

ISSN (E) 3005-7434
ISSN (P) 3005-7426



DOAJ

Arabic Research Journal

Al-Turath Al-Adabbi

Bi-Annual

Vol: 04 Issue: 01

Published: 30-06-2026

Department of Arabic

National University of Modern Languages (NUML), Islamabad

التراث الأدبي

المجلد: ٤ العدد: ١

الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد

يونيو ٢٠٢٦

ISSN (E) 3005-7434
ISSN (P) 3005-7426



DOAJ

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ

التراث الأدبي

نصف سنوية

المجلد: ٤ العدد: ١

تاريخ النشر: ٣٠ يونيو ٢٠٢٦

قسم اللغة العربية

الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد، باكستان



التراث الأدبي

مجلة علمية محكمة في اللغة العربية وآدابها

المجلد: ٤، العدد: ١ يناير - يونيو ٢٠٢٦

المشرف العام

اللواء المتقاعد شاهد محمود كياني (هلال الإمتياز العسكري)

رئيس الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد

رئيس هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور جميل أصغر جامي

عميد كلية اللغات، الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد

رئيس التحرير

الدكتور حافظ محمد بادشاه

أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية، الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد

المدير الإداري

الدكتور محمد إقبال

أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية، الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد

هيئة التحرير

١. الأستاذ الدكتور محمد بشير
عميد كلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد (سابقا)
٢. الأستاذ الدكتور أيمن محمد علي ميدان
كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر
٣. الأستاذ الدكتور علي أحمد رشيد المؤمني
رئيس قسم اللغة العربية بجامعة جرش، الأردن
٤. الأستاذ الدكتور عبدالمجيد نديم
قسم اللغة العربية، جامعة بنجاب لاهور
٥. الأستاذ الدكتور شفيق الرحمن
رئيس قسم اللغة العربية الجامعة الإسلامية بهاولفور
٦. الدكتور عاصف سليم
قسم اللغة العربية، جامعة كراتشي
٧. الدكتورة نسرين طاهر
قسم اللغة العربية، الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد
٨. الدكتور عارف صديق
الأستاذ المساعد، قسم الترجمة، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد
٩. الدكتور سمیع الله زبیری
الأستاذ المساعد، قسم اللغة العربية، الجامعة العلامة إقبال المفتوحة، إسلام آباد
١٠. الدكتور إفتخار أحمد خان
الأستاذ المساعد، قسم اللغة العربية، جامعة كلية الحكومية فيصل آباد

الهيئة الاستشارية من باكستان

١. الأستاذ الدكتور حافظ عبدالرحيم
عميد كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية،
جامعة بهاؤ الدين زكريا، ملتان
٢. الأستاذ الدكتور محمد أبوذر خليل
رئيس قسم اللغة العربية، جامعة بهاؤ الدين زكريا ، ملتان
٣. الأستاذ الدكتور محمد سليم بن محمد إسماعيل
رئيس قسم اللغة العربية، جامعة سرجودها
٤. الأستاذة الدكتورة مسرت جمال
رئيسة قسم اللغة العربية، جامعة بيشاور
٥. الدكتور عبدالمجيد بغداددي
رئيس قسم اللغة العربية، جامعة العلامة إقبال المفتوحة، إسلام آباد

الهيئة الاستشارية الدولية

١. الأستاذ الدكتور كاظم محراث
رئيس قسم اللغة العربية، جامعة واسط عراق، (سابقا)
٢. الأستاذ الدكتور عبدالسلام حامد
قسم اللغة العربية، جامعة قطر، دولة قطر
٣. الأستاذة الدكتورة نهي عفونة
جامعة القدس المفتوحة، فلسطين
٤. الأستاذ الدكتور كمال عبدالعزيز إبراهيم
كلية دار العلوم، جامعة فيوم، مصر

شروط النشر للمقال

١. أن لا يكون المقال منشورا أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
٢. أن يكون المقال ملتزما بأصول منهجية البحث، وأن يكون خاليا من السرقة العلمية.
٣. على الباحث أن يهتم بقواعد الإملاء واللغة العربية.
٤. أن يكون المقال باللغة العربية الفصحى.
٥. أن يكون عنوان المقال بالعربية وبالإنجليزية.
٦. أن يكون الملخص باللغة الإنجليزية، لا يقل عن ٢٥٠ كلمة ولا يزيد على ٣٠٠ كلمة.
٧. أن يكون المقال يتضمن مراجع/هوامش باللغة العربية وبالأبجدية اللاتينية أيضًا.
٨. تُعرض جميع البحوث المقدمة إلى مجلة التراث الأدبي على برنامج Turnitin للحصول على تقرير الأصالة، وفقًا للحد المسموح به من قبل هيئة التعليم العالي الباكستانية، والذي يجب أن يكون أقل من ١٩٪. لمؤشر التشابه، وألا تتجاوز نسبة التشابه من أي مصدر فردي ٤٪.
٩. المقالات التي يتم إرسالها للنشر في التراث الأدبي يجب ألا تُرسل للنشر في أي مكان آخر قبل معرفة قرار القبول أو الرفض.
١٠. المقالات التي لا تناقش اللغة العربية أو الأدب العربي، والمكتوبة عن أي لغة أو موضوع آخر باللغة العربية، غير مقبولة.
١١. المقالات التي تناقش اللغة العربية أو الأدب العربي ولكنها ليست مكتوبة باللغة العربية غير مقبولة أيضًا.
١٢. سيتم إبلاغ المؤلفين بآراء الخبراء حول التعديلات المطلوبة من قبل رئيس التحرير أو المدير المسؤول، دون الكشف عن أسماء الخبراء.
١٣. تخضع جميع المقالات لعملية مراجعة محكمة مزدوجة التعمية قبل النشر.
١٤. تقع مسؤولية المقالات فقط على عاتق المؤلفين ولا تقع على الجامعة الوطنية للغات الحديثة أو اللجنة التحريرية.
١٥. يتم منح شهادة قبول المقال للنشر بعد إجراء التقييم والتحكيم، وذلك بناءً على الطلب.

١٦. أسماء المؤلفين وانتماءاتهم: بعد المراجعة المكتبية وقبل بدء عملية التحكيم، يُمنع تعديل، تحديث، أو إضافة أي مؤلف جديد. ويقع على عاتق المؤلف المراسل مسؤولية التحقق من صحة أسماء وانتماءات بقية المؤلفين قبل الوصول إلى مرحلة التحكيم.

التوجيهات اللازمة

١. كتابة النص بخط " Traditional Arabic " قياسه ١٦.
٢. كتابة الآيات والأحاديث النبوية الشريفة مضبوطا بالحركات بخط " KFGQPC Uthman Taha Naskh " قياسه: ١٤. وتوثق في الهامش.
٣. كتابة الشعر بخط " Traditional Arabic " قياس ١٦ غامق، ويوثق في الهامش.
٤. عند ذكر العناوين الرئيسة أو الفرعية يجب مراعاة الأمور التالية:
 - يكتب العناوين بخط " Traditional Arabic " قياسه ١٨ غامق.
 - يستقلّ العنوان الرئيس بسطر، ويبدأ النصّ بعده في سطر جديد.
 - إذا كان العنوان فرعياً؛ يمكن أن يكون المتن معه في السطر نفسه ، ويكون قياس خط العنوان ١٧ غامق.
٥. تكون بداية الفقرة بترك مسافة في أول السطر ٢٥".
٦. تكتب الاقتباسات بين علامتي تنصيص " " .
٧. تكون الحواشي آليّة في نهاية المقال. ولا تقبل الحواشي اليدوية.
٨. يرجى اتباع هذا التنسيق للمراجع: (الكتاب، المؤلف، الناشر، العنوان، السنة، الصفحة)
٩. يكون خط الحواشي " Traditional Arabic " قياسه ١٣
١٠. توضع أرقام الصفحات في وسط أعلى الصفحة بخط " Traditional Arabic " بقياس " ١٥ "
١١. تكون كلمات الدعاء برموز خاصة وهذه الرموز تكون بخط " KFGQPC Arabic Symbols 01 "
١٢. يكتب اسم الباحث تحت عنوان البحث وقبل الملخص الإنجليزي في جهة اليسرى من الصفحة الأولى.

حقوق الطبع محفوظة

التراث الأدبي المجلد: ٤، العدد ١، (يناير-يونيو ٢٠٢٦)

الناشر: الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد، مطبعة الجامعة للطباعة والنشر، إسلام آباد

للتواصل: قسم اللغة العربية، الجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد، أتش نائن، إسلام آباد

الهاتف: 051-92655095/2052

البريد الإلكتروني: atadabi@numl.edu.pk

موقع المجلة: <https://alturath.numl.edu.pk/index.php/alturath>

التعارف للباحثين في هذا العدد

- الأستاذ الدكتور علاوة كوسة
المركز الجامعي - سي الخواس - بركة، الجزائر
- الأستاذ الدكتور كفايت الله همداني
قسم اللغة العربية، جامعة بنجاب لاهور
- الدكتور محمد جاويد مجيد
الأستاذ المشارك، قسم اللغة العربية، جامعة بنجاب لاهور
- الدكتورة غزالة شاهين
الأستاذة المساعدة، كلية اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد
- الدكتور جواد خليل غولوش
إمام وخطيب وباحث، البوسنة والهرسك
- الدكتور حافظ محمد سليم
المحاضر بكلية إسلام آباد النموذجية، أتش - ٩ إسلام آباد
- عائشة يعقوب
باحثة ماجستير الفلسفة، جامعة الكلية الحكومية للنساء بفيصل آباد
- الدكتورة نسرين اختر
المحاضرة بقسم اللغة العربية، جامعة الكلية الحكومية للنساء بفيصل آباد

محتويات العدد

مسلّس	عنوان المقال	صاحب المقال	الصفحة
١	دَوْرُ التَّرْجُمَةِ الأدبِيَّةِ فِي رِبْطِ التَّوَاصُلِ بَيْنَ الثَّقَافَةِ العَرَبِيَّةِ وَالثَّقَافَةِ الأُرْدِيَّةِ قَرَاءَةً فِي تَرْجُمَةِ شِعْرِ العَلَامَةِ مُحَمَّدِ إِقْبَالٍ إِلَى اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ	الأستاذ الدكتور علاوة كوسة	١
٢	الصورة الشعرية ومفهوم الوطن في شعر الرواد	الأستاذ الدكتور كفايت الله همداني، الدكتور محمد جاويد مجيد	١٧
٣	القصة العربية ودورها في بناء الهوية الإسلامية: دراسة تحليلية في ضوء السرد القرآني والتراثي والمعاصر	الدكتورة غزالة شاهين	٣٩
٤	الرحلة العلمية في خطاب علماء القراءات - قراءة أدبية في أسفار ابن الجزري -	الدكتور جواد خليل غولوش	٦١
٥	الشواهد الشعرية وأثرها في توجيه المسائل النحوية في كتاب معارف السنن للبنوري	الدكتور حافظ محمد سليم	٨٥
٦	ملامح الخطاب الصوفي في شعر إبراهيم الدسوقي: دراسة لغوية وأسلوبية	عائشة يعقوب، الدكتورة نسرین اختر	١٠٥

كلمة العدد

العدد الأول من المجلد الرابع

الحمد لله رب العالمين، الذي أنزل القرآن بلسانٍ عربيٍّ مبين، وجعل العلم نورًا يهتدي به السالكون، والصلاة والسلام على سيدنا محمدٍ أفصح العرب لسانًا، وأبلغهم بيانًا، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، أمّا بعد:

يسرُّ هيئة تحرير مجلة «التراث الأدبي» أن تضع بين أيدي القراء والباحثين الكرام العدد الأول من المجلد الرابع، مواصلةً مسيرتها العلمية التي ارتكزت منذ انطلاقتها على خدمة اللغة العربية وآدابها، وتعزيز ثقافة البحث العلمي الرصين، والإسهام في إثراء المكتبة العربية بالدراسات الأصيلة التي تجمع بين سلامة المنهج، وعمق التحليل، وجِدّة الرؤية.

ويضمّ هذا العدد مجموعةً من البحوث العلمية المحكّمة التي تنوّعت موضوعاتها وتعدّدت مقارباتها، وشارك في إعدادها باحثون وأساتذة من دول مختلفة، من بينها: باكستان، والجزائر، والبوسنة والهرسك، بما يعكس اتّساع دائرة التواصل العلمي للمجلة، ويؤكد حضورها المتنامي في الأوساط الأكاديمية المهتمة بالدراسات اللغوية والأدبية. وقد استقبلت المجلة لهذا العدد أحد عشر بحثًا علميًا، خضعت جميعها للتحكيم العلمي وفق الأصول الأكاديمية المعتمدة؛ وبعد استكمال إجراءات التقييم والمراجعة، أوصت لجان التحكيم بنشر ستة بحوث استوفت شروط الجودة العلمية والمنهجية، فكانت قوام هذا العدد.

ويكتسب هذا العدد أهميةً خاصةً لما يشهده من تطوّر متواصل في مسيرة المجلة؛ فبعد حصولها على اعتماد هيئة التعليم العالي الباكستانية (HEC) ضمن فئة (Y)، وإدراجها في دليل المجالات العلمية المفتوحة (DOAJ)، تمكّنت المجلة - بفضل الله تعالى - من الانضمام إلى قاعدة البيانات العربية الرقمية «معرفة». وهو إنجاز نوعيٌّ يضاف إلى سجلّها العلمي، ويعزّز من فرص وصول البحوث المنشورة فيها إلى شريحةٍ أوسع من الباحثين والدارسين في العالم العربي والإسلامي، كما يؤكد التزامها المستمر بمعايير النشر الأكاديمي المعترف بها، وسعيها الدائم للارتقاء بمستوى الجودة والانفتاح على مختلف المنصات البحثية المرموقة.

كما يأتي هذا العدد في إطار مواصلة المجلة رسالتها العلمية الرامية إلى توسيع مجالات البحث الأكاديمي ومواكبة المستجدات المعرفية؛ من خلال استقبال البحوث المتخصصة في الأدب العربي، واللغويات، والحضارة وقضاياها المعاصرة، والتاريخ، والثقافة، والفلسفة، والترجمة وعلومها المتصلة باللغة العربية وآدابها، وفق الضوابط العلمية المعتمدة، بما يتيح للباحثين فضاءً أكاديمياً رصيناً لتبادل الأفكار والخبرات وإثراء المعرفة الإنسانية.

وتؤكد هيئة التحرير استمرارها في تطوير المجلة علمياً وفنياً، والارتقاء بإجراءات التحكيم والنشر، وتعزيز معايير الجودة والشفافية، والعمل على توسيع حضورها في قواعد البيانات والفهارس العلمية العربية والدولية، بما يسهم في زيادة انتشار البحوث المنشورة فيها، وترسيخ مكانتها منبراً أكاديمياً موثقاً.

وفي الختام، تتقدم هيئة التحرير بخالص الشكر وعظيم الامتنان للباحثين الذين أسهموا في هذا العدد بنتائجهم العلمي القيّم، وللسادة أعضاء الهيئة العلمية، والمستشارين، والمحكمين على جهودهم المخلصة في متابعة البحوث وتحكيمها وإخراجها بالصورة اللائقة. كما تخصّ بالشكر الباحثين من داخل باكستان وخارجها الذين يواصلون ثقتهم بالمجلة ومنهجها العلمي، مما أسهم في توسيع نطاقها الدولي وتعزيز مكانتها الأكاديمية.

سائلين الله تعالى أن يبارك هذه الجهود، وأن يوفق المجلة إلى مزيد من التقدم والتميز، وأن يجعلها منبراً علمياً رائداً في خدمة اللغة العربية وآدابها، والإسهام في نشر المعرفة وترسيخ قيم البحث العلمي الرصين.

وصلّى الله وسلّم وبارك على سيّدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

هيئة التحرير مجلة التراث الأدبي



دور الترجمة الأدبية في ربط التواصل بين الثقافة العربية والثقافة الأردية

قراءة في ترجمة شعر العلامة محمد إقبال إلى اللغة العربية

The Role of Literary Translation in Enhancing Cultural Communication between Arab and Urdu Cultures: A Study of the Arabic Translations of the Poetry of Allama Muhammad Iqbal

Prof. Dr. Allaoua Koussa

University Center Si El Haouès
Barika Algeria

الأستاذ الدكتور علاوة كوسة

المركز الجامعي - سي الحواس - بركة، الجزائر

Corresponding Author:

allaoua.koussa@cu-barika.dz

Conflict of Interest:

The author(s) declare that there are no competing or potential conflicts of interest regarding the research, authorship, and publication of this article.

Participant Consent:

Not applicable. This study does not involve human participants.

Funding:

This research did not receive any specific grant from public, commercial, or non-profit funding agencies.

Data Fabrication/

Falsification Statement:

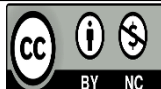
The author(s) declare that no data have been fabricated, falsified, or manipulated in this study.

Copyright:

Copyright (c) 2026 Professor
Dr. Allaoua Koussa

Abstract:

This study examined the role of literary translation as a communicative bridge between Arab and Urdu cultures, with particular emphasis on the translation of Pakistani poetry into Arabic. The research aimed to explore how literary translation facilitated cultural interaction, intellectual exchange, and mutual literary understanding between the two linguistic traditions. Special focus was placed on the poetry of Allama Muhammad Iqbal, whose works gained significant recognition in the Arab world through extensive translation and scholarly engagement. To achieve these objectives, the study adopted a historical-survey methodology to trace the development of Arab Pakistani cultural and translational relations and employed an analytical approach to examine selected Arabic translations of Iqbal's poetry produced by prominent Arab translators. The findings revealed that literary translation played a vital role in strengthening cultural communication



Al-Turath Al-Adabi, Department of Arabic, NUML, Islamabad,
This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License \(CC BY-NC 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

between Arab and Urdu societies and contributed to the integration of Urdu poetic models into the Arabic literary and critical sphere. The study further demonstrated that the successful transmission of Iqbal's poetic thought into Arabic reflected the capacity of translation to create enduring linguistic and cultural connections across diverse communities. It was concluded that the translation of Pakistani poetry, particularly Iqbal's works, significantly enriched Arab literary discourse and enhanced intercultural understanding. The study recommended encouraging further translation projects, promoting collaborative academic research between Arab and Pakistani institutions, and supporting high-quality literary translations to deepen cultural dialogue and strengthen intellectual exchange between the Arabic and Urdu-speaking worlds.

Keywords: Literary Translation; Arab and Urdu Cultures; Pakistani Poetry; Muhammad Iqbal; Cultural Communication.

ملخص المقال:

تستعرض ورقتنا البحثية ملمحا مهما من ملامح تشييد جسور التواصل بين الحضارة العربية والحضارة الأردية، مجسدة في دور الترجمة الأدبية - كآلية تواصلية معاصرة - في ربط التواصل بين الثقافتين: العربية والأردية، من خلال قراءة في ترجمة الأعمال الشعرية الباكستانية المكتوبة باللغة الأردية إلى اللغة العربية، خاصة إذا ما تعلق الأمر بكبار الشعراء الباكستانيين الذين فاقت ترجمات أعمالهم كثيرا من الترجمات لأعلام الأدب العالمي، ونخص بالذكر الترجمات الكثيرة والنوعية للشاعر الباكستاني الكبير (محمد إقبال)، الذي تُرجمت أعماله إلى معظم لغات العالم من جهة، وترجمت إلى اللغة العربية بشكل كبير، جعلته أحد أكثر الشعراء العالميين - عبر التاريخ - حضورا في البحوث العربية الأكاديمية، ويعود الفضل في هذه الهجرة الشعرية من اللغة الأردية إلى اللغة العربية إلى دور الترجمة في ربط هذه الصلات الوثيقة بين اللغتين: العربية والأردية.

من هذا المنطلق، سنحاول التوقف - في بحثنا هذا - عند أهم الجهود الترجمية للشعرية الباكستانية إلى اللغة العربية، ودور هذه الترجمة في فرض النماذج الشعرية الأردية على المشهد النقدي والأكاديمي العربي، متخذين من التجربة الترجمية لشعر محمد إقبال أنموذجا للدراسة،

منطلقين من إشكالية جوهريّة: ما هو دور الترجمة الأدبية في ربط التواصل بين اللغة العربية واللغة الأردية؟ وما هي الجهود الترجّمية إلى اللغة العربية التي اختصّت محمد إقبال بذلك. سنتحسّس هذه التجارب بمنهج تاريخي مسحيّ لماضي التجربة الترجّمية، والعلاقات الثقافية العربية الأردية الباكستانية خصوصاً، كما سنعمد التحليل منهجاً وقراءةً لتجربة ترجمة شعر محمد إقبال إلى العربية من لدنّ كبار المترجمين العرب.

الكلمات المفتاحية: الترجمة الأدبية، الحضارة العربية والأردية، محمد إقبال

١. مقدّمة: في ظلال اللغة الأردية الوارفة:

تستظلّ العلوم والمعارف بظلال لغاتها الوارفة، وتزهر اللغات وتعيش خلودها في قلوب ناطقيها من أبنائها في ربوع الكون كله، ولا نبالغ إن قلنا بأن اللغة الأردية — من خلال ما عرفناه نحن العرب عنها — كانت وما زالت حَمَالة جمالٍ إنساني قاهر، وراعيةً فكرٍ تاريخي زاهر، وصاحبةً إرثٍ ثقافي وأدبي باهر، لأنّ " اللغة الأردية بعد هذا لغة استوعبت كلّ المعاني والأوصاف الجميلة، وعلم الفلسفة والتصوف، وقيل فيها شعر المراثي والتشبيب والغزل، كما ألّف بها القصص والروايات، وقد ظهر من أدباء هذه اللغة رجالٌ فحول أمثال : محمد حسين آزاد، والعلامة شبلي النعماني، وعبد الحليم شرر، ومولانا أبي الكلام آزاد، و أحمد علي أمر تسري، و نياز فتحفوري، والأستاذ اختر علي، وقيس غازي فوري، والشيخ حسن النظامي، والشيخ عبد الماجد الدرا آبادي، وحيدر طباطبائي، وغيرهم كثيرون"^(١)، فهل كان واجبا علينا — على اختلاف لغاتنا ومنابعنا الثقافية والإنسانية والعرقية أن نقترّب من حماها، لعلنا نتخذ منها نافذة على الثقافة الشرقية الإنسانية العريقة، الشاخنة في وجه عواصف التغريب والتخريب الذي مسنا بفعل الانفتاح السافر على الغرب المختلف، فكدنا نصيّع هويتنا، لولا أنّ هناك حضاراتٍ وثقافاتٍ عميقةً تصنع خيراً لأمتنا للأمة الإسلامية- منفتحةً على أمم أخرى- وهي الحضارة الباكستانية الشّماء بلغتها الأردية الفيحاء؟

كان يمكن حينها أن نجني ثمار الشجرة اللغوية الأردية التي أصلها ثابت وفروعها العلمية

والثقافية والتاريخية والدينية في السماء، لأنها لغة ستفيدنا في أنفسنا وفي ثقافتنا وآدابنا، فالأردية وعاء أدبي شعري يسع تطلعاتنا الفنية و ذائقتنا الشعرية الكبرى، ولأن المدونة الأردنية الأدبية مليئة بالروايات والقصص والدواوين الشعرية، وغيرها من فنون مختلف ألوانها، فلا ينكر عظمة الثقافة الأردنية وفكرها وفلسفتها ومعارفها الإنسانية إلا جاحد، وقد هيا الله للأمة الباكستانية وللأردنيين علماء ينصرون فكرها ولغويين مفوهين يسابقون البلاغة ويطاولون عنان الجمال في شتى الدروب الإبداعية.

٢. حُللٌ تُرجميةٌ: من وإلى اللغة الأردنية

انفتح الأردويون على الأمم الأخرى ثقافياً، من خلال الترجمة بوصفها جسراً متيناً ثميناً بين اللغات، يعبّد مسالك التشايف وقراءة الآخر وتصدير المنجز المحلي الثقافي والأدبي والتاريخي والديني باقتدار ووعي كبيرين، وفي الاتجاهين المتعاكسين: الترجمة من اللغات الأخرى إلى اللغة الأردنية، والترجمة من اللغة الأردنية إلى لغات العالم، في انفتاح يعكس الوعي بضرورة التحوار الثقافي مع الآخر بوعي وحفاظ على معالم الهوية الأردنية الخالدة.

إن أشهر مجالات الحركة الترجمة الأردنية، هي الترجمة الدينية الإسلامية التي اتجهت إلى ترجمة القرآن الكريم من اللغة العربية إلى اللغة الأردنية، ومن ذلك الجهد الترجمي الكبير ممثلاً في كتاب (ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأردنية) الصادر عن مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، وبجهد واجتهاد العلامة الأردني الكبير محمد الجوناكرهي، مشفوعاً بتعليقات تفسيرية للشيخ صلاح يوسف، كما تم ترجمة السيرة النبوية المشرفة التي ألفت باللغة الأردنية إلى عدة لغات في العالم، "بسبب جودة الكتب التي ألفت في السيرة النبوية باللغة الأردنية تم ترجمة بعضها إلى اللغة العربية، كما اعتمدت على هذه الكتب المؤلفة بالأردنية اللغات الأخرى في تأليف كتبها، واهتموا بترجمتها إلى لغاتهم؛ كاللغة البنغالية، والإنجليزية، والفرنسية، ومن هذه الكتب التي ترجمت من الأردنية إلى العربية ما يلي: كتاب: "رحمة للعالمين، للعلامة القاضي محمد سليمان

سلمان المنصور فوري (من بنجاب) ... المتوفى عام ١٩٣٠م، وهذا الكتاب عده كثير من العلماء والباحثين بأنه أحسن، وأدق ما كتب في السيرة النبوية باللغة الأردية مطلقاً، وقيده بعضهم باللغة الأردية خاصة، والكتاب مترجم إلى اللغة العربية كما ترجم كتاب "سيرة النبي ﷺ للعلامة شبلي النعماني (ت ١٩١٥م)، والسيد سليمان الندوي (ت ١٩٥٢م) في سبعة مجلدات" (٢)

شملت الحركة الترجمة - من وإلى الأردية - بعض الأذكار والمتون من العربية إلى الأردية مثل كتاب (أذكار وآداب) لمؤلفه ذاكر عبد المحسن بن محمد القاسم، وهو إمام خطيب بالمسجد النبوي الشريف، كما ترجم الدكتور بدر الدين الحافظ (أصيل ولاية بنجاب وولد بها عام ١٩٣٥م) "عقريات العقاد" من اللغة العربية إلى اللغة الأردية، وغير هذه الترجمات كثير، يعكس ثراء التجربة الترجمة الأردية من ها وإليها.

كما ناقش الأكاديميون والمترجمون إشكاليات بالغة الأهمية في المجال الترجمي، ومنها قضية "المختصرات في اللغة الأردية وإشكاليات ترجمتها إلى اللغة العربية" التي ناقشتها الباحثة المصرية "رهام عبد الله سلامة نصر" من جامعة الأزهر بالقاهرة، وقد كانت المختصرات محورا بحثيا للنقاش في ورقتها، حيث "يستخدم أهل الأردية مختصرات كثيرة بأساليب مختلفة، وفي حقول علمية متنوعة، لاسيما وأن دراسة هذا الموضوع تفيد بشكل بين في الترجمة بمختلف أنواعها، أكما تفيد في بناء مصطلحات أردية جديدة، أو التعرف على إحدى طرق بناء المصطلح الأردني المعاصر وتشكيله" (٣)

عرفت الساحات الثقافية العربية - والباكستانية خصوصا - تنظيم ندوات راقية تناقش إشكاليات تتعلق بالحركة الترجمة من وإلى الأردية، كالندوة التي نظمتها رابطة العالم الإسلامي بمصر عن الترجمة من وإلى الأردية، والتي شهدت حوارا ونقاشا ثريين، وطرحا غير مسبوق في إثراء التصورات المهمة حول ضرورة تفعيل الجهود الترجمة في العالم، ومن ذلك الحديث في المنجز الترجمي الأردني في مختلف أقطار العالم، وقد

استعرضت الندوة بعض الجهود المصرية الترجمة بالتعاون مع أسماء أكاديمية وترجمة باكستانية فاعلة، حيث "تحدثت معالي السفير ساجد بلال، سفير جمهورية باكستان الإسلامية في القاهرة، وأعرب عن بالغ سعادته، بانعقاد هذه الندوة، وشكر رئيس الرابطة لاهتمامه بإبراز أهمية الترجمة في مصر من الفارسية والتركية والأردنية إلى العربية. ونوه في شيء من التفصيل، بأن اللغة الأردنية وآدابها الإسلامية، نالت اهتمام علماء وأدباء مصر، منذ عهد قديم، وخاصة التراث الأدبي الإسلامي عند العلامة محمد إقبال، والذي ترجم إلى اللغة العربية.. وأشار إلى شغف العلامة محمد إقبال، بالعرب ولغتهم، وأدبهم الإسلامي. ثم تحدث بإعجاب، عن الدور الريادي، لأربعة من الأساتذة الدكاترة المصريين من المتخصصين في اللغة الأردنية وآدابها، وأعمالهم الأدبية، وهم على الترتيب"^(٤): الأستاذ الدكتور إبراهيم محمد إبراهيم، الأستاذ الدكتور حازم محفوظ، الأستاذ الدكتور هناء عبد الفتاح، الأستاذ الدكتور هند عبد الحليم، "ثم كانت كلمة معالي السفير فتحي يوسف، سفير مصر الأسبق في جمهورية باكستان الإسلامية، ورئيس جمعية الصداقة المصرية الباكستانية، فذكر أهمية الترجمة من اللغات الفارسية والتركية والأردنية إلى العربية وإليها، وحرص المؤسسات العلمية في دعم هذا المنحى. وأشار إلى أسماء الكثير من العلماء في العديد من البلدان في آسيا، وأشاد بدورهم الريادي في مجال الترجمة والإسهام من خلالها في التواصل مع الثقافات والحضارات، عبر العصور.."^(٥)

٣. التجربة الترجمة لأعمال محمد إقبال الشعرية والفكرية:

ما زال العالم يتنفس الأردنية، ويتنسم شذاها، مادام أعلامها القدامى والمحدثون يزينون الفكر الإنساني وثقافته وآدابه وفلسفته بحلل أردنية غناء، ومن هؤلاء الذين سلكوا اللغة الأردنية سبيلا إلى العالمية و يعكس عظمة الأمة الباكستانية، الشاعر العالمي الإنساني الكبير محمد إقبال، ومن يرجع إليهم الفضل في كتابة سطور مضيئة من عبقرية هذا الشاعر القديس،

هو " العلامة أبو الحسن علي الحسيني الندوي رحمته الله الذي يرجع إليه فضل كبير في تعريف محمد إقبال بين العرب خلال كتاباته ومحاضراته كشاعر له عقيدة دعوة ورسالة، وكمفكر عاش بالإسلام وله، منوها بما كان له في الماضي ومتألماً بما آل إليه في الحاضر وكداعية إلى المجد الإسلامي وسيادة المسلم وأعظم ثائر على هذه الحضارة الغربية المادية، وأكبر ناقد لها وحاقد عليها" (٦)

مازلنا نعتقد بأنه "لم تنجب اللغة الأردوية شاعراً وأديباً كمحمد إقبال، إقبال يتسم شعره بسهولة الأسلوب، ووضوح العبارة وقوة المعاني، وسرعة التأثر، وكذلك لا يعرف اليوم شاعر من بين شعراء هذه اللغة طبعت دواوينه مئات المرات غير محمد إقبال" (٧)، و"إن عدد ما صدر عن محمد إقبال من الكتب والرسائل في لغات العالم المختلفة، قد بلغ ألفين (٢٠٠٠)، ما بين كتاب ورسالة، هذا عدا ما نشر عنه من البحوث والمقالات، وما ألقى من أحاديث ومحاضرات في مجالات مختلفة وحفلات أدبية في فترات متقطعة، ومناسبات مختلفة، وبذلك فاق محمد إقبال كبار شعراء العالم ك"شكسبير" الإنجليزي و"دانتي" الإيطالي و"طاغور" الهندي"، فلم يكتب عن أحد معشار ما كتب عنه، وفي كل سنة يصدر فيض من البحوث والمقالات في الجامعات والمجامع العلمية والنوادي الأدبية، ولا يزال في مد وزيادة دون توقف، وتتصاعد درجة درجة في سبيل التوصل لاستيعاب أفكار محمد إقبال وإدراكها" (٨)

إن آثار شاعر الأردية الباكستاني الكبير كبيرة جداً، بعظمة باكستان وقداصة اللغة الأردية، وقد "خلف شاعرنا العظيم خمسة دواوين باللغة الفارسية، وأربعة بالأردية (...). ويشتمل هذا المجموع الكبير من شعره على ألوف المعاني الأصيلة، والأفكار الجديدة والمضامين البديعة، الذي هو في الحقيقة تراث شعري عظيم، في الأدب الفارسي والأردوي" (٩)، ومن هذه الدواوين نذكر:

أ. بالفارسية: (الأسرار والرموز، رسالة الشرق، زبور العجم، هدية الحجاز، رسالة الخلود، ماذا ينبغي أن نصنع يا أمم الشرق)

ب. بالأردوية: (صلصلة الجرس، جناح جبريل، ضرب الكليم، هدية الحجاز) لقد "ترجمت جميع هذه الدواوين إلى اللغة العربية كترجمتها باللغات العالمية الراقية، وقد نجح مترجمو هذه الدواوين بالعربية من الناحية الفنية إلى حد بعيد" (١٠)، ولم يكن شاعرنا محمد إقبال محظوظا ليعكف على ترجمته خيرة النقاد العرب، بل كان ذلك تنويجا لمساره الشعر الإنساني الخالد، ولامتداد تجربته الإبداعية في التاريخ والثقافة والفنون الروحية التي تشكل الشخصية الشرقية الإسلامية القدوة، وهو الفيلسوف العالم والقائد الصارم والشاعر الحالم، ومن أشهر المترجمين الذين اشتغلوا على مدونته الشعرية المتوهجة نذكر أبا الحسن علي الحسيني الندوي، عبد الوهاب عزام، و الشيخ صاوي شعلان.

إنّ من هؤلاء المترجمين من عُرف "بعلوّ الهمة وجودة القريحة، والإخلاص والمثابرة، كالدكتور عبد الوهاب عزام، وإنما نريد أن نقول: إن ترجمات الدكتور عزام - وأمثاله المترجمين لهذه الدواوين الشعرية - لم تفصح عما يكتنه شعرُ محمد إقبال من أسرار ولم تعبّر عن قيمته الحقيقية، التي تتفق مع الشهرة الذائعة التي أتيحت له، ولعل هذا ما دفع الأديب العربي الكبير العلامة علي الطنطاوي أن يوجه نداء إلى العلامة أبي الحسن علي الحسيني الندوي - رحمهما الله رحمة واسعة - في مجلة "المسلمون" في كلمة رقيقة مخلصة يحثه فيها على ترجمة بعض قصائد محمد إقبال، ليعرف بهذا الرجل وقوة شاعريته، وسمو رسالته، يقول في كتاب مفتوح موجه إلى العلامة الندوي: "هل لك أن تختار في شعر إقبال ما يجعلنا نتذوق طعم أدبه ونلم بطريقته، وتتجلى أسباب عظمته، فإن كل ما قرأنا من كلامه مترجما إلى العربية لم يعرفنا به، ولم يدلنا عليه، فهل تضيف يا أخي يا أبا الحسن إلى مآثرك هذه المأثرة، فتفتح للعرب كوة على هذه الروضة المحجبة، أو تحمل إليهم زهرات منه، فتحسن بذلك إلى العرب وباكستان، وإلى الأدب والإسلام" (١١)

لى الإمام الندوي نداء العلامة الطنطاوي، وترجم ديوان (جناح جبريل) لمحمد إقبال، الذي كان "إضافة جديدة للمكتبة العربية بكل ما في هذه الكلمة من معنى، فقد استطاع رحمه الله في براعة وبصيرة أن يختار من دواوين محمد إقبال مقتطفات من نثر سهل ميسور على تمكنه من اللغتين العربية والفارسية" (١٢)، وقد سرت هذه الترجمة الندوية للأشعار الإقبالية "جاويد إقبال" نجل محمد إقبال، الذي قال بعد اطلاعه على "روائع إقبال" للندوي: "ولقد عرض مؤلف هذا الكتاب جوانب مختلفة من فكر محمد إقبال في أسلوب أكبر ظني أنه يوافق محمد إقبال نفسه، أو كان يؤثره لشرح أفكاره" (١٣)

تحسّسنا جهودا ترجمة أخرى للتجربة الشعرية عند محمد إقبال، ومن هؤلاء المترجمين المشتغلين "استطاع الشيخ صاوي شعلان (شاعر مصري: ١٩٠٢-١٩٨٢م ﷺ) بما حباه الله من شاعرية متدفقة، وروح إسلامية حقة، أن يفصح عن المعاني التي أرادها محمد إقبال، كأنه ألهمها هي في شعر يهتز له الوجدان ... إن محمد إقبال اشتهر في البلاد العربية بهاتين القصيدتين أكثر مما كتب غيرها" وهما قصيدتا: (نشيد المسلم) و(شكوى وجواب شكوى) وهما من ترجمة الشيخ صاوي شعلان. (١٤)

٤. الجسور الترجمة وأسرارها بين ضفتي اللغة الأردية والعربية:

لطالما كانت الترجمة جسرا بين ضفاف اللغات، وإن الجهود الترجمة لدواوين محمد إقبال من اللغة الأردية إلى اللغة العربية مبعث على فتح ترجمي شعري جمالي كبير، وقد اعترف العلامة أبو الحسن الندوي بأن "العمل في جمع تلك الدواوين مع الضبط والتنقيح والتحقيق بالرجوع إلى أصولها الفارسية والأردية، وشرح بعض الكلمات الصعبة الواردة في الترجمة والتعليق على ما دعت الضرورة إلى التعليق فيها، كان يتطلب الجهد الكبير والتفرغ التام، فبدأت بالعمل فيه دون تقدير بالفراغ منه، حتى يسره الله علي بمساعدة بعض أصدقائي، الذين وفروا لي بعض الدواوين المطبوعة، في البلاد العربية المختلفة، التي كانت في مكنتات بلادنا عديمة الوجود" (١٥)، ويقول الندوي عن اللغة العربية وترجمة أشعار إقبال: "قرأت شعره

في الصبا وفي عنفوان شبابي، وحاولت أن أنقل بعض قطعه الأدبية إلى العربية^(١٦)، ويعترف بعبقريته وموسوعيته في الاطلاع على المشهد الشعري العربي قديماً وحديثاً فيقول عنه حين قابله في بيته: "وجه إلى أسئلة عن بعض شعراء العربية يختبر بها دراستي وثقافتني، وانتهى المجلس ورجعت معجبا بتواضع الشاعر العظيم، وبساطة مظهره وعدم تكلفه في المعيشة والحديث"^(١٧)

يشعرنا الندوي في مقارنة عميقة واعية بين شاعرين شرقيين مختلفين، نال أحدهما حظه أكثر من الآخر في المشهد الترجمي الثقافي العربي، و يعترف بحس الناقد الغيور على شاعر باكستان العظيم محمد إقبال: "كان يغيظنا أن طاغور أشهر في الأقطار العربية من إقبال، وإعجاب إخواننا العرب والأدباء في مصر وسورية لشعره أكثر، وكنا نعدّ ذلك تقصيراً منا في تعريف شعر إقبال، وكلما رأينا تنويعاً بشعر طاغور وإطراءً له في مجلة عربية - وما أكثر ما كنا نرى ذلك في المجلات العربية - قوي عزمنا على ترجمة شعر إقبال، ورأينا أمانة في أعناقنا"^(١٨)، لذا يسارع العلامة الندوي في احتواء الوضع الترجمي، ورد الاعتبار لمُدونة محمد إقبال عربياً، والانطلاق في الاشتغال على ترجمة أعماله إلى اللغة العربية، حيث "أذكر أنني استأذنته في ترجمة شعره إلى العربية في ذلك المجلس فتكرم بذلك، وأنشدته بعض قصائده من "ضرب كليم"، وذكر محمد إقبال الأستاذ عبد الوهاب عزام وأنه كان ينوي ترجمة شعره، وبعد ستة أشهر فوجئنا بنبأ وفاته، في ٢١ من أبريل عام ١٩٣٧م، فصحّ العزم وانعقدت النية على ترجمة حياته وترجمة شعره، وكتبت في ذلك إلى الأخ مسعود... وتبادلنا التعازي، وأردنا أن نتعاون على هذه المهمة، فأبدى استعداداً وعزمه على ترجمة حياته، وتقديم فكرته، وحثني على ترجمة شعره... فكتب الأستاذ مقالة مؤثرة رقيقة في "الفتح" الغراء، التي كان يصدرها الأستاذ محب الدين الخطيب من القاهرة، وكتبت مقالة في ترجمة حياته أذيعت بعد سنين من محطة الإذاعة بالحجاز"^(١٩)

انطلقت المسيرة الترجمية الجادة للندويّ في البلاد العربية، حيث يصور لنا مسارها: "وفي عام ١٩٥٠ سافرت إلى الحجاز ومصر وسورية ونشطت في هذه الرحلة التي استغرقت أكثر من عام لكتابة عدة مقالات عن إقبال وفكرته وشعره، وألقيتها محاضرات في دار العلوم وفي جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة الآن) ومقالة كتبته في دمشق عام ١٩٥٦م، في زيارتي الثانية لسورية، هي مقالة "محمد إقبال في مدينة الرسول" أذيعت من محطة الإذاعة السورية" (٢٠)

نقرأ في كتابات الندويّ حول محمد إقبال حسّاً نقدياً لبعض الجهود الترجمية العربية لشعره، وهو ملمح من ملامح التساؤلات اللغوية الترجمية بين اللغتين بوصفهما جسراً للتواصل بين الأردية والعربية، ويصرّ على الحرص الترجمي كي لا نجني على الشعرية الأصلية ونخون مقولاتها الرسالية والفنية، إذ يقول: "علمت أن الأستاذ الكبير الدكتور عبد الوهاب عزام عاكف على ترجمة شعره بالشعر، وهو من أجدر الناس بهذا العمل، وأقدرهم عليه لجمعه بين الثقافتين الفارسية والعربية... وقد ذكر لي بعض الأصدقاء أنها لا تؤثر في نفس القارئ، ولا تثيرها إثارة الشعر الرقيق، ولا تعطي صورة واضحة كاملة لفكرة إقبال ورسالته، ولا تبرز شهرته وما قيل عنه، وتصفحت بعض هذه الدواوين فرأيت أنّ ذلك لا يرجع إلى ضعف في الترجمة، ونقص في العلم والفهم، وهذه الدواوين برهان ساطع على مقدرة الأستاذ عزام الغربية على النظم العربي، واقتداره على القوافي الصعبة، ولكنه لم يكن محسناً إلى نفسه ومواهبه، يوم قرر أن يترجم الشعر بالشعر، وذلك الذي أفقد شعر إقبال قوّته وانسجامه، وأفقد الترجمة بهاءها ورواءها، وتأثيرها، وأضفى على هذا العمل الأدبي العظيم شيئاً من الغموض، قد يحول بين القارئ وبين التذوق والتمتع بالشعر الجميل، والمعاني الرقيقة" (٢١)

كما نقرأ في تعاليق الندويّ توصياتٍ ترجميةً ندوية حاذقة منها قوله: "كان الأمثل للأستاذ

عزام، وهو من أدباء العربية ومن كبار المنشئين فيها... أن يتشرب فكرة إقبال ثم يصبها في القلب العربي، كما فعل ذلك في بعض مقالاته^(٢٢)، لكنه لا يبخس المترجم الكبير عبد الوهاب عزام مكانته الترجمة والشعرية: "وقد كان من سعادة الدكتور محمد إقبال أن يرزق مترجما وترجمانا كالدكتور عبد الوهاب، في علمه وفضله ونبالته، ونزاهته، ولا شك أن روح إقبال مسرورة شاكرة لعمله جزاه الله"^(٢٣)

إن أكبر شهادة نقدية ترجمة تقال في سيد شعراء عصره الشاعر الباكستاني الكبير محمد إقبال، هي أن يراه أحد كبار علماء هذا العصر العلامة محمد الندوي، صرحا منيعا في شعره وثقافته وعقيدته وفكرة بعد اجتياح الأمة الإسلامية الشرقية من لدن الثقافة الغربية المتوحشة، ومن ذا لها غير هذا المقبل على الفضائل والعظائم محمد إقبال، لأن ترجمة إقبال إلى العربية صارت ملاذا ودفعاً للتغريب الذي يحتاجه العالم العربي الإسلامي، وترجمة الشعرية الإقبالية بمحمولاته الروحية والإنسانية تصدّ الحركات التغريبية التي تصيب الشرق العربي الإسلامي: "يحملني على نشر هذا الكتاب في العربية، ما أراه من خضوع الشرق الإسلامي العربي للفلسفات الغربية، والحضارة المادية خضوعاً زائداً، قد بدأ هذا العالم العربي الإسلامي يتأرجح بين الجاهلية القديمة، والجاهلية الجديدة... في هذا الجو المكهرب بالفكر الغربي، وفي هذا العالم المتجاهل أو المتناسي لقيمه، وقوته ورسالته، ومكانه في قيادة الأمم، تزداد قيمة شاعر يولد في بلاد بعيدة عن مهد الإسلام (باكستان)... يستخدم عبقرية الشعرية ومواهبه الأدبية في نشر عقيدته وشعوره ودعوته، ويكون خير مثال للشاعر المؤمن والعالم الداعي والفيلسوف الحصيف، ويحدث هزة في الأفكار والآداب في قطر من أعظم الأقطار الإسلامية، وأوسعها، ويتجاوز تأثيره إلى أقطار بعيدة ويسمع له صدى في العالم الإسلامي"^(٢٤)، فأنعم به من سفير للشعرية الأردنية وللبلاد الباكستانية الشماء. وأنعم بالترجمة من جسور تصل الشرق بالعالم، وتبعد للثقافات

جسورا لغوية، وتصوّر اللغتين - الأردنية والعربية - عالما من السّحر الشعريّ والجمال الثقافيّ.

خاتمة:

إنّ هناك صلاتٍ وثيقةً بين اللغة الأردية واللغة العربية، وذلك منذ العصور القديمة، كانت تحتاج إلى استمرارية واشتغال عميق من أجل أن تتجدد آليات حوارها وخدمتهما للتراث الأردويّ العربيّ الإسلاميّ المشترك.

تعدّ الترجمة من أهم الطرائق المعاصرة والسبل القويمة في الربط بين الثقافات المختلفة، وخاصة ما تعلق بالثقافة العربية والثقافة الأردية، ومن أجل نقل الواجهات الحضارية اللامعة بين الأمتين العربية والأردية.

تعد الحضارة الباكستانية الأردية مشهدا وضاءً ولمحا مضيئا من ملامح الحضارة الإنسانية عبر التاريخ، لذا كان من حظنا الانفتاح عليها، ومن مصلحتنا أن نقرب من مقوماتها للاستفادة والاستزادة، من خلال الترجمة لأهم منجزاتها الثقافية والتراثية والأدبية.

إنه يتوجب علينا أن نثمن الترجمات من اللغة الأردية إلى اللغة العربية، وأن نؤسس لمشروع ترجمي أردي عربي كبير، يشغل عليه متخصصون في الترجمة، لمدّ جسور التواصل الحضاري الإنساني.

تعد ترجمة أعمال الشاعر الباكستاني الكبير محمد إقبال من أفضل المشاريع الثقافية الواعية بمدى عظمة هذا الشاعر الإنساني الكبير، وإدراك لقيمة فكره ورسالته إلى الإنسانية جمعاء.

أوصي - في ختام هذه الورقة البحثية - الجهات المنظمة لهذا المؤتمر العالمي البهيج، بتعزيز اللقاءات التفاعلية والعمل على تنظيم ورشات مع الطلاب الأرديين والطلاب غير الناطقين باللغة العربية عامة، من أجل أن يلقي مختصون في اللغة العربية وآدابها قراءات

للمتون الشعرية العربية ليسهل نقلها من طرفهم إلى الأردية، والعكس صحيح أيضاً، فنختتم ورشائنا بنصوص شعرية وأدبية مترجمة من وإلى اللغتين، تمهيدا لاشتغال ثنائي مستقبلي للتبادل الثقافي الأدبي بين اللغتين.

الحواشي والمراجع

- (١) ديوان محمد إقبال (الأعمال الكاملة)، سيد عبد الماجد الغوري: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - بيروت - الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م. صفحة الإهداء (ب)
- (٢) ترجمة كتب السيرة النبوية من اللغة الأردية إلى اللغة العربية وعلى العكس، محمد الندوي، مقال عبر الشبكة، <https://www.nidaulhind.com/2017/08/blog-post.html>
- (٣) مجلة كلية اللغات والترجمة، رهام عبد الله سلامة نصر: جامعة الأزهر، القاهرة، العدد الثامن، يناير ٢٠١٥م
- (٤) ندوة كبرى عن الترجمة في رابطة العالم الإسلامي - مصر، حازم محفوظ، الصفحة الرسمية لرابطة العالم الإسلامي العالمية، اطلعت عليه بتاريخ: ١٦-١٠-٢٠٢٥
- (٥) حازم محفوظ، المرجع نفسه
- (٦) ديوان محمد إقبال (الأعمال الكاملة)، سيد عبد الماجد الغوري: ص/٤
- (٧) المرجع نفسه، ص/٥
- (٨) روائع إقبال، أبو الحسن علي الحسيني الندوي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٦٠، ص/٢٢، ٢١
- (٩) ديوان محمد إقبال (الأعمال الكاملة)، سيد عبد الماجد الغوري: ص/٦
- (١٠) المرجع نفسه، ص/٩
- (١١) روائع إقبال، أبو الحسن علي الحسيني الندوي: ص/٨
- (١٢) ديوان محمد إقبال (الأعمال الكاملة)، سيد عبد الماجد الغوري: ص/١٠
- (١٣) المرجع نفسه، ص/١٠
- (١٤) ديوان محمد إقبال (الأعمال الكاملة)، سيد عبد الماجد الغوري: ص/١٠
- (١٥) المرجع نفسه، ص/١٠
- (١٦) أبو الحسن الندوي: روائع إقبال، ص/٤
- (١٧) المرجع نفسه، ص/٥
- (١٨) المرجع نفسه، ص/٨

- (١٩) أبو الحسن الندوي: روائع إقبال، ص/٩٠
 (٢٠) المرجع نفسه، الصفحة نفسها
 (٢١) أبو الحسن الندوي: روائع إقبال
 (٢٢) المرجع نفسه، ص/١٩
 (٢٣) المرجع نفسه، ص/١٠
 (٢٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

References in Roman Script

1. Dīwān Muḥammad Iqbāl (al-A‘māl al-Kāmilah), Sayyid ‘Abd al-Mājid al-Ghawrī, Dār Ibn Kathīr li-ṭ-Ṭibā‘ah wa-n-Nashr wa-t-Tawzī‘, Dimashq–Bayrūt, al-ṭab‘ah al-thālithah, 2007, Ṣafḥat al-Ihdā’ (b).
2. Tarjamat Kutub al-Sīrah al-Nabawiyyah min al-Lughah al-Urduyyah ilā al-Lughah al-‘Arabiyyah wa ‘alā al-‘Aks, Muḥammad al-Nadwī, maqāl ‘abr al-shabakah: <https://www.nidaulhind.com/2017/08/blog-post.html>
3. Majallat Kulīyyat al-Lughāt wa al-Tarjamah, Rihām ‘Abd Allāh Salāmah Naṣr, Jāmi‘at al-Azhar, al-Qāhirah, al-‘adad al-thāmin, Yanāyir 2015.
4. Nadwah Kubrā ‘an al-Tarjamah fī Rābiṭat al-‘Ālam al-Islāmī – Miṣr, Ḥāzim Maḥfūz, al-ṣafḥah al-rasmiyyah li-Rābiṭat al-‘Ālam al-Islāmī, iṭṭulī‘a ‘alayhi fī: 16-10-2025.
5. Ḥāzim Maḥfūz, ibid.
6. Dīwān Muḥammad Iqbāl, Sayyid ‘Abd al-Mājid al-Ghawrī, p. 4.
7. Ibid, p. 5.
8. Rawā’i‘ Iqbāl, Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Ḥusaynī al-Nadwī, Dār al-Fikr, Dimashq, al-ṭab‘ah al-ūlā, 1960, pp. 21–22.
9. Dīwān Muḥammad Iqbāl, Sayyid ‘Abd al-Mājid al-Ghawrī, p. 6.
10. Ibid, p. 9.
11. Rawā’i‘ Iqbāl, Abū al-Ḥasan al-Nadwī, p. 8.
12. Dīwān Muḥammad Iqbāl, p. 10.
13. Ibid, p. 10.
14. Dīwān Muḥammad Iqbāl, p. 10.
15. Ibid, p. 10.

16. Abū al-Ḥasan al-Nadwī, Rawā'ī' Iqbāl, p. 4.
17. Ibid, p. 5.
18. Ibid., p. 8.
19. Abū al-Ḥasan al-Nadwī, Rawā'ī' Iqbāl, p. 9.
20. Ibid, same page.
21. Abū al-Ḥasan al-Nadwī, Rawā'ī' Iqbāl.
22. Ibid, p. 19.
23. Ibid, p. 10.
24. Ibid, same page.



الصورة الشعرية ومفهوم الوطن في شعر الرواد

The Poetic Image and the Construction of the Concept of Homeland in Pioneer Poetry

Prof. Dr. Kafait Ullah Hamdani

Department of Arabic,
University of the Punjab, Lahore

Dr. Muhammad Javaid Majeed

Associate Professor, Department of Arabic,
University of the Punjab, Lahore

الأستاذ الدكتور كفايت الله همداني

قسم اللغة العربية، جامعة بنجاب لاهور

الدكتور محمد جاويد مجيد

الأستاذ المشارك، قسم اللغة العربية، جامعة بنجاب لاهور

Corresponding Author:

kafait.arabic@pu.edu.pk

Conflict of Interest:

The author(s) declare that there are no competing or potential conflicts of interest regarding the research, authorship, and publication of this article.

Participant Consent:

Not applicable. This study does not involve human participants.

Funding:

This research did not receive any specific grant from public, commercial, or non-profit funding agencies.

Data Fabrication/

Falsification Statement:

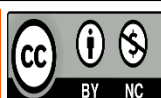
The author(s) declare that no data have been fabricated, falsified, or manipulated in this study.

Copyright:

Copyright (c) 2026 **Professor Dr. Kafait Ullah Hamdani, Dr. Muhammad Javaid Majeed**

Abstract:

This study examined the role of the poetic image in shaping the concept of homeland in the poetry of the Arab pioneers and explored how poetic imagery contributed to the construction of national and existential meanings within modern Arabic poetry. The research aimed to investigate the relationship between poetic image and homeland and to reveal the ways in which pioneer poets transformed homeland from a physical and geographical entity into a complex symbolic and imaginative construct. To achieve these objectives, the study adopted a descriptive-analytical methodology based on close textual analysis of selected poems by pioneering Arab poets, particularly Badr Shakir al-Sayyab and Abd al-Wahhab al-Bayati. The analysis focused on the semantic, symbolic, and aesthetic dimensions of poetic images and their contribution to shaping the poets' vision of homeland. The findings demonstrated that the concept of homeland was constructed through interconnected poetic images that moved beyond direct description toward deeper



Al-Turath Al-Adabi, Department of Arabic, NUML, Islamabad,

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License \(CC BY-NC 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

symbolic representations. The study revealed that homeland emerged as an imaginative and dynamic space in which memory, dream, myth, and personal experience interacted to produce multilayered meanings. Furthermore, the poetic image was found to function as an effective artistic tool for reconstructing homeland both semantically and aesthetically, reflecting the poets' intellectual concerns and existential experiences. The study concluded that poetic imagery occupied a central position in pioneer poetry and played a decisive role in redefining the concept of homeland within the framework of modern Arabic poetic discourse. It recommended further comparative studies on the representation of homeland in modern Arabic poetry and greater attention to the aesthetic and symbolic functions of poetic imagery in literary criticism.

Keywords: Poetic Image; Homeland; Pioneer Poetry; Symbolism; Modern Arabic Poetry.

ملخص المقال:

يتناول هذا البحث دور الصورة الشعرية في بناء مفهوم الوطن في شعر الرواد، من خلال دراسة التحولات التي طرأت على بنية الصورة في القصيدة العربية الحديثة. وقد انطلق البحث من تمهيد نظري يبرز مكانة الصورة الشعرية بوصفها أداة مركزية في بناء الدلالة والتعبير عن التجربة الشعرية، مع الإشارة إلى التحولات التي شهدتها الشعر العربي الحديث مع جيل الرواد. ثم عالج البحث في المحور الأول كيفية تشكّل مفهوم الوطن في الوعي الشعري، حيث يتدرج الوطن من إحساس جزئي بسيط إلى بناء دلالي مركب، من خلال تأزر الصور المفردة وتفاعلها داخل النص، كما ظهر ذلك في نماذج من شعر بدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي. أما المحور الثاني فقد ركّز على الوطن بوصفه رؤية رمزية، حيث يتحول من واقع خارجي إلى فضاء تخيلي، تتداخل فيه الذاكرة بالحلم، والأسطورة بالواقع، ليغدو الوطن بنية رمزية مفتوحة تعبّر عن رؤية الشاعر وتجربته الوجودية. وقد خلص البحث إلى أن الصورة الشعرية في شعر الرواد لم تعد وسيلة وصفية، بل أصبحت أداة لإعادة تشكيل الوطن وبنائه دلاليًا وجماليًا، مما يعكس عمق التجربة الشعرية وخصوصيتها.

الكلمات المفتاحية: الصورة الشعرية، الوطن، شعر الرواد، الرمز، التخيل، السياب، البياتي، الدلالة الشعرية.

التمهيد:

تُعَدُّ الصورة الشعرية من أهم المرتكزات الفنية التي يقوم عليها البناء الجمالي في القصيدة الحديثة، إذ لم تعد مجرد عنصر زخرفي أو وسيلة توضيحية، بل أصبحت محوراً أساسياً في تشكيل الدلالة، والكشف عن عمق التجربة الشعرية. وقد تنبّه النقد الحديث إلى هذه المكانة، حتى ذهب بعض النقاد إلى أن "القصيدة هي صورة كلية أو مجموعة من الصور"^(١)، وهو ما يدل على أن الصورة لم تعد جزءاً من القصيدة، بل أصبحت بنيتها الجوهرية.

وفي هذا السياق، يرى عدد من النقاد أن الصورة الشعرية ليست انعكاساً مباشراً للواقع، بل هي "تركيبية وجدانية تنتمي في جوهرها إلى عالم الوجدان أكثر من انتمائها إلى عالم الواقع"^(٢)، وهو ما يؤكد أن الشاعر لا ينقل الواقع كما هو، وإنما يعيد تشكيله وفق رؤيته الخاصة، مستعيناً بالخيال الذي يمنحه القدرة على تجاوز حدود الحس إلى آفاق أعمق. ولذلك فإن نجاح الصورة لا يتحقق بمدى دقتها في نقل الواقع، بل بقدرتها على التعبير عن التجربة الداخلية، وإحداث التأثير الجمالي في المتلقي.

وتبرز أهمية الصورة الشعرية في قدرتها على التعبير عن تلك المعاني العميقة التي تعجز اللغة المباشرة عن الإفصاح عنها، إذ إن التجربة الشعرية لا تُدرك دائماً عبر القول التقريري، بل تحتاج إلى وسائط فنية قادرة على تجسيدها في شكل إيحائي. وفي هذا السياق، يشير بعض النقاد إلى أن "ثمة أفكار في القصيدة لا تُدرك ولا تجد تعبيراً واضحاً لها إلا من خلال استعمال الشاعر للصور"^(٣)، وهو ما يدل على أن الصورة ليست مجرد أداة تجميلية، بل هي الوسيلة الأساسية لفهم التجربة الشعرية وتذوقها، إذ يرتبط إدراكها بقدره المتلقي على استيعاب منطقها الداخلي والتفاعل مع بنيتها الدلالية.

ولم يكن هذا التحول في طبيعة الصورة الشعرية منفصلاً عن التحولات التي شهدتها الشعر العربي الحديث، خاصة مع ظهور جيل الشعراء الرواد الذين مثّلوا نقطة انعطاف حاسمة في تاريخ القصيدة العربية. فقد ارتبطت هذه الريادة بأسماء بارزة، مثل بدر شاكر السياب ونازك

الملائكة وعبد الوهاب البياتي وبلند الحيدري وشاذل طاقة، الذين شكّلوا معًا تيارًا شعريًا جديدًا سعى إلى كسر الأطر التقليدية، والبحث عن أشكال فنية أكثر قدرة على التعبير عن الواقع المعاصر.^(٤)

وقد ارتبط تشكّل الصورة الشعرية الحديثة عند هؤلاء الشعراء بالتحوّلات السياسية والاجتماعية التي شهدتها العراق والعالم العربي، حيث انعكست أجواء القمع والمنفى والاضطراب السياسي في بناء صورة الوطن، فغدّت الصورة الشعرية وسيلة للتعبير عن الرفض والاغتراب والحلم بالتغيير، ولم تعد مجرد أداة وصفية أو زخرفية.

وفي هذا السياق، يشير بعض الباحثين إلى أن "التجديد في الشعر يعني في أبسط معانيه الخروج على الأطر الشعرية السائدة والبحث عن أطر جديدة تستجيب لاشتراطات التطور وحركة الواقع، فإن هذا لا يتم إلا بتوفير حد أدنى من الوعي يمنع الشاعر من الانجرار وراء الأطر التقليدية، ويدفعه إلى التمرد عليها، وإلى ابتكار أطر جديدة"^(٥)، وهو ما يؤكد أن حركة الشعر الحر جاءت نتيجة وعي عميق بضرورة تجاوز الأشكال التقليدية، وبناء تعبير شعري جديد قادر على استيعاب التجربة الحديثة.

وقد تزامن ظهور شعر الرواد مع مرحلة تاريخية مضطربة، ولا سيما في العراق، حيث شهدت البلاد تحولات عميقة على المستويات السياسية والاجتماعية والفكرية، فانعكس ذلك انعكاسًا واضحًا في نتاج هؤلاء الشعراء الذين جعلوا من الوطن محورًا رئيسًا في تجربتهم الشعرية. وليس هذا الحضور المكثف للوطن أمرًا عارضًا، بل هو متصل بطبيعة الشاعر نفسه، لأنه أكثر الناس إحساسًا بصلته بالمكان الأول وبالوسط الذي تكوّنت فيه تجربته. وفي هذا المعنى قيل: "الشاعر بوصفه إنسانًا ذا حساسية عالية يرتبط بموطنه وبأهله بروابط معنوية كثيرة ومتنوعة، فإن كل جزء من أجزاء حياته، يتعلق بزوايا من زوايا بيته وبلدته، فكل زاوية من زوايا ذلك البيت، وكل قسم من أقسام تلك البلدة يقوم مقام تذكّار مادي يثير في نفسه ذكريات صفحة من صفحات حياته الماضية، أو ذكريات منقبة من مناقب النفوس العزيزة

ويُعدّ العراق، بما يمتلكه من مكانة تاريخية وحضارية، أكثر حضوراً في شعر الرواد العراقيين، إذ مثل لديهم فضاءً مركزياً تتقاطع فيه التجربة الفردية مع الهمم الجمعي. وقد أشار المؤرخ المسعودي إلى مكانة العراق بقوله: "وأما العراق فمنار الشرق، وسرّة الأرض وقلبها، إليه تحادرت المياه، وبه اتصلت النضارة.." (٧)، كما وصفه ابن حوقل بأنه "هذا الإقليم أعظم أقاليم الأرض منزلةً وأجلها صفةً، وأغزرها جبايةً، وأكثرها دخلاً، وأجملها أهلاً، وأكثرها أموالاً، وأحسنها محاسن، وأفخرها صنائع" (٨)، وهو ما يعكس عمق الحضور الحضاري لهذا البلد، ويبرر حضوره القوي في الوعي الشعري.

إذ إن الصورة في الشعر الحديث لا تعتمد على التقريرية أو الوصف المباشر، بل تتجه نحو بناء دلالات عميقة من خلال الإيحاء. وفي هذا السياق، يذهب بعض النقاد إلى أن "الأصل في الصورة الشعرية، وإن كانت حقيقية، أن تكون إيحائية لكي تكون أبعد تأثيراً في النفس وأكثر علوقاً في القلب من الصورة التقريرية الوصفية، ومن ثم هي أبعد على المتعة والإحساس بالجمال، إن الإيحاء يحمل القارئ إلى أجواء خيالية غير الأجواء التي يعيشها، وينقله من عالم الواقع الذي يشده شداً إلى عالم الأحلام والسبحات الفكرية، ولا يجعله يتقبل الأمور كما هي ويتناولها كأنها مسلمات بديهية لا تقبل النقاش، وإنما يقدم له صوراً فيها متعة نفسية وفيها متعة عقلية تبعث النشاط ولذة الفكر" (٩). وهذا يوضح أن الصورة الشعرية لا تُبنى على محاكاة الواقع، بل على تجاوزه وإعادة تشكيله، بما يحقق أثراً جمالياً ووجدانياً أعمق في نفس المتلقي. ومن هنا، فإن دراسة الصورة الشعرية في شعر الرواد تكتسب أهمية خاصة، لأنها تكشف عن كيفية تشكّل صورة الوطن في الوعي الشعري، وعن الدور الذي تؤديه الصورة في إعادة بناء الواقع وتقديمه برؤية فنية جديدة. فالصورة، في هذا السياق، لا تكتفي بنقل الواقع، بل تسهم في إعادة إنتاجه، وتحويله إلى بنية رمزية تحمل أبعاداً دلالية وجمالية متعددة. وعلى هذا الأساس، يسعى هذا المقال إلى تتبع مسار تشكّل صورة الوطن في شعر الرواد،

من خلال تحليل الصورة الشعرية بوصفها الأداة المركزية في هذا التشكيل، وذلك عبر الكشف عن مراحل تطورها، وتحولاتها من الإحساس الجزئي إلى الرؤية الكلية، بما يعكس عمق التجربة الشعرية، ويبرز خصوصية الخطاب الشعري لدى هذا الجيل.

المحور الأول: تشكّل الوطن في الوعي الشعري: من الإحساس الجزئي إلى البناء الدلالي
لم يعد الوطن في شعر الرواد معطى جاهزاً يُقدّم في صورة مباشرة، بل أصبح بنية دلالية تتشكل تدريجياً داخل النص الشعري، بدءاً من إحساس جزئي بسيط، وصولاً إلى بناء دلالي مركب. فالتجربة الشعرية الحديثة لا تنطلق من الكل، بل من الجزئي الذي ينمو داخل النص ويتكاثر، ليكوّن في النهاية صورة أكثر شمولاً وعمقاً. ومن هنا، فإن الوطن لا يظهر دفعة واحدة، بل يتشكل عبر ومضات شعورية وصور متفرقة، تتآزر فيما بينها لتكوين رؤية شعرية متكاملة.

ومن هنا، فإن الوطن في شعر الرواد لا يظهر دفعة واحدة، بل يتشكل عبر ومضات شعورية وصور مفردة، تحمل كل منها شحنة دلالية خاصة، لكنها تتآزر فيما بينها لتكوين رؤية شعرية متكاملة.

أولاً: تشكّل صورة الوطن في تجربة عبد الوهاب البياتي

يتجلى تشكّل صورة الوطن عند البياتي من خلال اعتماده على الإحساس الجزئي بوصفه نقطة انطلاق، حيث تنامي الصور تدريجياً لتشكّل بناءً دلاليًا يعكس معاناة الوطن وأحلامه. يبدأ تشكّل صورة الوطن في الوعي الشعري من الإحساس الجزئي، حيث تتجسد التجربة في مفردة أو صورة بسيطة، لكنها مشحونة بدلالة عميقة. وهذا ما يتجلى في قول عبد الوهاب البياتي:

"ولا تسألني النجم عن موطني؟"

فما موطني

غير هذا الفضاء" (١٠)

فالوطن هنا لا يُقدّم بوصفه مكاناً محدداً، بل يُحتزل في صورة مفردة هي "الفضاء"، التي تتحول إلى دلالة مفتوحة تتجاوز الحدود الجغرافية، لتعبّر عن حالة إنسانية عامة. وهذا الاختزال لا يُفقد الصورة معناها، بل يمنحها كثافة دلالية تجعلها أكثر قدرة على التعبير عن تجربة الاغتراب والاتساع في آنٍ واحد.

ويتواصل هذا التشكّل من خلال صور جزئية أخرى، تحمل في ظاهرها بساطة التعبير، لكنها تفتح على أبعاد نفسية عميقة، كما في قول البياتي:

"صليّ لأجلي!"

عبر أسوار

وطني الحزين، الجائع، العاري

وعلى رصيف المرفأ انتظري

يا كوكبي الساري

وحديث سمّاري" (١١)

فالصورة المفردة "صليّ" لا تقتصر على دلالتها المباشرة، بل تتحول إلى تعبير عن حالة من التوسل والحنين، بينما تتوالى الصور الجزئية (الحزين، الجائع، العاري) لتشكّل ملامح وطن مثقل بالمعاناة. وهكذا يتنامى الإحساس الجزئي ليأخذ بعداً دلاليّاً أوسع. ويتخذ هذا التنامي بعداً أكثر وضوحاً من خلال تآزر عدة صور مفردة داخل سياق واحد، كما في قوله:

"وطني البعيد

حيث الربيع يموت محترق الشفاه

عريان، والأطفال في أوراده يتدثرون

والخبز يُغمس بالدموع

وحيث آلاف الجباه

للشمس ترفع في تحد وانتصار" (١٢)

فكل صورة جزئية هنا (الربيع، الأطفال، الخبز، الدموع) تحمل دلالة مستقلة، لكنها لا تكتمل إلا داخل السياق العام، حيث تتضافر لتقديم صورة وطن يعيش حالة من التناقض بين الحياة والموت، والخصب والقهر. وهذا ما يؤكد أن البناء الدلالي لا يقوم على صورة واحدة، بل على شبكة من الصور المتداخلة.

وكما يتجلى تشكّل صورة الوطن من الإحساس الجزئي إلى البناء الدلالي عند البياتي من خلال التقاطه لمظاهر بسيطة من الواقع، لكنه يعيد توظيفها لتشكيل رؤية شعرية أعمق تتجاوز ظاهرها المباشر، كما في قوله:

"يطلع الفجر علينا

وتولي الظلمات

وتغني القبرّات

إنها الشمس التي من أجلها ناضل آلاف الرفاق

في الهوى تشرق، في ليل العراق" (١٣)

تبدأ الصورة بإحساس جزئي يتمثل في لحظة الفجر، بوصفها تحولاً بسيطاً من الظلام إلى النور، لكنها لا تبقى في حدودها الطبيعية، بل تنامي عبر مفردات متتابعة (تولي الظلمات، تغني القبرّات)، لتتحول إلى بناء دلالي يعكس حركة تاريخية ونضالية. فالشمس هنا ليست مجرد عنصر طبيعي، بل رمز للتحرر الذي تحقق بعد معاناة، وهو ما يتضح في قوله "من أجلها ناضل آلاف الرفاق"، حيث تتكامل الصورة الجزئية الأولى مع بعد نضالي جماعي، لتشكّل رؤية كلية لوطن يخرج من الظلام إلى الأمل.

ويزداد هذا البناء كثافة من خلال تكثيف الإحساس بالمعاناة عبر صور متتابعة، كما في

قوله:

"وطني يكلل رأسه تاج العذاب

والشوك والدم والضباب
أواه يا وطني
ويا طفلاً تمزقه الحراب
يا زورقاً يهتز في ريح المغيب
ويا مناديل الغياب" (١٤)

تنطلق الصورة من مفردة جزئية قوية هي "تاج العذاب"، التي تختزل معاناة الوطن في رمز مكثف، ثم تتنامى عبر سلسلة من الصور (الشوك، الدم، الضباب) لتشكّل فضاءً مأساوياً متكاملًا. ويزداد هذا البناء عمقاً من خلال النداء المتكرر "يا وطني"، الذي يكشف عن توتر نفسي داخلي، بينما تتوالى الصور التشخيصية (طفل تمزقه الحراب، زورق يهتز، مناديل الغياب) لتجسّد الوطن في هيئة كائن حي يعاني ويتمزق، مما يحول الإحساس الجزئي إلى بناء دلالي يعكس مأساة وطن كامل.

ثانياً: تشكّل صورة الوطن في تجربة بدر شاكر السياب

أما السياب، فيعتمد على الإحساس الجزئي المرتبط بالذاكرة والحنين، حيث تتحول التفاصيل الحسية البسيطة إلى بناء دلالي يعكس علاقة وجدانية عميقة بالوطن. ولا يقف تشكيل الصورة عند حدود المفردة الأولى، بل يتنامى عبر سلسلة من الصور المتتابعة التي تصعّد الإحساس بالمأساة، كما في قول السياب:

"من جوع صغارك يا وطني، أشبعت الغرب وغربانه

صحراء من الدم تعوي ترجف مقرورة
و مرابط خيل مهجورة
و منازل تلهث أواها
و مقابر ينشج موتاهها
و أحسن عبيرك في نفسي" (١٥)

فالصورة هنا لا تقوم على مفردة واحدة، بل على بناء متدرج يبدأ بمشهد الجوع والاستغلال، ثم يتسع ليشمل فضاءً دموياً موحشاً (صحراء من الدم)، تتوالى فيه صور الخراب (خيل مهجورة، منازل تلهث، مقابر تنسج)، مما يخلق تصعيداً درامياً يكشف عن عمق المأساة التي يعيشها الوطن. غير أن هذا التصعيد لا ينتهي عند حدود القتامة، بل ينقلب في النهاية إلى إحساس داخلي حميم (وأحسّ عبيرك في نفسي)، حيث يتحول الوطن من مشهد خارجي مأزوم إلى حضور وجداني عميق، وهو ما يعكس قدرة الشاعر على الانتقال من الواقع إلى الإحساس، ومن الصورة إلى الرؤيا.

وفي موضع آخر، تتجسد العلاقة بين الشاعر والوطن من خلال صورة جزئية بسيطة، لكنها عميقة التأثير، كما في قوله:

"نباح الكلاب المبعثر في وشوشات النخيل

ينبّه في قلبي الذكريات العتاق

ويربط دقات قلبي بأرض العراق" (١٦)

تبدأ الصورة من عنصر حسي بسيط، لكنه يتحول إلى مثير للذاكرة، ثم إلى علاقة عضوية تربط الشاعر بوطنه، حيث يصبح الوطن جزءاً من الإحساس الداخلي. ويتخذ هذا التشكل بعداً أكثر وضوحاً في تصوير حالة الحنين والاغتراب، كما في قوله:

"أحنُّ لريف جيكور

وأحلم بالعراق: وراء باب سدّ الظلماء

باباً منه والبحر المزججُ قام كالسور

على دربي" (١٧)

تنطلق الصورة من إحساس جزئي يتمثل في الحنين، لكنها تتنامى عبر صور متتابعة (الباب، البحر، السور)، لتشكل بناءً دلاليًا يعكس حالة الانفصال والبعد عن الوطن. وفي موضع آخر، تتجلى هذه العملية بشكل أكثر وضوحاً، حيث تتأزر عدة صور مفردة

لتشكيل لوحة شعورية متكاملة تعكس الحنين إلى الوطن، كما في قوله:

وتنطفئ مدفأتي، فأضرم اللهب
وأذكر العراق: ليت القمر الحبيب
من أفق العراق يرتقي عليّ: آه يا قمر
أما لثمت وجه غيلان؟^(١٨)

تنطلق الصورة من إحساس جزئي يتمثل في برودة المكان (تنطفئ مدفأتي)، لكنها تتنامى عبر استدعاء عناصر أخرى (اللب، القمر، العراق)، لتتحول إلى بناء دلالي يعكس حالة الحنين والاغتراب. فالقمر هنا لا يؤدي وظيفة وصفية، بل يصبح وسيلة رمزية للاتصال بالوطن، بينما يتصاعد الإحساس الوجداني في النداء "آه يا قمر"، ليكشف عن شوق مركب يمتد من الوطن إلى الابن، مما يمنح الصورة عمقاً إنسانياً يتجاوز حدود المكان.

ومن خلال هذه النماذج، يتضح أن صورة الوطن في شعر الرواد لا تُقدّم بوصفها معطى جاهزاً، بل تتشكل تدريجياً داخل النص الشعري، انطلاقاً من إحساس جزئي بسيط، يتنامى عبر تفاعل الصور وتراكمها، ليكون في النهاية بناءً دلاليًا متماسكاً. فالوطن يبدأ مفرداً أو إحساساً عابراً، ثم يتحول عبر الحركة التصويرية إلى فضاء شعوري مركب، تتداخل فيه الذاكرة بالواقع، والحنين بالألم، وهو ما يكشف عن خصوصية التجربة الشعرية لدى هذا الجيل، وقدرتها على تحويل الجزئي إلى كلي، والمحسوس إلى رؤية دلالية عميقة.

المحور الثاني: الوطن بوصفه رؤية رمزية: من الواقع إلى التخيل الشعري

لم يعد الوطن في شعر الرواد مجرد واقع خارجي يُوصف أو يُسجّل، بل تحوّل إلى رؤية رمزية تتجاوز حدوده المكانية والتاريخية، ليغدو فضاءً تخيلياً تتداخل فيه الذاكرة بالأسطورة، والحلم بالواقع. فالشاعر لم يعد ينقل الوطن كما هو، بل يعيد تشكيله عبر الخيال، محوّلًا إياه إلى رمز دلالي مفتوح، تتعدد أبعاده وتتشابك إشارات داخل النص الشعري.

ومن هنا، فإن صورة الوطن في هذا المستوى لا تُفهم بوصفها انعكاساً مباشراً للواقع، بل بوصفها بناءً تخيلياً يتكئ على الرمز والإيحاء، ويكشف عن رؤية الشاعر الخاصة للعالم، وعن عمق تجربته الشعرية.

أولاً: الوطن بوصفه رؤية رمزية في تجربة بدر شاكر السياب

يتخذ الوطن عند السياب بعداً رمزياً واضحاً، حيث يتحول من مكان محدد إلى فضاء تخيلي مشبع بالذاكرة والأسطورة، كما في قوله:

"جيكور، جيكور، يا حَقلاً من النور
يا جدولاً من فراشاتٍ نُطاردها
في الليل، في عالم الأحلام والقمر
ينشرن أجنحة أندى من المطر
في أول الصيف.
يا باب الأساطير
يا باب ميلادنا الموصول بالرحم" (١٩)

يتجاوز الشاعر في هذا المقطع حدود التصوير الواقعي للمكان، ليحوّل "جيكور" إلى فضاء رمزي مشبع بالذاكرة والخيال، حيث تتداخل عناصر الطبيعة (النور، الفراشات، القمر) مع أبعاد أسطورية ("باب الأساطير")، فيغدو الوطن صورة تخيلية تستحضر زمن الطفولة وال بدايات الأولى. ويكتسب هذا التشكيل بعداً أسلوبياً واضحاً من خلال تكرار أداة النداء (يا)، التي لا تؤدي وظيفة التنبيه فحسب، بل تسهم في استدعاء صور الماضي البعيد واسترجاعها، مما يجعل الوطن كياناً ذا بعد وجداني، لا مجرد مكان جغرافي، بل فضاءً رمزياً يتداخل فيه الحلم بالذاكرة، والتخيل بالتجربة الشعرية.

ويتعمّق هذا البعد الرمزي الذي بدأ في استدعاء المكان بوصفه ذاكرةً طفوليةً، ليتحوّل عند السياب إلى إحساس وجودي بالغربة، حيث لم يعد الوطن فضاءً يُستعاد عبر الحلم فقط،

بل غداً كيئاً بعيداً يُستدعى عبر النداء المباشر، كما في قوله:

"لأنيّ غريبٌ

لأنّ العراقَ الحبيب

بعيد، وأنيّ هنا في اشتياقٍ

إليه ، إليها .. أنادي : عراق " (٢٠)

فالصورة هنا تنتقل من التخيل المرتبط بالماضي (كما في "جيكور") إلى واقع نفسي قائم على الغربة والبعد، حيث يتحول الوطن إلى مركز للحنين، لا يُدرك إلا عبر فعل النداء "أنادي"، الذي يحل محل أداة النداء التقليدية (يا)، مما يكشف عن تصاعد حدة المعاناة، إذ لم تعد الأداة اللغوية كافية لاحتواء هذا الشعور، فاستعاض عنها الشاعر بالفعل المباشر، في تعبير أقرب إلى الصرخة الوجدانية التي تختزل الشوق والاغتراب في آنٍ واحد. ويزداد هذا التحول الرمزي تعقيداً، حين تنشظى صورة الوطن داخل شبكة من الرموز المرتبطة بالعجز عن العودة، حيث يتداخل النداء مع عناصر مادية ونفسية تعكس واقع الاغتراب، كما في قوله:

"فلتنظفي، ياأنتِ، ياقطراث، يادُم، يا.. نقوُدْ،

ياريح، ياإبراً تخيط لي الشراع. متى أعودُ

إلى العراق؟ متى أعودُ؟

يالمة الأمواج رنَّحْ مجذافٌ يروُدْ

بي الخليج، ياكواكبه الكبيرة.. يانقودُ!" (٢١)

فالصورة هنا لا تقوم على نداء واحد محدد، بل على سلسلة من النداءات المتتابعة التي تكشف عن اضطراب داخلي وتشّت شعوري، حيث يبدأ الشاعر بنداء مبهم (يا أنتِ)، ثم تتكشف هوية المنادى تدريجياً لتستقر في "النقود"، التي تتحول إلى رمز للعائق الذي يحول بينه وبين العودة إلى الوطن. كما أن تكرار أداة النداء (يا) مع تنوع المنادى يعكس حالة من

التوتر النفسي، ويجسد تصاعد الإحساس بالعجز، مما يجعل الوطن هنا حضوراً مؤجلاً، لا يتحقق إلا في مستوى التمني والانتظار.

ويبلغ هذا التحول الرمزي ذروته، حين لا يكتفي الشاعر باستدعاء الوطن بوصفه غائباً أو مؤجلاً، بل يعيد تشكيله في صورة رؤيا جماعية متخيلة، تتجاوز واقع الانكسار إلى أفق الحلم والانتصار، كما في قوله:

"يا للعراق!

يا للعراق! أكاد المخ، عبّر زاخرة البحار،

في كلّ منعطفٍ، ودربٍ، أو طريق، أو زقاق

عبّر الموانئ والدروب،

فيه الوجوه الضاحكات تقول: قد هرب التناز

والله عاد إلى الجوامع بعد أن طلع النهار" (٢٢)

فالوطن هنا لا يُقدّم بوصفه واقعاً قائماً، بل بوصفه رؤية تخيلية متخمة بالفرح والانتصار، حيث يتحول النداء "يا للعراق" من مجرد أداة تعجب إلى علامة على انفعال وجداني عميق، يكشف عن اندهاش الشاعر أمام صورة وطنٍ متحرر. وتتسع هذه الرؤية عبر سلسلة من الفضاءات (البحار، الطرق، الموانئ)، التي لا تعكس جغرافيا حقيقية بقدر ما ترسم امتداداً تخيلياً لحضور الوطن في الوعي الجمعي.

كما تتكثف الدلالة الرمزية في مفردة "هرب التناز"، التي تتحول إلى رمز لانكسار القوى المهيمنة، مقابل عودة الحياة والهوية الدينية في قوله "والله عاد إلى الجوامع"، حيث يغدو الوطن فضاءً مثالياً يستعيد توازنه المفقود. ومن ثم فإن الصورة لا تنقل واقعاً تاريخياً محدداً، بل تبني تصوراً حلمياً لوطنٍ متحرر، يتشكل داخل الخيال الشعري بوصفه غاية مأمولة تتجاوز حدود الواقع.

ويستمر هذا التشكيل الرمزي للوطن، غير أنه ينتقل هنا من الرؤية الجماعية المتخيلة إلى

مستوى أعمق، حيث يغدو الوطن حاجة وجودية ملحة، يستدعيها الشاعر عبر صيغة الاستغاثة والتمني معاً، كما في قوله

"يا رب ياليت أني لي إلى وطني
عوذ لتلثمني بالشمس أجواء
منها تنفستُ روحي: طينها بدني
وماؤها الدم في الأعراق ينحدر" (٢٣)

فالوطن في هذا المقطع لا يظهر بوصفه مكاناً بعيداً فحسب، بل يتحول إلى كيان وجودي تتداخل فيه عناصر الجسد والروح، حيث يجعل الشاعر من "الطين" بدنه، ومن "الماء" دمه، فيتحقق اندماج كامل بين الذات والوطن. كما أن توظيف أداة النداء "يا رب" لا يأتي هنا في سياق بلاغي مجرد، بل يكشف عن حالة استغاثة حقيقية، يعبر بها الشاعر عن عجزه عن العودة، وتحول هذا الرجوع إلى أمنية تكاد تخرج من دائرة الممكن.

ويتصل هذا المستوى بما سبقه من صور الغربة والعجز، غير أنه يختلف عنها في كونه لا يكتفي بتصوير البعد أو الحنين، بل يعيد تشكيل الوطن في صورة خلاص وجودي، حيث تصبح العودة إليه معادلاً للحياة ذاتها، في مقابل ما توحى به الغربة من انطفاء وموت. ومن ثم، فإن الوطن هنا يتجاوز كونه موضوعاً شعرياً، ليغدو جوهر التجربة الإنسانية عند الشاعر، ومركزها الدلالي الأعمق.

ثانياً: الوطن بوصفه رؤية رمزية في تجربة عبد الوهاب البياتي

ولا يختلف البياتي عن السياب في تحويل الوطن إلى رمز تخيلي، غير أنه يمنحه أبعاداً إنسانية ووجدانية أكثر عمقاً، حيث يتشكل الوطن لديه في ظل تجربة المنفى بوصفه كياناً بعيداً يُستدعى عبر النداء والحنين، كما في قوله:

"يا وطني البعيد
لأجل عينيك: أنا شريد

لأجل عينيك: أنا وحيد

في هذه الدوامة السوداء

في هذه الأنواء" (٢٤)

فالوطن هنا لا يظهر بوصفه مكاناً جغرافياً محدداً، بل يتحول إلى رمز للمعاناة والالتزام معاً، حيث يكتف الشاعر إحساسه بالبعد من خلال وصفه "البعيد"، على الرغم من حضور أداة النداء "يا"، في دلالة على تضاعف الشعور بالاعترا ب. كما تتجسد العلاقة الوجدانية العميقة في تكرار عبارة "لأجل عينيك"، التي تجعل من الوطن قيمة عليا تستدعي التضحية، فيتحوّل الإحساس الجزئي بالبعد إلى حالة وجودية قائمة على التشرّد والوحدة.

ويتنامى هذا التشكيل الرمزي للوطن ليأخذ بعداً تخيلياً أكثر وضوحاً، حيث لا يعود الوطن حاضراً في الواقع، بل يغدو صورة حلمية عابرة، كما في قوله:

"بعيداً أنت يا وطني

كحلم عبر نافذة القطار أراك في الوسن" (٢٥)

فالصورة هنا تنتقل من الإحساس الواقعي بالبعد إلى مستوى التخيل، حيث يُشبّه الوطن بالحلم، وهو تشبيه يحمل دلالة عدم التحقق والاستحالة، مما يعكس تلاشي الحدود الواقعية للمكان، وتحوله إلى رؤية ذهنية مرتبطة باللاوعي. كما أن توظيف الفعل "أراك" لا يدل على رؤية حسية مباشرة، بل على رؤية داخلية متخيلة، تتناسب مع حالة الوسن، مما يعمّق البعد الرمزي للصورة.

ويبلغ هذا التخيل بعداً أكثر إشراقاً، حين يستدعي الشاعر الوطن عبر رمزه الحضاري والوجداني في آن واحد، كما في قوله:

"وأراك يا بغداد شامخة القباب

وأراك يا قمر الطفولة مشرقاً في كل باب" (٢٦)

فبغداد هنا لا تُقدّم بوصفها مدينة واقعية، بل تتحول إلى رمز مركب يجمع بين المجد

الحضاري ("شاحخة القباب") والذاكرة الشخصية ("قمر الطفولة")، مما يمنح الصورة بعداً مزدوجاً، تتداخل فيه التجربة الفردية مع البعد التاريخي. كما يسهم تكرار أداة النداء "يا" في تعزيز هذا الاستدعاء الرمزي، حيث يغدو الوطن حضوراً متخيلاً يُستعاد عبر الذاكرة والحنين، لا عبر الواقع المباشر.

ويزداد هذا التشكيل الرمزي عمقاً، حين يتحول الوطن إلى قوة أسطورية فاعلة، لا تكتفي بالحضور الرمزي، بل تتخذ دوراً مقاوماً يعيد تشكيل الواقع عبر التخيل، كما في قوله:

"يرتجف الحديدُ

منكُ

ومن عينيكُ، يا بغداد، يامقبرة الغزاة ؛

ياصباحنا الجديد

فلتضربي

ولتضربي

جحافل الفاشست والعبيد

ولتطلعي الربيع، من ليل عصور الموت والجلد" (٢٧)

فبغداد هنا لا تُصوّر بوصفها مدينة واقعية، بل تتحول إلى كيان أسطوري تتجسد فيه قوة خارقة، ترتجف أمامها أدوات الحرب نفسها "الحديد"، وهو ما يكشف عن انتقال الصورة من الواقع إلى مستوى تخيلي يتجاوز المعقول. كما أن وصفها بـ "مقبرة الغزاة" يحوّلها إلى رمز تاريخي دائم للمقاومة والانتصار، بينما تتكشف هذه الدلالة في النداء المتكرر "يا"، الذي يمنح الصورة طاقة انفعالية عالية، ويجعل الوطن فاعلاً في عملية التغيير، لا مجرد موضوع للحنين. وهكذا يغدو الوطن رؤية مستقبلية مشبعة بالأمل ("يا صباحنا الجديد")، تتجاوز واقع الموت والجمود نحو الانبعاث ("الربيع").

ويستمر هذا التخيل في تشكيل صورة الوطن بوصفه كياناً رمزياً متماسكاً، يجمع بين

القوة المادية والقداسة المعنوية، كما في قوله:

"وطني درع فولاذي"

يحمي غرة بغداد

كعبة حب يحرسها الله

كل غزاة التاريخ انهمزوا

في بوابتها

صاروا في ذاكرة التاريخ رماد^(٢٨)

فالوطن هنا لا يُقدّم في صورته الواقعية، بل يُعاد تشكيله عبر شبكة من الرموز المتداخلة، حيث يتحول إلى "درع فولاذي" في دلالة على القوة والحماية، ثم يتجاوز ذلك إلى مستوى أسمى حين تُشبّه بغداد بـ "كعبة حب"، مما يمنحها بعداً قدسياً يتجاوز الزمان والمكان. وتتأزر هذه الرموز لتقديم صورة وطنٍ متعالٍ على التاريخ، تهزم عنده كل قوى الغزو، وتتحوّل إلى مجرد "رماد"، وهو ما يعكس بناءً تخيلياً يرفع الوطن من مستوى الواقع إلى مستوى الرمز المطلق.

ويبلغ هذا التحول الرمزي بعداً أكثر تركيباً، حين يتداخل الخاص بالعام، والذاتي بالجماعي، في رؤية تخيلية تستحضر الوطن بوصفه نقطة التقاء للتجربة المشتركة، كما في قوله:

"بغداد ! يا بغداد يا بغداد

جنناك من منازل الطين، ومن مقابر الرماد

نهدم أسوارك بعد الموت

نقتل هذا الليل

بصرخات حبنا المصلوب تحت الشمس^(٢٩)

فبغداد هنا لا تُستدعى بوصفها مكاناً محدداً، بل بوصفها رمزاً جامعاً لتجربة جماعية،

تتداخل فيها الذاكرة بالمعاناة. ويعكس التكرار اللفظي لنداء "بغداد" إلحاحاً شعورياً يضفي على الصورة طابعاً إنشادياً، بينما تتحول مفردات (منازل الطين، مقابر الرماد) إلى رموز للبساطة والمعاناة في آنٍ واحد. كما أن الأفعال (نهدم، نقتل) لا تُفهم في معناها الواقعي، بل بوصفها أفعالاً تخيلية تشير إلى الرغبة في تجاوز الواقع المفروض، مما يجعل الوطن هنا فضاءً ثورياً متخيلاً، يُعاد تشكيله عبر الحلم بالفعل والتغيير.

ومن خلال هذه النماذج، يتضح أن صورة الوطن في شعر الرواد لم تعد محصورة في حدود الواقع المادي أو الإطار الجغرافي، بل تحوّلت إلى بنية رمزية تخيلية تتجاوز المباشر إلى العميق والدلالي. فقد أعاد الشاعر تشكيل الوطن عبر الرمز والأسطورة والحلم، فغدا تارةً ذاكرةً طفولية، وتارةً صرخة غريبة، وأخرى رؤيا جماعية أو خلاصاً وجودياً، مما يكشف عن تعدد مستويات حضوره داخل التجربة الشعرية.

وهكذا لم يعد الوطن موضوعاً يُوصف، بل أصبح رؤية تُبنى، تتداخل فيها الذات بالموضوع، والواقع بالخيال، ليغدو النص الشعري فضاءً لإعادة إنتاج الوطن لا كما هو، بل كما يتخيله الشاعر ويطمح إليه، وهو ما يمنح التجربة الشعرية لدى الرواد عمقها الجمالي وخصوصيتها الدلالية.

الخاتمة ونتائج البحث

يتبين من خلال هذه الدراسة أن الصورة الشعرية في شعر الرواد لم تعد عنصراً زخرفياً أو وسيلة تعبيرية ثانوية، بل أصبحت الأداة المركزية في بناء الدلالة وتشكيل التجربة الشعرية، ولا سيما في ما يتعلق بصورة الوطن. فقد كشفت نماذج التحليل أن الوطن لا يُقدّم بوصفه معطى جاهزاً أو واقعاً ثابتاً، وإنما يتشكل تدريجياً داخل النص، انطلاقاً من إحساس جزئي بسيط يتنامى عبر تآزر الصور وتفاعلها، ليغدو بناءً دلاليًا مركباً يعكس عمق التجربة الوجدانية.

كما أظهرت الدراسة أن هذا التشكل لا يقف عند حدود الواقع، بل يتجاوزه إلى مستوى الرمز والتخييل، حيث يتحول الوطن إلى رؤية شعرية مفتوحة تتداخل فيها الذاكرة بالحلم،

والأسطورة بالواقع، والذاتي بالجماعي، مما يمنحه أبعاداً جمالية ودلالية متعددة. وقد برز هذا التحول بوضوح في شعر بدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي، حيث اتخذ الوطن صوراً متباينة، فتارةً يظهر بوصفه حنيناً وذاكرة، وتارةً بوصفه معاناة واغتراباً، وأخرى بوصفه رمزاً للخلاص والانبعاث.

وتؤكد هذه النتائج أن الشعراء الرواد لم يكتفوا بنقل الواقع أو وصفه، بل سعوا إلى إعادة إنتاجه وفق رؤية فنية خاصة، جعلت من الصورة الشعرية وسيلة لإعادة بناء الوطن داخل النص، لا كما هو في الخارج، بل كما يتشكل في وعي الشاعر وتجربته. ومن هنا، يمكن القول، إن الصورة الشعرية أسهمت إسهاماً فاعلاً في تعميق البعد الجمالي والفكري للقصيدة الحديثة، وجعلت من الوطن محوراً دلاليًا مركزيًا تتقاطع عنده مختلف مستويات التجربة الشعرية.

الحواشي والمراجع

(^١) بناء القصيدة الفني في النقد العربي القديم والمعاصر، مرشد الزبيدي، وزارة الثقافة والاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، عراق، ١٩٩٤ ص/٤٥

(^٢) الشعر العربي المعاصر، قضايا وظواهره الفنية والمعنوية: د. عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، ص/١٢٧

(^٣) مستقبل الشعر وقضايا نقدية، الدكتور عناد غزوان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، عراق، ص/١١٨

(^٤) الشعر الحر في العراق، ص/٤٧

(^٥) وعي التجديد والريادة الشعرية في العراق: سامي مهدي، ص/١٦

(^٦) آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ساطع الحصري، ص/١٤

(^٧) الذهب ومعادن الجوهر: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، ص/٣٦

(^٨) صورة الأرض، ابن حوقل، ص/٢١٠

(^٩) الصورة في شعر بشار بن برد، ص/٨٣

(^{١٠}) ديوان عبد الوهاب البياتي، دار العودة، ١٩٧٢، ج/١، ص/١٠٠

(^{١١}) نفس المرجع، ج/١، ص/٢٠١

(^{١٢}) نفس المرجع، ج/١، ص/٣١٥

(^{١٣}) نفس المرجع، ج/١، ص/٥٦٦

(^{١٤}) نفس المرجع، ج/٢، ص/٣٥٣-٣٥٤

(^{١٥}) الأعمال الشعرية، بدر شاكر السياب، منشورات تكوين للنشر والتوزيع، الكويت، ٢٠٢٠، ص/ ١٠٥

(^{١٦}) نفس المرجع، ص/ ١٤٨

(^{١٧}) نفس المرجع، ص/ ١٥٨

(^{١٨}) نفس المرجع، ص/ ١٧٢

(^{١٩}) نفس المرجع، ص/ ١٢٠

(^{٢٠}) نفس المرجع، ص/ ١٢٥

(^{٢١}) نفس المرجع، ص/ ١٨٣

(^{٢٢}) نفس المرجع، ص/ ١٧٦

(^{٢٣}) نفس المرجع، ص/ ١٥٣

(^{٢٤}) ديوان عبد الوهاب البياتي، مج ١ / ٣٧٩ - ٣٨٠

(^{٢٥}) نفس المرجع، مج ٢ / ٥٤

(^{٢٦}) نفس المرجع، مج ٢ / ٣٥٤

(^{٢٧}) نفس المرجع، مج ١ / ٥٨٣

(^{٢٨}) نفس المرجع، مج ٢ / ٣١٤

(^{٢٩}) نفس المرجع

References in Roman Script

1. Binā' al-Qaṣīdah al-Fannī fī al-Naqd al-'Arabī al-Qadīm wa-al-Mu'āṣir, Murshid al-Zubaydī, Wizārat al-Thaqāfah wa-al-I'lām, Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyyah al-'Āmmah, Baghdād, al-'Irāq, 1994, p. 45.
2. Al-Shi'r al-'Arabī al-Mu'āṣir: Qaḍāyāhu wa-Zawāhiruhu al-Fanniyyah wa-al-Ma'nawīyyah, Dr. 'Izz al-Dīn Ismā'īl, Dār al-Fikr al-'Arabī, p. 127.
3. Mustaqbal al-Shi'r wa-Qaḍāyā Naqdiyyah, Dr. 'Inād Ghazwān, Dār Al-Shu'ūn al-Thaqāfiyyah al-'Āmmah, Baghdād, al-'Irāq, p. 118.
4. Al-Shi'r al-Ḥurr fī al-'Irāq, p. 47.
5. Wa'y al-Tajdīd wa-al-Riyādah al-Shi'riyyah fī al-'Irāq, Sāmī Mahdī, p. 16.
6. Ārā' wa-Aḥādīth fī al-Waṭaniyyah wa-al-Qawmiyyah, Sāṭi' al-Ḥuṣrī, p. 14.
7. Al-Dhahab wa-Ma'ādin al-Jawhar, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Mas'ūdī, p. 36.
8. Ṣūrat al-Arḍ, Ibn Ḥawqal, p. 210.

9. Al-Ṣūrah fī Shi‘r Bashshār ibn Burd, p. 83.
10. Dīwān ‘Abd al-Wahhāb al-Bayātī, Dār al-‘Awdah, 1972, vol. 1, p. 100.
11. Ibid, vol. 1, p. 201.
12. Ibid, vol. 1, p. 315.
13. Ibid, vol. 1, p. 566.
14. Ibid, vol. 2, pp. 353–354.
15. Al-A‘māl al-Shi‘riyyah, Badr Shakir al-Sayyab, Manshūrāt Takwīn li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Kuwait, 2020, p. 105.
16. Ibid, p. 148.
17. Ibid, p. 158.
18. Ibid, p. 172.
19. Ibid, p. 120.
20. Ibid, p. 125.
21. Ibid, p. 183.
22. Ibid, p. 176.
23. Ibid, p. 153.
24. Dīwān ‘Abd al-Wahhāb al-Bayātī, vol. 1, pp. 379–380.
25. Ibid, vol. 2, p. 54.
26. Ibid, vol. 2, p. 354.
27. Ibid, vol. 1, p. 583.
28. Ibid, vol. 2, p. 314.
29. Ibid,



القصة العربية ودورها في بناء الهوية الإسلامية: دراسة تحليلية في ضوء السرد

القرآني والتراثي والمعاصر

Arabic Narrative and Its Role in Constructing Islamic Identity: An Analytical Study in Light of Qur'anic, Classical, and Modern Discourse

Dr. Ghazala Shaheen

Faculty of Arabic, International Islamic University, Islamabad

الدكتورة غزالة شاهين

كلية اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد

Corresponding Author:
ghazala.shaheen@iiu.edu.pk

Conflict of Interest:

The author(s) declare that there are no competing or potential conflicts of interest regarding the research, authorship, and publication of this article.

Participant Consent:

Not applicable. This study does not involve human participants.

Funding:

This research did not receive any specific grant from public, commercial, or non-profit funding agencies.

Data Fabrication/ Falsification Statement:

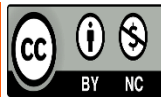
The author(s) declare that no data have been fabricated, falsified, or manipulated in this study.

Copyright:

Copyright (c) 2026 Dr. Ghazala Shaheen

Abstract:

This study examined the role of Arabic narrative in constructing and reinforcing Islamic identity through an analysis of its religious, historical, educational, and cultural dimensions. The research aimed to explore how Arabic storytelling contributed to shaping Islamic consciousness and preserving core values across different historical periods, from the Qur'anic narrative to classical Islamic literature and modern Arabic fiction. To achieve these objectives, the study adopted a descriptive-analytical methodology supported by narrative analysis to investigate the theological, pedagogical, historical, and artistic functions of narrative discourse in identity formation. The analysis focused on three major levels: the Qur'anic narrative as the foundational source of Islamic values and beliefs, classical Islamic narratives represented by the Prophetic biography, the lives of the Companions, and didactic storytelling traditions, and modern Arabic narratives that addressed contemporary challenges such as cultural



Al-Turath Al-Adabi, Department of Arabic, NUML, Islamabad,
This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License \(CC BY-NC 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

alienation, globalization, and moral fragmentation. The findings revealed that the Qur'anic narrative established the fundamental framework of Islamic identity by promoting theological awareness and ethical values, while classical Islamic narratives translated these principles into practical models of conduct and social behavior. The study further demonstrated that modern Arabic narratives played a significant role in preserving, reformulating, and transmitting Islamic identity within changing social and cultural contexts. It was concluded that Arabic narrative functioned not merely as a reflection of reality but as an active cultural instrument that shaped values, guided behavior, and strengthened both individual and collective identity. The study recommended encouraging further research on the relationship between narrative and identity, promoting the study of Islamic storytelling traditions, and supporting contemporary literary works that contribute to the preservation and renewal of Islamic cultural identity.

Keywords: Arabic narrative, Islamic identity, Qur'anic storytelling, Islamic heritage, modern Arabic fiction.

ملخص المقال:

يتناول هذا البحث دور القصة العربية في بناء الهوية الإسلامية من خلال تحليل مستوياتها المختلفة، بدءاً من القصة في النص القرآني بوصفها المرجعية السردية العليا التي أسست للوعي العقدي والتربوي، مروراً بالقصة في التراث العربي الإسلامي التي جسدت هذه القيم في نماذج واقعية عبر السيرة النبوية وقصص الصحابة والتابعين والقصص الوعظي، وصولاً إلى القصة العربية الحديثة التي واجهت تحديات معاصرة تتعلق بالتغريب والتفكك القيمي، وسعت إلى إعادة بناء الإنسان والوعي في إطار مرجعية إسلامية. وقد اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، مع الاستفادة من المقاربة السردية، للكشف عن الأبعاد العقدية والتربوية والتاريخية والفنية التي ينهض بها السرد في تشكيل الهوية. كما أبرز البحث أن القصة العربية لم تكن مجرد انعكاس للواقع، بل أداة فاعلة في صياغة القيم، وبناء النماذج، وتوجيه السلوك الفردي والجماعي. وتوصل البحث إلى أن القصة القرآنية شكّلت الأساس المرجعي لبناء الهوية، وأن السرد التراثي أسهم في تجسيدها عملياً، بينما أدّت القصة الحديثة دوراً حيوياً في حمايتها وإعادة صياغتها في ظل التحديات المعاصرة، مما يجعل السرد العربي أحد أهم الأدوات الثقافية في الحفاظ على الهوية

الإسلامية وتعزيزها.

الكلمات المفتاحية: القصة العربية، الهوية الإسلامية، السرد القرآني، التراث الإسلامي، القصة الحديثة

مقدمة:

شكلت القصة العربية، عبر مسيرتها الطويلة، أحد أهم الوسائط الثقافية التي أسهمت في بناء الوعي الجمعي، وصياغة التصورات الفكرية والقيمية داخل المجتمع العربي الإسلامي. ولم يكن السرد في الثقافة الإسلامية مجرد أداة للتسلية أو نقل الأحداث، بل ارتبط بوظيفة حضارية وتربوية هدفت إلى بناء الإنسان، وترسيخ العقيدة، وتوجيه السلوك الفردي والجماعي. ومن هنا، اكتسبت القصة مكانة خاصة بوصفها وسيلة فاعلة في تشكيل الهوية الإسلامية والمحافظة عليها عبر مختلف العصور.

ويُعدّ السرد القرآني المنطلق الأساس لهذا البناء؛ إذ جاءت القصة القرآنية حاملة لمنظومة عقدية وأخلاقية متكاملة، تسعى إلى ترسيخ التوحيد، وبناء الوعي، وتقديم النماذج الإنسانية التي تُجسّد الصراع بين الحق والباطل. ولم تتوقف وظيفة السرد عند النص القرآني، بل امتدّت إلى السيرة النبوية، ثم إلى القصص التراثي والتاريخي والوعظي، حيث تحوّلت القيم الإسلامية إلى نماذج عملية حيّة أسهمت في تشكيل الذاكرة الجماعية للأمة.

ومع التحولات الفكرية والثقافية التي شهدتها العصر الحديث، واجهت الهوية الإسلامية تحديات متزايدة تمثّلت في التغريب، والتفكك القيمي، وهيمنة الخطابات الثقافية الوافدة، الأمر الذي دفع القصة العربية الحديثة إلى أداء دور جديد يقوم على إعادة بناء الوعي، ومقاومة الاستلاب الثقافي، وتقديم نماذج سردية تُعيد وصل الإنسان المسلم بمراجعته الحضارية والدينية.

ومن هنا تنبع إشكالية هذا البحث، التي تتمثّل في الكشف عن الكيفية التي أسهمت بها القصة العربية — في مستوياتها القرآنية، والتراثية، والحديثة — في بناء الهوية الإسلامية، من خلال الأبعاد العقدية، والتربوية، والفنية، والثقافية التي يحملها السرد العربي الإسلامي.

وتكمن أهمية البحث في أنه يربط بين الدراسات السردية ومفهوم الهوية، ويُبرز أن القصة العربية لم تكن مجرد انعكاس للواقع، بل كانت أداة فاعلة في تشكيله، من خلال بناء النماذج، وتوجيه القيم، وصناعة الوعي. كما يسعى البحث إلى إعادة قراءة السرد العربي الإسلامي بوصفه مشروعًا ثقافيًا وحضاريًا أسهم في حماية الهوية الإسلامية وتعزيزها في مواجهة التحولات المعاصرة.

ويعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، مع الإفادة من المقاربة السردية، للكشف عن وظائف القصة العربية في تشكيل الهوية الإسلامية. وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى ثلاثة مباحث؛ يتناول أولها القصة القرآنية ودورها في تأسيس الهوية الإسلامية، بينما يدرس الثاني السرد التراثي والسيرى بوصفه تجسيدًا عمليًا للقيم الإسلامية، أما الثالث فيتناول القصة العربية الحديثة ودورها في مواجهة التحديات الفكرية والثقافية المعاصرة.

المبحث الأول: القصة العربية في النص القرآني وتأسيس الهوية الإسلامية

تُعدّ القصة القرآنية المنطلق الأساس في بناء السرد داخل الثقافة العربية الإسلامية، إذ تمثل المرجعية العليا التي استمدّ منها الأدب العربي الإسلامي بنيته الدلالية، ووظيفته التربوية، ورؤيته للعالم والإنسان. فهي لا تُقدّم بوصفها سردًا تاريخيًا محضًا، بل باعتبارها خطابًا موجّهًا يُراد به تشكيل الوعي، وبناء الإنسان، وترسيخ القيم التي تقوم عليها الهوية الإسلامية.

وقد بيّن الباحث حافظ محمد بادشاه هذه الوظيفة بوضوح، حيث يقول: "يُبرز البحث أن القصة القرآنية تمثل الأساس المرجعي الأعلى للهوية الإسلامية، لما تحمله من نماذج إيمانية وأخلاقية تؤسّس للتوحيد، وتُرسّخ قيم الصبر، والعدل، والثبات، وتشكّل الوعي الجمعي للمجتمع المسلم"^(١)

وهذا التصور يكشف أن القصة القرآنية ليست مجرد وسيلة للتأثير العاطفي، بل هي بنية معرفية تُعيد تشكيل التصورات الذهنية، وتُسهّم في تحديد معايير الانتماء، من خلال تقديم نماذج عقديّة وأخلاقية تُوجّه السلوك وتبني الشخصية الإسلامية.

أولاً: البعد العقدي في القصة القرآنية

يُعدّ البعد العقدي الركيزة الأساسية التي تقوم عليها القصة القرآنية، حيث تسعى إلى ترسيخ عقيدة التوحيد، ومواجهة مظاهر الشرك والانحراف، من خلال عرض نماذج الأنبياء وتجاربهم مع أقوامهم. ولا تقتصر هذه القصص على عرض الصراع بين الحق والباطل، بل تتجاوز ذلك إلى بناء وعي مستقل يُحرّر الإنسان من التبعية الفكرية.

ومن أبرز النماذج التي تجسّد هذا البعد قصة إبراهيم عليه السلام، التي تمثّل انتقال الإنسان من الشك إلى اليقين، ومن التقليد إلى الإيمان الواعي. فالآية الكريمة: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾

تُعبّر عن لحظة تأسيس الهوية العقدية، حيث يتحوّل الإيمان إلى اختيار واعٍ، لا مجرد انتماء موروث.

وإن السرد القرآني لا يقدّم هذه النماذج بوصفها أحداثاً منفصلة، بل باعتبارها أنماطاً متكررة في التاريخ الإنساني، مما يجعلها صالحة لإعادة التفعيل في كل زمان، ويُسهّم في بناء وعي عقدي مستمر.

كما يظهر هذا البعد في قصة أصحاب الكهف، التي تُجسّد مفهوم الثبات على العقيدة في مواجهة الضغط الاجتماعي والسياسي، حيث تتحول القصة إلى نموذج رمزي يعكس أن الهوية الإسلامية ليست مجرد فكرة، بل موقف عملي يتطلب التضحية والصبر.

ثانيًا: البعد التربوي والنفسي في القصة القرآنية

تتميّز القصة القرآنية بقدرتها على التأثير في النفس الإنسانية، من خلال تقديم نماذج واقعية تعيش الصراع، وتنتج القيم من خلال التجربة، لا من خلال الوعظ المباشر. فهي تخاطب العقل والعاطفة في آنٍ واحد، مما يجعلها أداة فعّالة في بناء الشخصية الإسلامية.

ومن أوضح النماذج التربوية في القرآن قصة يوسف عليه السلام، التي تُقدّم نموذجًا متكاملًا للصبر والعفة والتسامح. فحين يقول: ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ﴾^(٢) فإن هذا الموقف لا يمثّل مجرد نهاية قصة، بل يُجسّد قيمة أخلاقية عليا تُعيد تعريف العلاقة بين الإنسان والآخر، وتُرسّخ العفو بوصفه سلوكًا حضاريًا.

كما تمتد هذه التربية إلى الجانب النفسي، كما في تصوير حزن يعقوب عليه السلام، حيث يُقدّم نموذج إنساني متوازن يجمع بين الإيمان والعاطفة، مما يُعزّز في المتلقي القدرة على التفاعل مع الألم دون فقدان الثبات.

ثالثًا: البعد التاريخي وتشكيل الذاكرة الجماعية

تؤدي القصة القرآنية دورًا محوريًا في بناء الذاكرة الجماعية، من خلال عرض تجارب الأمم السابقة، وتحليل أسباب النهوض والانهيار، مما يُسهم في تشكيل وعي تاريخي يُعين الإنسان على فهم واقعه.

القصة السيرية والتاريخية تُعدّ امتدادًا عمليًا للخطاب القرآني، حيث تسهم في حفظ الذاكرة الجماعية، وتقديم نماذج بشرية واقعية تجسّد القيم الإسلامية ومن أبرز النماذج التي تُجسّد هذا البعد قصة موسى عليه السلام مع فرعون، حيث يُقدّم نموذج الصراع بين الطغيان والحق، بما يُسهم في بناء وعي مقاوم للظلم، ويُرسّخ القيم المرتبطة بالعدالة والتحرر. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا﴾^(٣).

كما تُبرز قصة نوح عليه السلام طبيعة الصراع الطويل بين الدعوة والرفض، قال ﷺ ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾^(٤) مما يُعلّم الإنسان أن بناء الهوية لا يتحقق بسهولة، بل يحتاج إلى صبر واستمرار.

رابعاً: الخصائص الفنية في القصة القرآنية وأثرها في بناء التأثير

تتميّز القصة القرآنية ببنية فنية خاصة تجعلها متفردة في نظامها السردى، ومغايرة لما استقرّ عليه الفن القصصي البشرى من قواعد تقوم على التسلسل الزمني الصارم، أو التعقيد الحبكي الذي يُراد به الإثارة فحسب. فالسرد القرآني لا ينطلق من غاية فنية خالصة، بل يقوم على توظيف الفن لخدمة المقصد العقدي والتربوي، مما يمنحه طابعاً متميزاً يجمع بين الجمالية والتوجيه.

ومن أبرز ملامح هذا التميّز أن القصة القرآنية تعتمد ما يمكن تسميته بـ "البناء الموضوعي"، حيث لا تُروى الأحداث وفق ترتيبها الزمني الكامل، وإنما تُعرض منها اللقطات التي تخدم الفكرة المركزية، وتُبرز الدلالة المقصودة. ولهذا نجد القصة الواحدة تتوزع في مواضع متعددة من القرآن، يُعاد فيها عرض الحدث نفسه بصيغ مختلفة، كلٌّ منها يُضيء جانباً معيناً من المعنى، ويخدم سياقاً خاصاً. وهذا التكرار ليس تكراراً شكلياً، بل هو تكرار وظيفي يُعمّق الفكرة، ويُرسّخها في الوعي، ويُحدث أثراً نفسياً متدرّجاً في المتلقي.

وفي هذا الإطار، يوضّح الدكتور محمد عبد الله دراز هذه الخصوصية بدقة، حيث يقول: "القرآن لا يقدّم قصة من أجل الحكمة، بل من أجل الحقيقة والرسالة، ومن هنا جاءت قصصه غير خاضعة لقواعد الفن الأدبي البشرى"^(٥)

وهذا القول يكشف بوضوح أن السرد القرآني لا ينتمي إلى الأدب من حيث هو غاية في ذاته، بل من حيث هو وسيلة لإيصال الحقيقة، وبناء التصور، وتوجيه السلوك. ومن هنا، فإن عناصر القصة في القرآن — من شخصيات، وأحداث، وحوار — لا تُوظف لتحقيق الإثارة الفنية، بل لتحقيق الهداية والتأثير.

ومن الخصائص الفنية البارزة أيضًا في القصة القرآنية الاقتصاد في السرد، حيث يُعرض الحدث بأقل قدر ممكن من التفصيل، مع التركيز على اللحظات الحاسمة التي تحمل القيمة الدلالية. وهذا الإيجاز يمنح النص كثافة معنوية عالية، ويجعل القارئ شريكًا في استنتاج المعنى، لا مجرد متلقٍ سلبي للأحداث.

كما يُعدّ الحوار من أهم الأدوات الفنية التي يعتمدها السرد القرآني في تحقيق التأثير، إذ يُسهم في تقريب الشخصيات إلى ذهن المتلقي، ويُضفي على المشهد حيوية وواقعية. فالحوار في قصة موسى مع فرعون، أو في قصة يوسف مع إخوته، أو في قصة نوح مع قومه، لا يُقدّم بوصفه عنصرًا شكليًا، بل بوصفه وسيلة لكشف المواقف، وإبراز الصراع، وتجسيد القيم في صورة حية. ومن خلال هذا الحوار، ينتقل القارئ من موقع المشاهد إلى موقع المشارك، فيتفاعل مع الحدث، ويتأثر به وجدانيًا وفكريًا.

إلى جانب ذلك، تتسم القصة القرآنية بقدرتها على الانتقال بين الأزمنة والمشاهد دون الإخلال بوحدة المعنى، حيث تنتقل من الماضي إلى الحاضر، ومن الحدث إلى العبرة، في بنية مرنة تجعل النص حيًا ومتجددًا. وهذا الأسلوب يُمكن القصة من تجاوز حدود الزمان والمكان، لتبقى صالحة للتفاعل مع مختلف السياقات الإنسانية.

كما أن السرد القرآني يقوم على التوازن بين التصوير والتوجيه، فهو لا يكتفي بعرض الحدث، بل يربطه دائمًا بالنتيجة والعبرة، مما يجعل القصة وسيلة لبناء الوعي، لا مجرد نقل المعرفة. فكل قصة تنتهي ضمنيًا أو صراحةً برسالة تُعيد توجيه الإنسان نحو القيم التي ينبغي أن يتبنّاها.

وبناءً على ذلك، يمكن القول إن الخصائص الفنية للقصة القرآنية ليست عناصر جمالية منفصلة، بل هي أدوات وظيفية تُسهم في تحقيق التأثير العميق في المتلقي، وتُعيد تشكيل وعيه

بطريقة غير مباشرة. وهذا ما يجعل القصة القرآنية نموذجًا فريدًا في السرد، يجمع بين الفن والرسالة، ويسهم في بناء الهوية الإسلامية من خلال التأثير العقلي والوجداني في آنٍ واحد.

خامسًا: النموذج الإنساني والبعد القيمي في القصة القرآنية

لا تكتفي القصة القرآنية بعرض الوقائع أو نقل أحداث الماضي، بل تتجاوز ذلك إلى بناء نموذج إنساني متكامل تتحدد من خلاله معالم الشخصية الإسلامية في بعدها العقدي والأخلاقي والسلوكي. فهذا النموذج الذي تقدّمه القصة القرآنية ليس صورة مثالية مجردة، بل هو نموذج حيّ يتفاعل مع الواقع، ويواجه التحديات، ويُجسّد القيم في سياق التجربة الإنسانية بكل تعقيداتها.

ويقوم هذا النموذج على عناصر أساسية، في مقدّماتها الإيمان الواعي الذي يوجّه السلوك، والعمل المسؤول الذي يُترجم هذا الإيمان في الواقع، ثم القدرة على مواجهة الصراع الداخلي والخارجي بثبات واتزان. فشخصيات الأنبياء في القرآن — كإبراهيم، ويوسف، وموسى، ونوح عليهم السلام — لا تُعرض بوصفها شخصيات معصومة من التجربة، بل بوصفها نماذج تمرّ بمواقف متعددة، تتجلّى فيها معاني الصبر، والجهد، والاختيار، والتحمّل، مما يجعلها أقرب إلى التمثّل والافتداء.

ومن خلال هذا العرض، تُسهم القصة القرآنية في تأسيس الهوية الإسلامية بوصفها هوية أخلاقية ورسالية، لا تقوم على الانتماء العرقي أو المحدد الجغرافي، بل على منظومة من القيم التي تُحدّد علاقة الإنسان برّبّه، وبذاته، وبالآخرين. فالمعيار في هذا النموذج ليس الأصل أو الانتماء، وإنما الإيمان والعمل، وهو ما يمنح الهوية الإسلامية طابعها الإنساني الشامل.

كما أن من أبرز خصائص هذا البناء السردّي أنّه لا يقتصر على عرض النماذج الإيجابية فحسب، بل يقدّم أيضًا النماذج السلبية، كفرعون، وقارون، وأبي لهب، وغيرها من الشخصيات التي تجسّد الانحراف والطغيان. وهذا التوازن في العرض يُنتج وعيًا نقديًا لدى

المتلقي، إذ لا يُقدَّم له المثال الأعلى فقط، بل يُعرض عليه كذلك ما ينبغي تجنبه، مما يجعله أكثر قدرة على التمييز بين مسارات الخير والشر.

وفي هذا السياق، تأتي الإشارة القرآنية إلى وظيفة القصة بوصفها أداة للتفكير والتأمل، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقْصَصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٦)

حيث تُبرز الآية أن الغاية من السرد ليست مجرد التلقي، بل إعمال العقل، واستحضار العبرة، وربط الماضي بالحاضر. فالقصة هنا تتحوّل إلى وسيلة لإنتاج الوعي، لا مجرد وسيلة للعرض.

ومن خلال هذا التفاعل بين النموذجين — الإيجابي والسلبي — تتكوّن لدى المتلقي رؤية متكاملة للعاقبة، تقوم على فهم سنن الحياة، وإدراك نتائج الأفعال، مما يُعزّز البعد المسؤول في السلوك الإنساني. فالقصة القرآنية لا تفرض القيم بشكل مباشر، بل تجعل القارئ يصل إليها من خلال التأمل في مصائر الشخصيات، وهو ما يجعل أثرها أعمق وأبقى.

وانطلاقاً من ذلك، يمكن القول إن القصة القرآنية أدّت دوراً محورياً في تشكيل الهوية الإسلامية، من خلال أبعادها المتعددة: العقديّة التي تُرسّخ الإيمان، والتربويّة التي تُزكّي النفس، والتاريخية التي تبني الذاكرة، والفنية التي تُعزّز التأثير. وقد اجتمعت هذه الأبعاد في بنية سردية متكاملة، استطاعت أن تُوجّه الوجدان الإسلامي، وأن تُعيد تشكيل السلوك الفردي والجماعي عبر مختلف العصور.

إنّ هذا التوظيف الواعي للسرد في القرآن الكريم يكشف عن عمق العلاقة بين الفن والرسالة، حيث يتحوّل السرد من مجرد وسيلة جمالية إلى أداة حضارية تُسهم في بناء الإنسان، وتشكيل هويته، وترسيخ انتمائه، وهو ما يجعل القصة القرآنية واحدة من أقوى الوسائل التربوية والثقافية في التاريخ الإنساني.

المبحث الثاني: القصة في التراث العربي الإسلامي ودورها في ترسيخ الهوية

تُمثّل القصة في التراث العربي الإسلامي امتداداً طبيعياً للقصة القرآنية، من حيث الوظيفة التربوية، والبعد العقدي، ودورها في تشكيل الوعي الجمعي للأمة. فإذا كانت القصة في القرآن قد أرسّت الأسس النظرية لبناء الهوية الإسلامية، فإن السرد في التراث الإسلامي جاء ليُجسّد هذه القيم في الواقع، ويحوّلها إلى نماذج بشرية قابلة للاقتداء.

وقد أشار الباحث الدكتور محمد بادشاه إلى هذه العلاقة بقوله: "القصة السيرية والتاريخية تُعدّ امتداداً عملياً للخطاب القرآني، حيث تسهم في حفظ الذاكرة الجماعية، وتقديم نماذج بشرية واقعية تجسّد القيم الإسلامية في مختلف ميادين الحياة"^(٧)

وهذا الامتداد لم يكن مجرد نقل للأحداث، بل كان عملية واعية لإعادة إنتاج القيم القرآنية في صورة سلوك إنساني حيّ، يُسهم في بناء الهوية الإسلامية على مستوى الفرد والمجتمع.

أولاً: السيرة النبوية وبناء النموذج العملي للهوية الإسلامية

تُمثّل السيرة النبوية المصدر التطبيقي الأول الذي تحوّلت فيه القيم القرآنية من مستوى التنظير إلى مستوى الممارسة الواقعية، فهي ليست مجرد سرد تاريخي لأحداث مضت، بل هي بناء متكامل للنموذج الإنساني الذي تُصاغ على أساسه الهوية الإسلامية. ومن خلال تتبّع مسارها الزمني، تتجلّى السيرة بوصفها تجربة إنسانية شاملة، تبدأ بتكوين الفرد في بيئة مكة، وتنتقل إلى بناء المجتمع والدولة في المدينة، مروراً بمواقف متعددة تجمع بين العقيدة، والتربية، والتنظيم الاجتماعي، والتدبير السياسي.

وقد أدرك علماء السيرة هذه الوظيفة التكوينية، فبيّنوا أن الغاية من تدوينها ليست مجرد الحفظ التاريخي، بل توجيه الأمة وبناء وعيها. وفي هذا السياق، يصرّح ابن هشام في مقدمة

سيرته بأن هدفه من جمع أخبار النبي ﷺ هو: "تثبيت قلوب المؤمنين، وتعليم الأمة أمور دينها، وتذكيرهم بفضل نبيهم" (٨)

وهذا التصريح يكشف أن السيرة موجّهة بالأساس إلى بناء الوجدان الإسلامي، وربط السلوك الفردي بالنموذج النبوي، بحيث تصبح حياة النبي ﷺ مرجعاً عملياً يُقاس عليه الفعل الإنساني في مختلف مجالاته.

ويتجلى هذا البعد التطبيقي بوضوح في المواقف المفصلية، ومن أبرزها حادثة الهجرة، التي تُعد نموذجاً متكاملًا يجمع بين التخطيط الواقعي والتوكل الصادق. فعندما عبّر أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن خوفه بقوله: "لو أن أحدهم نظر تحت قدميه لأبصرنا"، أجابه النبي ﷺ: "ما ظنك باثنين الله ثالثهما" (٩)

وهذا الجواب لا يُمثّل مجرد تطمين ظرفي، بل يُجسّد مبدأً عميقاً في بناء الهوية الإسلامية، يقوم على الثقة المطلقة بالله مع الأخذ بالأسباب، وهو ما يرسّخ التوازن بين الإيمان والعمل، ويُبعد عن السلوك الإسلامي مظاهر التواكل أو الانهزام.

كما تظهر الأبعاد الأخلاقية في السيرة من خلال مواقف الرحمة والتسامح، التي تُعدّ عنصراً أساسياً في تشكيل الهوية الإسلامية. ومن أوضح هذه المواقف تعامل النبي ﷺ مع الأعرابي الذي بال في المسجد، حيث لم يُواجهه الخطأ بالعنف، بل بالتوجيه والحكمة، فقال: "دعوه، فإنما بُعثتم ميسرين ولم تُبعثوا معسرين" (١٠)

ويُبرز هذا الموقف طبيعة الأخلاق الإسلامية التي تقوم على التيسير والرفق، مما يجعل الهوية الإسلامية هوية إنسانية متوازنة، بعيدة عن التشدد أو القسوة، وقادرة على استيعاب الخطأ ومعالجته بأسلوب تربوي.

وقد أكد ابن القيم هذا البعد حين بيّن أن السيرة ليست مجرد روايات تُحكى، بل هي نظام تربوي متكامل، حيث يقول: "وفيها من فنون التزكية والتعليم والتربية، وبناء الشخصية الإسلامية، ما لا يُوجد في غيرها" (١١)

وهذا يعني أن السيرة النبوية تؤدي وظيفة تأسيسية في بناء الإنسان المسلم، من خلال تقديم نماذج سلوكية متكاملة تُجسّد القيم في الواقع، وتربط بين المعرفة والعمل، وبين الإيمان والسلوك.

وانطلاقاً من ذلك، يمكن القول إن السيرة النبوية لا تُشكّل مجرد امتداد للخطاب القرآني، بل تُعدّ تجسيداً عملياً له، حيث تتحول المبادئ إلى ممارسات، والقيم إلى سلوكيات، مما يجعلها عنصراً مركزياً في بناء الهوية الإسلامية. فهي تُسهم في تشكيل الوعي، وتوجيه السلوك، وبناء الشخصية، من خلال نموذج إنساني متكامل يجمع بين الثبات على المبدأ، والمرونة في التعامل، والتوازن بين الروح والمادة.

ثانياً: قصص الصحابة وتجسيد القيم في الواقع

يمثّل الصحابة والتابعون الامتداد الحيّ للسيرة النبوية، إذ انتقلت فيهم القيم الإسلامية من مستوى التوجيه إلى مستوى التطبيق العملي، فغدّت حياتهم نصوصاً سلوكية حيّة تُجسّد معاني الإيمان، والانتماء، والتضحية. ولهذا حرصت كتب التراث على حفظ أخبارهم، لا بوصفها حكايات تاريخية، بل باعتبارها نماذج معيارية تُبنى عليها الشخصية الإسلامية، وتتشكّل من خلالها معالم الهوية.

ومن أبرز ما يميز هذا السرد أنه لا يقدّم نموذجاً واحداً جامداً، بل يعرض تجارب متعددة تتنوّع فيها المواقف، لكنها تلتقي جميعاً في صدق الانتماء وثبات العقيدة، مما يجعل الهوية الإسلامية هوية عملية تُختبر في المواقف، لا مجرد انتماء نظري.

ومن النماذج العميقة في هذا السياق قصة الصحابي الجليل خبيب بن عدي رضي الله عنه، الذي واجه الموت بثبات نادر، حين حُيِّر بين النجاة أو التبرؤ من النبي ﷺ، فاختار الشهادة دون تردد، قائلاً:

ولستُ أبالي حين أُقتل مسلماً على أيّ جنبٍ كان في الله مصرعي^(١٢)

ولا يقتصر هذا الموقف على كونه بطولة فردية، بل يُجسّد جوهر الهوية العقدية التي لا تقبل المساومة، ويبرز أن الانتماء للإسلام ليس شعاراً يُرفع، بل موقف يُثبت عند الشدائد. ومن هنا يتحول الحدث إلى قيمة، والقيمة إلى وعي جمعي يُغرس في نفوس الأجيال.

وفي نموذج آخر، تتجلى الهوية الإسلامية في بعدها الأخلاقي والاجتماعي من خلال سيرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الذي أعاد تعريف السلطة بوصفها مسؤولية لا امتيازاً. فقد رُوي عنه أنه كان يخرج ليلاً يتفقد أحوال الناس، حتى وقف على امرأة تُؤهم أبناءها بالطعام، وهي لا تملك شيئاً، فبادر إلى حمل الدقيق بنفسه، فلما عرض عليه خادمه أن يكفيه ذلك، قال كلمته العميقة: "أتحمل عني وزري يوم القيامة؟!!"^(١٣)

وهذا القول يكشف عن وعي أخلاقي متقدم، يجعل المسؤولية مرتبطة بالمحاسبة، لا بالمكانة، ويُرسّخ في الوعي الإسلامي أن العدالة ليست نظاماً إدارياً فحسب، بل التزاماً دينياً ينبع من الإيمان. ولم تقتصر هذه النماذج على الصحابة، بل امتدّت إلى التابعين والعلماء، حيث امتلأت كتب مثل حلية الأولياء وسير أعلام النبلاء بصور متعددة للزهد، والعلم، والعدل، والجهد، حتى غدا هذا التراث السردى بمثابة ذاكرة أخلاقية حيّة، تُعيد إنتاج القيم في كل عصر.

ومن هنا، يتبيّن أن قصص الصحابة والتابعين لم تكن مجرد تسجيل للتاريخ، بل كانت وسيلة فعّالة لبناء الهوية الإسلامية، من خلال تقديم نماذج واقعية تُترجم القيم إلى سلوك، وتجعل من الإنسان المسلم كائناً واعياً بمسؤوليته، ثابتاً على مبدئه، منخرطاً في مجتمعه بروح أخلاقية عالية.

ثالثاً: القصة الوعظية والتربوية في كتب التراث

نشأ في التراث الإسلامي لونٌ خاص من السرد يُعرف بالقصة الوعظية، حيث جُمعت مواقف قصيرة مكثفة تحمل دلالات أخلاقية مباشرة، وانتشرت في كتب مثل عيون الأخبار لابن قتيبة، وروضة العقلاء لابن حبان، والمنتظم لابن الجوزي، وإحياء علوم الدين للغزالي. ولم يكن الهدف من هذا السرد الترفيه أو البناء الفني، بل ترسيخ القيم من خلال نماذج سلوكية واضحة تُقَرَّب المعنى إلى الواقع.

ومن أبرز ما يميز هذا اللون أنه يقدِّم الأخلاق في صورة موقف عملي، كما في ما يرويه ابن حبان عن عالمٍ رفض هدية الخليفة لأنها من مال العامة، قائلاً: "لو قبلتها، لأصبحت عبداً لا حُرّاً، وإن الإسلام لا يقبل العبودية لغير الله" (١٤).

ويكشف هذا الموقف عن جوهر التربية الإسلامية القائمة على الاستقلال الأخلاقي، وربط السلوك بمبدأ المسؤولية أمام الله، لا بالمصالح أو الضغوط.

وبذلك تؤدي القصة الوعظية وظيفة تربوية عميقة، إذ لا تقدِّم مفاهيم نظرية، بل تبني الوعي من خلال النماذج، فتغرس في المتلقي روح المراقبة، وتعزز انتماءه لقيم الجماعة الإسلامية، مما يجعلها أداة مؤثرة في تشكيل الهوية الفردية والجماعية.

رابعاً: الحكايات الشعبية ودورها في نقل الهوية الثقافية

تمثل الحكايات الشعبية العربية مستوى آخر من مستويات السرد، حيث تُسهم في نقل القيم الاجتماعية والثقافية عبر الأجيال، من خلال الذاكرة الشفوية التي تُعبّر عن وجدان المجتمع. ورغم أن هذه الحكايات لا تنتمي بالضرورة إلى الخطاب الديني المباشر، فإنها تحمل في طياتها منظومة من القيم التي تتقاطع مع الهوية الإسلامية، مثل الأمانة، والشجاعة، والوفاء.

وقد انتقلت هذه الحكايات عبر الرواية الشفوية، مما منحها طابعاً حياً ومتجدداً، وجعلها قادرة على التفاعل مع مختلف البيئات. كما أنها تجسّد الصراع بين الخير والشر، وتبرز انتصار القيم الإيجابية، مما يسهم في ترسيخ التصورات الأخلاقية في وعي الأفراد.

غير أن أهمية هذه الحكايات لا تكمن في مضمونها فحسب، بل في وظيفتها، حيث تسهم في حفظ الذاكرة الثقافية، وتعزيز الشعور بالانتماء، مما يجعلها عنصراً مكتملاً في بناء الهوية العربية الإسلامية.

خامساً: تطوّر السرد التراثي نحو البناء الأدبي

مع تطور الحياة الثقافية، أخذ السرد في التراث العربي الإسلامي أشكالاً أكثر تعقيداً، كما في المقامات والقصص الأدبي، حيث امتزج البعد الفني بالبعد التربوي. ولم يؤدّ هذا التطور إلى فقدان الوظيفة القيمة للسرد، بل زاد من قدرته على التأثير، من خلال توظيف عناصر التشويق، والحوار، واللغة الفنية.

وفي هذا السياق، أصبح السرد وسيلة ليس فقط لنقل القيم، بل أيضاً لإعادة إنتاجها في قالب أدبي يجذب المتلقي، ويسهم في ترسيخها بطريقة غير مباشرة.

المبحث الثالث: القصة العربية الحديثة ودورها في مواجهة التحديات المعاصرة

شهدت القصة العربية في العصر الحديث تحوُّلاً نوعياً في بنيتها ووظيفتها، نتيجة التحولات الفكرية والثقافية التي عرفها العالم الإسلامي، خاصة في ظل الاستعمار، والعولمة، وهيمنة النموذج الثقافي الغربي. ولم يعد السرد مجرد وسيلة للتعبير الفني، بل أصبح أداة واعية لإعادة بناء الهوية، ومواجهة محاولات التفكيك القيمي والثقافي.

وفي هذا السياق، يبيّن الباحث الدكتور حافظ محمد بادشاه أن السرد الحديث لم يأت امتداداً شكلياً للتراث، بل بوصفه استجابة واعية للتحديات، حيث يقول:

"يحلّل البحث دور القصة الإسلامية المعاصرة في مواجهة تحديات التغريب، والتفكك القيمي، والقطيعة الثقافية، من خلال إنتاج سرد بديل يسعى إلى إعادة بناء الوعي، وتعزيز الانتماء، وتثبيت الهوية الإسلامية في ظل التحولات الفكرية والإعلامية المتسارعة"^(١٥) وهذا الطرح يكشف أن القصة العربية الحديثة لم تعد حيادية، بل تحوّلت إلى خطاب ثقافي يحمل موقفًا، ويسعى إلى إعادة تشكيل الإنسان المسلم في سياق معاصر.

أولاً: التحول نحو السرد الرسالي وإعادة بناء الإنسان

شهدت القصة الإسلامية الحديثة تحوُّلاً نوعياً منذ منتصف القرن العشرين، حيث لم تعد مجرد محاكاة للنماذج الأدبية الغربية، بل أصبحت خطاباً واعياً يسعى إلى إعادة بناء الإنسان المسلم من الداخل، مع الحفاظ على التوازن بين التعبير الفني والمرجعية العقدية. وقد عبّر مالك بن نبي عن هذا التحول بدقة حين قال: "العمل الفني لا يكون إسلامياً بمجرد خلوه من الحرام، بل حين يعيد بناء الإنسان المسلم من داخله"^(١٦)

وفي هذا الإطار، برزت أعمال نجيب الكيلاني، وأحمد خيرى العمري، ومحمد أحمد الراشد، بوصفها نماذج لسردٍ يسعى إلى الجمع بين الوعي والنقد والحلم، مما جعل القصة وسيلة لإعادة تشكيل الهوية لا مجرد انعكاس للواقع.

ثانياً: القصة بوصفها أداة نقد ومواجهة للانحراف الثقافي

لم تكتفِ القصة الإسلامية الحديثة ببناء النموذج المثالي، بل اتجهت إلى تفكيك النماذج المشوّهة، وكشف مظاهر الانحلال والتبعية والانبهار بالغرب. ويتجلّى ذلك في أعمال مثل عذراء جاكترتا لنجيب الكيلاني، التي تُصوّر كيف يُغتال الوعي الإسلامي تحت ضغط الأنظمة المتغربة، وتكشف البعد السياسي والثقافي للأزمة.

وقد لخص الدكتور عماد الدين خليل هذه الوظيفة بقوله: "القصة الإسلامية الحديثة ليست حيادية، بل تحمل موقفًا أخلاقيًا واضحًا من الظلم والانحلال والتيه الثقافي، وهي تعيد توجيه البوصلة نحو الحق والرسالة" (١٧)

وهذا ما يجعل السرد المعاصر أداة لبناء وعي نقدي يُحصّن الهوية، ويُعيد تعريف العلاقة بين المسلم وواقعه.

ثالثًا: بناء النموذج الإنساني الواقعي في السرد المعاصر

في مقابل النقد، تسعى القصة الإسلامية الحديثة إلى تقديم نموذج إنساني قريب من واقع القارئ، لا نموذجًا مثاليًا مجردًا، بل شخصية تعيش الصراع، والشك، والانكسار، ثم تسلك طريق العودة. ويتجلى ذلك في كتابات مثل الذين عادوا إلى الله لمجدي الهلالي، حيث يُقدّم التحول الإيماني بوصفه تجربة إنسانية حقيقية، كما في قول أحد النماذج: "كنت غارقًا في الشهوات، لكن شعورًا داخليًا بالضييق لم يتركني حتى عدت إلى القرآن، فوجدت نفسي". (١٨)

وهذا النمط من السرد يُسهم في بناء ما يمكن تسميته بـ "الهوية المجاهدة"، التي تقوم على الصراع الداخلي والعودة الواعية، وهو ما يُعدّ أكثر تأثيرًا في الإنسان المعاصر من النماذج المثالية المغلقة.

رابعًا: السرد المعاصر كأداة للمقاومة الاجتماعية وبناء الوعي

في ظل التفكك الأسري والاجتماعي الذي يشهده العالم المعاصر، تحوّلت القصة الإسلامية إلى أداة لمواجهة هذه الأزمات، من خلال تسليط الضوء على آثارها، والدعوة إلى استعادة المنظومة القيمية. ويتجلى ذلك في أعمال مثل قصص محمد فتحي، التي تعالج قضايا الطلاق وضياع الأبناء بلغة وجدانية تُحفّز المسؤولية.

كما لجأ بعض الكتاب إلى توظيف تقنيات حديثة، كالرمزية والخيال، لطرح سؤال الهوية بصورة غير مباشرة، كما في بعض أعمال أحمد خيرى العمري، التي تُصوّر فقدان الذات والبحث عنها ضمن سياق معاصر.

وقد أشار عبد الرحمن رأفت الباشا إلى أهمية هذا التوازن بقوله: "ينبغي أن يمتزج البعد الدعوي بالفن الرفيع دون أن يطغى أحدهما على الآخر" (١٩) وبذلك، يغدو السرد المعاصر أداة مزدوجة الوظيفة: فهو يُقاوم التفكك، ويُعيد بناء الوعي، ويُرسّخ الانتماء في ظل عالم متغير.

يتبين أن القصة الإسلامية الحديثة لم تعد مجرد وسيلة تعبير، بل أصبحت مشروعًا ثقافيًا واعيًا يسعى إلى إعادة بناء الهوية من داخل الأدب، عبر أربعة مسارات متكاملة: التحول الرسالي، والنقد، وبناء النموذج، والمقاومة الاجتماعية. وقد نجحت هذه القصة في تقديم سرد بديل يُخاطب الإنسان المعاصر، ويجمع بين العمق الفكري والجمال الفني، دون أن يتخلى عن مرجعيته الإسلامية.

الخاتمة ونتائج البحث

يتّضح من خلال هذه الدراسة أن القصة العربية، بمختلف تجلياتها، قد أدّت دورًا محوريًا في بناء الهوية الإسلامية، ولم تكن مجرد وسيلة فنية للتعبير أو التسلية، بل شكّلت خطابًا ثقافيًا واعيًا أسهم في صياغة الوعي، وترسيخ القيم، وتوجيه السلوك. فقد جاءت القصة القرآنية بوصفها الأساس المرجعي الأعلى، حيث وضعت الأطر العقدية والتربوية التي تقوم عليها الهوية الإسلامية، من خلال تقديم نماذج إنسانية متكاملة، وتجسيد الصراع بين الحق والباطل، وربط السرد بالعبارة والتفكير.

ثم امتد هذا الدور في التراث العربي الإسلامي، حيث تحوّلت القيم القرآنية إلى نماذج واقعية في السيرة النبوية، وتجارب الصحابة والتابعين، والقصص الوعظي، مما أسهم في بناء ذاكرة جماعية حيّة، وترسيخ منظومة أخلاقية متكاملة تُعبّر عن الهوية الإسلامية في بعدها العملي.

أما في العصر الحديث، فقد واجهت القصة العربية تحديات معقدة تمثّلت في التغريب، والتفكك القيمي، والهيمنة الثقافية، إلا أنها استطاعت أن تتحول إلى أداة نقد ومقاومة، وأن

تُساهم في إعادة بناء الهوية من خلال خطاب سردي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويُخاطب العقل والوجدان معًا.

وانطلاقًا من ذلك، يمكن تلخيص نتائج البحث في النقاط الآتية:

١. إن القصة القرآنية تمثل الأساس النبوي والمرجعي في تشكيل الهوية الإسلامية، لما تتضمنه من أبعاد عقدية وتربوية وفنية متكاملة .
 ٢. إن السرد في التراث الإسلامي أسهم في تجسيد هذه الهوية من خلال نماذج واقعية تُترجم القيم إلى سلوك عملي .
 ٣. إن القصة الإسلامية الحديثة تؤدي دورًا فاعلاً في مواجهة التحديات الثقافية، من خلال النقد، وبناء الوعي، وإعادة تشكيل الإنسان المسلم .
 ٤. إن السرد العربي يُعدّ أداة استراتيجية في الحفاظ على الهوية الإسلامية، وتعزيزها في ظل التحولات الفكرية والإعلامية المعاصرة .
 ٥. إن التكامل بين البعد الفني والبعد الرسالي يُشكّل شرطاً أساسياً لنجاح القصة العربية في أداء وظيفتها الحضارية .
- وبناءً على ذلك، يوصي البحث بضرورة العناية بالسرد العربي الإسلامي، وتشجيع الإنتاج القصصي الذي يجمع بين العمق الفكري والجمال الفني، بما يُساهم في بناء الإنسان، وحماية الهوية، ومواجهة التحديات المعاصرة بوعي وإبداع.

الحواشي والمراجع

- (١) القصة وبناء الهوية الإسلامية، مجلة القسم العربي، جامعة البنجاب، العدد ٢٩، ٢٠٢٢ م، ص/٨
- (٢) سورة يوسف، الآية ٩٢
- (٣) سورة القصص، الآية ٤
- (٤) سورة نوح، الآية ٥
- (٥) دراسات قرآنية، محمد عبد الله دراز، تقديم وتحقيق: د. محمد مصطفى حلمي، دار القلم، الكويت، ط٣، ٢٠٠٦ م، ص/٨٨

- (٦) سورة الأعراف، الآية ١٧٦
- (٧) انظر القصة وبناء الهوية لمحمد بادشاه، ص/١٥
- (٨) السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت. ج ١، ص/٥
- (٩) السيرة النبوية، ابن هشام، ج ٢، ص/١٢٤
- (١٠) صحيح البخاري، حديث رقم ٢٢٠
- (١١) زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٥، ٢٠٠١م، ج ١، ص ٢٨
- (١٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ١٧١
- (١٣) صفة الصفوة، عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، بيروت: دار المعرفة، ط ٢، ١٩٨٤م، ج ١، ص ٢٧٧
- (١٤) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، محمد بن حبان البستي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٥٦
- (١٥) القصة وبناء الهوية، لمحمد بادشاه، ص/١٧
- (١٦) شروط النهضة، مالك بن نبي، دمشق: دار الفكر، ص ١١٩
- (١٧) القصة الإسلامية: تأصيل ومنهج، عماد الدين خليل، عمان: دار النفائس، ص/٧٧
- (١٨) الذين عادوا إلى الله، مجدي الهلالي، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ص/٤٥
- (١٩) صور من حياة الصحابة، مجموعة من المؤلفين، القاهرة: دار الصحابة للتراث، المقدمة، ص/٧

References in Roman Script

1. Al-Qiṣṣah wa Binā' al-Huwiyyah al-Islāmiyyah, Majallat al-Qism al-'Arabī, Jāmi'at al-Banjāb, al-'adad 29, 2022M, ṣ/8.
2. Sūrat Yūsuf, al-āyah 92.
3. Sūrat al-Qaṣaṣ, al-āyah 4.
4. Sūrat Nūḥ, al-āyah 5.
5. Dirāsāt Qur'āniyyah, Muḥammad 'Abd Allāh Darāz, taqdīm wa taḥqīq: Dr. Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī, Dār al-Qalam, al-Kuwayt, 2006M, ṣ/88.
6. Sūrat al-A'rāf, al-āyah 176.
7. Unzur: Al-Qiṣṣah wa Binā' al-Huwiyyah, li-Muḥammad Bādshāh, ṣ/15.
8. Al-Sīrah al-Nabawiyyah, li-Ibn Hishām, taḥqīq: Muṣṭafā al-Saqqā wa ākharīn, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt, d.t., j1, ṣ/5.
9. Al-Sīrah al-Nabawiyyah, Ibn Hishām, j2, ṣ/124.

10. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ḥadīth raqm 220.
11. Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād, Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, taḥqīq: Shu'ayb al-Arnā'ūt wa 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 15, 2001M, j1, 28.
12. Ibn Hishām, Al-Sīrah al-Nabawiyyah, j2, 171.
13. Ṣifat al-Ṣafwah, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī Ibn al-Jawzī, Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 2, 1984M, j1, 277.
14. Rawḍat al-'Uqalā' wa Nuzhat al-Fuḍalā', Muḥammad ibn Hibbān al-Bustī, taḥqīq: Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1, 1987M, 56.
15. Al-Qiṣṣah wa Binā' al-Huwiyyah, li-Muḥammad Bādshāh, 17.
16. Shurūṭ al-Nahḍah, Mālik ibn Nabī, Dimashq: Dār al-Fikr, 119.
17. Al-Qiṣṣah al-Islāmiyyah: Ta'sīl wa Manhaj, 'Imād al-Dīn Khalīl, 'Ammān: Dār al-Nafā'is, 77.
18. Al-Ladhīna 'Ādū ilā Allāh, Majdī al-Hilālī, al-Qāhirah: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 45.
19. Ṣuwar min Ḥayāt al-Ṣaḥābah, Majmū'ah min al-Mu'allifīn, al-Qāhirah: Dār al-Ṣaḥābah lil-Turāth, al-muqaddimah, 7.



الرحلة العلمية في خطاب علماء القراءات - قراءة أدبية في أسفار ابن الجزري -

Scholarly Travel in the Discourse of Qur'ānic Readings Scholars: A Literary Analysis of Ibn al-Jazarī's Travel Writings

Dr. Jawad Khalil Gholosh

Imam, Khateeb, and Researcher at the Islamic Community of Mostar, Bosnia and Herzegovina

الدكتور جواد خليل غولوش

إمام وخطيب وباحث، البوسنة والهرسك

Corresponding Author:
dzevad6@hotmail.com

Conflict of Interest:

The author(s) declare that there are no competing or potential conflicts of interest regarding the research, authorship, and publication of this article.

Participant Consent:

Not applicable. This study does not involve human participants.

Funding:

This research did not receive any specific grant from public, commercial, or non-profit funding agencies.

Data Fabrication/

Falsification Statement:

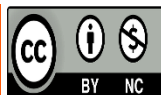
The author(s) declare that no data have been fabricated, falsified, or manipulated in this study.

Copyright:

Copyright (c) 2026 Dr. Jawad Khalil Gholosh

Abstract:

This study examines and analyzes a central dimension in the development of Islamic sciences, namely the role of scholarly journeys (rihlāt 'ilmiyya) in the emergence, consolidation, and dissemination of the science of Qur'ānic readings ('ilm al-qirā'āt). It adopts Imām Ibn al-Jazarī (d. 833 AH) as a representative case through which this scientific and pedagogical phenomenon is clearly manifested. The study proceeds from the premise that scholarly travel occupied a foundational position in Islamic intellectual culture, serving as a primary means for acquiring knowledge, verifying transmission, and ensuring methodological rigor. This practice was not confined to ḥadīth scholars, but extended to all disciplines, including Qur'ānic readings, where travel became a criterion of scholarly authority, perseverance, and precision in transmission. The core of the study focuses on the chronological stages of Ibn al-Jazarī's life, which are divided into five distinct periods to facilitate a clearer understanding of his biography and extensive travels. Each phase is examined in terms of its major stations, circumstances, and decisive moments. Drawing



Al-Turath Al-Adabi, Department of Arabic, NUML, Islamabad,
This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License \(CC BY-NC 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

primarily on Ibn al-Jazarī's own works—*Ghāyat al-Nihāya fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* and *Jāmi' al-Asānīd*—the study demonstrates that his journeys constituted a comprehensive scholarly project that contributed significantly to the codification of Qur'ānic readings, the authentication of transmission chains, and the expansion of scholarly networks across the Islamic world. The article concludes that Ibn al-Jazarī's experience represents a paradigmatic model of scholarly travel as an essential mechanism for preserving the integrity of Qur'ānic transmission.

Keywords: Ibn al-Jazarī, Qur'ānic Readings, Scholarly Journeys, Isnād, Transmission Networks.

ملخص المقال:

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل أحد الجوانب المهمة في تطور العلوم الإسلامية، وهو دور الرحلات العلمية في نشأة علم القراءات، وتطوره وانتشاره عبر العصور، متخذاً من الإمام ابن الجزري نموذجاً تطبيقياً يبرز من خلاله هذا البعد العلمي والتربوي. ينطلق البحث من أهمية الرحلة العلمية في الثقافة الإسلامية؛ حيث كانت على مر العصور وسيلة رئيسة في تحصيل العلم ونشره، ولم تقتصر على المحدثين فحسب، بل شملت سائر العلوم، ومنها علم القراءات القرآنية؛ فقد كانت الرحلة العلمية معياراً لرسوخ القدم في العلم، وعنواناً على الجِدِّ والصبر والمثابرة. ومحور البحث الفترات الزمنية في حياة ابن الجزري، حيث قسم الباحث حياة ابن الجزري إلى خمس فترات زمنية؛ تسهيلاً لمعرفة سيرته ورحلاته، مع سرد أبرز محطاتها، وظروفها، والمواقف الفارقة فيها.

الكلمات المفتاحية: ابن الجزري، علم القراءات، الرحلة العلمية، جامع الأسانيد، غاية النهاية

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يُضِلِّ فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. أمَّا بعد؛ فإن البحث يُبرز في محاوره الأسلوب الذي انتهجه العلماء في هذا الباب، من خلال استقراء تراجم القراء الكبار، ومن بينهم الإمام ابن الجزري (ت ٨٣٣هـ)، الذي تميز

بكثرة أسفاره وتنقله بين الأمصار، في سبيل تحصيل القراءات وتوثيقها، والاجتماع بأهلها. ويظهر البحث كيف كانت رحلاته مليئة بالمصاعب والمشاق، ولكنه حوّلها إلى منارات علمية، ومن أبرزها رحلته إلى الحج التي أعيق فيها من قبل الأعراب، فاستثمر تلك اللحظات الصعبة في نظم "الدرة المضيئة في القراءات الثلاث المرضية"؛ مما يدل على علو همته ورباطة جأشه. ويستند البحث إلى كتابه الموسوعي "غاية النهاية في طبقات القراء"، وكتابه "جامع الأسانيد"؛ حيث نطالع فيهما قائمة طويلة من شيوخه الذين تلقى عنهم علم القراءات؛ سواء عبر السماع، أو القراءة، أو الإجازة، بما يزيد عن أربعين شيخاً، مما يوضح امتداد رحلاته وعمقها. ومن خلال هذا البحث، يتضح أن الرحلة في طلب علم القراءات لم تكن مجرد تنقل بين الأمصار، بل كانت مشروعاً علمياً متكاملًا، أسهم في تدوين القراءات، وتمحيص الروايات، وتوسيع دائرة النقل والرواية، وهو ما تؤكد سيرة الإمام ابن الجزري التي تمثل أنموذجاً فريداً في هذا السياق.

أهمية البحث: تبرز أهمية هذا البحث فيما يلي:

- أهمية معرفة رحلات علماء المسلمين عمومًا، ورحلات علماء القراءات خصوصًا.
- تجلّي جهود علماء القراءات في معرفة كيفية أداء الكلمات القرآنية؛ حفاظاً على النطق الصحيح الأصيل، الذي أنزل به القرآن.
- أن هذا الموضوع لم ينل نصيبه من الدراسة بشكل وافٍ، بخلاف رحلات علماء الحديث مثلاً.

أسباب اختيار البحث: من الأسباب التي دعت إلى دراسة هذا الموضوع ما يلي:

- رغبة الباحث في معرفة سيرة الإمام ابن الجزري رحمه الله.
- الإسهام في خدمة تراجم العلماء عمومًا، وتراجم علماء القراءات خصوصًا.
- قلة المؤلفات والدراسات التي تناولت رحلات علماء القراءات.

أهداف البحث: لهذا البحث أهداف كثيرة، لعل من أبرزها:

الوقوف على معرفة سيرة الإمام ابن الجزري رحمه الله، وجهده العظيم في سبيل جمع القراءات ونشرها، وإبراز بعض الجوانب من حياته.

خُطَّةُ البَحْث: تكوّن البحث من: مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة.

أولاً: يبدأ البحث بمقدمة تمهيدية حول أهمية الرحلات العلمية في التراث الإسلامي، بوصفها وسيلةً للتوثيق والتلقي المباشر، وتوسيع المدارك.

ثانياً: يتناول الفصل الأول أهمية الرحلة عند ابن الجزري رحمه الله.

ثالثاً: في الفصل الثاني ترجمة موجزة لابن الجزري رحمه الله.

رابعاً: الفصل الثالث هو محور البحث، ويركز على الفترات في حياة ابن الجزري، وقد قسم الباحث حياة ابن الجزري إلى خمس فترات؛ وذلك تسهيلاً لمعرفة سيرته ورحلاته، مع سرد أبرز محطاتها، وظروفها، والمواقف الفارقة فيها.

خامساً: يُختم البحث بخلاصة تتضمن نتائج الدراسة، مع تأكيد أهمية إحياء هذا النموذج العلمي في العصر الحاضر؛ لتفعيل التواصل المعرفي، والتلقي الميداني، وربط الطالب بالمصادر الحية للعلوم.

الفصل الأول: أهمية الرحلة

بيّن ابن الجزري رحمه الله أهمية الرحلة، من خلال رده على من يزعم أن الإسناد لا حاجة إليه في القرآن والحديث، مشيراً إلى أن ذلك يؤدي إلى رفض الشريعة، وترك الكتاب والسنة، فيقول رحمه الله رحمه الله:

"فقد بلغني عمن لا تحقيق عنده من المنتميين إلى العلم، والمنتسبين إلى النّهى والحلم، أن الإسناد لا يحتاج إليه في القرآن والحديث، ولا حاصل تحته لمتصدّي الإقراء والتحديث؛ لأن القرآن محفوظ في الصدور، مكتوب في المصاحف، وكذلك الحديث في كتبه يعلمه كل واقف عليه وعاكف. وهذه كلمة ظاهرهما حقٌّ أريد بها باطلٌ في الباطن، ولفظة حرّكت كبيرة في الساكن؛ إذ كانت ذريعة إلى رفض الشريعة، وأبلغ جنةً لترك الكتاب والسنة؛ نعوذ بالله من

الخذلان، ونعتصم به من كَيْدِ الشيطان، ونسأله التوفيق لسلوك أقوم طريق، ونلجأ إليه من تمويه خلفٍ خرج عن سبيل السلف الصالح"^(١).

بعد ذلك، ذكر أن الرحلة في طلب العلم عمومًا، وطلب الحديث والقراءات خصوصًا، من عادة السلف الصالح، فقال:

"ولا زال السلف الصالح ومن بعدهم من الأئمة يرحلون في طلب الحديث والقراءات والعلم، ويرغبون في علوِّ الإسناد، ويعتنون بذلك أتمَّ عناية، ولا يعدُّون الكامل إلا مَنْ رحل إلى البلاد، وطاف الأرض في طلب الإسناد، كما فعل السُّفيانان، والحمَّادان، والشيخان، وأصحابُ السُّنن، والإمام أحمد، وعَبْدُ بن مُحمَّد، والدارمي، والطبراني، وهَلَمَّ جَرًّا. ورحل أبو عمرو بن العلاء من البصرة فقرأ على مجاهد بن جبر بمكة. ورحل ورش من مصر فقرأ على نافع بالمدينة، ورحل أبو عمر الدُّوري إلى الحجاز والشام وغيرها، فقرأ القراءات كلّها، ورحل أبو الحسن ابن شُبُّوذ، فحصل من القراءات ما لم يشاركه فيه أحدٌ من أهل زمانه"^(٢).

الفصل الثاني: ترجمة موجزة لابن الجزري^(٣) رحمه الله:

ترجم ابن الجزري لنفسه في غاية النهاية في طبقات القراء، وكذلك ترجم لنفسه في كتاب مستقل، وهو جامع الأسانيد. هذا شأن عددٍ من العلماء؛ أنهم ترجموا لأنفسهم، وقد ألف فضيلة الشيخ العلامة بكر أبو زيد رسالةً سمّاها: "العلماء الذين ترجموا لأنفسهم"^(٤)، وذكر في هذه الرسالة ٨٧ عالمًا ممن ترجموا لأنفسهم، وإنما ذكرت هذه الفائدة؛ لأن بعض الفضلاء ذكروا أن ترجمة ابن الجزري في غاية النهاية، إنما هي من قِبَل بعض تلامذته، لا من ابن الجزري نفسه، ولا دليل على ذلك.

هو محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف بن الجزري، شمس الدين، أبو الخير، الدمشقي الشافعي، المعروف بابن الجزري. حجَّ أبوه سنة أربعين، ثم حجَّ سنة ثمانٍ وأربعين، فشرب ماء زمزم بنية أن يُرزق ولدًا عالمًا، فوُلِدَ له هذا الولد. قال له أبوه: "شربت ماء زمزم لأنَّ يرزقني الله ولدًا ذكرًا من أهل القرآن، ورجعت في سنة تسع وتزوجتُ بوالدتك سنة

خمسین، فوُلدت لي في ليلة السبت الخامس والعشرين من شهر رمضان المعظم، سنة إحدى وخمسين، عقب صلاة التراويح" (٥).

نشأ ابن الجزري بدمشق، وبدأ في طلب العلم وهو صغير، فحفظ القرآن وعمره ثلاثة عشر عامًا، وصلّى بالقرآن وعمره أربع عشرة سنة. ثم بدأ بعلم القراءات وأفرد لها وعمره خمس عشرة سنة على الشيخ عبد الوهاب السلام، وأحمد بن إبراهيم بن الطحّان، وأحمد بن رجب؛ ثم جمع القراءات على الشيخ أبي المعالي بن اللّبان وعمره سبعة عشر عامًا.

أراد ابن الجزري رحمه الله أن يقتدي بمن قبله من علماء الحديث والقراءات، وأن يرحل في طلب العلم، فرحل كثيرًا من أجل ذلك: "ولما نشأت واشتغلت بهذا العلم الشريف، وقرأت القراءات على من علمته قِيمًا به بدمشق المحروسة، فكنت أنقب وأنفحص عن انتهت إليه رئاسة القراءة في البلاد، وقرأ بالروايات الكثيرة، وهو فيها عالي الإسناد، وكان بالديار المصرية منهم جماعة، فرغبت إلى والدي -يرحمهما الله- في سنة أن يأذن لي في الرحلة إليهم، وتوسلت إليهما بكل طريق" (٦) ووُفّق في ذلك توفيقًا من الله تعالى كما قال هو نفسه: "ولقي المشايخ قَسَمَ قَسَمَهُ الله تعالى لمن يشاء من الخلق، كما قَسَمَ الرزق" (٧).

رحل ابن الجزري رحمه الله إلى مصر مرارًا؛ للأخذ من علمائها، وخاصةً من أئمة القراءات. لم يقتصر ابن الجزري على علم القراءات، بل درس سائر العلوم من الفقه والحديث وعلوم اللغة العربية، حتى أذن له بالإفتاء كبار علماء عصره؛ مثل: الحافظ ابن كثير، وضياء الدين القزويني، والإمام البلقيني.

جلس تحت قبة النسر من الجامع الأموي للإقراء، وولي مشيخة الإقراء الكبرى بعد وفاة شيخه أبي محمد عبد الوهاب بن السلام، وقرأ عليه بدمشق القراءات عدد كبير. بنى في دمشق مدرسة للقرآن سمّاها "دار القرآن الكريم".

في سنة ثلاث وتسعين وسبعمائة: ولي قضاء دمشق. (٨)

بعد ذلك سافر إلى بلاد الروم، وسكن مدينة برصة (٩)، التي كانت مقرًا للسلطان بايزيد

بن عثمان^(١٠). فعرف السلطان قُدْرَه فأكرمه، وأنزله عنده بضع سنين. ونشر ابن الجزري علم القراءات ببلاد الروم، وقرأ عليه القراءات العشر كثيرًا في هذه الفترة.

في سنة ثلاث وخمسمائة، كانت الفتنة التيمورية ببلاد الروم، فأخذ التيمور^(١١) معه إلى بلاد ما وراء النهر^(١٢)، فأنزله أولاً بمدينة كَشَّ^(١٣)، فقرأ عليه بها جماعة، وأيضاً قرأ عليه جماعة بسمرقند^(١٤)، ثم دخل مدينة هَرَاة^(١٥)، ثم مدينة يَزْد^(١٦)، ثم مدينة أصفهان^(١٧)، ثم وصل إلى مدينة شيراز^(١٨)، ومكث فيها مدة وبني فيها مدرسة سماها دار القرآن، ولم ينزل في بلد من هذه البلدان إلا وقرأ عليه جماعة.

أراد أن يسافر إلى الحج من شيراز، وقد حجَّ قبل مراراً، ولما وصل إلى عنيزة أخذه الأعراب من بني لام^(١٩)، ثم تركوه وأخذوا كل ما معه، فعاد إلى عنيزة^(٢٠) وبها نظم متن "الدُّرَّة المضية في القراءات الثلاث المرضية".

ثم يسَّر الله له أن وصل إلى بلاد الحرمين وجاور الحرمين مدة، وقرأ عليه فيهما جماعة. ثم عاد إلى شيراز، وتوفي بها، ضحوة الجمعة، الخامس من ربيع الأول، سنة ثلاث وثلاثين وثمانمائة، رحمه الله وأسكنه فسيح جناته؛ آمين.

الفصل الثالث: التسلسل التاريخي للرحلات العلمية للإمام ابن الجزري^(٢١)

الأولى: من ولادته إلى سنة (٧٩٨هـ)، وهي فترة أسفاره من دمشق إلى المدينة ومصر، ثم سفره وهجرته إلى بلاد الروم وإقامته عند السلطان بايزيد.

الثانية: من سنة (٧٩٨هـ) إلى (٨٠٥هـ)، وهي فترة إقامته مع السلطان بايزيد.

الثالثة: من سنة (٨٠٥هـ) إلى (٨٠٧هـ)، وهي فترة أسره وإقامته عند الملك تيمور لينك.

الرابعة: من سنة (٨٠٧هـ) إلى (٨٠٨هـ)، وهي فترة تجوُّله في مدن بلاد ما وراء النهر، ثم استقراره في شيراز.

الخامسة: من سنة (٨٠٨هـ) إلى (٨٣٣هـ)، وهي فترة استقراره في شيراز إلى وفاته.

فيما يلي تلخيص للرحلات العلمية في حياة هذا الإمام:

- الفترة الأولى من حياته:** من ولادته إلى سنة (٧٩٨هـ)، وهي فترة أسفاره من دمشق إلى المدينة ومصر، ثم سفره وهجرته إلى بلاد الروم وإقامته عند السلطان بايزيد بن عثمان.
١. عزم ابن الجزري رحمه الله في شبابه على الرحلة إلى الأندلس؛ للأخذ عن الشيخ محمد بن يوسف بن عبد الله^(٢٢)، لكن منعه عن هذه الرحلة والداه.
 ٢. كانت أولى رحلاته إلى الحجاز حاجًا سنة (٧٦٨هـ)، وقرأ في المدينة على الشيخ أبي عبد الله، محمد بن صالح^(٢٣) انتهت إليه القراءة علوًا بالحجاز، ثقةً صالح عارف خير، باشر الخطابة والإمامة بالمدينة الشريفة زمنًا، تلا بالسبع بمضمّن الكافي على شيخه أبي عبد الله محمد بن القصري، وعرض عليه كتابه التذكير الذي ألفه في مختصر الكافي لابن شريح، قرأ عليه ولده القاضي عبد الرحمن وغيره، وقرأ ابن الجزري عليه جمعًا بمضمّن الكافي إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ سنة ثمانٍ وستين وسبعمائة بالمدينة الشريفة، بين الروضة والمنبر، وعُمِّرَ حتى بقي إلى سنة خمسٍ وثمانين وسبعمائة، فمات في الحرم فيها.
 - قال رحمه الله: "فَحَجَّجْتُ صُحْبَةً وَالِدَيَّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ فِي سَنَةِ ثَمَانٍ وَسِتِينَ وَسَبْعِمِائَةٍ، فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَاتِ بِمُضَمَّنِ الْكَافِي عَلَى شَيْخِ الْمَدِينَةِ الشَّرِيفَةِ، وَنَائِبِ الْخُطَابَةِ وَالْإِمَامَةِ بِهَا الشَّيْخِ الصَّالِحِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ صَالِحٍ..."^(٢٤).
 ٣. سافر إلى مصر ثلاث رحلات علمية:

الأولى: سنة ٧٦٩هـ، قرأ خلالها على الشيخ ابن الجندي، والشيخ ابن الصائغ، والشيخ البغدادي، وقد وصف هذه الرحلة بقوله: "ثم رحل إلى الديار المصرية في سنة تسع، فجمع القراءات للاثني عشر بمضمّن كتب على الشيخ أبي بكر عبد الله بن الجندي، وللسبعة بمضمّن العنوان والتيسير والشاطبية على العلامة أبي عبد الله محمد بن الصائغ، والشيخ أبي محمد عبد الرحمن بن البغدادي، فتوفي ابن الجندي وهو قد وصل إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ في النحل، فاستجازه فأجازه وأشهد عليه، ثم تُوفي فأكمل على الشيخين المذكورين،

ثم رجع إلى دمشق... (٢٥).

الثانية: رجع ابن الجزري من مصر إلى دمشق سنة سبعين وسبعمائة، ثم سافر مرة ثانية إلى مصر بصحبة والديه. وقد وصف هذه الرحلة بقوله: "ورحل رحلة ثانية، فجمع ثانيًا على ابن الصائغ للعشرة بمضمن الكتب الثلاثة المذكورة، وبمضمن المستنير والتذكرة والإرشادين والتجريد، وعلى ابن البغدادى للأئمة الثلاثة عشر؛ وهم: العشرة المشهورة، وابن محيصة والأعمش والحسن البصري، بمضمن الكتب التي تلا بها المذكور على شيخه الصائغ وغيره، وسمع الحديث ممن بقي من أصحاب الديماطي والأبزقوهي، وأخذ الفقه عن الشيخ عبد الرحيم الإسنوي وغيره، وسمع الحديث من غيرهم ثم عاد إلى دمشق" (٢٦).

وقد صَحَّبه في هذه الرحلة والداه - كما ذكرنا سابقًا - وقال عن ذلك: "ولما رأيت تحرُّقي لذلك، قالوا: ولا بد أن نكون معك، فتوجَّهنا بي في ربيع الأول سنة إحدى وسبعين، أو قبل ذلك، وكانت رحلةً مباركة... (٢٧).

وبعد هذه الرحلة، رَغِبَ في رحلةٍ إلى اليمن ليأخذ من شيخها المقرئ أبي الحسن علي بن شدَّاد^(٢٨)، لكن لم يقدر على ذلك، كما أراد السفر إلى واسط لكن لم يأذن له والداه. ومن الجدير بالذكر، أن ابن الجزري في هذه المرحلة من حياته لم يتجاوز العشرين من عمره، كما أنه اشتهر وذاع صيته في هذا العمر. قال رحمه الله عن هذه الفترة من حياته: "وشغلني كثرة من ينتابني للقراءة والأخذ عني وأنا ابن تسع عشرة سنة ونحوها... (٢٩).

الثالثة: ٧٧٨ هـ: قرأ في هذه الرحلة القراءات والأصول والمعاني، ورحل في هذه الرحلة إلى الإسكندرية، وقد وصفها بقوله: "ثم رحل إلى الديار المصرية، وقرأ بها الأصول والمعاني والبيان على الشيخ ضياء الدين سعد الله القزويني، وأخذ عن غيره، ورحل إلى الإسكندرية فسمع من أصحاب ابن عبد السلام وابن نصر وغيرهم، وقرأ بمضمن الإعلان وغيره على الشيخ عبد الوهاب القروي، وسمع من هؤلاء الشيوخ وغيرهم كثيرًا من كتب القراءات بالسماع والإجازة، وقرأ على غير هؤلاء القراءات، ولم يُكْمَل" (٣٠).

في هذه الفترة سافر إلى مصر مرّاتٍ كثيرة لأغراضٍ متعددة، ولم يزل يطلب العلم، وأجازه وأذن له بالإفتاء عددٌ من العلماء الأعلام؛ كالحافظ ابن كثير سنة (٧٧٤هـ)، وشيخ الإسلام البلقيني سنة (٧٨٥هـ). وجلس للإقراء تحت النسرة من الجامع الأموي سنين، وولي مشيخة الإقراء الكبرى بترية أم الصالح بعد وفاة أبي محمد عبد الوهاب بن السلار، وكذلك ولي قضاء الشام سنة (٧٩٣هـ)^(٣١). كما كان يُقرئ الطلاب من الشام وخارجها، ووصف ذلك بقوله: "وجلسْتُ للإقراء في حياة شيوخِي، وبإذْنهم لي في ذلك، تحت قُبّة النسرة من الجامع الأموي في سنة سبعين وسبعمائة. ولا زال الناس بعد ذلك يرحلون إليّ من المغرب والأندلس واليمن، والهند والروم وبلاد العجم، حتى قدّر الله ما قدّر من توجّهي إلى بلاد الروم فرارًا مما كنت أتوقعه من الفتن، ومن غير ذلك"^(٣٢).

الفترة الثانية من حياته (من سنة ٧٩٨ هـ إلى ٨٠٥ هـ)

وهي إقامته مع السلطان بايزيد، حيث سافر سنة ٧٩٨ هـ إلى برصة عند السلطان بايزيد بن مراد. أقام ابن الجزري ﷺ في هذه الفترة عند السلطان بايزيد الأول ست سنوات تقريبًا، حيث كان يقوم بالتدريس والتأليف. تلقّى ابن الجزري من أهل بلاد الروم قبولًا وإجلالًا؛ سواء كان من طلاب العلم، أم السلطان نفسه، الذي كان يُثني عليه ابن الجزري كثيرًا، حيث قال في ترجمته لنفسه في كتابه غاية النهاية: "ثم دخل الروم؛ لما ناله من الظلم من أخذ ماله بالديار المصرية سنة ثمانٍ وتسعين وسبعمائة، فنزل بمدينة برصة دار الملك العادل المجاهد بايزيد بن عثمان..."^(٣٣).

وصف ابن حجر هذا السلطان بقوله: "وكان أبو يزيد بن عثمان من خيار ملوك الأرض، ولم يكن يلقب ولا أحد من آبائه وذريته ولا دُعي بسلطان ولا ملك، وإنما يقال: الأمير تارة، وخوند خان تارة، وكان مُهابًا يحب العلم والعلماء، ويكرم أهل القرآن"^(٣٤). ونشر في هذه البلاد علم القراءات، وألّف فيها أهم كتبه؛ مثل: "النشر في القراءات العشر"، و"طيبة النشر"، و"المقدمة". وكان ابن الجزري يجاهد أيضًا مع السلطان ويخرج معه في الغزوات^(٣٥).

فقال رحمه الله عن نفسه:

"فاجتمعْتُ بالسلطان الذي سار بعدله الرُّكبان؛ بايزيد بن الملك المجاهد مراد بن الملك الغازي أرخان بن عثمان، وكان سمع بي قبل ذلك وهاداني بالممالك والجواري مما فتح الله عليه من فتوح طوائف الإفلاق، فبالَغ في الإنعام والإحسان، والتمس مِنِّي الإقامة بدار مُلكِه، ورَتَّب فوق الكفاية، فقلت: إني لم أجدُ إلا لأحضر العَزَاة، وينتفع بي من ينتفع ممن لا يقدر على الرحلة إليَّ، وأعود. فقال: إني قد جهزت العساكر لغزو مدينة القسطنطينية وحصارها، وأنا ألحقهم، فإن تصبر لتكون معي، فقلت: "بل أسبقك"، فأمر بتجهيزي لذلك على أحسن الوجوه وأتمها..."^(٣٦).

هذه المعركة هي معركة نيكوبلي؛ لأنها كانت معركة كبيرة كما وصفها ابن الجزري رحمه الله بقوله: "وكانت في يوم الثامن والعشرين من ذي الحجة سنة ثمانٍ وتسعين، فشاهدت مُلحة عظيمة لم يكن مثلها في هذه الأعصار"^(٣٧). وهي غير حصار القسطنطينية.

وواقعة نيكوبلي -أو وقعة نيكوبلي الصليبية^(٣٨)- وقعت لما علم سجسمون^(٣٩) ملك المجر خبرَ فتوحات السلطان بايزيد، وخشي على مملكته؛ إذ صار متاخماً في عدة نقاط للدولة العلية، فاستنجد بأوروبا وساعده في ذلك البابا، ثم عسكر حول مدينة نيكوبلي لمحاصرتها، فسار إليهم السلطان بايزيد ومعه مائتا ألف مقاتل^(٤٠)، وقاتلهم قتالاً عنيفاً، وكانت نتيجة هذه الواقعة انتصار العثمانيين على الجيوش المتألبة عليهم.

وكان دور ابن الجزري رحمه الله عظيمًا جدًّا؛ حيث كان يحث المجاهدين على الجهاد والصبر والشهادة، قال رحمه الله: "ولما وصلوا، كنت معه أحدثه في فضائل الجهاد، وما أعدَّ الله للمجاهدين، ولمن استشهد منهم ولمن صبر. فقليل له: هؤلاء قد جاؤوا ولم يبقَ إلا اللقاء. وكان قد سأل عن عددهم، وأرسل إليهم ليحققوا أمرهم، فأقلُّ ما قيل: إن عدتهم مائتا ألف فارس، وأكثر ما قيل: أربعمائة ألف؛ ولكن الصحيح أن عددهم لا يعلمه إلا الله تعالى"^(٤١).

ووصف نتيجة هذه المعركة بقوله: "والقصد أن العدو المخذول انكسر في ساعة واحدة..."^(٤٢). وقد شدَّد السلطان بايزيد الحصارَ بعد ذلك على مدينة القسطنطينية، ولولا إغارة المغول

على بلاد آسيا الصغرى، لَتَمَكَّن من فتحها، لكن الأمور مرهونة بأوقاتها، فاكتفى بإبرام الصلح مع ملكها هذه المرة^(٤٣).

وبقي ابن الجزري رحمه الله بعد المعركة مع السلطان يؤلف، حيث أَلَفَ أهُمَّ مؤَلَّفَاتِهِ، وقرأ عليه عددًا، وكان يقوم بتعليم أولاد السلطان، قال رحمه الله: "ولما قَدَّرَ الله بالرجوع، ولم يُمَكِّنِي من العود إلى بلادي، فشرعتُ في تأليف كتاب "نشر القراءات العشر"، ونَظَّمُهُ في أرجوزة سميَّها بـ "طبية النشر"، وحفظها جماعة كثيرة، وقرأ عليَّ بمضمونها خلقٌ"^(٤٤).

ثم قال: "وأمر السلطان أولاده الثلاثة الصغار -وهم: سلطان محمد، ومصطفى، وموسى- أن يلازموني للاشتغال، فكانوا يأتون إليَّ كل يوم إلى منزلي، حتى تعلَّم منهم أمير مصطفى وأمير موسى العربية والنحو وكثيرًا من الفقه، وشيئًا من العلوم الدينية، وصاروا يتكلمون بالعربي أحسن من أولاد العرب وأصح. وبقى في تلك الديار نحو سبع سنين حتى كانت الطائفة؛ وصول الأمير تيمور كُوزكان، وكان ما قَدَّرَهُ الله تعالى من كسر بايزيد بن عثمان المذكور، وأخذه في القبضة..."^(٤٥).

الفترة الثالثة من حياته (من سنة ٨٠٥هـ إلى ٨٠٧هـ)، وهي فترة أسره وإقامته عند الملك تيمور لينك: خلال هذه الفترة، انهزم السلطان بايزيد أمام تيمور لينك، ووقع في الأسر ومات فيه. وأخذ تيمور الإمام ابن الجزري معه إلى بلاد ما وراء النهر، حيث كان ابن الجزري يقوم بالتعليم والإقراء كما كان يفعل ذلك مع السلطان بايزيد.

وقع في الأسر في التاسع عشر من ذي الحجة سنة (٨٠٤ هـ)، حيث شَهِد الواقعة بين العثمانيين والمغول^(٤٦).

وصف ابن الجزري هذه الفتنة بقوله: "ثم كانت الفتنة التمرية بالروم في أول سنة خمس وثمانمائة فأخذه أمير تمر من الروم، وحمله إلى بلاد ما وراء النهر، فأنزله بمدينة كَشَّ، فقرأ عليه بها وبسمرقند جماعة، منهم عبد القادر بن طلة الرومي، والحافظ بايزيد بن الكشي، والحافظ المقرئ محمود بن شيخ القراءات بها، وجماعة لم يُكْمِلُوا"^(٤٧).

ورغم بطشه وجبروته، فإن تيمور أحسن إلى ابن الجزري، وهذا الإحسان ذكره ابن الجزري نفسه بقوله: "وكان قد بلغه أني دخلت إلى هذه الديار، وأنا عند ابن عثمان، فسأل عني عقيب الوقعة من بايزيد المذكور حال وصوله إليه، فقال: هو في برصة؛ ففي الوقت أرسل من أخذني إليه على غاية من الإجلال والتعظيم، وبقيت معه نحو سنة، وهو في زيادة اعتقاد وإكرام، وإحسان وإنعام، حتى التمس مني أن أكون عنده في مملكته؛ ليؤخذ عني كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وحلف بالله مرّاتٍ، وكرّر القول في غيبي وحضوري كرّاتٍ؛ أي: منذ سمعتُ به أتوقع الاجتماع به؛ ليظهر هذين العَلَمَين الشريفين في بلادِي، وأفتخر به على سائر ملوك عصري، أو كما قال. فجَهَّزني على أحسن الوجوه وأكملها، وأمر بإقامتي بمدينة كش التي كانت عنده أفخر البلاد وأفضلها؛ لأنه مسقطُ رأسه، ومحلُّ أنسِه وإيناسه، وكان قد بنى بها مدرسة عظيمة تُجاوز الوصف، ولم يرتب بها مدرّسًا مدة سنين، وذكر أنه منذ سمع باسمي أعدّها لي، فبقيت بالمدينة المذكورة يشتغلون عليّ بالعلوم الشرعية، وجمعت ما كتبته على كتاب المصاييح حتى قدّم الأمير المذكور، ودخل مدينة كش، وأمرني أن أكون معه بمدينة سمرقند، فبقيتُ عنده حتى توجّه إلى ناحية خطّا، فرجعت إلى كش، وتوفي هو في مدينة أترار^(٤٨)، في سابع عشر شعبان سنة سبع وثمانمائة^(٤٩).

وقال الشوكاني رحمه الله: "كان جهير الصوت، يسلك الجد مع القريب والبعيد، ولا يحب المزاح، ويحب الشطرنج، وله فيه يدٌ طولى، ومهارة زائدة، وزاد فيه جملاً وبغلاً، وجعل رقعته عشرة في أحد عشر، بحيث لم يكن يلاعبه فيه إلا أفراد، ويقرب العلماء والصُلَحَاء والشجعان والأشراف، ويُنزِلهم منازلهم، ولكن من خالف أمره أدنى مخالفة استباح دمّه، فكانت هيئته لا تُداني بهذا السبب، وما أخرج البلاد إلا بذلك؛ فإنه كان من أطاعه من أول وهلة آمن، ومن خالفه أدنى مخالفة هلك، وله فكرٌ صائب، ومكايد في الحرب عجيبة، وفراصة قلّ أن تُخطئ، ومعرفة بالتواريخ؛ لإدمانه على سماعها، وعدم خلوّ مجلسه عن قراءة شيء منها سَفَرًا وحضرًا..."^(٥٠)

الفترة الرابعة من حياته (من سنة ٨٠٧ هـ إلى ٨٠٨ هـ)، وهي الفترة التي تجوّل فيها في

مدن بلاد ما وراء النهر، ثم استقراره في شيراز.

تجوّل ابن الجزري رحمه الله في هذه الفترة في بلاد ما وراء النهر، حيث كان ينشر علمه في القراءات والحديث، ووصفها بقوله: "ولما تُوفي أمير تمر في شعبان سنة سبع وثمانمائة، خرج من تلك البلاد فوصل إلى بلاد خراسان^(٥١)، ودخل مدينة هَرَاة، فقرأ عليه للعشرة جماعة، أكمل منهم الإمام جمال الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد الشهير بابن افتخار الهروي، ثم وصل راجعاً إلى مدينة يزد، فقرأ عليه للعشرة جماعة منهم المقرئ الفاضل شمس الدين محمد بن الدباغ البغدادي، وجماعة لم يكملوا، ثم دخل أصبهان فقرأ عليه بها جماعة أيضاً ولم يكملوا، ثم دخل أصبهان فقرأ عليه بها جماعة أيضاً ولم يكملوا، ثم وصل إلى شيراز في رمضان سنة ثمانٍ وثمانمائة^(٥٢).

وقال رحمه الله: "ولما استقر ولدٌ ولده خليل سلطان بن الأمير الكبير ميران شاه في الملك بعده؛ لم أزل به حتى أَدِنَ لي في العود، فخرجت من سمرقند في السابع من ذي الحجة سنة سبع، فلما وصلتُ إلى بلدة قرشي -وهي نَسَف، ويقال لها أيضاً: نَحْشَب^(٥٣)، وهي ثلاثة أيام عن سمرقند- وصل إليّ رسول خليل سلطان وردّني إلى سمرقند؛ لأن بعض أمراء دولته عيّرَه بذلك ونَدَّمَه، وقال: رجلٌ مشهور في الآفاق، غَرِمَ عليه جدُّك وزنه من الذهب حتى جاء به إلى هذه البلاد، وتأذن له بالذهاب! فلما رجعت وقعت أمورٌ خاف على نفسه منها، فقيل له: هذه بخطيئة ردّ فلان، وخُوفٌ من ذلك، فخاف وأذن لي في التوجه أيضاً، فتوجهت من طريق مدينة بخارى^(٥٤)، فوقفني أهلها بها أياماً للأخذ عني..."^(٥٥).

ثم قال رحمه الله: "ووصلت مدينة هرة في السابع عشر من صفر، وكان سلطانها الكبير شاه رخ سلطان -نَصَرَ الله به الدين- قد خرج في معسكره على نحو فرسخ منها، فاجتمعت به بمخيمه المذكور، وكان مجلساً أهلاً بالعلماء، حافلاً بالفضلاء، وأعيان الدولة من الأمراء، فالتمس مني الإقامة عنده ليبي لي مدرسة بدار مُلكه هرة، وبالع في الإكرام والاحترام، ثم

سألني العلماء منهم والفضلاء - نفع الله تعالى بهم - سماع (صحيح الإمام الكبير أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري) رحمه الله ورضي عنه، وقراءة كتاب «المصاييح» للإمام محيي السنة البغوي رحمه الله تعالى؛ فاستخرت الله تعالى في ذلك، وجلست لهم بالجامع الأعظم بمدينة هرة المحروسة حتى سمعوا مني جميع الصحيح، ثم قرؤوا عليّ جميع كتاب «المصاييح» بمنزلي خارج البلدة، بعد قراءتهم عليّ جميع «البداية في معالم الرواية» الجامع لأنواع علوم الحديث، من تأليفي^(٥٦).

ورافقه خلال إقامته في هرة أحد طلابه، وقد أثنى عليه ابن الجزري ثناء عطرًا، فقال: "وكان من أجملهم وأفضلهم وأجمعهم لأنواع العلوم، وأكملهم وأحسنهم سمتًا، وأصلهم وأقومهم هديًا، وأورعهم وأكرمهم نفسًا، وأبرعهم وأجودهم فهمًا، وأصدقهم وأجهدهم حرصًا، وأحذقهم وأزكاهم ذاتًا، وأتقاهم وأعلاهم همةً وأولاهم: المولى الشيخ الإمام العالم العلامة، والمفيد المجيد، المحقق المدقق، المجود المرتل، الأفضل البارع، المتقن الأكمل، شرف الأئمة، بهاء الملّة، أوحد المقرئين، مفتي المسلمين، صفوة المدرسين، خير المتصديّرين، نخبة العلماء المحققين، جمال الدنيا والدين، أبو بكر محمد بن الشيخ الإمام العلامة المرحوم مفتي المسلمين، افتخار الدين محمد بن شمس الدين محمد بن أبي بكر محمد بن الحسين الغوري، الهروي الحنفي - أبقاه الله تعالى لنشر علوم الإسلام، وأحياه لإحياء معالم الكتاب والسنة في الأنام على ممر الأيام - فلازمني بهرة المحروسة مدة الإقامة، وكاد ألا يفارقني الليل والنهار بلا ملل ولا سامة، وبادر إلى كتابة نشر القراءات العشر من تأليفي، وطفق لا يترك شيئًا يراه من جمعي وتصنيفي، ثم صَحَّبَنِي في الطريق، حتى قرأ عليّ القرآن العظيم بالتجويد والتحقيق، فختم عليّ كتاب الله المجيد، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، ختمة كاملة جامعة لحروف القراء العشرة أئمة الأمصار المشهورين، من طرق رواهم العشرين، حسبما تضمنه كتابي نشر القراءات العشر، ومختصره التقريب، ومنظومتي الأرجوزة المسماة طيبة النشر، وما دخل في ذلك من كتب القراءات، المطولات والمختصرات، ممّا عَيَّنَ وسمّي في كتاب النشر،

وغيرها، وأتقن ختمه عليّ هذه الختمة المباركة في ١٦ من جمادى الأولى سنة ثمانٍ وثمانمائة ببلدة تون المعمورة، وكتبْتُ له تَمَّ الإجازة، على سبيل الوجازة، وذلك بعد أن قرأ عليّ جميع «الأرجوزة الطيبة»، و«مقدمة التجويد»، وسمع مِثِّي جميع «صحيح الإمام حافظ الإسلام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري»، وسمع جميع كتاب «المصابيح» للإمام محيي السنة البغوي، قراءةً وبحثًا وشرحًا وتحقيقًا، وكتابي «البداية» في علوم الحديث، وغير ذلك من الأحاديث وغيرها. ثم إنه رحل إليّ بعد ذلك، فوصل إليّ في جمادى الآخرة سنة تسع وثمانمائة، وأنا بمدينة شيراز المحروسة". (٥٧)

الفترة الخامسة في حياته (من سنة ٨٠٨ هـ إلى ٨٣٣ هـ)، وهي فترة استقراره في شيراز إلى وفاته: في هذه الفترة استقرَّ ابنُ الجزري رحمه الله في شيراز، وخرج منها مرتين؛ المرة الأولى بعد خمس عشرة سنة، ووصل إلى المدينة المنورة وأقام بها مدة، ثم عاد إلى شيراز. وفي المرة الثانية سافر إلى دمشق ومصر والحجاز واليمن، ثم عاد إلى شيراز وتوفي فيها.

سنة (٨٠٨ هـ) استقر في شيراز، وفي شيراز بنى مدرسة سمّاها "دار القرآن"، وأصبح قاضيًا في شيراز. فقرأ عليه بها جماعة كثيرون للعشرة في جمع، ثم ألزم بالقضاء بها وبممالكها، وما أضيف إليها كرهاً، فبقي فيها مدة وتغيرت عليه الملوك، حتى فتح الله تعالى عليه فخرج منها متوجّهاً إلى البصرة (٥٨).

ومن شيراز سافر مرتين:

الأولى: إلى الحج، سنة ٨٢٢ هـ، وكانت هذه الرحلة بعد خمس عشرة سنة من إقامته في شيراز، وفيها نظم "الدُّرَّة المضيّة".

قال رحمه الله: "فخرج منها متوجّهاً إلى البصرة، وكان قد رحل إليه المقرئ الفاضل المبرِّز أبو الحسن طاهر بن عزيز الأصبهاني، فجمع عليه ختمة بالعشر بمضمن الطيبة والنشر، ثم شرع في ختمة لقتيبة ونصير عن الكسائي، وفارقه بالبصرة وتوجّه معه المولى معين الدين بن عبد الله ابن قاضي كازرون، فوصلا إلى قرية عُنيزة من نجد وتوجّها منها، فأخذهم الأعراب

من بني لام بعد مرحلتين فرجعا إلى عنيزة، فنظم بها الدرة في قراءات الثلاثة حسبما تضمنه
تجوير التيسير.

وقد أشار إلى هذه الحادثة في آخر الدرة، حيث قال: (٥٩)

عَرِيْبُهُ أَوْطَانٍ بِنَجْدٍ نَظَّمْتُهَا وَعَظُمَ اشْتِعَالُ الْبَالِ وَافٍ وَكَيْفَ لَا
صُدِّدْتُ عَنِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ وَرُؤْيِي أَلْ مَقَامَ الشَّرِيفِ الْمُصْطَفَى أَشْرَفَ الْعُلَا
وَطَوَّقَنِي الْأَعْرَابُ بِاللَّيْلِ غَفْلَةً فَمَا تَرَكُوا شَيْئًا وَكِدْتُ لِأُقْتَلَا
فَأَذَرَكَنِي اللَّطْفُ الْخَفِيُّ وَرَدَّنِي عُنَيْزَةَ حَتَّى جَاءَنِي مَنْ تَكَلَّمَا
بِحَمْلِي وَإِصَالِي لِطَبِيبَةٍ آمِنًا فَيَا رَبِّ بَلِّغْنِي مُرَادِي وَسَهِّلَا
وَمَنْ يَجْمَعُ الشَّمْلَ وَاعْفِرْ دُنُوبَنَا وَصَلِّ عَلَى خَيْرِ الْأَنَامِ وَمَنْ تَلَا

وعرض المولى معين الدين ختمة بقراءة أبي جعفر ختمها بالمدينة، ثم ختمة لابن كثير
ختمها بمكة، وكان يقرأ عليه في أثناء الطريق قراءة عاصم، فأتتها وحفظ أكثر الطيبة، وفتح
الله تعالى بالمجاورة بالمدينة وبمكة في سنة ثلاث وعشرين بعد أخذ الأعراب له ورجوعه إلى
عنيزة، وفي إقامته بالمدينة قرأ عليه شيخ الحرم الطواشي (٦٠).

الثانية: إلى الحج أيضاً، سنة ٨٢٧هـ، وفي هذه الرحلة زار دمشق، بعد مغادرتها بثلاثين عاماً،
وزار أيضاً مصر واليمن (٦١).

خرج من شيراز بنية الحج، فقدم دمشق بعد ثلاثين عاماً، وذلك في سنة ٨٢٧هـ. وكان قد
منع من دخول مصر من قبل، فاستأذن في دمشق في قدوم القاهرة فأذن له. سافر إلى القاهرة
ودخلها واجتمع بالسلطان الأشرف، فعظمه وأكرمه. بعد القاهرة توجه إلى مكة، ثم سافر بحراً
إلى بلاد اليمن.

وكان دخوله اليمن سنة ثمان وعشرين وثمانمائة، وسلطانه حينئذ المنصور بن الناصر،
فأحسن إليه إحساناً كبيراً، ونزل الربع الأعلى بزييد، وأقرأ طلبة العلم الشريف، وحضر القراءة

خلائق كثيرة، وأسمع الحديث النبوي بمسجد الأشاعر.

خلال هذه الزيارة قرأ عثمان الناشري (ت ٨٤٨هـ) شارح "الدرة" متن "الدرة" على ابن الجزري، قال في شرحه المسمى بالإيضاح: "وقد استخرتُ الله -تعالى- وأردت إيضاح منظومة الدرة المضية في قراءة الثلاثة، وقد قرأتها عليه في مجالس بعد صلاة عصر يوم السبت الثالث والعشرين من جمادى الآخرة سنة ثمانٍ وعشرين وثمانمائة (٨٢٨هـ) بمسجد الأشاعر داخل مدينة زبيد وسمعتها بقراءتي جماعةً كثيرين، وقرأت بمضمونها عليه في العام المذكور" (٦٢) ثم انتقل من مدينة زبيد إلى مدينة تعز، فلما وصل إليها اجتمع عنده فقهاء البلد وعلمائها، وقرئ عليه "صحيح الإمام مسلم بن حجاج"، وكتابه "النشر في القراءات العشر"، وبعض كتاب "البخاري"، وكتبًا غير ذلك في الحديث (٦٣).

وصف ابن حجر زيارته لليمن فقال: "وكان قديمًا صنّف الحصن الحصين في الأدعية، ولَهَجَ به أهل اليمن واستكثروا منه، وسمعه عليّ قبل أن يدخل هو إليهم، ثم دخل إليهم فأسمعهم" (٦٤).

بعد زيارة اليمن عاد إلى مكة سنة (٨٢٨هـ) وحجّ، وبعد الحج سافر إلى القاهرة، وبعد القاهرة سافر على طريق الشام والبصرة إلى شيراز.

سنة (٨٢٩هـ) عاد إلى شيراز، وبقي فيها إلى وفاته سنة (٨٣٣هـ)، رحمه الله تعالى.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث، أذكر أهم النتائج التي خرجت بها، وهي كالآتي:

- يُعَدُّ الإمام ابن الجزري من أكبر علماء القراءات على الإطلاق، ومن أكثر العلماء رحلة في طلب العلم.
- سبب كثرة أسفاره هو تلقّي هذا العلم من أفواه المشايخ؛ إذ هو سبيلٌ وحيد لتحصيله، وصون القرآن من الخطأ، وترك التلقي ذريعة إلى رفض الشريعة، وأبلغ جنة لترك الكتاب والسنة.

- نال ابن الجزري إكرامًا وإجلالًا من الملوك - بايزيد وتيمور - مع تباينهما في معاملة الناس؛ إذ عُرف السلطان بايزيد بالتواضع، وعُرف تيمور بالجرائم وسفك الدماء.
- الجوانب التربوية في حياة ابن الجزري كثيرة، فمنها بُره للوالدين، ثم تربيته لأولاده؛ إذ نجد منهم كبار طلابه وشراح مؤلفاته، ثم صبره وكثرة إقرائه وتعليمه، كما نجد مجاهدًا يشارك في الغزوات التاريخية.

الحواشي والمراجع

- (١) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف، جامع الأسانيد، المحقق: أحمد الرويثي، الناشر: مؤسسة الضحى، بيروت، ودار المأثور للطباعة والنشر والتوزيع، المدينة المنورة، ٢٠١٥م، ص/٦١.
- (٢) المصدر السابق، ص/١٠٦.
- (٣) ترجم له ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، في إنباء الغمر بأبناء العمر، المحقق: د. حسن حبشي، الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م، ج/٣، ص/٤٦٦، ٤٦٨؛ وشمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، في الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، الناشر: منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت، ج/٩، ص/٢٥٥، ٢٦٠. وكذلك ابن الجزري لنفسه في غاية النهاية في طبقات القراء، الناشر، مكتبة ابن تيمية، ج/٢، ص/٢٤٧، ٢٥١، وكذلك ترجم لنفسه في كتاب مستقل، وهو (جامع الأسانيد).
- (٤) العلماء الذين ترجموا لأنفسهم، بكر أبو زيد، الناشر: مطابع دار الهلال، السعودية، ط/١٤٠٥.
- (٥) جامع الأسانيد، ص/١٢٨. وهذا يدل على خلاف ما ذكره السخاوي رحمه الله؛ "من أن أباه مكث أربعين سنة لا يولد له"، (الضوء اللامع للسخاوي، ج/٩، ص/٢٥٥).
- (٦) جامع الأسانيد، ص/١١٠.
- (٧) نفس المرجع، ص/١١٢.
- (٨) إنباء الغمر بأبناء العمر، ابن حجر، ج/٣، ص/٤٦٦.
- (٩) مدينة في دولة تركيا، وكانت العاصمة الأولى للدولة العثمانية.
- (١٠) هو السلطان العثماني الرابع: بايزيد بن مراد بن أرخان بن عثمان، (٧٤٨ هـ - ٨٠٥ هـ) (وانظر ترجمته في تاريخ الدولة العلية العثمانية محمد فريد بك، المحقق: إحسان حقي، الناشر: دار النفائس، بيروت - لبنان، ط/١، ١٩٨١م، ص/١٤٨، ١٣٧).

- (١١) وُلد تيمور سنة (٧٣٦هـ) في مدينة كَش - هي اليوم مدينة "شهر سبز" - وتقع جنوبي سمرقند في أوزبكستان. وأعلن نفسه حاكمًا على بلاد ما وراء النهر في رمضان سنة (٧٧١هـ) وتوفي ١ من شعبان ٨٠٧هـ، (عجائب المقدور في أخبار تيمور، ابن عربشاه، أحمد بن محمد، طبعة كلكتا، سنة ١٨١٧م، ص/٤).
- (١٢) هي البلاد التي يفصلها نهر "جيجون" عن "خراسان"، وهي التي تقع وراءه من جهة الشرق والشمال، وتُعرف الآن باسم "آسيا الوسطى" الإسلامية، وتضم خمس جمهوريات إسلامية كانت خاضعة للاتحاد السوفيتي، ثم منَّ الله عليهم فاستقلوا بعد انهياره. وهذا الجمهوريات هي الآن: "أوزبكستان"، و"طاجيكستان"، و"قازاخستان"، و"تركمانستان"، و"قرغيزيا". (انظر: موجز عن الفتوحات الإسلامية، طه، عبد المقصود، الناشر: دار النشر للجامعات - القاهرة، ص/٧).
- (١٣) بلدة قريبة من سمرقند، وتسمى اليوم "شهرسبز"، وينطق أيضًا كَس، بالسین المهملة، وتقع في جنوب أوزبكستان. (انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج/٤، ص/٤٦٠).
- (١٤) مدينة تقع حاليًا في جنوب شرق أوزبكستان. انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي ج/٣، ص/٢٤٦، ٢٥٠.
- (١٥) مدينة أفغانية تقع غربي أفغانستان في ولاية هرات الأفغانية. قال عنها ياقوت الحموي: "مدينة عظيمة مشهورة، من أمهات مدن خراسان". معجم البلدان ج/٥، ص/٣٩٦، ٣٩٧.
- (١٦) مدينة إيرانية ومركز محافظة يزد، قال عنها ياقوت الحموي: "مدينة متوسطة بين نيسابور وشيراز وأصبهان، معدودة في أعمال فارس، ثم من كورة إصطخر، وهو اسم للناحية وقصبتها يقال لها: كنة، بينها وبين شيراز سبعون فرسخًا". معجم البلدان، ج/٥، ص/٤٣٥، ٤٣٦.
- (١٧) أصفهان - أو أصبهان -: هي إحدى مدن إيران، ومركز محافظة أصفهان. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان ج/١، ص/٢٠٦، ٢١٠.
- (١٨) مدينة إيرانية، وهي مركز محافظة فارس. قال ياقوت الحموي: "وقد نُسب إلى شيراز جماعة كثيرة من العلماء في كل فن". معجم البلدان، ج/٣، ص/٣٨١.
- (١٩) بنو لام: بطنٌ من طي من القحطانية، وقحطان هي قبيلة عربية ترجع إلى العصر الكندي. انظر: القلقشندي، أحمد بن علي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، المحقق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب اللبنانيين، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص/٤٤٨.
- (٢٠) مدينة سعودية، وعاصمة محافظة عنيزة التابعة لمنطقة القصيم في السعودية. انظر: معجم البلدان ج/٤، ص/١٦٣.
- (٢١) انظر: النشر في القراءات العشر، لمحمد بن يوسف، ج/١، ص/٧، ٩؛ تجويد النشر، عمر التركماني، الناشر: مكتبة أمير - كركوك، ٢٠٢٢م، ص/١٢، ٢٣.
- (٢٢) غاية النهاية، ج/٢، ص/٢٨٤، ٢٨٥.
- (٢٣) نفس المرجع، ج/٢، ص/١٥٥.
- (٢٤) جامع الأسانيد، ص/١١٠.
- (٢٥) غاية النهاية ج/٢، ص/٢٤٧، ٢٤٨.
- (٢٦) غاية النهاية، ج/٢، ص/٢٤٨.

- (٢٧) جامع الأسانيد، ص/١١٢.
- (٢٨) غاية النهاية، ج/١، ص/٥٢٨.
- (٢٩) جامع الأسانيد، ص/١١٢.
- (٣٠) غاية النهاية، ج/٢، ص/٢٤٨.
- (٣١) المصدر السابق، ج/٢، ص/٢٤٨، ٢٤٩.
- (٣٢) جامع الأسانيد، ص/١١٧.
- (٣٣) غاية النهاية، ج/٢، ص/٢٤٩.
- (٣٤) إنباء الغمر بأبناء العمر، ج/٢، ص/٢٢٦.
- (٣٥) إنباء الغمر، ج/٢، ص/٢٢٥.
- (٣٦) جامع الأسانيد، ابن الجزري، ص/١١٩، ١٢٠.
- (٣٧) نفس المرجع، ص/١٢١.
- (٣٨) مدينة تقع في شمال بلغاريا، بالبلغارية: Никопол وباللاتينية: Nicopolis.
- (٣٩) إمبراطور روماني مقدس Sigismund von Luxemburg (١٣٦٨-١٤٣٧ م)، ملك المجر وكرواتيا وملك إيطاليا، كان الإمبراطور الروماني المقدس لمدة أربع سنوات؛ من ١٤٣٣ حتى ١٤٣٧ م.
- (٤٠) انظر: تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمد فريد بك، المحقق: إحسان حقي، الناشر: دار النفائس، بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص/١٤٠، ١٤٤.
- (٤١) ابن الجزري، جامع الأسانيد (ص/١٢١).
- (٤٢) المصدر السابق (ص/١٢١).
- (٤٣) انظر تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمد فريد بك، ص/١٤٤.
- (٤٤) جامع الأسانيد، ابن الجزري، ص/١٢٢.
- (٤٥) المصدر السابق، ص/١٢٢-١٢٣.
- (٤٦) انظر تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمد فريد بك، ص/١٤٦، ١٤٧.
- (٤٧) ابن الجزري، غاية النهاية (٢/٢٤٩).
- (٤٨) أترار أو أطرار، وتسمى فاراب: مدينة تاريخية في بلاد ما وراء النهر، تقع في كازاخستان وهي مهجورة حالياً، هي مدينة حصينة وولاية واسعة في أول حدود الترك بما وراء النهر، على نهر سيحون قرب فاراب. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج/١، ص/٢١٨.
- (٤٩) جامع الأسانيد، ابن الجزري، ص/١٢٣.
- (٥٠) البدر الطالع، ج/١، ص/١٧٨.
- (٥١) منطقة خراسان التاريخية واسعة، وتقع حالياً في شمال شرق دولة إيران وجنوب تركمانستان وشمال أفغانستان. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج/٢، ص/٣٥٠، ٣٥٤.

- (٥٢) غاية النهاية، ابن الجزري، ج/٢، ٢٤٩، ٢٥٠.
- (٥٣) قرشي أو نسف: هي مدينة في جنوب أوزبكستان. انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج/٥، ص/٢٨٥.
- (٥٤) تقع حاليًا في أوزبكستان، وهي عاصمة ولاية بخارى. انظر: معجم البلدان، ج/١، ص/٣٥٣، ٣٥٦.
- (٥٥) جامع الأسانيد، ابن الجزري، ص/١٢٤.
- (٥٦) المصدر السابق، ص/١٢٤، ١٢٥.
- (٥٧) المصدر السابق، ص/١٢٥ - ١٢٧.
- (٥٨) انظر: غاية النهاية، ابن الجزري، ج/٢، ص/٢٥٠.
- (٥٩) نفس المرجع
- (٦٠) ابن الجزري، غاية النهاية ج/٢، ص/٢٥٠، ٢٥١.
- (٦١) إنباء الغمر بأبناء العمر، ج/٣، ص/٤٦٦، ٤٦٧.
- (٦٢) الإيضاح، الناشر، المحقق: عبد الرازق موسى، الناشر: دار ابن القيم ودار ابن عفان، الرياض، ٢٠٠٤م، ص/٩٩.
- (٦٣) انظر: طبقات صلحاء اليمن المعروف بتاريخ البريهي، عبد الوهاب بن عبد الرحمن البريهي السكسكي اليمني، المحقق: عبد الله محمد الحبشي، الناشر: مكتبة الإرشاد- صنعاء، ص/٣٤٦، ٣٤٧.
- (٦٤) ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر (٤٦٧/٣).

References in Roman Script

1. Ibn al-Jazarī, Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad b. Muḥammad b. Yūsuf, *Jāmi' al-Asānīd*, ed. Aḥmad al-Ruwaythī, Beirut: Mu'assasat al-Ḍuḥā; al-Madīnah al-Munawwarah: Dār al-Ma'thūr li-l-Ṭibā'ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzī', 2015, p. 61.
2. Ibid. p. 106.
3. Tarjama lahu Ibn Ḥajar, Abū al-Faḍl Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad, fī *Inbā' al-Ghumr bi-Abnā' al-'Umr*, ed. Ḥasan Ḥabashī, Miṣr: al-Majlis al-A'lā li-l-Shu'ūn al-Islāmiyyah – Lajnat Ihya' al-Turāth al-Islāmī, 1389H/1969, vol. 3, pp. 466, 468; wa-Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, fī *al-Ḍaw' al-Lāmi' li-Ahl al-Qarn al-Tāsi'*, Beirut: Manshūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāh, vol. 9, pp. 255, 260. Wa-kadhālika Ibn al-Jazarī li-nafsih fī *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Maktabat Ibn Taymiyyah, vol. 2, pp. 247, 251; wa-kadhālika tarjama li-nafsih fī kitāb mustaqill, wa-huwa (*Jāmi' al-Asānīd*).
4. Bakr Abū Zayd, *al-'Ulamā' alladhīna Tarjamū li-Anfusihim*, al-Sa'ūdiyyah: Maṭābi' Dār al-Hilāl, 1405H.
5. Ibn al-Jazarī, *Jāmi' al-Asānīd*, p. 128. Wa-hādhā yadullu 'alā khilāf mā dhakarahu al-Sakhāwī raḥimahu Allāh "min anna abāhu makatha أربعين سنة يولد lahu," (*al-Ḍaw' al-Lāmi'*, vol. 9, p. 255).
6. Ibid. p. 110.
7. Ibid. p. 112.
8. Ibn Ḥajar, *Inbā' al-Ghumr bi-Abnā' al-'Umr*, vol. 3, p. 466.
9. Madīnah fī Dawlat Turkiyā, wa-kānat al-'āṣimah al-ūlā li-l-Dawlah al-'Uthmāniyyah.

10. Huwa al-Sultān al-‘Uthmānī al-rābi’: Bāyazīd b. Murād b. Arkhān b. ‘Uthmān (748–805H). (Unzur: Muḥammad Farīd Bīk, *Tārīkh al-Dawlah al-‘Aliyyah al-‘Uthmāniyyah*, ed. Iḥsān Ḥaqqī, Beirut: Dār al-Nafā’is, 1st ed., 1981, pp. 137, 148).
11. Wulida Tīmūr sanah 736H fī Madīnat Kash – hiya al-yawm “Shahr Sabz” – wa-taqa’ janūbī Samarqand fī Uzbekistān... (Aḥmad b. Muḥammad Ibn ‘Arabshāh, *‘Ajā’ib al-Maqdūr fī Akhbār Tīmūr*, Calcutta ed., 1817, p. 4).
12. Hiya al-bilād allatī yafṣilu-hā Nahr “Jihūn” ‘an “Khurāsān”... (Tāhā ‘Abd al-Maqsūd, *Mūjaz ‘an al-Futūḥāt al-Islāmiyyah*, al-Qāhirah: Dār al-Nashr li-l-Jāmi‘āt, p. 7).
13. Balda qarībah min Samarqand, tusammā al-yawm “Shahr Sabz”... (Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, vol. 4, p. 460).
14. Madīnah taqa’ ḥāliyyan fī janūb sharq Uzbekistān. (Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, vol. 3, pp. 246, 250).
15. Madīnah Afghāniyyah taqa’ gharb Afghānistān fī Wilāyat Harāt... (Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, vol. 5, pp. 396, 397).
16. Madīnah Irāniyyah wa-markaz Muḥāfazat Yazd... (Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, vol. 5, pp. 435, 436).
17. Iṣfahān – aw Aṣbahān –... (Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, vol. 1, pp. 206, 210).
18. Shīrāz... (Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, vol. 3, p. 381).
19. Al-Qalqashandī, Aḥmad b. ‘Alī, *Nihāyat al-Arab fī Ma‘rifat Ansāb al-‘Arab*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāniyyīn, 2nd ed., 1400H/1980, p. 448.
20. Madīnah Sa‘ūdiyyah... (Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, vol. 4, p. 163).
21. Muḥammad b. Yūsuf, *al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*, vol. 1, pp. 7, 9; ‘Umar al-Turkmānī, *Tajwīd al-Nashr*, Kirkūk: Maktabat Amīr, 2022, pp. 12, 23.
22. Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, vol. 2, pp. 284, 285.
23. Ibid. vol. 2, p. 155.
24. Ibn al-Jazarī, *Jāmi‘ al-Asānīd*, p. 110.
25. Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, vol. 2, pp. 247, 248.
26. Ibid., vol. 2, p. 248.
27. Ibn al-Jazarī, *Jāmi‘ al-Asānīd*, p. 112.
28. Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, vol. 1, p. 528.
29. Ibn al-Jazarī, *Jāmi‘ al-Asānīd*, p. 112.
30. Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, vol. 2, p. 248.
31. Ibid. vol. 2, pp. 248, 249.
32. Ibn al-Jazarī, *Jāmi‘ al-Asānīd*, p. 117.
33. Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, vol. 2, p. 249.
34. Ibn Ḥajar, *Inbā’ al-Ghumr*, vol. 2, p. 226.
35. Ibn Ḥajar, *Inbā’ al-Ghumr*, vol. 2, p. 225.
36. Ibn al-Jazarī, *Jāmi‘ al-Asānīd*, pp. 119, 120.
37. Ibid. p. 121.
38. Madīnah fī shimāl Bulghāriyā... (Nicopolis).
39. Sigismund von Luxemburg (1368–1437).
40. Muḥammad Farīd Bīk, *Tārīkh al-Dawlah al-‘Aliyyah al-‘Uthmāniyyah*, pp. 140, 144.
41. Ibn al-Jazarī, *Jāmi‘ al-Asānīd*, p. 121.

42. Ibid. p. 121.
43. Muḥammad Farīd Bīk, *Tārīkh al-Dawlah al-‘Aliyyah al-‘Uthmāniyyah*, p. 144.
44. Ibn al-Jazarī, *Jāmi‘ al-Asānīd*, p. 122.
45. Ibid. pp. 122–123.
46. Muḥammad Farīd Bīk, *Tārīkh al-Dawlah al-‘Aliyyah al-‘Uthmāniyyah*, pp. 146, 147.
47. Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, vol. 2, p. 249.
48. Atrār aw Aṭrār, wa-tusammā Fārāb: madīnah tārīkhiyyah fī Bilād Mā Warā’ al-Nahr, taqa’ fī Kāzākhstān wa-hiya mahjūrah ḥāliyyan, hiya madīnah ḥaṣīnah wa-wilāyah wāsi‘ah fī awwal ḥudūd al-Turk bimā warā’ al-nahr, ‘alā Nahr Sayḥūn qarīb Fārāb. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, vol. 1, p. 218.
49. Ibn al-Jazarī, *Jāmi‘ al-Asānīd*, p. 123.
50. *Al-Badr al-Ṭālī*, vol. 1, p. 178.
51. Mīnṭaqat Khurāsān al-tārīkhiyyah wāsi‘ah, wa-taqa’ ḥāliyyan fī shimāl sharq Dawlat Īrān wa-janūb Turkmanistān wa-shimāl Afghānistān. Unzur: Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, vol. 2, pp. 350, 354.
52. Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, vol. 2, pp. 249, 250.
53. Qurashī aw Nasaf: hiya madīnah fī janūb Uzbikistān. Unzur: Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, vol. 5, p. 285.
54. Taqa’ ḥāliyyan fī Uzbikistān, wa-hiya ‘āṣimat Wilāyat Bukhārā. Unzur: Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, vol. 1, pp. 353, 356.
55. Ibn al-Jazarī, *Jāmi‘ al-Asānīd*, p. 124.
56. Ibid., pp. 124, 125.
57. Ibid., pp. 125–127.
58. Unzur: Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, vol. 2, p. 250.
59. Ibid.
60. Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, vol. 2, pp. 250, 251.
61. Ibn Ḥajar, *Inbā’ al-Ghumr bi-Abnā’ al-‘Umr*, vol. 3, pp. 466, 467.
62. Al-Nāshirī, *al-Īḍāḥ*, ed. ‘Abd al-Razzāq Mūsā, al-Riyāḍ: Dār Ibn al-Qayyim wa-Dār Ibn ‘Affān, 2004, p. 99.
63. ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Abd al-Raḥmān al-Barīhī al-Saksakī al-Yamanī, *Ṭabaqāt Ṣulāḥā’ al-Yaman al-ma’rūf bi-Tārīkh al-Barīhī*, ed. ‘Abd Allāh Muḥammad al-Ḥabashī, Ṣan‘ā’: Maktabat al-Irshād, pp. 346, 347.
64. Ibn Ḥajar, *Inbā’ al-Ghumr bi-Abnā’ al-‘Umr*, vol. 3, p. 467.



الشواهد الشعرية وأثرها في توجيه المسائل النحوية في كتاب معارف السنن للبنوري

Poetic Evidence and Its Role in Guiding Grammatical Issues in Ma'arif al-Sunan by Yusuf al-Banūri

Dr Hafiz Muhammad Saleem

Arabic Lecturer, Islamabad Model College,
H-9, Islamabad

الدكتور حافظ محمد سليم

المحاضر بكلية إسلام آباد النموذجية، أتمش- ٩ إسلام آباد

Corresponding Author:
saleem.muhammad@gmail.com

Conflict of Interest:

The author(s) declare that there are no competing or potential conflicts of interest regarding the research, authorship, and publication of this article.

Participant Consent:

Not applicable. This study does not involve human participants.

Funding:

This research did not receive any specific grant from public, commercial, or non-profit funding agencies.

Data Fabrication/

Falsification Statement:

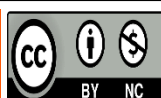
The author(s) declare that no data have been fabricated, falsified, or manipulated in this study.

Copyright:

Copyright (c) 2026 Dr
Hafiz Muhammad Saleem

Abstract:

This study examined the poetic evidence cited by Shaykh Yusuf al-Banūri in his renowned hadith commentary Ma'arif al-Sunan and investigated its role in guiding grammatical issues related to the interpretation and understanding of Prophetic traditions. The research aimed to identify al-Banūri's methodology in employing Arabic poetic citations as linguistic evidence for explaining grammatical rules, clarifying syntactic constructions, and determining intended meanings in hadith texts. To achieve these objectives, the study adopted a descriptive-analytical methodology based on tracing the poetic citations contained in Ma'arif al-Sunan, classifying them according to their grammatical functions, and analyzing their significance within the context of hadith interpretation. The analysis also explored the relationship between poetic evidence, grammatical reasoning, and juristic understanding. The findings revealed that poetic evidence occupied a central position in al-Banūri's interpretive approach and served as a reliable linguistic authority for resolving grammatical ambiguities and supporting syntactic



Al-Turath Al-Adabi, Department of Arabic, NUML, Islamabad,
This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License \(CC BY-NC 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

analysis. The study demonstrated that al-Banūrī effectively utilized authentic Arabic poetry to strengthen grammatical arguments, explain linguistic structures, and establish precise meanings in Prophetic traditions. Furthermore, the findings indicated that these poetic citations contributed not only to linguistic clarification but also to a deeper jurisprudential understanding of hadith texts by connecting grammatical interpretation with legal and semantic implications. The study concluded that poetic evidence constituted an essential methodological tool in al-Banūrī's commentary and reflected the close integration of Arabic linguistic sciences with hadith scholarship. It recommended further investigation into the use of poetic evidence in classical Islamic commentaries and greater scholarly attention to the role of Arabic grammar in enhancing the interpretation of religious texts and preserving the linguistic authenticity of Islamic intellectual heritage.

Keywords: Poetic Evidence; Arabic Grammar; Ma'ārif al-Sunan; Yusuf al-Banūrī; Hadith Interpretation.

ملخص المقال:

يتناول هذا المقال دراسة الشواهد الشعرية التي استشهد بها الشيخ يوسف البنوري في كتابه معارف السنن، وبيان أثرها في توجيه المسائل النحوية المرتبطة بفهم النص الحديثي. ويهدف البحث إلى الكشف عن منهج الشيخ البنوري في توظيف الشعر العربي لتوضيح بعض القواعد النحوية وتفسير التراكيب اللغوية الواردة في الأحاديث النبوية. وقد اعتمد البحث على المنهج التحليلي، من خلال تتبع الشواهد الشعرية الواردة في الكتاب وتحليلها وبيان وجه الاستشهاد بها. وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى ثلاثة محاور رئيسة؛ يتناول المحور الأول أهمية الشواهد الشعرية في الدراسات النحوية وصلتها بفهم النصوص الشرعية، بينما يعرض المحور الثاني نماذج من الشواهد النحوية التي أوردها الشيخ البنوري في كتاب معارف السنن مع تحليلها وبيان وجه الاستشهاد بها، في حين تُخصّص المحور الثالث لبيان القيمة العلمية لهذه الشواهد وأثرها في توجيه المعنى الحديثي والفقهية. وقد خلص البحث إلى أن الشواهد الشعرية تمثل أداة علمية مهمة في توضيح القواعد النحوية وتوجيه المعاني اللغوية

لنصوص الحديثية، وأن الشيخ البنوري قد أحسن توظيفها في خدمة فهم الحديث النبوي وبيان دلالاته.

الكلمات المفتاحية: الشواهد الشعرية، النحو العربي، معارف السنن، يوسف البنوري، شرح الحديث.

مقدمة:

يُعدّ علم النحو من أهم العلوم التي تُعين على فهم النصوص الشرعية واستنباط معانيها، إذ يرتبط المعنى في كثير من الأحيان ارتباطاً وثيقاً بالإعراب وتركيب الجملة، ولذلك اعتنى علماء الحديث والفقهاء بهذا العلم عناية كبيرة، لما له من أثر بالغ في تفسير الألفاظ وتحديد المراد منها. وقد أدرك علماء الإسلام منذ العصور الأولى أن سلامة الفهم للنصوص الدينية لا تتحقق إلا بالاستناد إلى قواعد العربية وضوابطها، فكانوا يستشهدون بالقرآن الكريم والشعر العربي وكلام العرب في تقرير القواعد النحوية وتوجيه المعاني المختلفة للنصوص.

ومن أبرز المؤلفات التي يظهر فيها هذا التداخل بين علوم العربية وعلوم الحديث كتاب "معارف السنن"^(١) للشيخ العلامة يوسف بنوري^(٢) (رحمه الله)، وهو شرح لكتاب سنن الترمذي، وقد امتاز هذا الشرح بسعة مادته العلمية، وتنوع مباحثه اللغوية والفقهية والأصولية. ويلاحظ القارئ لهذا الكتاب أن مؤلفه لم يقتصر على بيان المعاني الحديثية والفقهية فحسب، بل توسع كذلك في بيان المسائل اللغوية والنحوية التي لها أثر في فهم الحديث، مستعيناً في ذلك بالشواهد الشعرية والأمثال العربية، مما يدل على رسوخ قدمه في علوم العربية وإحاطته بتراثها.

وتبرز أهمية الشواهد الشعرية في التراث النحوي العربي بوصفها مصدراً أساساً للاستدلال على القواعد اللغوية، إذ اعتمد النحاة على الشعر العربي بوصفه ديوان العرب ومستودع لغتهم الفصيحة، فكانوا يستشهدون به لإثبات القواعد أو توجيه الظواهر اللغوية المختلفة. وقد سار

علماء الحديث والفقهاء على هذا النهج أيضاً، فاستعانوا بالشواهد الشعرية في تفسير الألفاظ وبيان وجوه الإعراب التي قد يترتب عليها اختلاف في المعنى أو الحكم الشرعي.

وفي هذا السياق يأتي توظيف الشيخ البنوري للشواهد الشعرية في كتابه معارف السنن، حيث استخدمها في مواضع متعددة لتوضيح بعض المسائل النحوية المرتبطة بفهم النص الحديثي، مثل بيان معاني حروف العطف، وتوجيه إعراب بعض الألفاظ، وشرح دلالات بعض التراكيب العربية. ويكشف هذا المنهج عن وعي عميق بالعلاقة الوثيقة بين علوم العربية وعلوم الشريعة، كما يبرز أهمية اللغة في فهم النصوص الحديثية واستنباط دلالاتها.

ومن هنا يهدف هذا المقال إلى إبراز منهج الشيخ البنوري في توظيف الشواهد الشعرية لشرح المسائل النحوية في كتابه معارف السنن، مع بيان أثر هذه الشواهد في توضيح المعاني الحديثية والفقهية. كما يسعى البحث إلى الوقوف على بعض النماذج التطبيقية من هذه الشواهد وتحليلها، للكشف عن الطريقة التي اعتمدها المؤلف في الربط بين القاعدة النحوية والمعنى المستفاد من الحديث.

المحور الأول أهمية الشواهد الشعرية في الدراسات النحوية وصلتها بفهم النصوص الشرعية:

يُعدّ الاستشهاد بالشعر العربي من أهم الوسائل التي اعتمد عليها علماء العربية في تقعيد القواعد النحوية وتفسير الظواهر اللغوية المختلفة، إذ يمثل الشعر العربي أحد أبرز مصادر اللغة الفصيحة التي نقلت كلام العرب في أصفى صوره. وقد اتفق النحويون على الاحتجاج بالشعر بوصفه ديوان العرب ومستودع لغتهم، ولذلك كان الشعر من المصادر الأساسية التي استند إليها علماء اللغة في بناء القواعد النحوية واستنباط الأحكام اللغوية.

وقد أدرك علماء العربية منذ وقت مبكر أن فهم اللغة العربية لا يتحقق على وجهه الصحيح إلا بالرجوع إلى كلام العرب الفصحاء، ومن هنا احتل الشعر مكانة بارزة في

الاستشهاد النحوي؛ لأنه يمثل نموذجاً أصيلاً للغة العربية في مراحلها الأولى قبل أن تتعرض للتأثيرات اللغوية المختلفة. ولهذا اعتمد النحويون في بناء قواعدهم على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وكلام العرب شعراً ونثراً، غير أن الشعر كان أكثر حضوراً في كتب النحو؛ لما يتميز به من وفرة النصوص ووضوح الأساليب اللغوية.

وقد حظي الشاهد الشعري بمكانة خاصة في الدراسات النحوية، حتى أصبح عنصراً أساسياً في كتب النحو القديمة، إذ لا تكاد تخلو مسألة نحوية من شاهد شعري يؤيدها أو يوضحها. ويرجع ذلك إلى أن النحو العربي نشأ في بيئة تعتمد على السماع من كلام العرب، فكان الشعر أحد أهم مصادر هذا السماع، وقد وصفه العلماء بأنه سجل حي للغة العربية في مراحلها المختلفة. ولذلك نجد النحويين يستدلون بالشعر لإثبات القواعد أو توجيه الإعراب أو تفسير بعض الظواهر اللغوية التي قد تبدو شاذة أو نادرة في الاستعمال.

واهتم علماء العربية بالشاهد النحوي بوصفه أحد أهم وسائل الاستدلال على القواعد اللغوية، وقد عرّفوه بأنه النص الذي يعتمد عليه النحوي لإثبات قاعدة أو توجيه استعمال لغوي في العربية. ومن أوضح التعريفات ما ذكره جلال الدين السيوطي في حديثه عن مصادر الاستشهاد في النحو، حيث يقول: "والاستشهاد إنما يكون بكلام العرب الفصحاء، ويكون بالقرآن الكريم، ثم بالحديث النبوي، ثم بكلام العرب من الشعر والنثر".^(٣) ويظهر من هذا النص أن السيوطي يجعل الشعر العربي أحد أهم مصادر الاستشهاد النحوي بعد القرآن الكريم والحديث النبوي.

كما أشار ابن هشام الأنصاري إلى مكانة الشواهد الشعرية في تقرير القواعد النحوية، فقال: "اعلم أن الاستدلال في العربية إنما يكون بكلام العرب الفصحاء، ومنه القرآن الكريم وكلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام العرب شعراً ونثراً"^(٤)

وهذا النص يبين أن الشعر العربي يمثل أحد المصادر الرئيسة للاحتجاج اللغوي في الدراسات النحوية.

كما تحدث أبو البركات الأنباري عن الاحتجاج بالشعر في النحو، فقال: "اعلم أن الاحتجاج بكلام العرب يكون بالقرآن، ثم بكلام النبي صلى الله عليه وسلم، ثم بكلام العرب الفصحاء من الشعراء."^(٥) ويؤكد هذا النص أن الشعر العربي كان مصدراً أساسياً في بناء القواعد النحوية.

وقد اهتم النحويون أيضاً بتحديد العصور التي يُحتج بشعرها، لأن سلامة اللغة شرط في الاستشهاد. وفي هذا يقول السيوطي: "وأما الشعر الذي يُحتج به فهو شعر الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين ومن بعدهم إلى نهاية القرن الثاني"^(٦)، ويدل هذا النص على أن العلماء وضعوا ضوابط زمنية للاحتجاج بالشعر، لأن هذه العصور تمثل المرحلة التي كانت العربية فيها سليمة من الاختلاط اللغوي.

كما أشار ابن جني إلى أهمية الشعر في فهم اللغة العربية، فقال: "الشعر ديوان العرب، وبه حفظت لغتهم، وعليه يُعتمد في معرفة كلامهم."^(٧)، وهذا القول يوضح سبب اعتماد النحويين على الشعر في تقعيد اللغة، إذ يمثل الشعر المصدر الأوثق لنقل لغة العرب وأساليبهم.

ولا تقتصر أهمية الشواهد الشعرية على الدراسات اللغوية فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى فهم النصوص الشرعية؛ لأن اللغة العربية تمثل الأداة الأساسية لفهم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ومن هنا فإن معرفة أساليب العرب من خلال الشواهد الشعرية تساعد على تفسير النصوص الدينية وتحديد معانيها بدقة.

وقد كان الصحابة والتابعون يرجعون إلى الشعر العربي لفهم بعض الألفاظ أو التراكيب التي ترد في القرآن الكريم، حتى روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه قال: "إذا أشكل عليكم شيء من القرآن فارجعوا فيه إلى الشعر فإنه ديوان العرب".^(٨)

وقد سار العلماء بعد ذلك على هذا النهج، فاستعانوا بالشواهد الشعرية في تفسير القرآن الكريم وشرح الحديث النبوي؛ لأن الشعر يعكس الاستعمال الحقيقي للغة العربية، ويكشف عن دلالات الألفاظ والتراكيب في كلام العرب. ولذلك نجد كثيرًا من كتب التفسير والحديث تحتوي على شواهد شعرية تُستخدم لتوضيح معنى كلمة أو تفسير تركيب لغوي معين.

ومن هنا يمكن القول إن العلاقة بين الدراسات النحوية وفهم النصوص الشرعية علاقة وثيقة، لأن النحو يساعد على تحديد المعاني الدقيقة للجمل العربية، بينما تسهم الشواهد الشعرية في توضيح هذه القواعد وتأكيد صحتها. ولذلك اعتمد علماء الحديث والفقه على الشواهد الشعرية في تفسير بعض الأحاديث النبوية التي تتعلق بدلالات لغوية أو نحوية، كما يظهر ذلك في كثير من كتب الشروح الحديثية.

ويظهر هذا المنهج بوضوح في كتاب معارف السنن للشيخ يوسف البنوري، حيث اعتمد المؤلف على الشواهد الشعرية في توضيح عدد من المسائل النحوية المرتبطة بفهم الحديث النبوي، إذ كان يستشهد بالأبيات الشعرية لبيان معاني بعض الحروف أو لتوضيح وجوه الإعراب أو لتفسير بعض التراكيب اللغوية الواردة في الأحاديث. ويعكس هذا الأسلوب مدى رسوخ المؤلف في علوم العربية وإدراكه لأهمية اللغة في فهم النصوص الشرعية.

وبذلك يتضح أن الشواهد الشعرية ليست مجرد أمثلة لغوية تُذكر في كتب النحو، بل هي عنصر أساسي في بناء المعرفة اللغوية العربية، كما أنها أداة مهمة لفهم النصوص الدينية وتفسيرها. ومن هنا تأتي أهمية دراسة الشواهد الشعرية في كتب الحديث، لأنها تكشف عن منهج العلماء في توظيف اللغة العربية لخدمة النصوص الشرعية وتوضيح معانيها.

الخور الثاني: نماذج من الشواهد النحوية التي أوردها الشيخ البنوري في كتاب معارف السنن مع تحليلها وبيان وجه الاستشهاد بها

يتضح من خلال مطالعة كتاب معارف السنن للشيخ يوسف البنوري أن المؤلف لم يقتصر في شرحه للأحاديث النبوية على بيان الأحكام الفقهية أو المعاني الحديثية فحسب، بل توسّع كذلك في توضيح المسائل اللغوية والنحوية التي تؤثر في فهم النص الحديثي. ومن الوسائل التي اعتمد عليها في ذلك الاستشهاد بالشعر العربي، إذ استحضر عددًا من الأبيات الشعرية لتوضيح قواعد نحوية أو دلالات لغوية ترتبط بمعاني الأحاديث النبوية. ويكشف هذا المنهج عن إدراك عميق لدى الشيخ البنوري للعلاقة الوثيقة بين علوم العربية وفهم النصوص الشرعية.

وفيما يأتي عرض لعدد من النماذج التي استشهد بها الشيخ البنوري في كتابه، مع تحليلها وبيان وجه الاستشهاد بها.

أولاً: الاستشهاد بالشعر في بيان معنى الواو بين العطف والمعية

من الشواهد التي أوردها الشيخ البنوري في سياق شرحه لبعض المسائل النحوية البيت الشعري:

كنت وَيحيي كيدي وَاحِدَ نرْمى جَمِيعًا ونرَامى مَعًا^(٩)

وقد أورد الشيخ البنوري هذا الشاهد عند حديثه عن المسألة المتعلقة بآية الوضوء في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾^(١٠).

حيث دار الخلاف بين العلماء حول إعراب كلمة (أرجلكم) هل هي معطوفة على رؤوسكم فتكون مجرورة ويكون الحكم هو المسح، أم أنها معطوفة على وجوهكم وأيديكم فتكون منصوبة ويكون الحكم هو الغسل.

وفي هذا السياق تناول الشيخ البنوري وظيفة حرف الواو في اللغة العربية، مبيناً أنه قد يأتي للعطف وقد يأتي للمعية، وأن اختلاف دلالة الواو قد يؤدي إلى اختلاف في توجيه المعنى النحوي.

ولأجل توضيح هذا المعنى استشهد بالبيت السابق، إذ تدل الواو فيه على المعية والمصاحبة، حيث جاء في قوله: كنت وبحي كيد واحد أي كنا في حال، واحدة، وموقف، واحد. كما يؤكد الشاعر هذا المعنى بقوله نرمي جميعاً ونرامي معاً، وهو ما يدل على اتحاد الفعل بين الطرفين في وقت واحد.

ومن خلال هذا الشاهد أراد الشيخ البنوري بيان أن الواو قد تأتي بمعنى المصاحبة لا مجرد العطف، وأن هذا المعنى معروف في كلام العرب، ولذلك يمكن الاستناد إليه في تفسير بعض التراكيب اللغوية في النصوص الشرعية.

ثانياً: الاستشهاد بالشعر في بيان الفرق بين الفاء و ثم

ومن الشواهد التي أوردها الشيخ البنوري في بيان معاني حروف العطف البيت التالي:

هشام عن قتادة ثم زيد سعيد عن قتادة فابن عوف^(١١)
وقد استشهد الشيخ البنوري بهذا البيت عند حديثه عن الفرق بين حرفي العطف ثم والفاء، وهما من أكثر الحروف استعمالاً في العربية.

ويُفهم من البيت أن الشاعر استعمل ثم للدلالة على التراخي والانفصال الزمني بين الأمرين، بينما استعمل الفاء للدلالة على التعقيب والترتيب المباشر. ومن هنا يظهر الفرق الدقيق بين الحرفين، إذ إن الفاء تدل على التعقيب السريع، في حين تدل ثم على التراخي.

وقد استحضر الشيخ البنوري هذا الشاهد في سياق شرح بعض الأحاديث النبوية التي ورد فيها العطف بحرف ثم، مبيّنًا أن هذا الحرف قد يحمل دلالة خاصة تتعلق بترتيب الأفعال أو بتباعدتها في الزمن.

وبعكس هذا المثال اهتمام البنوري بالدلالة الزمنية لحروف العطف، لأن اختلاف هذه الدلالة قد يؤدي إلى اختلاف في فهم الحديث النبوي أو في ترتيب الأحكام الشرعية المستنبطة منه.

ثالثاً: الاستشهاد بالشعر في بيان إعراب المضارع بعد الفاء

ومن الشواهد التي أوردها الشيخ البنوري أيضاً قول الشاعر:

فَلَقَدْ تَرَكْتُ صَبِيَّةً مَرْحُومَةً وَإِلْإِضَافَةً
لَمْ تَدْرِ مَا جَزَعُ عَلَيْكَ فَتَجَزَعُ^(١٢)
وقد جاء هذا الشاهد في سياق شرح حديث النبي ﷺ: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه".^(١٣)

وقد تناول الشيخ البنوري في هذا الموضوع مسألة نحوية تتعلق بإعراب الفعل المضارع الواقع بعد حرف العطف الفاء، إذ قد يأتي الفعل المضارع بعد الفاء مرفوعاً أو منصوباً بحسب السياق.

وفي البيت السابق يظهر الفعل فتجزع بعد الفاء، وهو ما يفتح باب الاحتمال النحوي في توجيه الإعراب. وقد استشهد البنوري بهذا البيت لإيضاح أن الفعل المضارع بعد الفاء قد يحمل أكثر من وجه إعرابي، وأن هذا التنوع في الإعراب قد يؤدي إلى اختلاف في المعنى.

وبهذا الاستشهاد أراد الشيخ البنوري توضيح أن فهم النص الحديثي قد يتأثر بالتحليل النحوي للجملة، وأن معرفة وجوه الإعراب الممكنة تساعد في تحديد المعنى الأقرب للسياق.

ويبرز في هذا المثال اعتماد البنوري على الشاهد الشعري بوصفه دليلاً لغوياً يوضح الاحتمالات النحوية المختلفة.

رابعاً: الاستشهاد بالشعر في مسألة عطف الصفات

ومن الشواهد الأخرى التي أوردها الشيخ البنوري قول الشاعر:
إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتبية في المزدحم^(١٤)
وقد استشهد الشيخ البنوري بهذا البيت عند حديثه عن مسألة عطف الصفات المتعددة لموصوف واحد، وهي من المسائل التي تناولها النحويون في كتبهم.
ففي هذا البيت يصف الشاعر شخصاً واحداً بعدة صفات: الملك القرم، وابن الهمام، وليث الكتبية.

وقد جاءت هذه الصفات معطوفة بعضها على بعض بالواو، مع أنها تعود جميعها إلى موصوف واحد. ومن هنا استدل الشيخ البنوري بهذا الشاهد لإثبات جواز عطف الصفات المتعددة على موصوف واحد دون أن يدل ذلك على تعدد الذات الموصوفة.
وقد جاء هذا الاستشهاد في سياق مناقشة مسألة فقهية تتعلق بقول الله تعالى:
﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾^(١٥)
حيث ناقش العلماء ما إذا كان العطف يدل على المغايرة أم يمكن أن يكون من باب عطف الصفات.

ومن خلال هذا الشاهد الشعري أراد الشيخ البنوري توضيح أن العطف قد يكون أحياناً عطف صفات لا عطف ذوات، وهو ما يؤثر في تفسير بعض النصوص الشرعية.

خامساً: الاستشهاد بالشعر في بيان معنى النسبة

ومن الشواهد التي استشهد بها الشيخ البنوري أيضاً قول الشاعر:
يمانياً يظل يشب كبيراً وينفخ دائماً لهب الشواظ^(١٦)

وقد جاء هذا الشاهد في سياق شرح لفظ الركن اليماني في الحديث النبوي المتعلق باستلام أركان الكعبة.

وقد تناول الشيخ البنوري هنا مسألة ياء النسبة في اللغة العربية، موضحاً أن كلمة يماي منسوبة إلى اليمن، وأن هذه النسبة قد تأتي بصيغ مختلفة في كلام العرب. واستشهد بهذا البيت لإثبات استعمال العرب لهذه الصيغة في كلامهم، وهو ما يؤكد صحة القاعدة النحوية المتعلقة بياء النسبة.

ويظهر من هذا المثال أن البنوري لم يكن يستشهد بالشعر لمجرد الاستشهاد الأدبي، بل كان يوظفه لتأكيد قاعدة لغوية تخدم فهم الحديث النبوي.

يتضح من خلال هذه النماذج أن الشيخ البنوري اعتمد على الشواهد الشعرية بوصفها وسيلة علمية لتوضيح المسائل النحوية المرتبطة بفهم النص الحديثي. وقد استخدم هذه الشواهد في بيان معاني حروف العطف، وتوجيه الإعراب، وشرح بعض الظواهر اللغوية مثل عطف الصفات وياء النسبة.

ويكشف هذا المنهج عن عمق ثقافة الشيخ البنوري اللغوية وإدراكه لأهمية اللغة العربية في فهم النصوص الشرعية. كما يدل على أن الشاهد الشعري لم يكن مجرد عنصر زخرفي في الشرح، بل كان أداة تحليلية تساهم في توضيح المعنى وتقريب القاعدة النحوية للقارئ. ومن هنا يظهر أن دراسة الشواهد الشعرية في كتاب معارف السنن تفتح المجال لفهم منهج العلماء في الجمع بين علوم العربية وعلوم الحديث، وهو منهج يعكس التكامل المعرفي بين اللغة والشريعة في التراث العلمي الإسلامي.

المحور الثالث: القيمة العلمية للشواهد الشعرية وأثرها في توجيه المعنى الحديثي والفقهية

تحتل الشواهد الشعرية مكانة بارزة في التراث اللغوي العربي، إذ اعتمد عليها علماء العربية بوصفها أحد المصادر الأساسية لفهم أساليب اللغة واستنباط قواعدها. ولم يقتصر دور هذه الشواهد على الدراسات اللغوية والنحوية فحسب، بل امتد أثرها إلى العلوم الشرعية،

ولا سيما علوم الحديث والفقه والتفسير، لأن فهم النصوص الشرعية يعتمد بدرجة كبيرة على معرفة دلالات اللغة العربية وأساليبها. ومن هنا كان استحضر الشواهد الشعرية في كتب الشروح الحديثية منهجاً علمياً يعكس إدراك العلماء للعلاقة الوثيقة بين علوم العربية وعلوم الشريعة.

لقد أدرك العلماء منذ وقت مبكر أن النصوص الشرعية — من قرآن كريم وحديث نبوي — قد وردت بلغة العرب وأساليبهم، ولذلك لا يمكن فهمها فهماً دقيقاً إلا بالرجوع إلى كلام العرب الفصحاء الذي يمثل النموذج الأصيل للغة. ولهذا كان الشعر العربي مصدراً مهماً لفهم كثير من الألفاظ والتراكيب التي قد تبدو غريبة أو غير مألوفة في الاستعمال المتأخر. وقد أشار ابن فارس إلى هذه الحقيقة بقوله: "إنما يُعرف تفسير كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم بمعرفة كلام العرب" (١٧).

ويكشف هذا القول عن الأساس المنهجي الذي اعتمد عليه العلماء في تفسير النصوص الشرعية، إذ جعلوا معرفة اللغة العربية شرطاً أساساً لفهم القرآن الكريم والحديث النبوي. ومن هنا برزت أهمية الشواهد الشعرية بوصفها أحد أهم المصادر التي تُستمد منها معرفة أساليب العرب ودلالات كلامهم.

وقد كان للشواهد الشعرية أثر واضح في توجيه المعنى الحديثي، لأن بعض الأحاديث النبوية تتضمن تراكيب لغوية قد تحتل أكثر من وجه في الإعراب أو الدلالة، ومن ثم فإن الرجوع إلى كلام العرب — ومنه الشعر — يساعد على ترجيح أحد هذه الوجوه. ولهذا نجد كثيراً من شراح الحديث يستشهدون بالآيات الشعرية لتوضيح معنى كلمة أو تركيب ورد في الحديث النبوي. وقد أشار ابن الأثير إلى أهمية هذا المنهج في فهم الحديث، فقال: "معرفة اللغة وأشعار العرب من أعظم ما يُحتاج إليه في تفسير الحديث" (١٨).

ويتضح من هذا القول أن الشعر العربي يمثل أداة علمية مهمة لفهم النصوص الحديثية، لأنه يكشف عن الاستعمال الحقيقي للألفاظ والتراكيب في كلام العرب.

وقد سار العلماء في شروح الحديث على هذا المنهج، فاستعانوا بالشواهد الشعرية لتوضيح المعاني اللغوية التي تؤثر في فهم النص الحديثي. ومن أبرز الأمثلة على ذلك الاستشهاد بالشعر في بيان معاني حروف الجر أو حروف العطف أو في تفسير بعض الألفاظ الغريبة. ويظهر هذا المنهج بوضوح في كتاب معارف السنن للشيخ يوسف البنوري، حيث استحضر المؤلف عددًا من الشواهد الشعرية في أثناء شرحه للأحاديث النبوية، وذلك لتوضيح بعض المسائل اللغوية التي لها أثر في فهم الحديث.

ومن خلال هذه الشواهد يتبين أن الشيخ البنوري كان يعتمد على الشعر العربي في توجيه المعنى الحديثي، إذ كان يربط بين القاعدة اللغوية والمعنى المقصود في الحديث. وهذا يدل على عمق معرفته بعلوم العربية وإدراكه لأهمية اللغة في فهم النصوص الشرعية. كما يعكس هذا المنهج امتدادًا للتقليد العلمي الذي سار عليه العلماء في الجمع بين علوم اللغة وعلوم الحديث.

ولا يقتصر أثر الشواهد الشعرية على توجيه المعنى الحديثي فحسب، بل يمتد كذلك إلى المجال الفقهي؛ لأن كثيرًا من الأحكام الشرعية تستنبط من النصوص الحديثية، وهذه النصوص قد تتضمن تراكيب لغوية تحتاج إلى تفسير دقيق. ولذلك فإن تحديد المعنى الصحيح لبعض الألفاظ أو الحروف قد يؤدي إلى اختلاف في فهم الحكم الشرعي. ولهذا كان الفقهاء يعتمدون على علوم العربية - ومن بينها الشواهد الشعرية - في تفسير النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها.

وقد أشار الشاطبي إلى هذه العلاقة بين اللغة والفقه بقوله: "الشرعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم"^(١٩).

وبين هذا القول إن فهم الأحكام الشرعية مرتبط بفهم اللغة العربية، لأن النصوص التي تقوم عليها هذه الأحكام قد وردت بلغة العرب وأساليبهم.

ومن هنا يتضح أن الشواهد الشعرية تسهم في توجيه المعنى الفقهي من خلال توضيح الدلالة اللغوية للنصوص الشرعية. فإذا كان النص الحديثي يحتل أكثر من معنى لغوي، فإن الرجوع إلى كلام العرب يساعد على تحديد المعنى الأقرب إلى الاستعمال العربي الصحيح، وهو ما يؤدي بدوره إلى ترجيح أحد التفسيرات الفقهية للنص.

ويظهر أثر هذا المنهج في كتب الشروح الحديثية التي تجمع بين التحليل اللغوي والفقهي للنصوص. ففي كثير من الأحيان يذكر الشارح شاهداً شعرياً لتوضيح معنى كلمة أو تركيب، ثم يبيّن على ذلك توجيهاً فقهياً معيناً. وهذا يدل على أن الشواهد الشعرية لم تكن مجرد أمثلة لغوية، بل كانت أداة علمية تساعد على فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها.

كما أن الاعتماد على الشواهد الشعرية يعكس حرص العلماء على الاستناد إلى مصادر اللغة الأصيلة في تفسير النصوص الشرعية. فالشعر العربي يمثل سجلاً حقيقياً للغة العرب في عصورها الأولى، ولذلك كان النحويون واللغويون يعدّونه من أهم مصادر الاحتجاج اللغوي. وقد أشار السيوطي إلى هذه الحقيقة في حديثه عن مصادر اللغة، فقال: "إنما يُحتج بكلام العرب الفصحاء من الشعر والنثر، لأنهم أهل اللغة التي نزل بها القرآن." (٢٠)

ومن خلال هذا المنهج يتضح أن الشواهد الشعرية تؤدي دوراً مهماً في توثيق المعنى اللغوي للنصوص الشرعية، لأنها تعكس الاستعمال الحقيقي للألفاظ في كلام العرب. كما أنها تساعد على إزالة الغموض عن بعض التراكيب اللغوية التي قد يختلف العلماء في تفسيرها.

وفي ضوء ذلك يمكن القول إن الشواهد الشعرية تمثل حلقة وصل بين علوم اللغة وعلوم الشريعة، لأنها تسهم في تفسير النصوص الدينية من خلال توضيح دلالاتها اللغوية. وقد أدرك

العلماء هذه الحقيقة فاعتمدوا على الشعر العربي في تفسير القرآن الكريم وشرح الحديث النبوي واستنباط الأحكام الفقهية.

ويبرز كتاب معارف السنن نموذجًا واضحًا لهذا المنهج العلمي، حيث يظهر فيه توظيف الشواهد الشعرية في خدمة فهم الحديث النبوي وتوضيح معانيه. فقد استخدم الشيخ البنوري هذه الشواهد لتفسير بعض التراكيب اللغوية أو لبيان دلالة بعض الحروف أو لتوجيه الإعراب في النص الحديثي. ومن خلال ذلك يتبين أن المؤلف لم يكن يقتصر على الجانب الفقهي في شرحه، بل كان يولي عناية كبيرة بالتحليل اللغوي للنصوص.

ويمكن القول في ضوء ما سبق إن القيمة العلمية للشواهد الشعرية في كتب الشروح الحديثية تتمثل في عدة جوانب، من أهمها توضيح المعاني اللغوية للنصوص الشرعية، وتوجيه الإعراب في بعض التراكيب، وترجيح أحد الاحتمالات اللغوية التي قد تؤثر في فهم النص الحديثي أو في استنباط الحكم الفقهي منه. كما أن هذه الشواهد تعكس عمق التراث العلمي الذي يجمع بين علوم اللغة وعلوم الشريعة، وهو ما يمثل أحد أبرز ملامح الثقافة العلمية في الحضارة الإسلامية.

وبذلك يتبين أن الشواهد الشعرية ليست مجرد عنصر أدبي في كتب الحديث، بل هي أداة علمية ذات قيمة كبيرة في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها. وقد أسهم اعتماد العلماء عليها في توضيح كثير من المسائل اللغوية والفقهية، كما ساعد على بناء منهج علمي يجمع بين التحليل اللغوي والاستنباط الشرعي. ومن هنا تبرز أهمية دراسة هذه الشواهد في كتب الشروح الحديثية، لأنها تكشف عن جانب مهم من منهج العلماء في تفسير النصوص الشرعية وتوجيه معانيها.

خاتمة المقال

يتبين من خلال ما تقدم في هذه الدراسة أن الشواهد الشعرية تمثل عنصرًا مهمًا في التراث اللغوي العربي، إذ اعتمد عليها العلماء في تفسير الظواهر النحوية وتوضيح أساليب

العربية الفصيحة. وقد سعى هذا البحث إلى إبراز منهج الشيخ يوسف البنوري في توظيف هذه الشواهد في كتابه معارف السنن، والكشف عن أثرها في توجيه بعض المسائل النحوية المرتبطة بفهم النص الحديثي. وقد أظهر تحليل النماذج التي أوردها المؤلف أن استحضر الشاهد الشعري لم يكن مجرد استشهاد لغوي تقليدي، بل كان جزءاً من منهج علمي يربط بين التحليل النحوي والمعنى الحديثي والفقهي، وهو ما يعكس إدراك المؤلف لأهمية اللغة العربية في فهم النصوص الشرعية.

وانطلاقاً من هذا التحليل يمكن تلخيص أهم نتائج البحث فيما يأتي:

- أن الشواهد الشعرية تُعدّ من أهم المصادر التي اعتمد عليها علماء العربية في تقعيد القواعد النحوية وتفسير الظواهر اللغوية.
- أن الاستشهاد بالشعر العربي لم يقتصر على كتب النحو واللغة، بل امتد إلى كتب التفسير وشروح الحديث لما له من دور في توضيح المعاني اللغوية للنصوص الشرعية.
- أن الشيخ يوسف البنوري في كتاب معارف السنن اعتمد على الشواهد الشعرية في توضيح عدد من المسائل النحوية المرتبطة بفهم الحديث النبوي.
- أن الشواهد الشعرية التي أوردها البنوري أسهمت في بيان معاني بعض الحروف والتراكيب اللغوية، مثل حروف العطف، وتوجيه الإعراب، وبيان بعض الظواهر النحوية.
- أن توظيف الشواهد الشعرية يساعد في ترجيح بعض المعاني اللغوية التي قد يترتب عليها اختلاف في فهم النص الحديثي أو في استنباط الحكم الفقهي منه.
- أن منهج الشيخ البنوري في الاستشهاد بالشعر يعكس عمق صلته بعلوم العربية وحرصه على الاستفادة من التراث اللغوي في خدمة النصوص الحديثة.

وبذلك يتضح أن دراسة الشواهد الشعرية في كتب شروح الحديث، ولا سيما في كتاب معارف السنن، تكشف عن جانب مهم من منهج العلماء في الجمع بين علوم اللغة وعلوم الشريعة، وتبرز الدور العلمي للشعر العربي في توضيح المعاني اللغوية للنصوص الشرعية وتوجيه دلالاتها. كما تفتح هذه الدراسة المجال لمزيد من البحوث التي تعنى بتحليل الشواهد اللغوية في كتب الحديث والتفسير، لما لها من أثر واضح في فهم النصوص الشرعية واستنباط معانيها.

الحواشي والمراجع

- (١) هو كتاب في شرح سنن الترمذي ألفه الشيخ محمد يوسف البنوري، ويُعدّ من الشروح الحديثة المعاصرة التي تجمع بين بيان المعاني الحديثة والمسائل الفقهية واللغوية.
- (٢) يوسف بنوري: هو محمد يوسف بن محمد زكريا البنوري، من كبار علماء الحديث والفقه في شبه القارة الهندية في القرن الرابع عشر الهجري، وصاحب كتاب معارف السنن في شرح سنن الترمذي، ومن أبرز أعلام المدرسة الديوبندية. (مجلة "بينات" عدد خاص في شهر محرم الحرام - ربيع الأول ١٣٩٨ هـ الموافق يناير-فبراير عام ١٩٧٨)
- (٣) الاقتراح في أصول النحو، السيوطي، تحقيق أحمد محمد قاسم، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٦م، ص ٣٣.
- (٤) مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط ٦، ١٩٨٥م، ج ١، ص ١٠.
- (٥) لمع الأدلة في أصول النحو، أبو البركات الأنباري، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، ١٩٥٧م، ص ٧٢.
- (٦) الاقتراح في أصول النحو، السيوطي، ص ٩٢.
- (٧) الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ج ١، ص ٨٨.
- (٨) الفاضل، محمد بن يزيد المبرد، ط ٣، ص ١٠، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٤٢١.
- (٩) معارف السنن، ج ١، ص ٢٥١، والبيت قد ذكره ابن هشام في مغني اللبيب عن كتب الأعراب، الجزء الأول.
- (١٠) سورة المائدة رقم الآية ٦/
- (١١) معارف السنن، ج ١، ص ٨١.
- (١٢) المعجم المفصل في شواهد العربية، د. إميل بديع يعقوب، ج ٤، ص ٢٩٣.
- (١٣) مسند أبي حنيفة رواية الحصكفي، دار الكتب العلمية بيروت.
- (١٤) معارف السنن، يوسف البنوري، ج ١، ص ٤٠٥.
- (١٥) سورة البقرة، رقم الآية ٢٣٨.
- (١٦) معارف السنن، يوسف البنوري، ج ٦، ص ١٥٠.

(١٧) الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٤٧

(١٨) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ج ١، ص ١٣

(١٩) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ج ٢، ص ٦٩

(٢٠) الاقتراح في أصول النحو، السيوطي، تحقيق: أحمد محمد قاسم، دار الفكر، دمشق، ص ٦٥

References in Roman Script

1. huwa kitāb fī sharḥ Sunan al-Tirmidhī allafahu al-shaykh Muḥammad Yūsuf al-Banūrī, wa-yu'addu min al-shurūḥ al-ḥadīthiyya al-mu'āsira allatī tajma' bayna bayān al-ma'ānī al-ḥadīthiyya wa-al-masā'il al-fiqhiyya wa-al-lughawiyya.
2. Ma'ārif al-Sunan fī Sharḥ Sunan al-Tirmidhī, Muḥammad Yūsuf al-Banūrī. Mu'allifuhu Muḥammad Yūsuf b. Muḥammad Zakariyyā al-Banūrī, min kibār 'ulamā' al-ḥadīth wa-al-fiqh fī Shibh al-Qārrat al-Hindiyya fī al-qarn al-rābi' 'ashar al-hijrī, wa-min abarz alām al-madrasa al-Diyūbandiyya (Majallat Bayyināt, 'adad khāṣ fī Muḥarram al-Ḥarām – Rabī' al-Awwal 1398H, al-muwāfiq Yanāyir–Fibrāyir 1978).
3. Al-Iqtirāḥ fī Uṣūl al-Naḥw, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Qāsim, Dār al-Fikr, Dimashq, 2006, p. 33.
4. Mughnī al-Labīb 'an Kutub al-A'arīb, Ibn Hishām al-Anṣārī, taḥqīq Māzin al-Mubārak wa-Muḥammad 'Alī Ḥamd Allāh, Dār al-Fikr, Bayrūt, ٦.6, 1985, vol. 1, p. 10.
5. Luma' al-Adilla fī Uṣūl al-Naḥw, Abū al-Barakāt al-Anbārī, taḥqīq Sa'īd al-Afghānī, Maṭba'at al-Jāmi'a al-Sūriyya, Dimashq, 1957, p. 72.
6. Al-Iqtirāḥ fī Uṣūl al-Naḥw, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, p. 92.
7. Al-Khaṣā'is, Ibn Jinnī, taḥqīq Muḥammad 'Alī al-Najjār, al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma li-al-Kitāb, al-Qāhira, 1986, vol. 1, p. 88.
8. Al-Fāḍil, Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad, ٣.3, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, al-Qāhira, 1421H, p. 10.
9. Ma'ārif al-Sunan, Muḥammad Yūsuf al-Banūrī, vol. 1, p. 251; wa-al-bayt dhakarahu Ibn Hishām fī Mughnī al-Labīb 'an Kutub al-A'arīb, al-juz' al-awwal.
10. Sūrat al-Mā'ida, āya no. 6.
11. Ma'ārif al-Sunan, Muḥammad Yūsuf al-Banūrī, vol. 1, p. 81.
12. Al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fī Shawāhid al-'Arabiyya, D. Īmīl Badī' Ya'qūb, vol. 4, p. 293.

13. Musnad Abī Ḥanīfa, Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān b. Thābit, riwāyat al-Ḥaṣkafī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bayrūt,
14. Ma‘ārif al-Sunan, Muḥammad Yūsuf al-Banūrī, vol. 1, p. 405.
15. Sūrat al-Baqara, āya no. 238.
16. Ma‘ārif al-Sunan, Muḥammad Yūsuf al-Banūrī, vol. 6, p. 150.
17. Al-Ṣāhibī fī Fiqh al-Lugha al-‘Arabiyya wa-Masā’ilihā wa-Sunan al-‘Arab fī Kalāmihā, Ibn Fāris, taḥqīq Aḥmad Ḥasan Basaj, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bayrūt, p. 47.
18. Al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa-al-Athar, Ibn al-Athīr, taḥqīq Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī wa-Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, al-Maktaba al-‘Ilmiyya, Bayrūt, vol. 1, p. 13.
19. Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘a, al-Shāṭibī, taḥqīq ‘Abd Allāh Dirāz, Dār al-Ma‘rifa, Bayrūt, vol. 2, p. 69.
20. Al-Iqtirāḥ fī Uṣūl al-Naḥw, Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Qāsim, Dār al-Fikr, Dimashq, p. 65.



ملامح الخطاب الصوفي في شعر إبراهيم الدسوقي: دراسة لغوية وأسلوبية

Sufi Discourse in the Poetry of Ibrahim al-Desouki: A Linguistic and Stylistic Approach

Aysha Yaqoob

MPhil Scholar,

Government College women University
Faisalabad

Dr. Nasreen Akhtar

Lecturer, Government College women
University, Faisalabad

nasreen@gcwuf.edu.pk

عائشة يعقوب

باحثة ماجستير الفلسفة،

جامعة الكلية الحكومية للنساء بفيصل آباد

الدكتورة نسرین اختر

المحاضرة، جامعة الكلية الحكومية للنساء بفيصل آباد

Corresponding Author:

amiraysha143@gmail.com

Conflict of Interest:

The author(s) declare that there are no competing or potential conflicts of interest regarding the research, authorship, and publication of this article.

Participant Consent:

Not applicable. This study does not involve human participants.

Funding:

This research did not receive any specific grant from public, commercial, or non-profit funding agencies.

Data Fabrication/ Falsification Statement:

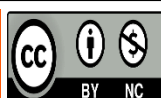
The author(s) declare that no data have been fabricated, falsified, or manipulated in this study.

Copyright:

Copyright (c) 2026 **Ayesha Yaqoob, Dr. Nasreen Akhtar**

Abstract:

This study examined the features of Sufi discourse in the poetry of Ibrahim al-Desouki and investigated the linguistic and stylistic mechanisms through which mystical experience was articulated in his poetic works. The research aimed to identify the principal characteristics of Sufi discourse and to analyze the relationship between poetic language and spiritual experience within the framework of Islamic mysticism. To achieve these objectives, the study adopted a descriptive-analytical methodology based on selected poetic texts examined within their historical and Sufi contexts. The analysis focused on major mystical concepts that appeared in al-Desouki's poetry, including divine manifestation, annihilation (fanā'), union, divine love, and inner knowledge (kashf), as well as on the linguistic and stylistic devices employed to convey



Al-Turath Al-Adabi, Department of Arabic, NUML, Islamabad,

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License \(CC BY-NC 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

these experiences. Particular attention was given to the semantic fields of Sufi vocabulary, repetition as a means of semantic intensification, and the use of rhetorical and symbolic imagery. The findings revealed that al-Desouki's poetry constituted a coherent model of Sufi discourse in which language functioned as a vehicle for expressing profound spiritual states and mystical insights. The study demonstrated that Sufi concepts were transformed into rich poetic structures characterized by symbolism, suggestion, and semantic paradox, enabling the poet to communicate meanings that transcended direct expression. Furthermore, the findings showed that stylistic features played a central role in creating both aesthetic depth and semantic richness, reflecting the intimate connection between linguistic form and spiritual content. The study concluded that al-Desouki successfully integrated mystical experience with artistic expression and produced a distinctive poetic discourse that reflected the essence of Islamic Sufism. It recommended further scholarly research on Sufi poetry and greater attention to the linguistic and stylistic dimensions of mystical literary texts.

Keywords: Sufism, Sufi discourse, Ibrahim al-Desouki, stylistic analysis, poetic symbolism.

ملخص المقال:

يتناول هذا البحث ملاح الخطاب الصوفي في شعر الشيخ إبراهيم الدسوقي، من خلال دراسة تجمع بين التحليل الدلالي والأسلوبي، بهدف الكشف عن طبيعة هذا الخطاب وخصائصه التعبيرية. وينطلق البحث من تمهيد يوضح تطور التصوف الإسلامي وتحوله إلى خطاب متكامل يجمع بين البعد الروحي والتربوي والاجتماعي، مع إبراز مكانة الدسوقي في هذا السياق بوصفه أحد أبرز أعلام التصوف في القرن السابع الهجري. ثم يتناول البحث في محوره الأول تحليلات التجربة الصوفية في شعر الدسوقي، من خلال تحليل مفاهيم التجلي الإلهي، والفناء والاتحاد، والحب الإلهي، والكشف والمعرفة الباطنية، حيث يظهر كيف تتحول هذه المفاهيم إلى بني شعرية قائمة على الرمز والإيحاء والمفارقة الدلالية. أما المحور الثاني، فيركّز على الخصائص اللغوية والأسلوبية، من خلال دراسة الحقول الدلالية للمفردات الصوفية، والتكرار بوصفه أداة للتكثيف الدلالي، إضافة إلى الصور البلاغية والرمزية التي تشكّل بنية الخطاب الشعري. وقد اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، من خلال تحليل نماذج شعرية مختارة

وربطها بسياقها الصوفي. ويخلص البحث إلى أن شعر الدسوقي يمثل نموذجاً متكاملًا للخطاب الصوفي، حيث تتداخل فيه اللغة مع التجربة، ويتحوّل الأسلوب إلى أداة للكشف عن المعنى الباطني، مما يمنحه بعداً دلاليًا وجماليًا مميزاً.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الخطاب الصوفي، إبراهيم الدسوقي، التحليل الأسلوبي، الرمزية الشعرية.
مقدمة:

شهد التصوف الإسلامي عبر عصوره المختلفة تطوراً ملحوظاً في بنيته الفكرية والتعبيرية، إذ لم يعد مجرد تجربة روحية فردية قائمة على الزهد والانقطاع، بل تحوّل إلى خطاب متكامل يجمع بين التربية النفسية، والتوجيه الأخلاقي، والتأثير الاجتماعي. وقد برز هذا التحول بوضوح في القرن السابع الهجري، الذي يُعدّ من أكثر العصور ازدهاراً في الحركة الصوفية، ولا سيما في مصر التي أصبحت مركزاً مهماً لاستقرار كبار المتصوفة، وانتشار الزوايا، وتكثيف النشاط الروحي والتعليمي، مما أتاح لهذا الخطاب أن يتخذ طابعاً أكثر نضجاً واتساعاً في بنيته ومضامينه.

وفي هذا السياق التاريخي، تبلور ما يمكن تسميته بـ"الخطاب الصوفي"، وهو خطاب يتجاوز حدود التجربة الذاتية إلى محاولة بناء الإنسان روحياً وأخلاقياً، والتأثير في المجتمع من خلال منظومة من القيم والسلوكيات. ولم يكن هذا الخطاب مجرد مضمون فكري، بل تجلّى أيضاً في لغة خاصة وأساليب تعبيرية متميزة، تعتمد على التوجيه المباشر أحياناً، وعلى الرمز والإيحاء أحياناً أخرى، بما يجسد طبيعة التجربة الصوفية التي تجمع بين الظاهر والباطن، وبين الحسن والتجريد، الأمر الذي جعل من اللغة أداة مركزية في نقل هذه التجربة والتعبير عنها.

ويُعدّ الشيخ إبراهيم الدسوقي من أبرز أعلام التصوف في مصر في القرن السابع الهجري، وينتمي إلى أسرة علوية حسينية عُرفت بالعلم والصلاح، الأمر الذي أكسبه مكانة

دينية واجتماعية متميزة منذ نشأته الأولى. وقد وُلد بمدينة دسوق في دلتا مصر، ونشأ في بيئة يغلب عليها الطابع العلمي والروحي، حيث تلقى تعليمه الأول على يد والده السيد أبي المجد قريش، فحفظ القرآن الكريم، وتلقى مبادئ الفقه الشافعي، قبل أن يتدرج في مجالس العلماء والمتصوفة، مما أسهم في تكوين شخصيته العلمية والروحية المبكرة. ^(١)

وقد احتلّ الشيخ إبراهيم الدسوقي مكانة بارزة بين علماء عصره، إذ جمع بين المعرفة الشرعية والتجربة الصوفية، فكان عالماً بالفقه والتفسير، إلى جانب كونه مربياً روحياً مؤثراً. ولم يكن حضوره مقتصرًا على الدوائر الصوفية، بل امتد إلى المجال العلمي العام، حيث عُدّ من الشخصيات التي أسهمت في الربط بين الشريعة والحقيقة، وهو ما جعله محلّ تقدير العلماء والمتصوفة على السواء. وقد أشار عبد الوهاب الشعراني إلى مكانته، فعده من كبار العارفين الذين جمعوا بين العلم والعمل، وأكد أن له تأثيراً واضحاً في تلاميذه ومريديه، مما يدل على رسوخ مكانته في الحياة العلمية والروحية في مصر في ذلك العصر. ^(٢)

غير أن أهمية الدسوقي لا تقتصر على مكانته العلمية أو الصوفية فحسب، بل تتجلى أيضاً في كونه صاحب تجربة شعرية متميزة، عبّر من خلالها عن ملاح خطابه الصوفي بلغة رمزية ذات طابع وجداني عميق. فقد شكّل شعره مجالاً أساسياً لتجلي تجربته الروحية، حيث تحوّلت المعاني الصوفية—كالحب الإلهي، والفناء، والتجلي، والكشف— إلى صور شعرية نابضة بالحركة والدلالة، مما يجعل شعره ليس مجرد تعبير فني، بل بناءً خطابياً يحمل أبعاداً تربوية وروحية وفكرية.

أما من حيث دوره في التصوف، فقد كان الشيخ إبراهيم الدسوقي من الأقطاب الذين أسهموا في تطوير الخطاب الصوفي وتوجيهه نحو بعدٍ تربوي واجتماعي واضح، حيث لم يقتصر على الدعوة إلى الزهد والانقطاع، بل سعى إلى بناء الإنسان روحياً وأخلاقياً، وربط التصوف بالحياة اليومية للناس. وقد تجلّى ذلك في طريقته الصوفية التي عُرفت بالطريقة

الدسوقية، والتي قامت على تهذيب النفس، ومجاهدة الهوى، وخدمة الخلق، مما جعلها من الطرق المؤثرة في المجتمع المصري.^(٣)

ومن جهة أخرى، يتميز شعر الدسوقي بخصائص لغوية وأسلوبية واضحة، تجعله جديراً بالدراسة من منظور لغوي أدبي، إذ تقوم لغته على توظيف مفردات ذات دلالات روحية عميقة، مثل "النور" و"القلب" و"الحبة"، وهي مفردات تتكرر في سياق شعري يعكس التجربة الصوفية ويجسدها في صور حسية ورمزية في آن واحد. كما يتسم أسلوبه بالبساطة والوضوح من جهة، وبالرمزية والإيحاء من جهة أخرى، مما يمنحه قدرة على التأثير في المتلقي، ونقل التجربة الصوفية من مجالها الباطني إلى فضاء التعبير اللغوي.

ولا يقتصر أثر هذا الخطاب الشعري على الجانب الجمالي، بل يتعداه إلى المجال الاجتماعي والتربوي، حيث أسهم في نشر القيم الصوفية، وتقريب مفاهيمها إلى عامة الناس من خلال لغة شعرية تجمع بين الإيقاع والتأثير الوجداني. وقد أشار السيوطي إلى انتشار التصوف في مصر في تلك الفترة، وارتباطه بالحياة الاجتماعية، مما يؤكد أن هذا الخطاب — بمختلف أشكاله، ومنها الشعر — كان جزءاً من البنية الثقافية للمجتمع.^(٤)

وتكمن أهمية دراسة الخطاب الصوفي في شعر الدسوقي في كونه نموذجاً يجمع بين التجربة الروحية والبنية اللغوية، حيث تتداخل فيه الدلالة الصوفية مع التشكيل الأسلوبي، مما يتيح الكشف عن العلاقة بين اللغة والتجربة، وبين التعبير الشعري والبعد الروحي. ومن ثم، فإن دراسة هذا الشعر لا تقتصر على تحليل المعاني، بل تمتد إلى تفكيك بنيته اللغوية، واستجلاء خصائصه الأسلوبية، بوصفه خطاباً صوفياً متكاملًا.

وانطلاقاً من ذلك، يهدف هذا البحث إلى دراسة ملامح الخطاب الصوفي في شعر الشيخ إبراهيم الدسوقي، والكشف عن خصائصه اللغوية والأسلوبية، وبيان كيفية تجلّي التجربة الصوفية في بنيته الشعرية. كما يسعى إلى الإجابة عن الإشكالية الرئيسة التي تتمثل

في: ما طبيعة الخطاب الصوفي في شعر الدسوقي؟ وما أبرز سماته اللغوية والأسلوبية؟ وكيف تحوّلت التجربة الروحية إلى بناء شعري ذي دلالات رمزية وتأثير وجداني؟

وسيعتمد البحث في ذلك على المنهج الوصفي التحليلي، من خلال تحليل النصوص الشعرية المنسوبة إلى الدسوقي، وربطها بالسياق الصوفي الذي نشأت فيه، للكشف عن الأبعاد الدلالية والأسلوبية لهذا الخطاب، وبيان دوره في التعبير عن التجربة الصوفية في صورتها الأدبية.

المحور الأول: الخطاب الصوفي الروحي وتجليات التجربة الصوفية في شعر الدسوقي

يُشكّل البعد الروحي الركيزة الأساسية التي يقوم عليها الخطاب الصوفي في شعر الشيخ إبراهيم الدسوقي، حيث تتجلّى فيه التجربة الصوفية بوصفها حالة من الارتقاء الداخلي، وانتقالاً من حدود الإدراك الحسي إلى آفاق الكشف والمعرفة الباطنية. ولا يقتصر هذا البعد على التعبير عن مشاعر وجدانية عابرة، بل يتخذ شكل خطاب متكامل يسعى إلى تصوير العلاقة بين العبد وربّه في إطار من القرب، والتجلي، والاتصال الروحي، مما يجعل الشعر وسيلة للتعبير عن هذه التجربة العميقة.

ويتميّز هذا الخطاب الروحي في شعر الدسوقي بكونه يجمع بين التجربة الذاتية والبعد الرمزي، حيث تتحول المعاني الصوفية—كالحب الإلهي، والفناء، والتجلي—إلى صور شعرية نابضة بالحركة والدلالة. كما تتجلّى هذه التجربة في بنية لغوية تقوم على الإيحاء والتكرار، وتعكس حالة من الامتزاج بين الذات والموضوع، وهو ما يمنح الخطاب طابعاً خاصاً يجمع بين العمق الروحي والتأثير الوجداني.

أولاً: التجلي الإلهي وبنية الرؤية الصوفية

يُعَدّ مفهوم التجلي الإلهي من الركائز الأساسية التي يقوم عليها الخطاب الصوفي في شعر الشيخ إبراهيم الدسوقي، إذ لا يُنظر إلى هذا التجلي بوصفه فكرة نظرية مجردة، بل باعتباره تجربة روحية حيّة يعيشها الصوفي في داخله، فتنعكس على رؤيته للعالم من حوله.

ومن خلال هذه التجربة، تتحول الموجودات كلها إلى مرايا تعكس الحضور الإلهي، فلا يعود العارف يرى الأشياء بذواتها، بل بما تحمله من إشارات ودلالات على الحقيقة المطلقة.

وقد عبّر الدسوقي عن هذه الرؤية في قصيدته الواردة في الجوهر المضيئة:

تجلى لي المحبوب عن كل وجهة فشاهدته في كل معنى وصورة
وخاطبني مني بكشف سرائر تعالت عن الأغيار لطفاً وجلت^(٥)

تكشف هذه الأبيات عن مظهر أساس من مظاهر الخطاب الصوفي عند الدسوقي، وهو الانتقال من الرؤية الجزئية إلى الشهود الكلي؛ فالتعبير بقوله: "عن كل وجهة" يدل على أن حضور المحبوب لم يعد مقصوراً على جهة مخصوصة، بل صار ممتداً في الوجود كله، ثم جاء الشطر الثاني: "فشاهدته في كل معنى وصورة" ليؤكد هذا الاتساع، حيث جمع بين المعنى بوصفه بعداً مجرداً، والصورة بوصفها تمثيلاً حسيّاً، فكأن التجلي عنده يجمع بين الباطن والظاهر، وبين الروحي والمحسوس. ومن هنا فإن الشاعر لا يصف تجربة وجدانية عابرة، بل يعبر عن رؤية صوفية شاملة ترى آثار الحقيقة الإلهية في مستويات الوجود كلها.

ومن الناحية اللغوية، ينهض البيت الأول على أفعال ذات طبيعة كشفية مثل: "تجلى" و"شاهدته"، وهي أفعال توحى بالحركة والانكشاف بعد الخفاء، مما ينسجم مع طبيعة التجربة الصوفية القائمة على الذوق والمشاهدة لا على الجدل العقلي المجرد. كما أن التكرار في "كل وجهة" و"كل معنى وصورة" يمنح الخطاب اتساعاً دلاليّاً ويؤسس إيقاعاً داخليّاً يعزز الإحساس بالشمول والاستغراق. أما البيت الثاني، فإن قوله: "وخاطبني مني" يعبر عن درجة عميقة من الارتداد إلى الداخل، حيث يصبح الكشف منبثقاً من باطن الذات لا وارداً من خارجها، بينما تفيد عبارة "بكشف سرائر" أن المعرفة هنا ليست معرفة ظاهرية، بل هي معرفة باطنية نافذة إلى الأسرار. ثم إن وصف هذه السرائر بأنها "تعالت عن الأغيار لطفاً وجلت" يضيف

بعداً تنزيهياً، إذ يجعل التجربة الروحية متسامية عن الشوائب والعلاقات العرضية، ومتصلة بعالم الصفاء والخصوصية. وبهذا تتشكل في هذه الأبيات بنية خطابية صوفية تقوم على التجلي، والكشف، والشهود، والتعالي عن الأغيار، وهي كلها ملامح مركزية في شعر الدسوقي.

ثانياً: الفناء والاتحاد في التجربة الصوفية

يُعدّ مفهوم الفناء والاتحاد من أبرز المفاهيم التي يقوم عليها الخطاب الصوفي، إذ يمثل مرحلة متقدمة في التجربة الروحية، حيث تتجاوز الذات حدودها الفردية لتدخل في حالة من القرب الشديد من المطلق، دون أن يعني ذلك حلولاً أو امتزاجاً مادياً، بل هو اتصال روحي قائم على الإدراك والكشف. وفي هذا السياق، يتخذ الفناء عند المتصوفة طابعاً خاصاً، يتمثل في فناء الصفات البشرية وبقاء المعاني الروحية، مما يجعل التجربة الصوفية انتقلاً من الأنانية إلى التحقق بالحقيقة.

ويظهر هذا المفهوم بوضوح في شعر إبراهيم الدسوقي، حيث لا يقدم الفناء بوصفه فكرة نظرية، بل يصوّره من خلال تجربة ذاتية معيشة، تتجلى في لغة تجمع بين الدقة المفهومية والرمزية التعبيرية، وتعكس وعياً صوفياً يوازن بين التجربة الروحية والضبط العقدي، مما يمنح خطابه طابعاً متميزاً في التعبير عن هذه المرحلة الدقيقة من السلوك الصوفي.

كما عبّر الدسوقي عن هذا المعنى في شعره قائلاً:

فأوصلت ذاتي باتحادي بذاته بغير حلول بل بتحقيق نسبي
فصرت فناء في بقاء مؤبد لذات بدمومة سر مدية^(٦)

يكشف هذا البيت جوهر مفهوم الاتحاد في التصوف، حيث يحرص الشاعر على التمييز بين الاتحاد الروحي والحلول المرفوض عقدياً، وهو ما يظهر في قوله: "بغير حلول"، الذي جاء بصيغة نفي صريح يهدف إلى ضبط المعنى ومنع الانزلاق إلى الفهم الحرفي. وفي المقابل، يقدم بديلاً دقيقاً يتمثل في قوله: "بل بتحقيق نسبي"، وهو تعبير صوفي يدل على

أن العلاقة بين العبد وربّه تقوم على الارتباط الروحي والإدراك العميق، لا على الامتزاج المادي.

ومن الناحية اللغوية، يعتمد البيت على تكرار البنية الضميرية) ذاتي - ذاته - نسبي (مما يعكس حالة من التداخل بين الذاتين، ويمنح الخطاب طابعاً تأملياً يعبر عن اقتراب المسافة بين العبد والمطلق. كما أن الفعل "أوصلت" يوحي بحركة انتقالية، تدل على أن الفناء ليس حالة ثابتة، بل هو مسار يتدرج فيه السالك حتى يبلغ مقام القرب.

ويتعزز هذا المعنى في موضع آخر، حيث يقول:

فقال كذلك الأمر لكنهما إذا تثبت الأشياء كنت كمن كنت (٧)

يشير هذا البيت إلى لحظة دقيقة في التجربة الصوفية، حيث يعود الشاعر إلى التمييز بعد حالة الاتحاد، فيؤكد أن هذه التجربة لا تلغي حقيقة الوجود، بل تعيد ترتيبها على نحو جديد. فعبارة "كنت كمن كنت" تدل على نوع من البقاء بعد الفناء، حيث تستعيد الذات وعيها، ولكن بعد أن مرت بتجربة روحية غيّرت من إدراكها.

ومن الناحية الأسلوبية، يتسم البيت بنوع من التوازن بين الإثبات والنفي، حيث يجمع بين الإقرار بالتجربة (كذلك الأمر) والتنبيه إلى حدودها (إذا تثبت الأشياء)، وهو ما يكشف عن طبيعة الخطاب الصوفي الذي لا يقوم على إطلاق المعاني دون قيد، بل يحرص على ضبطها. كما أن استخدام الفعل "تثبت" يشير إلى عودة الوعي إلى عالم الظاهر، مما يدل على حركة ديناميكية بين الفناء والبقاء، وهي من أبرز خصائص التجربة الصوفية.

ثالثاً: الحب الإلهي وحالة السكر الصوفي

يُعدّ الحب الإلهي من أهم المرتكزات التي يقوم عليها الخطاب الصوفي، إذ يمثل القوة الدافعة التي تحرك التجربة الروحية، وتنقلها من مستوى المجاهدة إلى مقام الذوق والوجد. ولا يظهر هذا الحب في صورته العقلية المجردة، بل يتجلى في لغة وجدانية مشحونة بالإحساس،

تعكس حالة من الانجذاب الكامل إلى المطلق، حتى يبلغ الصوفي درجة "السكر"، وهي حالة يغيب فيها عن إدراكه الحسي ليندمج في التجربة الروحية.

وفي هذا السياق، يتخذ الحب الإلهي في شعر إبراهيم الدسوقي طابعاً خاصاً، حيث يتحول إلى تجربة معيشة تتجسد من خلال رموز حسية—كالكأس والساقى—التي تُستعمل للدلالة على معانٍ روحية عميقة. ومن خلال هذه الرموز، يبنى الدسوقي خطاباً صوفياً يجمع بين الرمز والإيحاء، ويعكس حالة من التداخل بين الذات والعالم الروحي، مما يمنح شعره طابعاً وجدانياً مؤثراً.

كما عبّر الدسوقي عن هذه الحالة في شعره قائلاً:

سقاني محبوبي بكأس المحبة فتهت عن العشاق سكرًا بخلوتي
ونادمني سرًّا بسر وحكمة فما كان أهني جلوتي ثم خلوتي
ولاح لنا نور الجلالة لو أضأ لصى الجبال الراسيات لدكت
وكننت أنا الساقى لمن كان حاضراً أطوف عليهم كرةً بعد كرة^(٨)

تكشف هذه الأبيات بوضوح ملاح الخطاب الصوفي القائم على الحب الإلهي، حيث يُوظف الشاعر رمز "الكأس" و"السقيا" للتعبير عن فيض المحبة الإلهية، وهو رمز متجذر في التراث الصوفي، يدل على انتقال التجربة من طور الإدراك إلى طور الذوق. ويظهر ذلك في قوله: "سقاني محبوبي"، حيث تُسند عملية السقيا إلى "المحبوب"، مما يدل على أن هذه الحالة ليست مكتسبة بمجهود الإنسان، بل هي عطاء إلهي.

أما قوله: "فتهت عن العشاق سكرًا بخلوتي"، فيجسد حالة "السكر الصوفي"، التي تعني الغياب عن الوعي الظاهري نتيجة الامتلاء بالحضور الإلهي، وهو ما يدل انتقال الذات من المشاركة مع الآخرين (العشاق) إلى التفرد في التجربة (خلوتي). كما أن الجمع بين "التيه" و"السكر" يمنح الخطاب بعداً حركياً وانفعالياً، يبرز شدة التأثير بهذه الحالة.

ويتعزز هذا المعنى في قوله: "ونادمني سرّاً بسرّ وحكمة"، حيث تتحول العلاقة إلى نوع من "المجالسة الروحية"، ويلاحظ هنا التكرار في لفظ "سرّ"، الذي يضيف على الخطاب طابعاً رمزياً، ويشير إلى أن هذه التجربة قائمة على المعرفة الباطنية لا الظاهرة. كما أن التقابل بين "جلوتي" و"خلوتي" يظهر توازناً بين حالي الظهور والانكفاء، مما يدل على أن التجربة الصوفية ليست انقطاعاً تاماً عن العالم، بل حركة بين الباطن والظاهر.

أما قوله: "ولاح لنا نور الجلالة"، فيبرز بعداً آخر من أبعاد الحب الإلهي، حيث يتحول إلى تجربة إشراقية تقوم على رؤية "النور"، وهو من أبرز الرموز الصوفية الدالة على التجلي. ويؤكد الشاعر قوة هذا التجلي من خلال صورة مبالغ فيها: "الصخر الجبال الراسيات لدُكّت"، مما يدل على شدة التأثير الروحي الذي لا تطيقه الموجودات الصلبة، وهو تصوير بلاغي يعمق البعد الوجداني للنص.

وفي البيت الأخير، ينتقل الشاعر من كونه متلقياً (سقاني) إلى فاعل (كنت أنا الساقى)، وهو تحول دلالي مهم، يشير إلى أن الصوفي بعد أن يذوق التجربة يصبح ناقلها، مما يبرز البعد التربوي للخطاب الصوفي. كما أن تكرار العبارة "كرة بعد كرة" يمنح النص إيقاعاً داخلياً، ويؤكد استمرارية الفيض الروحي وانتشاره.

وبذلك، تتجلى في هذه الأبيات ملامح خطاب صوفي يقوم على الحب الإلهي بوصفه تجربة ذوقية، تتخذ من الرمزية اللغوية وسيلة للتعبير، وتجمع بين السكر، والنور، والمجالسة الروحية، مما يمنح شعر الدسوقي طابعاً وجدانياً عميقاً وأثراً دلالياً واضحاً.

رابعاً: الكشف والمعرفة الباطنية

يُعَدّ الكشف والمعرفة الباطنية من أهم المقامات التي يبلغها الصوفي في مسيرته الروحية، حيث ينتقل من الإدراك الظاهري القائم على الحسّ والعقل إلى نوع من الإدراك القلبي الذي يقوم على المشاهدة والذوق. ولا تتحقق هذه المعرفة إلا بعد زوال الحجب وارتفاع الغفلة، فينكشف للعارف ما كان مستوراً، وتصبح الحقيقة حاضرة في وجدانه لا في فكره فقط.

وفي شعر إبراهيم الدسوقي، تتجلى هذه المعرفة بوصفها تجربة داخلية عميقة، تقوم على حضور القلب واتساع البصيرة، حيث تتحول الذات إلى مجال للرؤية، ويغدو الإدراك انعكاساً للمعنى في داخلها. ومن ثمّ، فإن الخطاب الصوفي عنده لا يعبر عن معرفة نظرية، بل عن حالة من الكشف المباشر، ومن خلال ذلك يظهر أن المعرفة عند الدسوقي لا تُبنى على التصور الذهني، بل تنشأ من داخل التجربة الروحية نفسها.

فالدسوقي حين يقول:

نَظَرْتُ وَلَمْ أَنْظُرْ سِوَاكَ أُحِبُّهُ وَلَوْلَاكَ مَا طَابَ الْهُوَى لِلَّذِي يَهْوَى
وَلَمَّا حَلَا لِي الذِّكْرُ فِي خُلُوةِ الرِّضَا وَغَبْتُ فَقَالَ النَّاسُ ضَلَلْتُ بِكَ الْأَهْوَا
لَعَمْرُكَ مَا ضَلَّ الْمُحِبُّ وَمَا غَوَى وَلَكِنَّهُمْ لَمَّا عَمُوا أَخْطَأُوا الْفَتَوَى
وَلَوْ شَهِدُوا مَعْنَى جَمَالِكَ مِثْلَمَا شَهِدْتُ بِعَيْنِ الْقَلْبِ مَا أَخْطَأُوا الدَّعْوَى^(٩)

فإنه لا يكتفي بوصف حالة شعورية، بل يكشف عن تحول جذري في طبيعة الإدراك؛ إذ يفتتح تجربته بتعبير لافت: "نظرت ولم أنظر"، وهو تعبير يحمل في ذاته مفارقة واضحة، توحى بأن النظر الحقيقي لم يعد مرتبطاً بالبصر الظاهر، بل يتجاوز ذلك إلى مستوى أعمق. ويتأكد هذا التحول في قوله: "شهدت بعين القلب"، حيث تصبح "عين القلب" هي الأداة الحقيقية للمعرفة، في مقابل عجز النظر الحسي الذي يقف عند حدود الظاهر.

ومن خلال هذا السياق، يظهر أن المعرفة عنده ليست منفصلة عن التجربة الروحية، بل مرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً، كما في قوله: "ولما حلا لي الذكر في خلوة الرضا"، إذ إن الذكر والخلوة يمثلان شرطاً لبلوغ هذه المرحلة من الكشف. كما أن استعماله لفعل "غبت" يكشف عن دخول الذات في حالة من الغيبة، وهي لحظة يتعطل فيها الإدراك الظاهري، ليحلّ محله إدراك أعمق، وهو ما يفسّر في الوقت نفسه سوء فهم الآخرين لهذه التجربة، كما في قوله: "فقال الناس ضلت بك الأهوى"، في حين يردّ عليهم مؤكداً أن الخطأ ليس في التجربة، بل في قصور إدراكهم: "لما عموا أخطأوا الفتوى".

وإذا كان الدسوقي قد عبّر في الأبيات السابقة عن المعرفة بوصفها شهوداً قلبياً، فإنه ينتقل هنا إلى مستوى أعمق، حيث تتحول هذه المعرفة إلى تجربة داخلية مغلقة على الذات كما في قوله:

فأأخذ مني فأصبح سائلاً لذاتي عن ذاتي لذاتي بغيتي
وأنظر في مرآة ذاتي مشاهداً لذاتي بذاتي وهي غاية غايتي^(١٠)

تُظهر هذه الأبيات أن المعرفة الباطنية عند الدسوقي لا تقوم على تلقي الحقيقة من خارج الذات، بل على نوع من الانكشاف الداخلي الذي يجعل الذات في آنٍ واحد طالبةً ومطلوبةً، وسائلةً ومسؤولةً عنها. ويبدو ذلك واضحاً في هذا التراكم المقصود للفظ "ذاتي"، إذ لا يرد هنا مجرد التكرار اللفظي، بل ليعبّر عن حالة من الالتفاف الباطني حول مركز واحد، هو الذات بوصفها موضع الكشف ومجال المعرفة. وهذا الأسلوب يمنح النص كثافة دلالية خاصة، لأن القارئ يشعر منذ الوهلة الأولى بأنه أمام تجربة لا تنفتح على الخارج، بل تغور إلى الداخل حتى تكاد تغلق كل المنافذ إلا منفذ البصيرة.

وفي قوله: "فأأخذ مني فأصبح سائلاً" نلاحظ أن الشاعر يصور لحظة دقيقة من لحظات التحول الصوفي، فكأن شيئاً ما يُنتزع منه أو يُؤخذ من ظاهره، ليتركه في حالة سؤال وجودي عميق. وهذا السؤال لا يتجه إلى العالم، بل إلى ذاته نفسها: "لذاتي عن ذاتي لذاتي بغيتي"، وهي عبارة بالغة الكثافة، تكشف أن المعرفة هنا لا تتحقق إلا عبر "الغيبة"، أي عبر غياب الوعي الظاهري المعتاد، ودخول الذات في مستوى أعمق من الإدراك. ومن هنا فإن الغيبة ليست فقداناً سلبياً للوعي، بل شرطاً من شروط المعرفة الصوفية، لأن الصوفي لا يعرف الحقيقة إلا حين يغيب عن نفسه الأولى ليشهد نفسه الثانية.

ثم تتبلور هذه التجربة في صورة رمزية شديدة العمق في قوله: "وأنظر في مرآة ذاتي مشاهداً"، حيث تتحول الذات إلى مرآة، وتتحول الرؤية إلى انعكاس داخلي، فلا يكون

الإدراك متوجهاً إلى شيء مفارق، بل إلى ما يتجلى في باطن الإنسان نفسه. وهذه الصورة من أجمل الصور التي تعبّر عن المعرفة الباطنية عند الدسوقي، لأنها تجعل الذات مرآة وموضوعاً للرؤية معاً. ويزداد هذا المعنى رسوخاً بقوله: "لذاتي بذاتي"، إذ تتحقق المعرفة هنا من الذات وبالذات، لا بواسطة الحسن أو العقل أو العالم الخارجي، ثم يختم بقوله: "وهي غاية غايتي"، ليؤكد أن هذه المرتبة ليست مرحلة عابرة في طريق السلوك، بل هي المقصد الأعلى الذي تنتهي إليه رحلته الروحية.

ومن الناحية الأسلوبية، يقوم النص على تكرار ضمائر المتكلم ولفظ "ذاتي" بصورة لافتة، وهو تكرار ليس حشواً، بل أداة فنية ودلالية تعكس شدة استغراق الشاعر في التجربة الداخلية. كما أن الأفعال: "يأخذ" و"أصبح" و"أنظر" ترسم حركةً داخلية متدرجة، تبدأ بالانتزاع أو الانفصال عن الظاهر، ثم تمر بحالة السؤال، وتنتهي بالمشاهدة. وبذلك يبدو الخطاب هنا خطاباً صوفياً خالصاً، يقوم على المعرفة الباطنية بوصفها تجربة انعكاسية، يتداخل فيها السؤال والرؤية والغيبية في بناء شعري كثيف، يكشف عن عمق التجربة الروحية عند إبراهيم الدسوقي.

المحور الثاني: الخصائص اللغوية والأسلوبية في شعر الدسوقي

يتميّز شعر إبراهيم الدسوقي بخصوصية لغوية وأسلوبية نابعة من طبيعة التجربة الصوفية التي ينطلق منها، حيث لا تقتصر لغته على التعبير الجمالي، بل تتحول إلى أداة للكشف عن المعاني الباطنية، ونقل التجربة الروحية من مستوى الإحساس إلى مستوى التعبير. ومن ثمّ، فإن دراسة هذا الشعر من منظور لغوي وأسلوبية تتيح الكشف عن الآليات التي اعتمدها الدسوقي في بناء خطابه، وكيفية توظيفه للغة في خدمة التجربة الصوفية.

ولا يقوم هذا الخطاب على البنية التقليدية للشعر فحسب، بل يتجاوزها إلى نوع من التعبير المركّب الذي يجمع بين الرمز، والتكرار، والانزياح الدلالي، حيث تتحول الكلمات إلى

إشارات تحمل أكثر من مستوى من المعنى. ويظهر ذلك بوضوح في توظيفه للمفردات ذات الحمولة الروحية، مثل: القلب، النور، السر، الذات، وهي مفردات لا تؤدي وظيفة معجمية فقط، بل تكتسب بعداً صوفياً خاصاً داخل السياق.

ومن خلال تتبع نصوصه الشعرية، يتبين أن الخصائص الأسلوبية عند الدسوقي لا تنفصل عن البعد الدلالي، بل تتكامل معه، بحيث يصبح الأسلوب نفسه جزءاً من التجربة، لا مجرد وسيلة لنقلها. وهذا ما يجعل شعره مجالاً خصباً للدراسة اللغوية، حيث تتجلى فيه أنماط تعبيرية خاصة، تعكس طبيعة الخطاب الصوفي في أبعاده الجمالية والدلالية.

أولاً: الحقول الدلالية للمفردات الصوفية

يُعدّ الحقل الدلالي من أهم المفاتيح التي يمكن من خلالها فهم الخطاب الصوفي عند إبراهيم الدسوقي، إذ لا تقوم لغته على مفردات عادية أو حيادية، بل على شبكة من الألفاظ ذات الحمولة الروحية، التي تتكرر في سياقات متعددة، فتكتسب معاني خاصة تتجاوز دلالتها المعجمية المباشرة. ومن أبرز هذه المفردات: النور، القلب، المرأة، السكر، الغيب، السر، وهي ألفاظ لا تُستخدم بوصفها ألفاظاً وصفية فحسب، بل بوصفها إشارات إلى حالات روحية ومقامات سلوكية يعيشها الصوفي في تجربته.

ومن خلال تتبع هذه المفردات في شعر الدسوقي، يتبين أنها لا تعمل بشكل منفصل، بل تتداخل لتكوّن حقلاً دلالياً متكاملاً، حيث يرتبط "النور" بالكشف، و"القلب" بالشهود، و"المرأة" بالانعكاس الداخلي، و"السكر" بحالة الفناء والانجذاب، مما يجعل اللغة نفسها حاملة للتجربة، لا مجرد أداة للتعبير عنها. وهذا التداخل يمنح الخطاب كثافة دلالية، ويجعل كل لفظة قابلة لأن تُقرأ على أكثر من مستوى، بحسب السياق الذي ترد فيه.

فالدسوقي حين يقول:

أنا شمس إشراق العقول ولم أقل وما غبت إلا عن قلوب عمية
يروني في المرأة وهي صقيلة وليس يروني في المرأة وهي صفية (١١)

فإنه لا يقدّم وصفاً مباشراً، بل يبيّن حقلاً دلاليّاً قائماً على مفردات النور والقلب والمرآة، حيث تتحول "الشمس" إلى رمز للإشراق المعرفي، لا للضوء الحسي، في حين يدلّ قوله: "قلوب عمية" على غياب القابلية الداخلية للإدراك، لا على فقدان البصر. أما "المرآة"، فإنها تتجاوز معناها الحسي لتصبح رمزاً لحقيقة الإدراك؛ فليست كل مرآة صالحة للرؤية، بل لا بد أن تكون "صقيلة"، أي مهيأة لاستقبال النور. ومن هنا، يتضح أن المعرفة ليست مرتبطة بوجود الحقيقة، بل بقدرة القلب على تلقيها.

كما أن التقابل بين "صقيلة" و"صفية" يوحي بأن الرؤية الصوفية ليست مجرد انعكاس، بل تحتاج إلى صفاء داخلي يسبق عملية الإدراك، وهو ما يعمّق البعد الدلالي للمفردة، ويجعلها جزءاً من نسق رمزي متكامل، لا مجرد عنصر لغوي مستقل.

ولا يقتصر هذا الحقل الدلالي على مفردات النور والشهود، بل يمتد ليشمل مفردات أخرى ترتبط بحالة الوجد والانجذاب، كما يظهر في قوله:

سقاني بكأس من يدي من لجة فغبت بوجدني عن وجودي بسكري
وكنّت أنا الساقى ومني منادمي ووجدني وفتحي والخيال بحدتي^(١٢)
وكنّت أنا الداعي ومني إجابتي وكنّت أنا الصاغي لأسماع دعوتي

ففي هذه الأبيات، تتشكل بنية دلالية قائمة على مفردات: السقي، الكأس، اللجة، السكر، الوجد، وهي مفردات تنتمي في ظاهرها إلى المجال الحسي، لكنها تتحول في السياق الصوفي إلى إشارات على تجربة باطنية عميقة. فـ"الكأس" لم تعد إناءً مادياً، بل صارت وعاءً للفيض الروحي، و"اللجة" توحى بالعمق والغمر، مما يضيف على التجربة طابعاً كلياً يغمر الذات ويستوعبها.

ويبدو التحول الأبرز في قوله: "فغبت بوجدني عن وجودي بسكري"، حيث يجمع الشاعر بين مفردات الوجد والوجود والسكر، في تركيب يكشف عن تداخل هذه الحقول

الدلالية، بحيث يصبح "السكر" سبباً للغيبة، و"الوجد" طريقاً إليها، في حين يتلاشى "الوجود" الظاهري أمام هذا الامتلاء الداخلي. وهنا لا يعود الغياب نقصاً، بل يتحول إلى شرط من شروط الحضور الأعمق.

ثم تتطور هذه البنية الدلالية إلى مستوى أكثر تعقيداً، حين تتداخل الأدوار داخل الذات، كما في قوله: "وكننت أنا الساقى ومني منادمي"، حيث لم يعد هناك فاعل ومفعول منفصلان، بل أصبح كلٌّ منهما منبثقاً من الذات نفسها. ويتكرر هذا المعنى في قوله: "وكننت أنا الداعي ومني إجابتي"، مما يدل على أن التجربة بلغت درجة من الاكتمال، أصبح فيها الداخل يغني عن الخارج، والذات تقوم مقام العالم كله.

كما أن جمعه بين مفردات: "وجدني، فتحي، الخيال" يشير إلى أن المعرفة الصوفية لا تقوم على بعد واحد، بل على تداخل وجداني ومعرفي وخيالي، مما يمنح الخطاب كثافة دلالية، ويجعل المفردة الواحدة حاملة لأكثر من طبقة من المعنى.

ومن خلال هذا الترابط، يظهر أن الحقل الدلالي في هذه الأبيات لا يقوم على مفردات منفصلة، بل على شبكة مترابطة من الدلالات، تتقاطع فيها معاني الفيض، والغيبة، والاتحاد، بحيث تتحول اللغة إلى فضاء يعكس عمق التجربة الصوفية، ويجعل من الألفاظ وسيلة لاكتشاف الداخل، لا مجرد التعبير عنه.

ثانياً: التكرار والتكثيف اللغوي

يُعدّ التكرار من أبرز الخصائص الأسلوبية التي يقوم عليها الخطاب الصوفي عند إبراهيم الدسوقي، إذ لا يأتي بوصفه ظاهرة شكلية أو حشواً لفظياً، بل بوصفه آلية تعبيرية مقصودة، تسهم في بناء المعنى وتكثيفه، وتعكس في الوقت نفسه طبيعة التجربة الصوفية القائمة على التمرکز حول الذات واستحضارها بوصفها موضع الكشف ومجال التجلي. فالصوفي لا يعبر عن تجربته من خارجها، بل من داخلها، الأمر الذي يجعل ضمير المتكلم يحتل موقعاً مركزياً في الخطاب، ويتكرر بصورة لافتة، ليؤدي وظيفة دلالية تتجاوز حدود

التأكيد إلى إعادة تشكيل الهوية داخل النص. ومن هنا، يصبح التكرار وسيلة لإبراز الحضور القوي للذات، لا بوصفها ذاتاً فردية، بل بوصفها ذاتاً متصلة بالمطلق، تتجلى فيها معاني القوة الروحية والاصطفاء، مما يمنح الخطاب طابعاً إنشادياً وإيقاعياً يتناسب مع طبيعة التجربة الوجدانية.

ويتجلى هذا التكرار بوضوح في قول الدسوقي:

أنا الدسوقي فرساني معربة قد صرت قطباً وزاد الله برهاني
أنا الدسوقي فرساني لقد سبقت في الحرب خيل الورى والله أعطاني
أنا الذي قال لي حجي لقد رفعت بيني وبينك لا واش ولا عاني^(١٣)

فإن أول ما يلفت النظر في هذه الأبيات هو تكرار البنية الافتتاحية "أنا الدسوقي"، وهو تكرار مقصود يعيد تثبيت الذات داخل الخطاب، لا بوصفها اسماً علمياً فحسب، بل بوصفها مقاماً روحياً. فالشاعر لا يذكر اسمه للإخبار، وإنما يوظفه لتأكيد حضور خاص، تتداخل فيه الهوية الشخصية مع الدلالة الصوفية، بحيث تصبح "الأنا" هنا حاملة لمعانٍ تتجاوز الفرد إلى ما هو رمزي ووجودي.

ويزداد هذا المعنى عمقاً من خلال تكرار الخبر بعد "أنا"، حيث تتعدد الصفات: "قطباً"، "فرساني"، "سبقت"، مما يدل على أن الذات لا تُقدّم في صورة واحدة، بل في صور متعددة، تعكس اتساع التجربة وتنوع تجلياتها. وهذا التعدد لا يؤدي إلى التشتت، بل إلى التكثيف، لأن جميع هذه الصفات تعود إلى مركز واحد، هو الذات الصوفية التي ترى نفسها موضع الفيض الإلهي.

كما أن هذا التكرار يمنح النص إيقاعاً داخلياً واضحاً، حيث تتكرر البنية النحوية نفسها، مما يخلق نوعاً من التوازي التركيبي، الذي يعزز الانسجام الصوتي، ويقرب الخطاب من النسق الإنشادي. وهذا الإيقاع لا ينفصل عن الدلالة، بل يخدمها، إذ يعكس حالة من الامتلاء الداخلي، تتجلى في تدفق العبارات وتتابعها.

ولا يقف أثر التكرار عند حدود البناء الشكلي، بل يتصل بالبنية الدلالية، كما يظهر في قوله: "لقد سبقت في الحرب خيل الوري"، حيث ينتقل الخطاب من توصيف الذات إلى إعلان تفوقها، ثم يبلغ ذروته في قوله: "لقد رفعت بيني وبينك لا واشٍ ولا عاني"، وهو تعبير يكشف عن انقطاع الوسائط، وبلوغ حالة من الاتصال المباشر، مما يعمق البعد الصوفي في الخطاب، ويجعل التكرار وسيلة لإظهار هذا التحول، لا مجرد أداة لغوية.

ومن خلال ذلك، يتبين أن التكرار في شعر الدسوقي لا يؤدي وظيفة زخرفية، بل يسهم في بناء خطاب متماسك، تتداخل فيه الهوية، والإيقاع، والدلالة، ليعبر عن تجربة صوفية مكثفة، تتمحور حول الذات بوصفها مركزاً للمعرفة والتجلي

ويتعزز هذا البعد الأسلوبي في موضع آخر من شعر الدسوقي، حيث يتخذ التكرار صورة أكثر كثافة واتساعاً، كما في قوله:

أنا القطب في وقتي أنا السيد الذي	معاني كتبها في دفاتري
أنا السيد البرهان بل إنما أنا	أمام وقبل الخلق لاحت بشائري
أنا النار والجنة أنا صاع يوسف	أنا الآن سيف الله سارت مفاخري ^(١٤)

ففي هذه الأبيات، يتصاعد التكرار من مجرد تثبيت للذات إلى بناء نسق دلالي قائم على تضخيم الحضور الصوفي وتوسيعه، حيث يتكرر ضمير المتكلم "أنا" بصورة أكثر كثافة، مقروناً بسلسلة من الأخبار المتتابعة، التي تتجاوز حدود الوصف إلى ما يشبه إعلاناً وجودياً عن طبيعة هذه الذات ومقامها.

ويلاحظ أن التكرار هنا لا يقتصر على إعادة البنية، بل يترافق مع تنويع دلالي واضح، إذ ينتقل الشاعر من تحديد المقام: "أنا القطب في وقتي"، إلى تأكيد السيادة: "أنا السيد"، ثم إلى توسيع الأفق الزمني: "أمام وقبل الخلق"، مما يجعل الذات ممتدة عبر الزمن، لا

مقيدة بلحظة معينة. وهذا التدرج يكشف أن التكرار لا يؤدي وظيفة تثبتية فحسب، بل يواكب تطور المعنى، ويصاحبه في حركته التصاعدية.

كما أن الجمع بين مفردات متباعدة في ظاهرها، مثل: "النار"، "الجنة"، "صاع يوسف"، "سيف الله"، يدل على أن الذات الصوفية تستوعب المتقابلات، وتحتضنها داخل بنيتها، بحيث لا تعود هذه المفردات متناقضة، بل تتحول إلى تحليلات مختلفة لحقيقة واحدة. وهذا الاتساع الدلالي لا يمكن فهمه إلا في ضوء التكرار، الذي يعمل هنا على ربط هذه الصور ببعضها، وإعادة تأهيلها إلى مركز واحد هو "الأنا".

ومن جهة أخرى، يمنح هذا التكرار الخطاب إيقاعاً متدفقاً، حيث تتوالى الجمل في نسق متشابه، مما يعزز الانسجام الصوتي، ويخلق نوعاً من التوازن بين البنية النحوية والدلالة. غير أن هذا الإيقاع لا يأتي للزخرفة، بل يعكس حالة من الامتلاء الداخلي، حيث تتدفق العبارات كما لو كانت امتداداً لحالة وجدانية متصاعدة.

وبذلك، يظهر أن التكرار في هذه الأبيات لم يعد مجرد وسيلة لتأكيد الذات، بل أصبح أداة لإعادة تشكيلها، وتوسيع مجالها الدلالي، بحيث تتحول "الأنا" من عنصر لغوي إلى مركز بنائي يتحكم في حركة الخطاب، ويوجه مساره، ويمنحه طابعه الصوفي القائم على التكثيف والتراكم والانفعال.

ثالثاً: الصور البلاغية والرمزية

يُعدّ التصوير البلاغي والرمزي من أبرز الخصائص الأسلوبية التي يقوم عليها الخطاب الصوفي، إذ لا يعتمد الصوفي على اللغة المباشرة في التعبير عن تجربته، بل يلجأ إلى بناء صور مركبة تتداخل فيها الحواس والمعاني، لتجسيد ما لا يمكن إدراكه بالعبارة الصريحة. ومن هنا، تتحول الصورة البلاغية في هذا السياق من مجرد أداة جمالية إلى وسيلة معرفية، يُعبّر من خلالها الشاعر عن حالات الكشف والتجلي، ويُقَرَّب بها التجربة الباطنية إلى المتلقي. ويظهر هذا

بوضوح في شعر إبراهيم الدسوقي، حيث تتكشف الصور المرتبطة بالنور، والليل، والذكر، والعبادة، لتشكّل نسقاً رمزياً متكاملاً، تتداخل فيه الدلالة الحسية مع الإيحاء الروحي، فيتحوّل المشهد الشعري إلى لوحة تعكس حركة السالك بين الظلمة والنور، وبين الغفلة واليقظة، وهو ما يمنح الخطاب عمقاً دلاليّاً يتجاوز حدود الوصف إلى فضاء التأويل.

ويتجلى هذا البناء الرمزي في قوله:

أنجم طاف بها بدر دجى أحجّلت بهجته شمس الضحى
قوم شروا بالدين أنفسهم واتبعوا بذكر الله أزمانا
أما النهار فقد أخفوا صيامهم أبدانهم أتعبت في الليل أنفسهم^(١٥)

ففي هذه الأبيات، تتشكل صورة مركبة تقوم على التداخل بين عناصر كونية وروحية، حيث يحضر البدر والشمس بوصفهما عنصريّن حسيّين، غير أن توظيفهما يتجاوز الدلالة الطبيعية إلى دلالة رمزية، إذ يشير "البدر" إلى نور التجلي في ظلمة الغيب، في حين تمثل "الشمس" كمال الإشراق وتمام الظهور. ويؤدي الجمع بينهما إلى بناء صورة تتجاوز الترتيب الطبيعي للأشياء، مما يوحي بأن التجربة الصوفية لا تخضع لقوانين الحسن، بل تنتمي إلى عالم مغاير.

كما تتكامل هذه الصورة مع مفردات الذكر والصيام والقيام، حيث تتحوّل الأفعال التعبديّة إلى عناصر تصويرية تعكس حركة السالك، فتبدو الذات وكأنّها تتحرك بين حالتي الخفاء والظهور: "أخفوا صيامهم" في النهار، و"أتعبت في الليل أنفسهم"، وهو تقابل يضفي على الصورة بعداً ديناميكياً، ويجعلها معبرة عن مسار روحي قائم على المجاهدة والانضباط. ومن هنا، لا تكون الصورة مجرد وصف لحال، بل بناءً رمزياً يكشف عن طبيعة الطريق الصوفي في بعده العملي والتربوي^(١٦).

ويأخذ التصوير الرمزي عند الدسوقي بعداً أكثر تكثيفاً حين تتداخل الرموز الحسية والوجدانية في بنية واحدة، كما في قوله:

أنا الحان في الحضر أنا الكأس في الرضا أنا إن غبت عن كل الوري أنا حاضر
أنا الراح والأرواح والوجد والندا أنا الروض قد أصبحت بالزهر زاهر^(١٧)

ففي هذه الأبيات، لا يكتفي الشاعر ببناء صورة واحدة، بل يقدم سلسلة من الصور المتتابعة التي تتراكم لتشكّل بنية رمزية مركّبة. إذ تتجاوز مفردات تنتمي إلى مجالات مختلفة: اللحن، الكأس، الراح، الأرواح، الوجد، الندى، الروض، الزهر، وهي مفردات في أصلها حسية، غير أنّها تتحول في هذا السياق إلى إشارات على حالات روحية متعددة.

ف"الحن" يحيل إلى البعد الإيقاعي والوجداني، و"الكأس" و"الراح" يرمزان إلى الفيض الروحي، بينما تشير "الأرواح" و"الوجد" إلى البعد الداخلي للتجربة، في حين يفتح "الروض" و"الزهر" أفقاً تصويرياً يوحي بالحياة والتجدد. ومن خلال هذا التعدد، لا يقدم الشاعر صوراً منفصلة، بل ينسج شبكة رمزية تتقاطع فيها هذه الدلالات لتصبّ في معنى واحد هو الامتلاء الروحي.

ويزداد هذا البناء عمقاً في قوله: "أنا إن غبت عن كل الوري أنا حاضر"، حيث تقوم العبارة على مفارقة دلالية واضحة، إذ يجمع الشاعر بين الغياب والحضور في آن واحد. وهذه المفارقة ليست تناقضاً، بل تعبير عن طبيعة التجربة الصوفية التي تقوم على الغيبة عن العالم الظاهر، في مقابل حضور أعمق في مستوى الباطن.

كما أن تكرار "أنا" في مطالع الأبيات لا يؤدي وظيفة تأكيدية فحسب، بل يسهم في ربط هذه الصور المتعددة بمركز واحد، بحيث تصبح الذات محوراً تدور حوله جميع هذه الرموز. غير أن هذا التمرکز لا يعني الانغلاق، بل يشير إلى أن هذه الذات قد تحولت إلى وعاء للتجربة، تُستوعب فيها مختلف مظاهرها.

ومن جهة أخرى، فإن الانتقال من مفردات الوجد (الراح، الوجد) إلى مفردات الطبيعة (الروض، الزهر) يكشف عن حركة داخلية في التصوير، حيث تنتقل التجربة من بعدها النفسي إلى تمثيلها في صورة حسية، وهو ما يمنح النص بعداً حيويًا، ويجعل الصورة أكثر قابلية للتلقي.

وبذلك، يتبين أن الصورة البلاغية عند الدسوقي لا تقوم على عنصر واحد، بل على تراكم رمزي تتداخل فيه الحقول الدلالية، بحيث تتحول اللغة إلى فضاء تصويري يعكس عمق التجربة الصوفية، ويجعل من الرمز أداة لفهمها، لا مجرد وسيلة للتعبير عنها.

الخاتمة ونتائج البحث

في ضوء ما تقدّم من تحليل، يتبين أن الخطاب الصوفي في شعر إبراهيم الدسوقي لا يُفهم بوصفه تعبيراً شعرياً جمالياً فحسب، بل بوصفه بنية خطابية متكاملة تتداخل فيها التجربة الروحية مع التشكيل اللغوي، بحيث تتحول اللغة إلى أداة للكشف عن المعاني الباطنية، لا مجرد وسيلة للتعبير عنها.

وقد أظهر التحليل أن مفاهيم التجلي، والفناء، والحب الإلهي، والكشف، لا ترد في شعر الدسوقي بوصفها أفكاراً مجردة، بل تتجسد في صور شعرية قائمة على الرمز والإيحاء، مما يمنح الخطاب بعداً دلالياً عميقاً. كما تبين أن الخصائص الأسلوبية—كال تكرار، وبناء الحقول الدلالية، والتصوير الرمزي—تسهم في تشكيل هذا الخطاب، وتعكس طبيعة التجربة الصوفية القائمة على الامتزاج بين الظاهر والباطن.

نتائج البحث فيما يأتي:

- يقوم الخطاب الصوفي عند الدسوقي على بنية تجمع بين التجربة الذاتية والبعد الرمزي، مما يمنحه طابعاً مركباً يتجاوز التعبير المباشر.

- تتحول المفاهيم الصوفية إلى صور شعرية قائمة على الإيحاء، مما يعكس قدرة اللغة على احتواء التجربة الروحية .
 - يؤدي التكرار دوراً أساسياً في بناء المعنى، حيث يسهم في تكثيف الدلالة وإبراز مركزية الذات في الخطاب .
 - تتشكل الحقول الدلالية للمفردات الصوفية في نسق مترابط، يجعل من اللغة شبكة من الإشارات لا ألفاظاً منفصلة .
 - يقوم التصوير البلاغي على تراكم رمزي يعكس طبيعة التجربة الصوفية القائمة على المفارقة والتجاوز .
 - يكشف شعر الدسوقي عن تداخل واضح بين اللغة والتجربة، بحيث يصبح الأسلوب جزءاً من المعنى لا مجرد وسيلة لنقله .
- وبذلك، يثبت البحث أن شعر إبراهيم الدسوقي يمثل نموذجاً متميزاً للخطاب الصوفي، يجمع بين العمق الروحي والتشكيل اللغوي، ويستحق مزيداً من الدراسات التي تكشف أبعاده الدلالية والأسلوبية.

الحواشي والمراجع

(١) السيد إبراهيم الدسوقي، أحمد عز الدين عبدالله خلف الله، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، ١٩٩٢، ص/٩-٢٠، وانظر كتاب الأزهر وأثره في النهضة الأدبية الحديثة، محمد كامل الفقي الناشر: المطبعة المنيرية بالأزهر الشريف، ص/١٣١

(٢) انظر الطبقات الكبرى، عبد الوهاب الشعراني، مصر، ص/١٣٠

(٣) السيد إبراهيم الدسوقي، خلف الله، ص/٣١

- (٤) حسن المحاضرة، في تاريخ مصر والقاهرة، لجلال الدين السيوطي، دار الأحياء الكتب العربية، ١٩٦٧، ج ١، ص/٤٨٧
- (٥) جوهرة المضيئة، لإبراهيم الدسوقي، تحقيق، إبراهيم الرفاعي، مكتبة الرفاعي، القاهرة، ١٩٩٨، ص/ ٣٨٨
- (٦) نفس المرجع، ص/ ٣٨٨
- (٧) نفس المرجع،
- (٨) نفس المرجع،
- (٩) نفس المرجع، ص/ ٣٨٨
- (١٠) نفس المرجع، ص/ ٣٨٩
- (١١) نفس المرجع، ص/ ٣٨٨
- (١٢) نفس المرجع،
- (١٣) نفس المرجع، ص/ ٤١٢
- (١٤) نفس المرجع، ص/ ٤٠٩
- (١٥) نفس المرجع، ص/ ٤٠٥
- (١٦) مقال بعنوان "تجليات الحب الإلهي في شعر الصوفية المنسبين دراسة في ديوان إبراهيم الدسوقي، لدكتور منال كامل كردي الشويلي، مجلة جامعة واسط، مجلد، ٢٢، العدد، ١، ص/ ٥٧
- (١٧) نفس المرجع، ص/ ٤٠٩

References in Roman Script

1. Al-Sayyid Ibrāhīm al-Dasūqī, Aḥmad 'Izz al-Dīn 'Abdullāh Khalaf Allāh, Maṭābi' al-Ahrām al-Tijāriyyah, al-Qāhirah, 1992, P/9–20. Wa-unḥur Kitāb al-Azhar wa-Atharuhu fī al-Nahḍah al-Adabiyyah al-Ḥadīthah, Muḥammad Kāmil al-Fiqqī, al-Nāshir: al-Maṭba'ah al-Muniriyyah bi-al-Azhar al-Sharīf, P /131.
2. Unḥur al-Ṭabaqāt al-Kubrā, 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, Miṣr, P/130.
3. Al-Sayyid Ibrāhīm al-Dasūqī, Khalaf Allāh, P /31.
4. Ḥusn al-Muḥāḍarah fī Tārīkh Miṣr wa-al-Qāhirah, li-Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1967, j1, P /487.
5. Jawharah al-Muḍī'ah, li-Ibrāhīm al-Dasūqī, taḥqīq: Ibrāhīm al-Rifā'ī, Maktabat al-Rifā'ī, al-Qāhirah, 1998, P /388.
6. Ibid, P/388.
7. Ibid.

8. Ibid.
9. Ibid, P/388.
10. Ibid, P/389.
11. Ibid, P/388.
12. Ibid.
13. Ibid, P/412.
14. Ibid, P/409.
15. Ibid, P/405.
16. Maqāl bi-‘Unwān “Tajalliyāt al-Ḥubb al-Ilāhī fī Shi‘r al-Ṣūfiyyah al-Muntasibīn: Dirāsah fī Dīwān Ibrāhīm al-Dasūqī”, li-Dr. Manāl Kāmil Kurdī al-Shuwaylī, Majallat Jāmi‘at Wāsiṭ, mujallad 22, al-‘adad 1, P/57.
17. Ibid, P/409.

CONTENTS

S#	Topic of Article	Authers	Page
1.	The Role of Literary Translation in Enhancing Cultural Communication between Arab and Urdu Cultures: A Study of the Arabic Translations of the Poetry of Allama Muhammad Iqbal	Prof. Dr. Allaoua Koussa	1
2.	The Poetic Image and the Construction of the Concept of Homeland in Pioneer Poetry	Prof. Dr. Kafait Ullah Hamdani, Dr. Muhammad Javaid Majeed	17
3.	Arabic Narrative and Its Role in Constructing Islamic Identity: An Analytical Study in Light of Qur'anic, Classical, and Modern Discourse	Dr. Ghazala Shaheen	39
4.	Scholarly Travel in the Discourse of Qur'anic Readings Scholars: A Literary Analysis of Ibn al-Jazarī's Travel Writings	Dr. Jawad Khalil Gholosh	61
5.	Poetic Evidence and Its Role in Guiding Grammatical Issues in Ma'ārif al-Sunan by Yusuf al-Banūrī	Dr Hafiz Muhammad Saleem	85
6.	Sufi Discourse in the Poetry of Ibrahim al-Desouki: A Linguistic and Stylistic Approach	Aysha Yaqoob, Dr. Nasreen Akhtar	105

Researchers' Profiles in This Issue

- 1. Prof. Dr. Allaoua Koussa**
University Center Si El Haouès Barika **Algeria**
- 2. Prof. Dr. Kafait Ullah Hamdani**
Department of Arabic, University of the Punjab, Lahore
- 3. Dr. Muhammad Javaid Majeed**
Associate Professor, Department of Arabic, University of the Punjab, Lahore
- 4. Dr. Ghazala Shaheen**
Assistant Professor, Faculty of Arabic, International Islamic University, Islamabad
- 5. Dr. Jawad Khalil Gholosh**
Imam, Khateeb, and Researcher at the Islamic Community of Mostar, **Bosnia and Herzegovina**
- 6. Dr Hafiz Muhammad Saleem**
Arabic Lecturer, Islamabad Model College, H-9, Islamabad
- 7. Aysha Yaqoob**
MPhil Scholar, Government College Women University, Faisalabad
- 8. Dr. Nasreen Akhtar**
Lecturer, Government College Women University, Faisalabad

**Copyright
All Right Reserved**

Al-Turath al-Adabi Vol: 04, Issue: 01, (Jan- June 2026)

Publisher: National University of Modern Languages,
Islamabad, University Printing and Publishing Press,
Islamabad

Contact: Department of Arabic Language,
National University of Modern Languages,
Islamabad, H Nain, Islamabad

Phone: 051-92655095/2052

Emial: atadabi@numl.edu.pk

Website (OJS): <https://alturath.numl.edu.pk/index.php/alturath/index>

Editorial Board

1. **Prof. Dr. Muhammad Basheer**
Ex. Dean Faculty of Arabic, International Islamic University Islamabad
2. **Prof. Dr. Aiman Muhammad Ali Maidan**
Faculty of Arts, Cairo University, Egypt.
3. **Prof. Dr. Ali Ahmed Rasheed Al Momini**
Head Department of Arabic, Jerash University, Jordan
4. **Prof. Dr. Abdul Majid Nadeem**
Department of Arabic, Punjab University Lahore
5. **Prof. Dr. Shafiq-ur-Rehman**
Department of Arabic, The Islamia University of Bahawalpur
6. **Dr. Asif Saleem**
Arabic Department, University of Karachi
7. **Dr. Nasreen Tahir Malik**
Ex. Assistant Professor, Department of Arabic, NUML
8. **Dr. Arif Siddiq**
Assistant Professor, Department of T&I Faculty of Arabic, IIUI
9. **Dr. Samiullah Zubairy**
Assistant Professor, Department of Arabic AIOU, Islamabad
10. **Dr. Iftikhar Ahmad Khan**
Department of Arabic, G. C. University, Faisalabad

Advisory Board (National)

1. **Prof. Dr. Hafiz Abdur Rahim**
Ex. Multan Dean, Department of Arabic B.Z. University Multan
2. **Prof. Dr. Muhammad Abuzar Khalil**
Chairman Arabic, B.Z University Multan Islamabad
3. **Prof. Dr. Muhammad Saleem Bin Muhammad Ismail**
Head of Department of Arabic, University of Sargodha
4. **Prof. Dr. Mussarat Jamal**
Chairperson Department of Arabic, University of Peshawar
5. **Dr. Abdul Majeed Baghdadi**
Chairman Department of Arabic, Allama Iqbal Open University

Advisory Board (International)

1. **Prof. Dr. kazim Mihrs**
Former Head of Arabic Department, Wasit University, Iraq
2. **Prof. Dr. Abdelsalam Hamed**
Arabic Department, University of Qatar, Qatar
3. **Prof. Dr. Nuha Afona**
Al-Quds Open University
4. **Prof. Dr. Kamal Abdul Aziz Ibrahim**
Faculty Darul Aloom, Fayyoun University

Al-Turath Al-Adabi

Vol: 04, Issue: 01, Jan-June 2026

- Patron in Chief:** **Maj. Gen Shahid Mahmood Kayani HI (M) (Retd)**
Rector NUML
- Patron:** **Prof. Dr. Muhammad Safeer Awan**
Pro-Rector R&SI, NUML, Islamabad, Pakistan
- Chief Editor:** **Prof. Dr. Jamil Asghar Jami**
Dean, Faculty of Languages, NUML
- Editor:** **Dr. Hafiz Muhammad Badshah**
Assistant Professor Arabic Department
- Managing Editor:** **Dr. Muhammad Iqbal**
Assistant Professor Arabic Department
- Published by:** **National University of Modern Languages, Islamabad**



**NATIONAL UNIVERSITY OF MODERN LANGUAGES
ISLAMABAD**

Indexed & Abstracting



INTERNATIONAL

STANDARD

SERIAL

NUMBER

ISSN P: 3005-7426

ISSN O: 3005-7434

INTERNATIONAL CENTRE



Accredited by HEC in Y Category



Directory of Open Access Journals



E-Marefa



Directory of Research Journals Indexing (DRJI)



Asian Research Index



Academic Resource Index