، عبد الباسط بن موسى (ت ٩٨١هـ)
المعبد في أدب المفيد والمستفيد، المكتبة العربيّة، دمشق، ط ١، ١٣٤٩هـ.
٣٤. الغفاري، عليّ أكبر
مقدمة تحقيق كتاب (الخصال للصدوق)، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة
لجماعة المدرّسين، قم، ط ١، ١٤٠٣هـ.
٣٥. فاخوري، محمود وعبد الحميد، مختار
مقدمة تحقيق كتاب (المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي)، مكتبة
أسامة بن زيد، حلب، ط ١، ١٩٧٩م.
٣٦. الفارقي، الحسن بن أسد (ت ٤٨٧هـ)
الافصاح في شرح مشكلة أبيات الإعراب، تحقيق: سعيد الافغاني، ط ٢،
١٣٩٢هـ / ١٩٧٤م.
٣٧. فياض، عبدالله
تاريخ التربية عند الإماميّة وأسلامهم من الشيعة بين عهدي الصادق
والطوسي، مطبعة أسعد، بغداد، ط ١، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.

٣٨. القلقشندي، أحمد بن علي (ت ٨٢١هـ)

صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ١،
١٣٤٠هـ / ١٩٢٢م.

٣٩. القُمي، عباس بن محمد رضا (ت ١٣٥٩هـ)

الفوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية، تحقيق: باقر
بيدهندي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط ١، ١٣٨٥ش.

٤٠. الكاظمي، عبد النبي بن علي (ت ١٢٥٦هـ)

تكملة الرجال، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، أنوار الهدى، طهران،
ط ١، ١٤٢٥هـ.

٤١. الكفعمي، إبراهيم بن علي (ت ٩٠٥هـ)

البلد الأمين والدرع الحصين، تقديم وتعليق: علاء الدين الأعلمي،
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

حياة الأرواح ومشكاة المصباح، تحقيق وتعليق: باسم مال الله
الأسدي، قسم الشؤون الفكرية في العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، ط ١،
١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م.

صفوة الصفات في شرح دعاء السمات، تحقيق: حسين هادي الموسوي،
شعبة إحياء التراث الثقافي والديني في العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء،
ط ١، ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م.

مجموع الغرائب وموضوع الرغائب، تحقيق: السيد مهدي الرجائي،
مؤسسة أنصار الحسين الثقافية، قم، ط ١، ١٤١٢هـ.

المصباح، تصحيح وإشراف: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ٢، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

المقام الأسنى في تفسير الأسماء الحسنی، تحقيق: فارس الحسون، مؤسسة قائم آل محمد عجل الله فرجه، قم، ط ١، ١٤١٢هـ.

٤٢. الكتوري، إعجاز حسين (ت ١٢٨٦هـ)

كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط ٢، ١٤٠٩هـ.

٤٣. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي (ت ١١١١هـ)

بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

٤٤. مجمع الفكر الإسلامي

موسوعة مؤلفي الإمامية، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٠هـ، ط ٢، ١٤٢١هـ.

٤٥. المدرس، الميرزا محمد علي (ت ١٣٧٣هـ)

ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، مكتبة الخيام، قم، ط ١، ١٣٧٤هـ.

٤٦. معروف، بشار عواد.

الذهبي ومنهجه في كتاب تاريخ الإسلام، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

٤٧. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ)

تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسن دركاهي، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليه السلام، لتحقيق التراث، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٤٨. المهاجر، جعفر.

جبل عامل بين الشهيدين، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، دمشق، ط ١، ٢٠٠٥م.

٤٩. النجاشي، أحمد بن علي (ت ٤٥٠هـ)

فهرس أسماء مصنّفي الشيعة، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ط ٥، ١٤١٦م.

٥٠. النوري، ميرزا حسين الطبرسي (ت ١٣٢٠هـ)

خاتمة مستدرک الوسائل، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤١٥هـ.

ثالثاً: المجلّات والدوريات.

١. إبراهيم، عبد العزيز.

التداخل في تحقيق النصّ بين الروايتين: المخطوطة والمطبوعة، مجلّة الخزانة، ع ٢، ١٤٣٩هـ / ٢٠١٧م.

٢. البياتي، مقدام محمّد جاسم

المخطوطات السفرية، مجلّة الخزانة، ع ١٥، ١٤٤٥هـ / ٢٠٢٤م.

Kawall, Jason, 2009, "In Defence of the Primacy of Virtues," *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 3 (2): 1–21.

Sinnott-Armstrong, Walter, "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/consequentialism/>

Watson, Gary, 1990, "On the Primacy of Character," in Flanagan and Rorty, pp. 449–83, reprinted in Statman, 1997.

Bibliography:

Alexander, Larry and Michael Moore, “Deontological Ethics”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/ethics-deontological/>>. Al-Ghazzali, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. Kīmīyā-yi Sa’ādat (The Alchemy of Happiness). Translated by Claud Field. London: John Murray, 1909.

Hourani, G. F. Islamic rationalism: The ethics of ‘Abd al-Jabbar. Oxford, England: Clarendon Press. (1971)

Hursthouse, Rosalind and Glen Pettigrove, “Virtue Ethics”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2026 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2026/entries/ethics-virtue/>>.

Kafami, Taqī al-Dīn Ibrāhīm, Muḥāsabat al-Nafs al-Lawwāmah wa Tanbīh al-Rūḥ al-Nawwāmah. Beirut: Mu’assasat al-Fikr al-Islāmī li-l-Thaqāfah wa al-I’lām, 1991.

Kant, Immanuel. Critique of Practical Reason. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Conclusion

In conclusion, Kaf' amī's ethical system offers an alternative paradigm that integrates theological knowledge, spiritual discipline, and practical moral formation into a coherent framework. Rather than reducing ethics to the theoretical analysis of virtues, he presents it as a transformative process grounded in knowledge of God, self-purification, self-reckoning, repentance, prayer, and adherence to the Qur'an. His model thus bridges the gap between ethical theory and moral practice, demonstrating that genuine moral development requires both sound knowledge and sustained spiritual motivation.

Beyond its historical significance, Kaf' amī's ethical framework provides valuable insights for contemporary discussions of Islamic ethics and moral education by emphasizing the integration of knowledge, spirituality, and practice. Future research may further examine its relationship with other traditions of Islamic and virtue ethics, as well as its potential applications in contemporary approaches to character formation and ethical education.

ings. Within this framework, virtues reach their full realization only when they become manifest in a person's actions, intentions, and way of life. Therefore, the value of morality is demonstrated not only through the definition and understanding of virtues but also through the ability of individuals to actualize and sustain them in practical life. This emphasis on the formative and practical dimension of ethics constitutes one of the most significant innovative aspects of Kafami's ethical model in comparison with approaches that focus primarily on the theoretical analysis of morality.

ing inner dispositions, and maintaining constant awareness of the self. For instance, courage cannot be achieved simply by defining it as the mean between cowardice and recklessness; rather, its cultivation requires addressing internal factors such as excessive attachments, irrational fears, and insufficient trust in divine promises. Thus, the realization of virtue requires simultaneous attention to the intellectual, psychological, and educational dimensions of human existence.

From this perspective, the fundamental difference between Kafami's approach and many philosophical formulations of Islamic ethics lies in his shift of emphasis from explaining the structure of virtue to examining the process through which a virtuous person is formed. Alongside questions concerning the nature of virtues and the ethical goal of human life, Kafami focuses on the mechanisms through which the soul is cultivated, reformed, and prepared to embody moral excellence. Therefore, his ethical system can be understood as a complementary contribution to the theoretical tradition of Islamic ethics, as it establishes a connection between moral knowledge and practical cultivation.

Another distinctive feature of Kafami's model is that it does not restrict ethics to the philosophical analysis of virtues; rather, it examines morality in relation to spiritual experience, the struggle against the Nafs, and the inner journey of human be-

understanding of human nature and its ultimate purpose. These approaches have made significant contributions to the analysis of ethical concepts, the classification of virtues, and the presentation of coherent accounts of human perfection. Nevertheless, the question of how knowledge of virtue is transformed into a virtuous character, and the internal mechanisms through which this transformation occurs, has received comparatively less systematic attention.

The significance of Kafami's approach becomes evident precisely in addressing this issue. In his writings, ethics is not presented merely as a theoretical discussion of virtues and vices or as a philosophical explanation of human perfection; rather, it is understood as an educational process aimed at the gradual transformation of the soul. His continuous dialogue with the Nafs demonstrates his particular concern with internal obstacles, psychological weaknesses, and forms of resistance that prevent individuals from realizing moral virtues. From this perspective, the ethical question is not limited to identifying the nature of virtue; it also concerns how human beings can cultivate the spiritual and psychological conditions necessary for transforming virtue from an abstract concept into an embodied reality.

Accordingly, in Kafami's thought, virtue is not merely something to be intellectually recognized; it must be developed through a gradual process of reforming motivations, disciplin-

cultivation. In this sense, Kafami presents ethics as a comprehensive journey of human transformation in which the intellect, heart, and action are integrated in pursuit of divine proximity.

The Innovative Aspects of Kafami's Model

The model of Islamic ethics that can be reconstructed from MN represents a distinctive approach within the Islamic ethical tradition, as it emphasizes not only the theoretical foundations of virtue but also the process through which virtues become embodied and established within the human self. Many ethical systems developed in the Islamic tradition, particularly those of thinkers such as Ghazzālī, Ibn Miskawayh, and Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, who were influenced by philosophical ethics, primarily sought to explain the ultimate goal of human existence and the conditions through which human beings attain happiness. Within this framework, the central concerns of ethics were the understanding of human nature, the place of humanity within the order of existence, the definition of happiness, and the identification of virtues that lead individuals toward this ultimate end.

For example, in Ghazzali ethics known as *The Alchemy of Happiness*, the knowledge of self (cf. pp.19-30), the knowledge of God (cf. pp.31-42), the knowledge of this and the next world (cf. 43-63) are central for an ethical. Likewise, similar to the Aristotelian virtue tradition, the proper ordering of the faculties of the soul and the acquisition of virtues are based upon a correct

gance, ostentation (riya'), and selfish desire. These vices are not viewed merely as isolated immoral behaviors; rather, they represent deeper spiritual disorders that distort the human relationship with God. For this reason, moral reform requires more than controlling external actions. It demands a transformation of the inner orientation of the self, in which desires, intentions, and emotions are gradually purified and redirected toward divine purposes. (MN, P.111)

Kafami also emphasizes the importance of moral reflection and awareness of consequences (nazr fi al-'awaqib). Before engaging in any action, individuals must examine its ultimate effects on their souls and their relationship with God. Reflection upon the Hereafter serves as a powerful ethical mechanism because it allows human beings to evaluate temporary desires in light of eternal realities. Through this process, moral decision-making becomes an act of conscious spiritual responsibility rather than a response to immediate impulses.

Therefore, Kafami's meta-ethical framework reveals a dynamic understanding of morality in which knowledge provides direction, motivation provides energy, and spiritual discipline provides the means for transformation. His ethical system demonstrates that moral excellence cannot be achieved through intellectual recognition of virtues alone; rather, it requires a continuous process of awareness, self-evaluation, and practical

Allah) constitutes the deepest foundation of moral motivation. The more a person understands divine perfection, mercy, and wisdom, the stronger his desire becomes to align his actions with the divine will. Virtuous behavior, in this framework, is not merely the result of external obligation or social expectation; it emerges from an inner recognition of truth and a sincere desire for proximity to God. Thus, Kafami's ethical model moves beyond a purely duty-based understanding of morality and emphasizes the role of spiritual awareness in generating moral commitment. (MN, P.132; PP.157-158)

To cultivate this motivation, Kafami employs a balanced pedagogical method based on both encouragement (targhib) and warning (tarhib). On the one hand, he emphasizes divine mercy, the rewards of obedience, and the spiritual benefits of virtues in order to inspire hope and aspiration within the believer. On the other hand, he warns against the destructive consequences of sin and moral corruption, reminding individuals of accountability, death, and the Hereafter. This balance prevents ethical life from falling into either despair or complacency. The individual is encouraged to pursue perfection while remaining conscious of his own weaknesses and constant need for divine assistance.

Within this motivational framework, Kafami identifies several moral diseases that obstruct human spiritual development, including greed, excessive attachment to worldly life, arro-

a means of spiritual education. Prayer teaches the human being his poverty and dependence before God, thereby removing arrogance from the heart and cultivating humility and servitude. Munajat, in his understanding, represents a loving dialogue between the servant and God. Through it, individuals confess their weaknesses and sins while seeking divine mercy and guidance. Such spiritual intimacy keeps the heart alive and prevents hardness and heedlessness.(MN, PP.180-181)

The fourth foundation of Kafami's ethical system lies in his meta-ethical analysis and his attempt to establish a comprehensive motivational structure for moral action. For Kafami, ethics cannot be reduced to the identification of virtues and vices; rather, it requires an explanation of why human beings should pursue moral excellence and how they can sustain ethical commitment. Therefore, he establishes a fundamental relationship between knowledge, motivation, and moral practice. In his view, moral action becomes meaningful and stable only when it is grounded in a correct understanding of human existence, the purpose of creation, and the individual's relationship with God. Ethical knowledge, therefore, is not merely theoretical awareness but a transformative form of knowledge that awakens the human being to his spiritual position and responsibilities before the Creator.

Accordingly, Kafami argues that knowledge of God (ma'rifat

Several central concepts emphasized by Kafami are piety (taqwa), patience (sabr), trust in God (tawakkul), sincerity (ikhlas), and repentance (tawbah). Taqwa means constant awareness of God and vigilance against sin. A pious person measures all actions according to divine standards and avoids anything that distances him from God. Patience is equally important because the path of moral development is filled with difficulties, temptations, and hardships. Without patience, the individual cannot persevere in the pursuit of virtue. (MN, P.148)

Sincerity occupies a central place in his ethics. He regards ostentation (riya') as one of the gravest moral diseases because it empties worship of its spiritual reality. A person who performs good deeds merely to attract the praise of others seeks human approval instead of divine pleasure and thereby distances himself from authentic spirituality. (MN, P.108; P.156; P.110)

Repentance also holds a crucial position in Kafami's thought. He believes that no matter how deeply a person falls into sin, the path back to God always remains open. Genuine repentance not only leads to forgiveness but also purifies Nafs and prepares it to resume its spiritual journey. This perspective preserves hope within the believer and prevents despair.

In addition to the Qur'an, supplication and intimate prayer (munajat) play a vital role in the reform of Nafs. Kafami, who was among the great scholars of supplication, viewed prayer as

vention of arrogance and self-delusion. Human beings are often inclined to justify their wrong actions and imagine themselves righteous while they are following their passions.

Kafami also employs warnings as a method of moral education. He frequently reminds Nafs of death, the Day of Judgment, accountability before God, and the transitory nature of worldly life. Such reminders awaken human beings from negligence and reduce attachment to temporary worldly attractions. In his ethical vision, the struggle against Nafs is the greatest form of jihad because the inner enemy accompanies the individual constantly and continuously invites him toward sin and forgetfulness.

Accordingly, no enduring social reform can occur without inner reform. Society is composed of individuals, and unless individuals purify themselves inwardly, corruption will continue to dominate society. Therefore, self-purification becomes a prerequisite for broader moral and social transformation.

The third foundation is the presentation of methods for reforming the Nafs. He considers the Qur'an to be the primary source of moral education and believes that it offers a complete program for human guidance. The Qur'an, in his understanding, is not merely a text for recitation or ritual blessing; it is a comprehensive educational guide that leads humanity from the darkness of ignorance into the light of divine guidance. (MN, PP.118-121)

returning to sin.” (MN, p. 116)

The second foundation of Kafami's ethical thought concerns the way one must deal with Nafs. Because he was deeply familiar with the prayers and teachings of the Imams, he learned from them how the human Nafs should be disciplined and educated. In many of his writings, he addresses his own Nafs directly, sometimes reproaching it harshly and at other times warning or advising it. This method reveals that the Nafs is, in his view, the principal battlefield of moral struggle. (MN, p.103)

Kafami believes that the human Nafs naturally inclines toward comfort, worldly pleasures, and selfish desires. If these inclinations are left uncontrolled, they lead human beings away from the path of happiness. Therefore, he strongly emphasizes self-reckoning (*muhasabah al-nafs*). A person must constantly evaluate his intentions, actions, and inner states, asking whether they are truly aligned with divine pleasure. Such continuous vigilance protects the individual from heedlessness and moral deviation.

One of the distinctive features of Kafami's ethical method is his suspicion toward Nafs. He does not trust the Nafs completely nor accept its inclinations without examination. This perspective originates from Islamic teachings that regard the lower self as vulnerable to temptation and deception. However, his purpose is not the destruction of human dignity, but rather the pre-

vitality and its connection to the source of existence. When a person remembers his sins or reflects upon God's greatness and is moved to tears, this indicates that his heart remains alive and receptive to divine light. However, when a person reaches the point where remembrance of God no longer affects him and his heart becomes hardened, this signifies spiritual corruption and alienation from the truth.

For Kafami, softness of the heart is one of the most important indicators of spiritual health. Sin, excessive attachment to worldly life, and neglect of God gradually harden the heart and deprive it of the ability to receive divine illumination.

This explains why Kafami gives such prominence to supplications and devotional practices in his works. They are not merely verbal acts of worship; they are instruments for spiritual purification and inner awakening. He conveys this meaning when he writes as follows: "the dryness of the eyes comes from the hardness of the heart, and it is a sign of distance from the Lord. Everything has a weight or a measure — except tears shed from the fear of Allah in the depths of the night. For a tiny drop, though small in size, can extinguish oceans of fire. And a single tear, even if no larger than the head of a fly, becomes like Mount Uhud on the Day of Judgment in reward and merit. Weeping out of fear of Allah illuminates the heart and protects one from

stomach, yet an exalted dignity. They behold the heights of truth and ascend toward them, while they observe the abyss of falsehood and avoid it. Their appetite does not drive them to consume carrion, nor does it carry them into extravagance. They eat only to gain strength to strive in worship, and they sleep only to endure long nights of wakefulness. They examine their food: from where was it obtained, and how did it arrive? Who harvested it and planted it? Who threshed it and lifted it? Who measured it and ground it? Who baked it and kneaded it? They continue examining until they purify their gold upon the fire of refinement, perfect its purity upon the touchstone, and cleanse their thoughts from the thorns of doubt. Such is the awe of the God-conscious: They startle like ostriches startled in fear, and they do not eat as cattle eat.” (MN, pp. 90-91)

Opposed to happiness is wretchedness, which results from separation from God and domination by heedlessness. A wretched person is one whose heart has become empty of divine remembrance and absorbed in worldly attachments and selfish desires. Such a person may appear outwardly successful but inwardly lives in darkness and spiritual restlessness. Kafami identifies several signs of this estrangement from God. One of the most important signs is the inability of a person to humble himself before God, to supplicate sincerely, or to weep in divine presence. In his view, tears are a sign of the heart's spiritual

and withhold even small acts of kindness.” O Nafs! Happiness is the one who takes lesson from his yesterday and stores provisions for his own Nafs. Wretched is the one who gathers wealth for others while withholding from himself the provisions for his final journey.” (MN, pp. 84-85)

Thus, obedience to God constitutes the essence of true happiness. This obedience is not limited to the outward performance of rituals; rather, it involves the submission of the heart and the harmonization of all dimensions of life with divine guidance. Kafami also emphasizes the importance of following the prophets and Imams, whom he considers God’s deputies and guides on earth. Human beings cannot attain perfection without their guidance, because they illuminate the path toward spiritual contemplation. He writes, “how many servants of Allah there are who know no lord besides Him and do not take their own desires as their god. Their faces are radiant, their deeds pleasing, their hearts heavenly while their bodies remain earthly. In longing they are intoxicated and overwhelmed; in fear they are like a bird trapped in a snare. In love they taste no sleep of the sleeper, nor do they fear the blame of any blamer. They do not seek provision from ignoble people, and they are content with dry bread. If they become wealthy, they make what they possess as though it were nothing; and if they become poor, they regard their barren land as a banquet. A worn garment, an empty

transcends material success or worldly pleasure. A person may possess wealth, power, and social status while inwardly suffering from anxiety, emptiness, and spiritual misery because of separation from God. Conversely, another individual may endure hardship and poverty while still experiencing profound inner peace due to closeness to God.

As he states “O Nafs! The miser suffers three things: heat and cold, and the perils of crossing the sea in pursuit of wealth after wealth. He gathers it all together, only to leave it behind swiftly. He exhausts himself and burdens his heart with sorrow. The stingy man is the one who is so protective of a sound coin that he will not even break it for exchange, yet after his death it is divided recklessly among others. The fortunate one is he who prepares himself for the long journey. If wealth is granted to him, he distributes it to the right and left. He enriches his neighbors with it and extinguishes his fires through it. He does not cling to it in his hand, nor leave it for tomorrow, nor hoard it for his children. Rather, it is provision which he sends ahead for his final destination, giving it in charity with both his right hand and his left. So woe to the misers because of what their pockets contain: “The Day when it will be heated in the Fire of Hell and their foreheads and sides will be branded with it...” Shall I tell you who they are? Shall I say to you who they are? They are the hoarders, the greedy ones — “Those who show off

which the human being stands between two possible destinies: happiness and wretchedness. Humanity possesses the potential for spiritual elevation and nearness to God, yet at the same time may descend into misery through heedlessness and submission to worldly desires. Therefore, ethics in Kafami's perspective is a continuous movement from imperfection toward perfection and from negligence toward spiritual awakening.

In Kafami's writings, ethics is not simply a theoretical subject. Rather, it is deeply practical and transformative. He does not merely identify virtues and vices; he also presents methods for purifying the Nafs and creating moral motivation within the individual. In his view, knowledge of God, self-awareness, constant self-examination, and recourse to the Qur'an and supplication are among the most essential instruments for human moral development. Ethics, therefore, is inseparable from spirituality and inner purification.

The first foundation of Kafami's ethical system is his understanding of happiness (sa'adah) and wretchedness (shaqawah). He defines happiness as the genuine connection of the human being with God and believes that all ethical striving should ultimately lead to this connection. According to him, happiness should be found only when a person's life is aligned with the divine will and when he submits himself to God and His chosen representatives on earth, i.e. Imams. Happiness, in this sense,

1971).

This distinction is crucial for understanding the boundaries between different ethical traditions. While various moral theories may recognize many of the same ethical concepts, they differ with respect to what they consider foundational in moral evaluation and where they locate the primary source of moral significance. Kafami's originality lies precisely in relocating the center of ethics from rules, obligations, or even virtues understood merely as stable character traits to the continuous practice of spiritual vigilance, self-reckoning, and the existential relationship between the human being and God. Ethics, in his view, is therefore not simply a system of normative prescriptions but an ongoing process of inner transformation directed toward nearness to the Divine.

Kafami's Reconstruction of the Foundations of Islamic Ethics

Kafami's ethical system can be regarded as one of the most significant moral systems within the Islamic and Shi'i intellectual tradition. In his thought, ethics is not merely a collection of personal or social rules of conduct; rather, it is a path through which human beings attain the truth of their existence and draw nearer to God. Kafami, relying on the Qur'an, narrations, and the supplications of the Ahl al-Bayt (PBUT), attempts to construct a comprehensive moral and educational framework in

itual purification. Rather, its originality lies in the central place these concepts occupy within his ethical system. Although other traditions acknowledge similar themes, they do not assign them the same foundational status. As discussed earlier, different ethical schools often share important clarity of his language, together with its intellectual depth, makes the work valuable both to general readers and to scholars of Islamic ethics.

The distinctiveness of Kafami's ethical method does not imply that other Muslim moral thinkers neglected concepts such as self-reckoning, repentance, or spiritual purification. Rather, its originality lies in the central place these concepts occupy within his ethical system. Although other traditions acknowledge similar themes, they do not assign them the same foundational status. As discussed earlier, different ethical schools often share important moral concepts while differing fundamentally in what they regard as the primary basis of moral evaluation.

For example, within the deontological tradition of Islamic ethics, particularly in the duty-centered moral framework associated with the Mu'tazilite theologian 'Abd al-Jabbār, justice ('adl) and injustice (ẓulm) function as the fundamental normative principles governing moral judgment. The presence of injustice renders an action morally defective, and moral evaluation is determined primarily by conformity to normative duties and obligations rather than by the cultivation of inward virtues or the gradual purification of the soul (Hourani,

formation. In contrast, he describes the “sleeping” or negligent Nafs as one characterized by laziness, heedlessness, passivity, and spiritual negligence. Such conditions, he argues, can only be overcome through sustained reflection, patience, vigilance, and deliberate moral decision-making. Spiritual awareness thus becomes the indispensable prerequisite for ethical reform.

Accordingly, MN presents practical methods of moral self-accountability, including regular self-examination, honest acknowledgment of one's mistakes, continuous behavioral reform, and careful purification of one's intentions. Kafami emphasizes sincerity (ikhlāṣ) as the indispensable condition of moral introspection and demonstrates how persistent self-reckoning gradually transforms the human Nafs and refines moral character. The work further provides spiritual guidance intended to deepen self-awareness, strengthen faith, and cultivate inner peace, harmony, and reconciliation with oneself.

Methodologically, Kafami adopts a psychologically analytical approach firmly grounded in Islamic spiritual and ethical values. By integrating traditional Islamic wisdom with reflective spiritual insight, he develops a comprehensive framework for self-cultivation that combines theoretical reflection with practical guidance for moral development. Theiveness of Kafami's ethical method does not imply that other Muslim moral thinkers neglected concepts such as self-reckoning, repentance, or spir-

insight that characterize Kafami's ethical methodology.

For Kafami, as long as human beings preserve their authentic humanity and place it at the center of their lives, they inevitably experience an awareness of an inner deficiency—a longing for something essential that alone can complete the meaning of human existence: spiritual perfection, true beauty, and genuine gnosis (ma'rifah). The more fully one embodies authentic humanity, the stronger this aspiration becomes. Humanity and spiritual perfection are therefore inseparable; the pursuit of inner completion is not an optional ideal but an intrinsic dimension of being human. This understanding gives rise to the central question that underlies Kafami starting point of genuine moral transformation. In contrast, he describes the “sleeping” or negligent Nafs as one characterized by laziness, heedlessness, passivity, and spiritual negligence. Such conditions, he argues, can only be overcome through sustained reflection, patience, vigilance, and accountability, including regular self-examination, honest acknowledgment of one's mistakes, continuous behavioral reform, and careful purification of one's intentions. Kafami's ethical project: how can such perfection be attained?

Kafami's answer lies in the practice of self-reckoning. He identifies the “self-reproaching soul” (al-nafs al-lawwāmah), which recognizes its faults, regrets wrongdoing, and seeks repentance, as the essential starting point of genuine moral trans-

These themes became central elements of the philosophical tradition that integrated Islamic moral teachings with the legacy of Aristotelian ethics.

MN as a model in Islamic Ethics

Unlike Aristotelian models, which regards virtue as the outcome of balancing the faculties of the soul, Kafami conceives virtue as dependent upon prior spiritual conditions, including self-reckoning (muḥāsabat al-nafs), remembrance of God (dhikr), repentance (tawbah), awareness of death, and the cultivation of a living relationship with the Divine. These are not merely instrumental practices that facilitate moral excellence; rather, they constitute the ontological and epistemological foundations of ethics, without which genuine moral character cannot be formed.

Among Kafami works, MN is regarded as one of his most significant contributions to the study of self-reckoning and spiritual purification. Structured as a reflective dialogue with the Nafs, the work establishes both the theoretical and practical foundations of self-examination, introspection, and moral reform while offering a profound account of the role of the human Nafs in the human beings preserve their authentic humanity and place it at the center of their lives, they inevitably experience an awareness of an inner pursuit of happiness and spiritual perfection. The work exemplifies the intellectual depth and spiritual

sions of Islamic ethics. Philosophers often describe ethical development as a process of refining and perfecting Nafs. Virtues are viewed as qualities that improve the condition of Nafs and strengthen its capacities. Ethical education is therefore closely connected to self-knowledge, reflection, and the cultivation of inner harmony. Moral growth involves both outward conduct and inward transformation.

Islamic virtue ethics also explores the connection between individual morality and social life. Human beings are understood as social creatures who develop their character through interaction with others. Family, education, friendship, and community all contribute to moral formation. Virtues such as generosity, honesty, loyalty, patience, and compassion emerge within social relationships and influence the quality of communal life. Ethical reflection therefore extends beyond personal behavior to include broader questions concerning social responsibility and collective well-being.

Virtue ethics, explained in this paradigm, remained a major framework for understanding morality. Discussions of character, moderation, wisdom, justice, self-discipline, and moral education shaped philosophical writings for centuries. Ethical inquiry focused on the cultivation of virtues, the regulation of desires and emotions through reason, and the formation of balanced and harmonious character traits.

proper course of action. Wisdom guides the exercise of other virtues and helps maintain balance among the different powers of Nafs(1).

Another central feature of Islamic virtue ethics is the relationship between ethics and self-discipline. Human beings often experience conflicts between rational judgment and immediate desires. Moral development requires the ability to regulate impulses and direct behavior toward higher goals. Self-control is therefore regarded as an essential virtue because it allows individuals to resist harmful tendencies and maintain ethical consistency. Through self-discipline, emotions and desires are guided rather than suppressed, enabling them to contribute positively to human life.

The concept of Nafs plays an important role in many discus-

-
- (1) Because the term nafs carries a deep and nuanced meaning that is difficult to capture fully in English, I will use the original Arabic term throughout this article. While ego may be the closest single-word translation in some contexts, it does not adequately convey the full concept of nafs. In this article, nafs refers to the inner aspect of a human being that influences, urges, and sometimes tempts a person toward certain actions. It can present itself as virtuous and beneficial at times, while at other times it may encourage harmful or misguided behavior. Therefore, the original term nafs is retained to preserve its broader psychological, moral, and spiritual dimensions.

The influence of Aristotle can be seen in the importance given to moderation. Many Muslim philosophers accepted the idea that virtue lies between two extremes. Moral defects arise either from excess or deficiency, while virtue represents a balanced state. For example, excessive fear may lead to cowardice, whereas a complete lack of fear may result in recklessness. Virtue is found in the balanced condition that allows a person to respond appropriately to circumstances. Similar patterns are applied to other virtues, such as generosity, patience, self-control, and honesty.

This understanding of virtue is closely connected to the idea of habituation. Virtues are not considered innate qualities that individuals possess from birth. Instead, they are developed through repeated actions and continuous practice. Moral education therefore plays a crucial role in shaping character. Through discipline, training, and the repetition of good actions, virtues gradually become stable traits. Ethical development is viewed as a long-term process through which habits influence personality and conduct.

Islamic virtue ethics also places significant emphasis on wisdom. Wisdom is often regarded as one of the highest virtues because it enables individuals to make sound judgments and act appropriately in different situations. Moral life requires not only good intentions but also the ability to recognize the

and how ethical conduct can be cultivated. While the Qur'an and the teachings of the Prophet Muhammad provided the primary sources of moral guidance, Islamic philosophers also engaged with the intellectual traditions of ancient Greece. Among these traditions, Aristotelian virtue ethics had a particularly significant influence on the development of philosophical ethics in the Islamic world.

A major characteristic of Islamic philosophical ethics is its emphasis on character rather than isolated actions. Ethical inquiry focuses on the qualities that shape a person's behavior and determine how individuals respond to different situations. Instead of asking only whether a specific action is right or wrong, virtue ethics examines the kind of person one should become. Moral excellence is understood as the possession of stable virtues that guide behavior consistently and appropriately.

Within this tradition, human beings are viewed as possessing different faculties, including reason, emotions, and desires. Ethical life requires the proper organization of these faculties so that they function in harmony. Reason occupies a central role because it enables individuals to distinguish right from wrong and to regulate emotions and desires. Moral development involves bringing the various dimensions of human nature into balance under the guidance of rational judgment.

erosity reflects a balanced attitude toward material possessions. Ethical life therefore involves avoiding extremes and cultivating moderation in thought, emotion, and behavior.

Another important characteristic of Islamic virtue ethics in Aristotelian form is its connection between moral excellence and human perfection. Ethics is not merely concerned with regulating behavior or maintaining social order. It is closely linked to the broader question of human fulfillment. Human beings are believed to possess capacities that can be developed and perfected through moral and intellectual growth. Virtues contribute to this process by enabling individuals to realize their potential and achieve a higher level of existence.

Happiness, here, is often regarded as the ultimate goal of ethical life. It is not understood simply as pleasure, wealth, or external success. Rather, it refers to a state of human flourishing that results from the perfection of character and the harmonious development of human capacities. A virtuous person experiences fulfillment because his or her life is ordered according to reason and moral excellence. Ethical development a Islamic Ethics and the Tradition of Virtue Ethics Islamic ethics developed through a combination of religious teachings, philosophical reflection, and practical concerns about human behavior. From the early centuries of Islam, scholars sought to understand how human beings should live, what qualities make a person morally good,

habituation, as virtuous actions become stable dispositions within the person. This emphasis on moral training reflects the belief that ethical character can be consciously developed throughout life.

The influence of Aristotle is particularly visible in the emphasis on virtue and moderation. Many Muslim philosophers, such as Ibn Miskawayh (c. 932–1030), Avicenna (Ibn Sina, 980–1037), Nasir al-Din al-Tusi (1201–1274), and Mulla Mahdi Naraqī (1715–1795), adopted the Aristotelian model in virtue ethics. This reading of virtue ethics follows the idea that moral excellence consists in maintaining balance among the different aspects of human nature. Human beings possess rational capacities, emotions, and desires, all of which play important roles in life. Ethical development requires the proper regulation of these elements so that none dominates the others excessively. Reason serves as the guiding principle that helps establish harmony and balance within the human personality.

The concept of moderation occupies a central place in this ethical tradition. Virtue is often understood as a mean between two extremes of excess and deficiency. Moral failings occur when emotions or desires exceed their proper limits or fall short of what is appropriate. Courage, for example, represents a balanced response to danger, while gen-

person morally excellent. While the Qur'an and the teachings of the Prophet Muhammad provide the primary foundation for Islamic moral thought, Muslim philosophers also engaged with the ethical traditions of ancient Greece, especially the virtue ethics of Aristotle. As a result, a distinctive ethical tradition emerged that combined Islamic values with philosophical theories of character and virtue.

One of the dominant approaches in the history of Islamic philosophical ethics was virtue ethics. This approach focuses on the development of moral character rather than merely evaluating individual actions. The central concern of virtue ethics is the cultivation of stable qualities that enable human beings to act rightly and live well. Moral life is therefore understood as a process of self-improvement and character formation. Ethical behavior arises not simply from following rules or pursuing desirable consequences but from possessing virtues that guide action in a consistent and balanced manner.

A key feature of Islamic virtue ethics is the belief that human beings have the capacity for moral development. Character is not viewed as fixed or unchangeable. Through education, discipline, reflection, and repeated practice, individuals can cultivate virtues and overcome moral weaknesses. Ethical excellence is achieved gradually through

quate normative ethical theories must account for virtues, consequences, and moral rules in some way. What differentiates virtue ethics from consequentialist and deontological theories is the central role it assigns to virtue within its structure. (Sinnot, 2023) Consequentialists typically interpret virtues as character traits that tend to produce good outcomes, while deontologists understand them as dispositions that support reliable adherence to moral duties. Virtue ethicists, however, reject defining virtues in terms of more fundamental notions such as consequences or duties. Instead, they treat virtues and vices as foundational concepts, with other moral ideas being explained in relation to them. (Cf. Kawal, 2009; Watson, 1990; Hursthouse, 2026) This point is crucial, as it differentiates between distinct versions of a paradigm; understanding Kafami's model hinges on this distinction.

Islamic Ethics and the Tradition of Virtue Ethics

Islamic ethics is one of the most important branches of Islamic intellectual thought and has developed through the interaction of religious teachings, philosophical reflection, and practical concerns about human conduct. Throughout Islamic history, scholars and philosophers sought to answer fundamental questions about the nature of the good life, the purpose of human existence, and the qualities that make a

merely because they express certain ideals but because they help create better conditions for human life. Questions about justice, honesty, generosity, and responsibility are often examined in terms of the effects they have on human well-being. The theory encourages individuals to focus on the tangible results of their actions and to consider how those actions influence the lives of others.

Despite the diversity of consequentialist theories, they share a common commitment to evaluating actions by their outcomes. Whether the goal is happiness, welfare, preference satisfaction, or some other valuable end, consequentialists maintain that moral judgment ultimately depends on the consequences produced by human actions. The ethical significance of an action is therefore determined by its capacity to create positive results and reduce harm for those affected by it.

It should be noted that these three major ethical approaches, i.e. virtue ethics, consequentialism, and deontology, do not ignore consequences, duties, or virtues in their moral discussions. Rather, each framework highlights one of these elements as its primary focus. This does not imply that virtue ethicists exclusively discuss virtues, or that consequentialists only consider consequences, or that deontologists solely focus on rules. In fact, all ade-

outcomes. The morally right choice is the one expected to generate the greatest balance of benefits over harms. This approach encourages careful analysis of the effects that actions may have on individuals, communities, and society as a whole.

This paradigm places considerable importance on the future effects of actions. Moral agents are expected to think beyond immediate circumstances and consider long-term consequences. An action that appears beneficial in the short term may produce harmful effects later, while a difficult decision in the present may generate substantial benefits in the future. Ethical judgment therefore requires an assessment of both immediate and long-range outcomes.

Another important aspect of consequentialism is its flexibility. Unlike ethical theories that rely on fixed rules, consequentialism allows moral decisions to vary according to circumstances. The same action may be considered right in one situation and wrong in another, depending on the consequences it produces. Because outcomes differ across contexts, moral evaluation must take account of the specific details of each case. This feature makes consequentialism highly adaptable to complex real-world situations.

Consequentialism also emphasizes the practical impact of moral choices. Moral principles are valuable not

One of the most important forms of consequentialism is utilitarianism. Utilitarianism holds that the morally correct action is the one that produces the greatest overall happiness or utility for the greatest number of people. Happiness, pleasure, well-being, or satisfaction of preferences are often considered the primary goods that moral actions should promote. Although not all consequentialists are utilitarians, utilitarianism remains the most influential version of consequentialist ethics.

A central feature of consequentialism is its impartiality. The theory requires individuals to consider the interests of all those affected by an action rather than focusing solely on their own interests. When making moral decisions, each person's well-being counts equally. This means that moral agents must evaluate the overall consequences of their actions and choose the option that maximizes positive outcomes for everyone involved. The emphasis on impartial consideration distinguishes consequentialism from ethical approaches that prioritize personal relationships, intentions, or individual obligations.

Consequentialists believe that moral reasoning involves comparing different possible actions and predicting their likely consequences. In many situations, individuals face several alternatives, each producing different

According to this theory, the moral value of an action depends on the results it produces. An action is considered morally right if it leads to good consequences and morally wrong if it produces harmful or undesirable outcomes. The central question in consequentialist ethics is not whether an action follows a moral rule, but whether it generates the best possible results.

The basic idea of consequentialism is that morality should be concerned with improving the world and promoting valuable outcomes. Human actions affect the well-being of individuals and societies, and these effects provide the standard by which actions should be judged. Rather than focusing on intentions, motives, or duties, consequentialists examine the actual consequences of behavior. In this view, the ethical quality of an action is determined by what it achieves rather than by the principles that motivate it.

Consequentialism developed as an alternative to ethical theories that emphasized moral duties or virtues. Its supporters argued that moral decisions should be practical and should aim at producing the greatest amount of good. If the purpose of morality is to improve human life, then actions should be evaluated according to how effectively they contribute to that goal. As a result, consequences become the primary factor in moral judgment.

personal advantages, or changing circumstances.

Another important aspect of deontology is respect for people. Every human being possesses intrinsic worth and dignity because all individuals are rational agents capable of making moral choices. As a result, people should never be treated merely as means to achieve another person's goals. Moral duty requires respecting the autonomy, rights, and dignity of all human beings. This principle forms the basis for many modern ideas about human rights and moral equality.

In deontological theory, morality is ultimately a matter of fulfilling duties that are recognized through reason. The morally good person is one who acts from a sense of obligation and remains committed to moral principles even when doing so is difficult. Moral worth is found not in the consequences of actions but in the commitment to duty and respect for universal moral law. Through obedience to duty, individuals demonstrate their rational nature and uphold the ethical principles that govern moral life.

Consequential Ethics

Consequentialism is the third influential paradigm in moral philosophy. Unlike deontology, which focuses on duties and moral rules, consequentialism evaluates actions according to their outcomes or consequences.

world would destroy trust and make communication meaningless. Therefore, lying cannot be accepted as a universal moral rule. The same reasoning applies to actions such as stealing, cheating, and breaking promises. Because these actions cannot be consistently universalized, they violate moral duty.

A distinctive feature of deontology is its rejection of consequence-based ethics. Many ethical theories, such as utilitarianism, judge actions according to the amount of happiness or benefit they produce. Deontology rejects this approach and maintains that consequences cannot determine moral rightness. Outcomes are often uncertain and may vary according to circumstances. A morally right action may sometimes lead to negative results, while an immoral action may occasionally produce beneficial consequences. Therefore, moral judgment should be based on duty rather than outcomes.

Therefore, deontology maintains that certain actions remain morally wrong even if they lead to desirable consequences. Likewise, some actions remain morally right even when they involve sacrifice or hardship. Telling the truth, keeping promises, and respecting others are considered duties that should be fulfilled regardless of the results they produce. Moral principles are not altered by convenience,

Kantian deontology.

In deontological ethics, duty is not based on emotions or personal inclinations. Human beings frequently face situations in which their desires conflict with their moral obligations. A person may want to break a promise for personal convenience or may feel tempted to lie in order to avoid difficulty. According to deontology, moral action occurs when individuals choose to fulfill their duty despite such temptations. The authority of duty is stronger than personal preference because moral obligations are grounded in reason.

To explain how moral duties can be identified, Kant introduces the concept of the categorical imperative. The categorical imperative is the supreme principle of morality and serves as a test for determining whether an action is morally acceptable. It requires individuals to act only according to principles that they could rationally will to become universal laws. In other words, before acting, a person should ask whether it would be acceptable for everyone to follow the same rule.

This principle emphasizes the universal nature of moral duty. If a person considers lying whenever it is advantageous, he or she must ask whether a world in which everyone lied would be possible. Kant argues that such a

The fundamental principle of deontology is that human beings have duties that guide their behavior known as Categorical Imperative (CI). These duties exist independently of personal desires and interests. A person may wish to act in a certain way because it is beneficial or pleasurable, but deontology requires individuals to consider whether the action is morally right. Moral decisions should therefore be guided by obligation rather than by expected rewards or consequences. Kant argues that the moral value of an action depends on the motive behind it. An action is morally worthy only when it is performed from duty. People often perform actions that appear morally good, but their real motivations may be self-interest, fear of punishment, or the desire for social approval. In such cases, the action may conform to moral rules, yet it lacks genuine moral worth because it is not motivated by duty.

For example, a person may tell the truth because lying could damage his reputation. Another person may tell the truth simply because honesty is a moral obligation. Although both individuals perform the same action, Kant argues that only the second action possesses true moral value. The first person acts from self-interest, while the second acts from duty. This distinction between acting according to duty and acting from duty is one of the central ideas of

Deontological Ethics

Deontological ethics is the second paradigm in moral philosophy. The term comes from the Greek word *deon*, meaning “duty” or “obligation.” Unlike ethical theories that evaluate actions according to their consequences or the character of subject, deontology argues that the morality of an action depends on whether it fulfills a moral duty or obligation. According to this view, some actions are right or wrong in themselves regardless of the outcomes they produce. The central question in deontological ethics, then, is not “What consequences will this action bring?” but rather “Is this action consistent with moral duty?” (Alexander, 2025)

The most influential representative of deontological ethics is Immanuel Kant (1724-1804) who developed a systematic theory of morality based on reason and duty particularly his book named *Critique of Practical Reason*.

Kant believed that moral principles must be universal and applicable to all rational beings. He rejected the idea that morality should be based on emotions, personal preferences, or the pursuit of happiness. Instead, he argued that moral obligations arise from reason and must be followed because they are morally required.

justly and courageous by acting courageously. Through repetition, good actions become habits, and these habits gradually shape a virtuous character.

Moral virtues are essential for achieving happiness. Happiness cannot be attained without virtue because a flourishing human life requires the proper development of character. Individuals who are controlled by excesses, deficiencies, or irrational desires are unable to live in a balanced and fulfilling way. Moral virtues enable people to make sound decisions, establish healthy relationships, and direct their abilities toward worthwhile goals. Through virtue, individuals align their actions with reason and fulfill their human potential.

This version of virtue ethics also stresses personal responsibility in the development of moral character. Human beings possess the capacity for choice and are therefore responsible for their actions. Since virtues are acquired through practice, individuals must actively work to cultivate them. Ethical development depends on conscious effort, self-discipline, and the continual practice of good actions. In this sense, the path toward happiness lies in the individual's commitment to developing moral virtues and living according to reason. Through personal effort and the cultivation of a virtuous character, a person can move toward a life of excellence, fulfillment, and human flourishing.

to this doctrine, virtuous behavior avoids both too much and too little of a particular quality.

For example, courage is the mean between cowardice and recklessness. A coward avoids danger even when facing it is necessary, while a reckless person exposes himself to danger without proper consideration. The courageous individual responds to danger in a balanced and rational way. Similarly, generosity is the mean between stinginess and extravagance. A stingy person refuses to give when it is appropriate to do so, whereas an extravagant person gives excessively and without judgment. The generous person uses resources wisely and acts according to the demands of the situation.

Aristotle emphasizes that the mean is not a fixed point that applies equally to everyone. What is appropriate depends on the individual, the circumstances, and the guidance of reason. Virtue therefore requires practical wisdom, the ability to judge correctly and determine the proper course of action in each situation.

An important feature of Aristotle's ethical theory is the role of habit in the formation of character. Human beings are not born virtuous or vicious. Instead, character develops through repeated actions. Just as a musician becomes skilled through constant practice, a person becomes virtuous by consistently performing virtuous actions. A person becomes just by acting

A central assumption of Aristotle's ethical theory is that human beings are rational creatures. Reason distinguishes humans from other living beings and defines their unique function. He argues that every being has a specific function, and its good consists in performing that function well. Since the distinctive function of human beings is rational activity, the good life must involve the proper exercise of reason. Therefore, happiness is achieved when individuals organize their lives according to rational principles and make choices guided by sound judgment.

One of the most important concepts in Aristotle's ethics is virtue. Virtue is a stable character trait that enables a person to choose and act appropriately in different situations. It is neither a natural instinct nor a temporary feeling; rather, it is an acquired disposition developed through practice and habituation. Aristotle distinguishes between intellectual virtues and moral virtues. Intellectual virtues are cultivated through education and learning, whereas moral virtues are developed through repeated action and experience.

Moral virtues include qualities such as courage, justice, generosity, temperance, honesty, and patience. These virtues help individuals regulate their emotions, desires, and actions in a rational manner. Aristotle maintains that moral virtue is generally found in a mean between two extremes: excess and deficiency. This principle is known as the doctrine of the mean. According

bution of Kafami. Then, it becomes possible to identify more clearly the features that distinguish his approach from competing ethical frameworks and to appreciate the originality of the moral perspective he advances.

Virtue ethics

Aristotle (384-322 BCE) is one of the most influential philosophers of ancient Greece, whose ideas have had a profound impact on the history of philosophy, especially in the field of ethics. His most important ethical work, *Nicomachean Ethics*, examines the nature of the good life and the path through which human beings can attain the highest good. According to Aristotle, all human actions aim at some good, and every activity is directed toward a desirable end. Among all these ends, however, there is one ultimate goal that gives meaning to all other pursuits: happiness, or what Aristotle calls *eudaimonia*.

For him, happiness is not simply pleasure, wealth, or social success. Many people mistakenly identify happiness with material possessions or public recognition, but Aristotle argues that such things are temporary and cannot serve as the ultimate purpose of human life. Happiness is a state of human flourishing, achieved when a person fully develops his or her capacities and lives in accordance with reason. A truly happy life is one in which human potential is realized through virtuous activity.

duced by Kafami, this article is organized into three main sections. The first section presents the major paradigms within moral philosophy and ethical theory. The second section reviews significant studies and approaches related to Islamic ethics. The third section examines the book MN and analyzes the distinctive method employed by its author in formulating a model of Islamic ethics.

Paradigms in ethics

Three major paradigms have historically dominated ethical thought: virtue ethics, deontological ethics, and consequentialism. Although each of these traditions emerged in a particular intellectual context, none has remained confined to a single historical period. Rather, the history of ethics can be understood as a continuing dialogue among these three paradigms, with different eras witnessing the revival, reformulation, or renewed prominence of one approach over the others. At certain moments, virtue ethics has occupied center stage; at others, duty-based or consequentialist theories have shaped ethical discourse. Even contemporary moral philosophy largely consists of new interpretations and developments of (one of) these enduring traditions.

The following sections provide a brief overview of each of these paradigms. Familiarity with central assumptions is essential for understanding the distinctive methodological contri-

shaped by relationships, institutions, traditions, and practical circumstances. These complexities reveal the need for ethical frameworks capable of addressing multiple dimensions of human existence simultaneously rather than privileging a single aspect of moral experience.

Islamic intellectual tradition, presented by Muslim scholars, philosophers, theologians, and mystics produced extensive reflections on moral character, spiritual refinement, human responsibility, and the cultivation of virtuous conduct. These discussions drew upon both religious teachings and philosophical traditions, resulting in ethical frameworks that sought to connect moral principles with lived experience.

Sheikh Taqi al-Din Ibrahim ibn Ali ibn al-Hasan ibn Muhammad Kafami (840-905 AH), a distinguished Shi'ī thinker, presents a unique perspective in his book in ethics *Muhasabat al-Nafs al-Lawwāmah* (hereafter MN). In this work, he follows a method that gives importance to the essential foundations of what can be found in virtue ethics and to religious teachings. This approach is noteworthy because, before the development of Islamic ethical thought, virtue ethics was not commonly understood as a form of religious morality. Kafami's method can be regarded as a valuable framework and an influential model for shaping a new paradigm of religious ethical thought.

In order to identify the methodological innovations intro-

opment, and the relationship between humanity and the divine. Religious scholars and interpreters of sacred texts have often sought to construct moral frameworks capable of integrating intellectual reasoning, spiritual aspiration, emotional development, and practical behavior. Such approaches generally view morality not merely as a matter of external actions but as a comprehensive way of life encompassing both individual character and social responsibility.

Nevertheless, some theological approaches have limited the scope of moral inquiry by locating the source of morality exclusively within divine commands. Divine Command Theory, commonly associated with theological voluntarism, holds that moral truths derive entirely from the will of God and that actions are right or wrong because they are commanded or prohibited by divine authority. While this perspective emphasizes the importance of obedience and religious commitment, it has also generated debates concerning the role of human reason in ethical judgment and the possibility of recognizing moral truths independently of revelation.

Although these systems present models for ethical life, it seems none of them can be considered comprehensive. For all of them focus on one aspect of human beings. Human beings encounter ethical challenges not merely as rational thinkers but also as social, emotional, and spiritual beings whose lives are

Stuart Mill shifted attention toward the outcomes of actions, maintaining that moral conduct should be evaluated according to its capacity to maximize happiness or promote the greatest good for the greatest number. Each of these traditions has provided a powerful framework for understanding moral life and continues to exert considerable influence on contemporary ethical discussions.

Despite their significance, these theories often concentrate on a particular dimension of morality and consequently offer only a partial account of ethical experience. Virtue ethics places primary emphasis on the moral character of the agent, deontological ethics focuses on duties and moral obligations, and consequential theories evaluate actions according to their results. While each perspective illuminates an important aspect of moral life, none entirely captures the complexity of human ethical existence when considered in isolation. Moral decision-making frequently involves a combination of character, obligations, intentions, relationships, and consequences, suggesting that ethical life cannot easily be reduced to a single principle or criterion.

Religious and theological traditions have likewise made substantial contributions to ethical thought. Within many religious communities, ethical reflection has been closely connected to broader questions concerning human purpose, spiritual devel-

Introduction

Ethical inquiry has consistently occupied a central place in the history of human thought. Across different civilizations, cultures, and intellectual traditions, philosophers, theologians, and moral thinkers have sought to understand the nature of moral conduct, the foundations of ethical judgment, and the principles that ought to guide human life. Questions concerning what makes an action right or wrong, what constitutes a good life, and how human beings should relate to themselves and others have remained among the most enduring concerns of philosophical reflection. The universality of these questions has led to the emergence of diverse ethical traditions, each offering its own account of moral value, human flourishing, and practical conduct.

Many influential approaches have been developed to address these concerns. Three of them remain prominent.

Aristotle, through his theory of virtue ethics, located the foundation of morality in the cultivation of character and the development of virtues that enable individuals to achieve human flourishing. Immanuel Kant, by contrast, argued that morality is grounded in rational duty and universal moral obligations that bind all rational agents regardless of circumstances or consequences. Utilitarian thinkers such as Jeremy Bentham and John

الملخص

تُفهم الأخلاق الإسلامية عادةً على أنها وثيقة الصلة بأخلاق الفضيلة، ولا سيّما في صيغتها الأرسطية. وعلى الرغم من أنّ عناصر من أخلاق الفضيلة يمكن أيضًا تحديدها ضمن تقاليد أخلاقية منافسة مثل الواجبية الكانطية والعواقبية، فإنّ التفسير السائد للأخلاق الإسلامية غالبًا ما ارتبط بهذا النموذج اليوناني. ووفقًا لهذا المنظور، تبلغ النفس الإنسانية السعادة من خلال التوازن المنسجم بين قواها، لتصل في النهاية إلى غايتها العليا والنهائية. أظهرت هذه الدراسة بأنّ الإطار الأخلاقي الذي قدّمه الشيخ الكفعمي، وهو أحد أبرز علماء الشيعة تأثيرًا في مجال الأدب العبادي والأدعية، قدّم بديلًا متميزًا لهذا النموذج المعروف. فبدلًا من اشتقاق الفضيلة من توازن قوى النفس، يؤسّسها الكفعمي على مجموعة من الأسس الروحية والعبادية السابقة. ومن خلال فحص كتابات الكفعمي، ولا سيّما كتابه المسمّى محاسبة النفس، يقدّم هذا البحث ولأوّل مرة، إعادة بناء منهجية لأسس الأخلاق الإسلامية استنادًا إلى النموذج المتميّز الذي ينبثق من فكره العبادي والروحي.

الكلمات المفتاحية: الكفعمي، الأخلاق الإسلامية، إعادة بناء منهجية،

أخلاق الفضيلة

Abstract

Islamic ethics is commonly understood as being closely aligned with virtue ethics, particularly in its Aristotelian formulation. Although elements of virtue ethics can also be identified within rival ethical traditions such as Kantian deontology and consequentialism, the dominant interpretation of Islamic ethics has often been associated with this Greek model. According to this perspective, the human soul attains Happiness through the harmonious balance of its faculties, ultimately reaching its highest and final end. This study argues that the ethical framework presented by sheikh Kafami, one of the most influential Shi'i scholars in the field of devotional literature and supplications, offers a distinct alternative to this well-known paradigm. Rather than deriving virtue from the equilibrium of the soul's faculties, Kafami grounds it in a set of prior spiritual and devotional foundations. By examining Kafami's writings, particularly his book named as *Muhasabat al. Nafs* (self-reckoning), this article offers, for the first time, a systematic reconstruction of Islamic-ethics foundations based on the distinctive model that emerges from his devotional and spiritual thought.

Keywords: Kafami, Islamic ethics, a systematic reconstruction, virtue ethics

**Sheikh Kafami's Methodology in
the Foundations of Islamic Eth-
ics: The Book Muhasabat al-Nafs
al-Lawwama as a Model**

منهجية الشيخ الكفعمي في أسس الأخلاق الإسلامية:
كتاب محاسبة النفس اللوامة أنموذجاً

**Dr.Seyed Mohammad Hossein MirMohammadi,
Assistant Professor of Moral Psychology, Mon-
arch University Switzerland**

الدكتور سيد محمد حسين مير محمد
أستاذ مساعد في علم النفس الأخلاقي، جامعة مونارك، سويسرا



177 The Poeticity of the Prose Text according to al-Kaf'ami in His Book (Muḥāsabat al-Nafs al-Lawwāmah wa Tanbīh al-Rūḥ al-Nawwāmah): An Analytical Reading in the Data of the Image

Lecturer Dr. Abd al-Sattar Jabbar Atiyyah Dahham
The General Directorate of Education in Karbala Governorate

221 Informativity in the Book Muḥāsabat al-Nafs al-Lawwāmah by al-Kaf'ami (d. 905 AH): A Textual Study

Lecturer Dr. Ammar Mahmoud al-Ka'bi
The General Directorate of Education in Karbala Governorate

263 The Qur'anic Attestation according to Sheikh al-Kaf'ami: A Reading in the Book "al-Maqam al-Asna fi Tafsir al-Asma' al-Husna"
The Principles and Procedures

Prof. Dr. Imad Jabbar Kazim Dawood
Wasit University – College of Education for Human Sciences

323 The Efforts of Sheikh al-Kaf'ami (d. 905 AH) in Abridging Works and Selecting from Them

The General Directorate of Education in Karbala Governorate

27 Sheikh Kafami's Methodology in the Foundations of Islamic Ethics: The Book Muhasabat al-Nafs al-Lawwama as a Model

Dr.Seyed Mohammad Hossein MirMohammadi, Assistant Professor of Moral Psychology, Monarch University Switzerland

Contents

P	Research Title	Researchers Name
25	The Idāfa Compound in the Ghadir Poem of Sheikh al-Kaf'ami (d. 711 AH): A Study in Structure and Content	Asst. Prof. Dr. Imad Fadhil Abd College of Islamic Sciences – University of Babylon Asst. Prof. Dr. Dirgham Ali Muhsin College of Basic Education – University of Kufa
71	Al-Kaf'ami's Ghadiriyyah as a Cultural Pattern	Prof. Dr. Abd al-Zahrah Zabun Al-Mustansiriya University / College of Education
111	The Celebratory Tendency in al-Kaf'ami's Ghadiriyyah (905 AH)	Lecturer Dr. Muhammad Halim Hasan al-Kirwi The General Directorate of Education in Babylon Governorate
143	The Poem of Objective Performance in Karbala'i Poetry: The Poetry of al-Kaf'ami and Ibn Musa'id as a Choice	Prof. Dr. Rahman Gharikan University of al-Qadisiyah / College of Education

bala, then this affiliation to his original city is not cancelled.

The Journal Axes

Since Karbala heritage journal is a specialized heritage journal, it receives all heritage researches; including studies, indexes and bibliographies, and heritage verification. It has the following subjects:

1. Karbala history and events and accidents, which passed through its noblemen's biographies, their places and what they stated: sayings, proverbs, tales, and wisdoms. In fact, it includes all its oral and written history.
2. Studying Karbala scholars' opinions, jurisprudence, Usul and men of recounting and hadith, theories, etc. descriptively, analytically, comparatively, collectively, and critically.
3. Bibliographical studies which include all its common and objective types such as publications, Karbala scholars' manuscripts in a particular science or topic, whether spatial ones as their manuscripts in certain library, or personal ones as one of Karbala scholars' manuscripts or publications, etc.
4. Studying kerbala poets' verse in all aspects: stylistically, linguistically, textually, etc. and gathering verses of those who had no collected poetic divans.
5. Verifying Karbala manuscripts
6. At last, researchers are invited to submit their researches to the journal. objectives cannot be carried out without meeting and supporting the scientific efforts to manifest and study the heritage.

history and accidents and what happened on. All that is the heart interest of the journal.

Who are Karbala noblemen?

It is well known that the criterion of affiliation to a city is disputable. Some consider living some years in a city. Others considered the criterion is the scientific trace or the trace of residence. Others argue about the different temporal duration. Since Karbala a scientific city and a center of attraction and science students and migration for longer periods, it is not easy to limit its noblemen names.

Nevertheless, the included affiliated noblemen according to the criterion are:

1. The respected city people who belong to families that inhabited the city. Thus, these families' noblemen are Karbala city noblemen even if they left it.
2. The noblemen who settled in Karbala for getting science or teaching in its schools and hawzas, on a condition that residency period is considerable.

It is worth to mention that noblemen affiliation to more than one city according to birth, by study, learning, or residency is a very common case in our heritage. That is why we find a scholar that affiliates himself as (Al Isfehani by birth, Al Najafi by study, and Al Ha'iri by residency and burial ground). Then, in brief, we can say that if any nobleman affiliates himself to Ker-

Common starting point: it is related to this holy city which became a center and shrine for many of the prophet progeny's (p.b.u.t.) followers since Al - Taf Battle and martyrdom of Imam Hussein, the prophet's grandson(p.b.u.t.). This, theretofore, enhances establishing this city and setting a scientific movement which can be described with simple beginnings due to the political situation at that time. It kept increasing up to the twelfth Hijri century when it became a place of attraction to students of science and knowledge and headed the scientific movement that lasted to the ends of fourteenth Hijri century when the aggressive movement to this city returned to this generous city.

Thus, this holy city deserves centers and specialized journals that search its heritage and history, what happen on its earth along centuries, and its hidden contents appear to people.

Karbala heritage journal interests:

Karbala heritage journal horizon is as large as the heritage and its different hidden contents such as sciences and various arts that this city nobles care about; including jurisprudence, Usul and speech, Men and Hadith, grammar , morphology, rhetoric, arithmetic, astronomy, and other fields that cannot be all mentioned.

Due to the great connection and total linkage between the sciences and their progress and political, economic, and social historical events, the scientific studies took care about this city

Thus, on the base of the prophet progeny's (p.b.u.t.) instructions that ordered us to keep heritage, Imam Ja'afer Al Sadiq(p.b.u.h.) said to Al - Mufedhel bin Omer " Write and tell your brothers science and let your books be a heritage to your son ". Accordingly, the general secretary of Al - Abbas holy shrine initiated establishing specialized heritage centers. Karbala heritage center is one of them. So, the quarterly enhanced Karbala heritage journal is set out. It has passed through constant steps that covered many aspects of this huge holy city heritage by studies, and enhanced scientific researches.

Why Karbala heritage?

Care and interest with holy Karbala city heritage require two significant points:

General starting point: heritage of this city is just like our other heritage which is still in need for more accurate scientific studies.

The Journal Message

All praise is due to God, creator of the worlds, Prayer and peace be upon his prophets and messengers, particularly our master and prophet Mohammed and his progeny.

Talking about the heritage importance, necessity to take care with it and surviving its study became axiom that its mentioning is not desirable. The nation that does not care about its heritage, does not honor its ascendants, and does not study their good deeds definitely will not honor its ascendants, does not study their good deeds will not have a future among other nations.

What differentiates our heritage is two matters:

First: richness and comprehensibility.

Second: shortage of the studies that care and search its hidden contents to show. At the time that we find out other nations seek for any materialistic or spiritual matters any spiritual that connect them with their heritage, manifest it, and establish museums to dignify and glorify it. We find out nations have a default in this field.

Many scholars spent their lives to serve science and society but nobody could know their names as well as survive their manuscripts, showing them to the generations, or holding a conference or symposium that tackles their theories, opinions, and thoughts.

pedic scholars.

We extend our deepest gratitude and appreciation to all our esteemed researchers for the considerable effort they have invested in presenting their studies in this rigorous scholarly form. We likewise express our sincere thanks to the Editorial Board and to the reviewers who contributed to the evaluation and enrichment of these studies.

We ask Almighty Allah to accept this work as sincerely devoted to His noble countenance and to make it beneficial to students of knowledge and researchers.

Our final supplication is: Praise be to Allah, Lord of the worlds, and may blessings and peace be upon the Seal of the Prophets and Messengers.

Dr. Iḥsān ‘Alī al-Ghurayfī

Director, Karbala Heritage Center

second approaches the poem as a cultural system; and the third explores its celebratory dimension.

These are followed by a study of thematic performance poetry in Karbala poetry, focusing on selected works by al-Kaf'amī and Ibn Musā'id.

Three further studies shed light on his work Muḥāsabat al-Nafs al-Lawwāma wa-Tanbīh al-Rūḥ al-Nawwāma (The Self-Reproaching Soul's Self-Examination and the Awakening of the Slumbering Soul). The first offers an analytical reading of the features of imagery and the poetics of prose in al-Kaf'amī's text in this work; the second presents a textual study of its informativeness; and the third, written in English, examines Shaykh al-Kaf'amī's approach to the foundations of Islamic ethics as reflected in this work.

Another study is devoted to Qur'anic evidence in Shaykh al-Kaf'amī's work al-Maqām al-Asnā fī Tafsīr al-Asmā' al-Ḥusnā, examining its foundations and methodological procedures. A further study investigates Shaykh al-Kaf'amī's efforts in abridging scholarly works and selecting material from them.

As we place this special issue before you, we hope that it will constitute a valuable addition to the Islamic scholarly library and open new avenues for researchers and students of our rich intellectual heritage, which has been shaped by generations of encyclo-

behind a written legacy that continues to resonate with life and knowledge, foremost among which are his enduring works and numerous abridgements. The number of books he authored, compiled, and classified reached thirty, while the works he abridged amounted to twenty-seven. This rich scholarly output inspired us to devote a special issue to his legacy, particularly because of the diversity of his intellectual contributions, which offer fertile ground for scholarly inquiry. His corpus brings together Qur'anic exegesis, supplications and their interpretation, linguistic studies, the sciences of rhetoric, ceremonial and celebratory poetry, as well as his remarkable skill in abridging and refining extensive scholarly works. These achievements have made his intellectual personality a subject of considerable interest to researchers across a wide range of disciplines.

In this issue, we have sought to shed light on some of these distinguished aspects of his intellectual legacy. Accordingly, the nine studies included in this issue employ diverse methodologies and complementary perspectives, collectively offering a comprehensive portrait of the intellectual world of this exceptional scholar.

Three studies focus on an important dimension of his al-Ghadīriyya poem. The first examines its structure and content,

**In the Name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful
Editorial**

Praise be to Allah, to whom belongs all that is in the heavens, who revealed the verses, dispelled afflictions, and by whose grace righteous deeds are brought to completion. We praise Him for all that has passed and all that is yet to come, and we draw nearer to Him through supplication and prayers upon the best of those who have traversed the earth and the open plains, the master of masters, praised by the Lord of all beings, Abū al-Qāsim Muḥammad, and upon his infallible Household, possessors of manifest miracles and radiant acts of grace. They are those from whom Allah has removed all impurity and whom He has purified with a thorough purification.

It is a pleasure for the Editorial Board of the peer-reviewed journal Turāth al-Karbala to present to our esteemed readers this special issue, which we have dedicated to commemorating one of the distinguished figures of Islamic thought and literature: the eminent scholar and researcher Shaykh Ibrāhīm ibn ‘Alī ibn al-Ḥasan al-‘Āmilī al-Kaf‘amī (d. 905 AH). He was the author of remarkable encyclopedic works that brought together the authenticity of jurisprudential and theological thought, the elegance of literary expression, and the depth of rhetorical allusions. He left

- a. Research participated in conferences and adjudicated by the issuing authority.
 - b. The date of research delivery to the edition chief.
 - c. The date of the research that has been renovated.
 - d. Ramifying the scope of the research when possible.
13. Receiving research is to be by correspondence on the E-mail of the Journal : (turath.karbala@gmail.com), Web: <http://karbalaheritage.alkafeel.net/>, or delivered directly to the journal at the following address: Karbala Heritage Center, Al-Kafeel cultural complex, A;-Eslah District, behind the large Hussein park, Karbala, Iraq.

their reliability for publication. No research is sent back to researchers, whether they are approved or not; it takes the procedures below:

- a. A researcher should be notified to deliver the research for publication in a two-week period maximally from the time of submission.
- b. A researcher whose paper is approved is to be apprised of the edition chief approval and the eminent date of publication.
- c. Researches are sent back to their authors to accomplish when there are some renovations or additions or corrections formally notified and required by rectifiers or reconnoiters.
- d. Notifying the researchers whose research papers are not approved; it is not necessary to state the whys and wherefores of the disapproval.
- e. Researches to be published are only those given consent by experts in the field.
- f. A researcher bestowed a version in which the published research published, and a financial reward.

12. Taking into consideration some points for the publication priorities, as follows:

6. Submitting all the attached sources for the marginal notes. In the case of having foreign sources, there should be a bibliography apart from the Arabic one, and consequently books and researches should be alphabetically ordered.
7. Printing all tables, pictures and portraits on attached papers, making an allusion to their sources at the bottom of the caption, with a reference to them in the main body of the research.
8. Attaching a curriculum vitae, if the researcher publishes in the journal for the first time, so it is to manifest whether the research is submitted to a conference or a symposium for publication or not. There should be an indication to the sponsor of the project, scientific or nonscientific, if any.
9. the research should never have been published before, or submitted to any means of publication.
10. All ideas and discussions in researches or studies published in this journal exclusively express the view point of manifest the viewpoints of the researchers themselves; it is not necessary to come in line with the issuing authority, Research array in the journal is subject to technical priorities.
11. All researches are exposed to confidential revision to state

Publication Conditions

Karbala Heritage Quarterly Journal receives all original scientific researches under the provisions below:

1. Researches or studies to be published should strictly be according to the globally-agreed- on steps and standards.
2. Being printed on A4, with three copies and CD, having approximately 5,000-10,000 words under paginated Simplified Arabic or Times New Romans font. in pagination.
3. Submitting the abstracts, Arabic or English, not exceeding a page, 350 words, with the research title.
4. The front page should have the title, the name of the researcher/researchers, occupation, affiliation, telephone number and email, and taking cognizance of averting a mention of the researcher / researchers in the context.
5. Making an allusion to all sources in endnotes, and taking cognizance of the common scientific procedures in documentation; the title of the book, editor, publisher, publication place, version number, publication year and page number, That is for the first mention to the meant source, but if being repeated once more, the documentation should be only as; the title of the book and the page number.

Editorial Board

Prof. Dr. Mushtaq Abbas Maan
(Baghdad University, College of Education / Ibn Rushd)

Prof.Dr. Ali khudhaer Haji
(University of Kufa, College of Arts)

Prof. Dr. Ayad Abdul- Husain Al- Khafajy
(University of Karbala, College of Education for Human Sciences)

Prof. Dr. Ali Kassar Al-Ghazaly
(University of Kufa, College of Education for Human Sciences for Girls)

Prof. Dr. Adel Mohammad Ziyada
(University of Cairo, College of Archaeology)

Prof. Dr. Hussein Hatami
(University of Istanbul, College of Law)

Prof. Dr. Taki Abdul Redha Alabdawany
(Gulf College / Oman)

Prof. Dr. Ismaeel Ibraheem Mohammad Al-Wazeer
(University of Sanaa, College of Sharia and Law)

Prof.Dr.Zain Al-Abedeem Mousa Jafar
(University of Karbala, College of Education for Human Sciences)

Prof. Dr Ali Tahir Turki
(University of Karbala, College of Education for Human Sciences)

Prof. Dr. Mohammad Hussein Abboud
(University of Karbala, College of Islamic Sciences)

Prof. Dr. Durgham Kareem Kadhumi Al Mosawi
(University of Karbala, College of Islamic Sciences)

Prof. Dr. Hamid Jasim Al Ghurabi
(University of Karbala, College of Islamic Sciences)

Prof .Dr. Haider Abdul Kareem Al-Banaa
(University of Quran and Hadith/ Holy Qum)

Asst. Prof. Dr. Mohammad Ali Akber
(University of Adiyana and Mathahib/ College of Religious Studies/ Holy Qum)

Dr. Akssam Ahmad Fayad
(University of Warith Al-Anbiya - College of Islamic Sciences)

Dr. Ali Abbas Fadhlil
(University of Karbala / College of Education for Humanities)

Dr. Majid Hameed Shaker
(Karbala Directorate of Education)

نزانة كربلاء

General Supervision

Seid. Ahmad Al-Safi

The Patron in General of Al-Abbass Holy Shrine

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Falah Rasul Al-Husaini

(Director of Karbala Heritage Center)

Editor Manager

Prof. Dr. Falah Abed Ali Serkal

(University of Karbala, College of Education for Human Sciences)

Editor Secretary

Lecturer Dr. Ali Abbas Fadel

Arabic Language Expert

Prof. Dr. Falah Rasul Al-Husaini

(University of Karbala, College of Education for Human Sciences)

Lecturer Dr. Haider Fadhel Al Azawi

(Directorate of Education, Karbala)

English Language Expert

Asst. Lect. Ibaa Aldeen Husam Abbas

(University of Kerala/ College of Education for Human sciences)

Graphic Designer

Ameer Ehsan Nasrallah



In the Name of Allah
The Most Gracious The Most Merciful
But We wanted to be gracious to those abased in the land
And to make them leaders and inheritors
(Al-Qasas-5)





Holy Karbala - Republic of Iraq

PRINT ISSN:2312-5489

ONLINE ISSN:2410-3292

ISO:3297

**The Consignment Number in the Book House and
Iraqi National Archives and Books is:**

1992 for the year 2014

Mobile No. 07729261327

Web: <http://Karbalaheritage.alkafeel.net>

E. mail: turath@alkafeel.net



**Republic of Iraq
Shiite Endowment**



KARBALA HERITAGE

A Refereed Quarterly Journal

Specialized in Karbala Heritage

**Licensed by Ministry of Higher Education and Scientific
Research of Iraq and Reliable for Scientific Promotion**

Issued by:

AL-ABBAS HOLY SHRINE

Supreme Commission For The Revival Of Heritage

Karbala Heritage Center

Thirteen Year/ Volume Thirteen/ Second Issues (48)

AL-Muharram 1448 AH/ June 2026 AD

A special issue Dedicated To Sheikh Ibrahim Al-Kaf'ami