



الذَّكْوَاتُ الْبَيْضُ

اسم مشتق من الذكوة وهي الجمرة الملتهبة والمراد
بالذكوات الربوات البيض الصغيرة المحيطة بمقام أمير
المؤمنين علي بن أبي طالب {عليه السلام}
شبهها لضيائها وتوهجها عند شروق الشمس عليها لما فيها
موضع قبر علي بن أبي طالب {عليه السلام}
من الدراري المضيئة

{**در النجف**} فكأنها جمرات ملتهبة وهي المرتفع من الأرض،
وهي ثلاثة مرتفعات صغيرة نتوءات بارزة في أرض الغري وقد
سميت الغري باسمها، وكلمة بيض لبروزها عن الأرض. وفي رواية
إنها موضع خلوته أو إنها موضع عبادته وفي رواية أخرى
في رواية المفضل عن الإمام الصادق {عليه السلام} قال:
قلت: يا سيدي فأين يكون دار المهدي ومجمع المؤمنين؟
قال: يكون ملكه بالكوفة، ومجلس حكمه جامعها
وبيت ماله ومقسم غنائم المسلمين مسجد
السهلة وموضع خلوته الذكوات البيض

الذكوان البيضاوي



مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ فِكْرِيَّةٌ فَصْلِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ تَصَدُرُ عَنْ
دَائِرَةِ الْبَحْثِ وَالدرَّاسَاتِ فِي دِيَوَانِ الْوَقْفِ الشَّيْخِيِّ



العدد (١٦) السنة الثالثة ربيع الأول ١٤٤٦ هـ أيلول ٢٠٢٥ م
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق (١١٢٥)
الرقم المعياري الدولي ISSN 2786-1763

الذِّكْرُ الْبَيْضُ



التدقيق اللغوي
م.د. مشتاق قاسم جعفر

الترجمة الانكليزية
أ.م.د. رافد سامي مجيد

العدد (١٦) السنة الثالثة ربيع الأول ١٤٤٦ هـ - أيلول ٢٠٢٥ م

عمار موسى طاهر الموسوي
مدير عام دائرة البحوث والدراسات
رئيس التحرير

أ.د. فائز هاتو الشرع

مدير التحرير

حسين علي محمد حسن الحسني

هيئة التحرير

أ.د. عبد الرضا بمية داود

أ.د. حسن منديل العكيلي

أ.د. نضال حنش الساعدي

أ.د. حميد جاسم عبود الغراي

أ.م.د. فاضل محمد رضا الشرع

أ.م.د. عقيل عباس الريكان

أ.م.د. أحمد حسين حيال

أ.م.د. صفاء عبد الله برهان

م.د. موفق صبري الساعدي

م.د. طارق عودة مري

م.د. نوزاد صفر بخش

هيئة التحرير من خارج العراق

أ.د. نور الدين أبو لحية / الجزائر

أ.د. جمال شلبي / الاردن

أ.د. محمد خاقاني / إيران

أ.د. مها خير بك ناصر / لبنان

الذَّكْوَانُ الْبَيْضُ

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ فِكْرِيَّةٌ فَصْلِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ تَصْدُرُ عَنْ
دَائِرَةِ الْبَحْوثِ وَالدرَّاسَاتِ فِي دِيْوَانِ الْوَقْفِ الشَّيْخِيِّ



العنوان الموقعي

مجلة الذكوات البيض

جمهورية العراق

بغداد / باب المعظم

مقابل وزارة الصحة

دائرة البحوث والدراسات

الاتصالات

مدير التحرير

٠٧٧٣٩١٨٣٧٦١

صندوق البريد / ٣٣٠٠١

الرقم المعياري الدولي

ISSN ١٧٦٣-٢٧٨٦

رقم الإيداع

في دار الكتب والوثائق (١١٢٥)

لسنة ٢٠٢١

البريد الإلكتروني

إميل

off_research@sed.gov.iq

hus65in@gmail.com

العدد (١٦) السنة الثالثة ربيع الأول ١٤٤٦ هـ - أيلول ٢٠٢٥ م

..... دليل المؤلف

- ١- أن يتسم البحث بالأصالة والجدة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وسلامة اللغة ودقة التوثيق.
- ٢- أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:
أ. عنوان البحث باللغة العربية .
ب. اسم الباحث باللغة العربي، ودرجته العلمية وشهادته.
ت. بريد الباحث الإلكتروني.
ث. ملخصان: أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الإنكليزية.
ج. تدرج مفاتيح الكلمات باللغة العربية بعد الملخص العربي.
- ٣- أن يكون مطبوعاً على الحاسوب بنظام (office Word ٢٠٠٧ أو ٢٠١٠) وعلى قرص ليزري مدمج (CD) على شكل ملف واحد فقط (أي لا يُجزأ البحث بأكثر من ملف على القرص) وتُرَوَّد هيئة التحرير بثلاث نسخ ورقية وتوضع الرسوم أو الأشكال، إن وجدت، في مكانها من البحث، على أن تكون صالحة من الناحية الفنية للطباعة.
- ٤- أن لا يزيد عدد صفحات البحث على (٢٥) خمس وعشرين صفحة من الحجم (A4) .
٥. يلتزم الباحث في ترتيب وتنسيق المصادر على الصيغة APA
- ٦- أن يلتزم الباحث بدفع أجور النشر المحددة البالغة (٧٥.٠٠٠) خمسة وسبعين ألف دينار عراقي، أو ما يعادلها بالعملة الأجنبية.
- ٧- أن يكون البحث خالياً من الأخطاء اللغوية والنحوية والإملائية.
- ٨- أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامها على النحو الآتي:
أ. اللغة العربية: نوع الخط (Arabic Simplified) وحجم الخط (١٤) للمتن.
ب. اللغة الإنكليزية: نوع الخط (Times New Roman) عناوين البحث (١٦) . والملخصات (١٢) أما فقرات البحث الأخرى، فبحجم (١٤) .
- ٩- أن تكون هوامش البحث بالنظام الإلكتروني (تعليقات ختامية) في نهاية البحث. بحجم ١٢.
- ١٠- تكون مسافة الحواشي الجانبية (٢,٥٤) سم، والمسافة بين الأسطر (١) .
- ١١- في حال استعمال برنامج مصحف المدينة للآيات القرآنية يتحمل الباحث ظهور هذه الآيات المباركة بالشكل الصحيح من عدمه، لذا يفضل النسخ من المصحف الإلكتروني المتوافر على شبكة الانترنت.
- ١٢- يبلغ الباحث بقرار صلاحية النشر أو عدمها في مدة لا تتجاوز شهرين من تاريخ وصوله إلى هيئة التحرير.
- ١٣- يلتزم الباحث بإجراء تعديلات اخضعين على بحثه وفق التقارير المرسلة إليه وموافاة المجلة بنسخة معدلة في مدة لا تتجاوز (١٥) خمسة عشر يوماً.
- ١٤- لا يحق للباحث المطالبة بمطالبات البحث كافة بعد مرور سنة من تاريخ النشر.
- ١٥- لا تعاد البحوث الى أصحابها سواء قبلت أم لم تقبل.
- ١٦- تكون مصادر البحث وهوامشه في نهاية البحث، مع كتابة معلومات المصدر عندما يرد لأول مرة.
- ١٧- يخضع البحث للتقويم السري من ثلاثة خبراء ليبيان صلاحيته للنشر.
- ١٨- يشترط على طلبة الدراسات العليا فصلاً عن الشروط السابقة جلب ما يثبت موافقة الأستاذ المشرف على البحث وفق النموذج المعتمد في المجلة.
- ١٩- يحصل الباحث على مسئل واحد لبحثه، ونسخة من المجلة، وإذا رغب في الحصول على نسخة أخرى فعليه شراؤها بسعر (١٥) ألف دينار.
- ٢٠- تعبر الأبحاث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها لا عن رأي المجلة.
- ٢١- ترسل البحوث إلى مقر المجلة - دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي بغداد - باب المعظم)
أو البريد الإلكتروني: (hus65in@Gmail.com) (off reserch@sed.gov.iq) بعد دفع الأجر في مقر المجلة
- ٢٢- لا تلزم المجلة بنشر البحوث التي تُخلُ بشرط من هذه الشروط .

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ فِكْرِيَّةٌ فَصَلِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ تَصَدُرُ عَنْ دَائِرَةِ الْبُحُوثِ وَالدراساتِ فِي دِيَّانِ الْوَقْتِ الشَّيْخِيِّ

محتوى العدد (١٦) المجلد الأول

ت	عنوانات البحوث	اسم الباحث	ص
١	قاعدة الفراغ والتجاوز وتطبيقاتها الفقهية	أ.د. مها عامر منصور الاسدي	٨
٢	رسالة في الدفاع الاعتراضي على قول الغزالي «ليس في الإمكان أبدع مما كان» لإسماعيل بن محمد بن مصطفى أبو القداء القنوي (ت ١١٩٥هـ) دراسة وتحقيق	أ.م. د عامر ضاحي سلمان	١٨
٣	موقف ابن الحاجب من بعض المسائل الخلافية في النحو العربي	أ.م.د. أوراس عبد الحسين عبد الله	٣٢
٤	رسالة من التفسير لمحمد الوائلي (ت ١٠٩٦هـ) تفسير ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ سورة السجدة ٧/ «دراسة وتحقيق»	أ.م. د. عقيل عباس ريكان	٤٤
٥	إيهاسات مبرورة في قواعد فقهية معمورة يحسن إلحاقها بالقواعد المشهورة	م.د. مصطفى علوان السامرائي	٥٦
٦	استعمال ما لم يُسم فاعله في سورة هود وأثره في توجيه المعنى	م.د. سليم خلف صالح	٧٠
٧	أثر التعليم في تطور الثقافة والهوية المجتمعية دراسة تاريخية	م.د. أحمد محمد سعدون	٨٦
٨	دلالة الاختيار في سورة القصص	م. د. كريم شيال مكطوف	٩٨
٩	تأثير الدراسات العربية في قراءة المستشرقين لمفهوم النخبوي والشعبي	الباحثة: نمار عباس كاظم أ.د. نطله احمد الجبوري	١٠٨
١٠	معركة طوفان الأقصى والعدوان الاسرائيلي على قطاع غزة، تحليلات سياسية واستراتيجية للدكتور محسن محمد صالح «مقال مراجعة»	م.د. وسن صاحب عيدان	١١٨
١١	منهج أهل البيت (عليهم السلام) في مواجهة الإلحاد «دراسة تحليلية»	الباحث: محمد سامي عبد أ.م.د. زينة علي كاظم	١٢٤
١٢	العقوبات القانونية والشرعية على المتظاهرين بالمنكرات	أ.م.د. ظاهر محسن عبد الله الباحثة: هبة صالح كاظم عباس	١٣٦
١٣	الوعيد الأخروي بالحياة الأبدية في الديانات السماوية «دراسة مقارنة بين الديانة اليهودية والإسلامية»	الباحثة: هيفاء طالب عذيب أ.د. نصير كريم كاظم	١٥٠
١٤	الدور الوقائي للشرعية والقانون للحفاظ على الحدث من الانحراف والتشرد	الباحثة: ميس محمد علي أ.م. د. ختام مزهر حمد	١٦٦
١٥	نسق الاستدعاء في رسالتي ابن زيدون وشروحهما «دراسة في النقد الثقافي»	م.م. نور محمد عز الدين أ.م. د. زاهر عبد الحسين جندبيل	١٧٨
١٦	الأسس النظرية لدور الفكر الإسلامي في الدكاء الاصطناعي	الباحث: مروه غزوان هاشم م. د. أحمد صباح شهاب أحمد	١٩٤
١٧	دلالة التقديم والتأخير في شعر الرصافي البلسني	الباحث: ناطق ساجت ولي أ. د. ليلى طهناز علي	٢٠٤
١٨	التعلم الاستفساري وعلاقته بالتعلم الانتقائي لقياس مستوى التفكير المرن لطلبة الدراسات العليا في قسم الرياضيات لمادة القياس والتقويم	م. منار فاروق عزيز	٢١٦
١٩	أثر الفكر النحوي الكوفي في فكر المخزومي	م. منير صباح منشد	٢٣٤
٢٠	الخصائص الفنية في شعر الفرسان في العصر الجاهلي «عامر بن الطفيل أنموذجاً»	م.م. ناظم جبار نصر	٢٤٨
٢١	طبيعة العقود الإلكترونية وأركانها وشروطها في قانون العراق وإيران	م.م. أكرم عباس محمد علي	٢٦٢
٢٢	أثر استراتيجية التفكير البصري في تحصيل طلاب المرحلة الاعدادية في مادة الجغرافية وكفاءة فهم المعرفة	الباحث: مروان سلام داوود	٢٨٢
٢٣	أثر استراتيجية أقلام القصيدة في تحصيل طالبات الصف الثاني المتوسط في مادة اللغة العربية	م.م. تبارك محمد شهاب	٣٠٢
٢٤	الملامح السياسية والفكرية والاجتماعية في اليمن خلال القرن الرابع والخامس الهجريين	م.م. أشواق كريم حسين	٣١٦
٢٥	نظرية المعرفة في المسار الغربي	علي صلاح مهدي أ.د. طالب حسين كطافة	٣٣٦
٢٦	منع الإخلال بالأمن العام في القرآن وأحاديث أهل البيت «عليهم السلام»	م. مؤيد ناصر حسين	٣٥٢



نسق الاستدعاء في رسالتي ابن زيدون وشروحهما
«دراسة في النقد الثقافي»

م. م. نور محمد عزالدين أ. م. د. زاهر عبد الحسين جنديل
كلية الإمام الكاظم (عليه السلام) للعلوم الإسلامية الجامعة

المستخلص :

يعد منهج النقد الثقافي من المقاربات النقدية للكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة في النصوص النثرية والشعرية؛ إذ يتخطى هذا المنهج النظر للزوايا الجمالية والشكلية بوصفها تعبيراً عن السلطة والمعرفة والهويات واللاوعي الثقافي؛ إذ يركز على علاقة النصوص بالسياقات التي تحمل دلالات ثقافية وسياسية واجتماعية ودينية بوصفها تعبيراً عن السلطة والمعرفة والهويات واللاوعي الثقافي، وبيان ثنائيات السلطة المعرفية والثقافية داخل النصوص، باختصار الرموز التاريخية والدينية والأدبية في النقد الثقافي ليست مجرد عناصر شكلية، بل هي مفاتيح لفهم العلاقات بين النصوص والسياقات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي أنتجت النص؛ إذ تمثلت بالرسالة الهزلية التي وجهها ابن زيدون إلى ابن عبدوس وكيف كان يستهزئ به ويسخر منه لأن أخذ منه حبيبته ولادة بنت المستكفي، أما الرسالة الثانية فهي الرسالة الجدية التي كانت عكس الأولى وهي موجهة لابن جهور وأراد استعطافه ليخرج من السجن بعد كان وزيراً له، فأشتهر ابن زيدون بهاتين الرسالتين في الأدب العربي، وكان البحث ملم باستدعاء النسق الديني وما تضمنته الرسالتين من نصوص نثرية تخدم المنهج النقدي الثقافي وتبين ذلك بعد اطلاع الباحثة على الرسالتين وشرحهما وضحت ذلك في التطبيق.

الكلمات المفتاحية: ابن زيدون الأندلسي، النقد الثقافي، الاستدعاء، ابن جهور، ابن عبدوس.

Abstract:

Cultural criticism is one of the critical approaches to revealing the cultural patterns implicit in prose and poetic texts. This approach goes beyond looking at aesthetic and formal aspects as an expression of power, knowledge, identities, and the cultural unconscious; It focuses on the relationship between texts and contexts that carry cultural, political, social and religious connotations as an expression of power, knowledge, identities and the cultural unconscious, and explains the representations of cognitive and cultural power within texts. In short, historical, religious, and literary symbols in cultural criticism are not merely formal elements, but rather keys to understanding the relationships between texts and the cultural, social, and political contexts that produced the text. It was represented by the comic letter that Ibn Zaydoun sent to Ibn Abdus, and how he mocked and ridiculed him because he took his beloved, Wallada bint al-Mustakfi, from him. As for the second letter, it was a serious letter that was the opposite of the first. It was directed to Ibn Jahwar, and he wanted to gain his sympathy to get him out of prison after he had been his minister. Ibn Zaydoun became famous for these two letters in Arabic literature. The research was concerned with invoking the religious system and the prose texts included in the two letters that serve the cultural critical approach. This became clear after the researcher reviewed the two letters and their explanations, and she clarified this in the application.

Keywords: Ibn Zaydoun Al-Andalusi, cultural criticism, summoning, Ibn Jahwar, Ibn Abdus.

المقدمة :

بعد الحديث في النقد الثقافي واسع ومتشعب؛ وإذا طبقنا هذا المنهج على رسائل مهمة كرسالي ابن زيدون الجدية والهنزلية، فإننا سنخرج بنتائج مُرضية، ولربما يستفيد منها الباحثون، فأهمية دراسة رسالي ابن زيدون تلقي بظلالها على النشر الأندلسي وأهميته، لذلك وقع اختيارنا عليهما، ولا تخلو الرسالة من الصعوبة لاسيما ونحن نطبق منهجاً حديثاً على نصٍ ثريٍ قديم، كذلك لا تخلو هذه الدراسة من الصعوبة في إيجاد بعض المصادر إذ استطعنا أن نقسم بحثنا على مباحث يسبقها تمهيد وخرج التمهيد بالتعريف بابن زيدون والنقد الثقافي، فيما خرج التطبيق بدراسة الشخصيات الدينية والحوادث الدينية.

التمهيد: ابن زيدون والتعريف بالنقد الثقافي

أولاً: ابن زيدون نشأته وحياته ونسبه:

هو أحمد بن عبدالله بن أحمد بن غالب المخزومي الأندلسي أبو الوليد، وزير وكاتب وشاعر من أهل قرطبة، ولد بالرصافة من ضواحي قرطبة، فهو من اعلام الأدب الأندلسي ولد سنة (٣٩٤هـ - ١٠٠٣م)، في الأندلس بقرطبة تحديداً، فهو من أبناء وجوه الفقهاء بقرطبة (١)، وعُرف بأنه شاعر قرطبة وزعيمها ونخبة بني مخزوم وضميمها (٢)، تمتع بذكورة لغوية، وتتم قصائده بالطول وتكون ذات معاني جليلة وأبياته الشعرية كلها كانت تحب مختارة (٣)، وكان أبوه قاضياً وعالماً وأديباً في قرطبة وعُرف بسعة روايته وغزارة معارفه وكرم أخلاقه وتوفى ولم يتجاوز ابنه الحادية عشر من عمره فكفله جده وعلى الرغم من صغر سنه وقد توفى والده إلا أنه استمد من علوم والده كثيراً فضلاً عن تعلمه اللغة وعلوم العرب الأخرى من العلماء والفقهاء؛ فتأثر بوالده كثيراً وأصحابه، فضلاً عن مصاحبه ومجالسته للعلماء والفقهاء والتعلم من علومهم (٤).

فطبيعة بلاد الأندلس جعلت من الشعراء والأدباء يكتبون بصورة مختلفة عن بقية الشعراء والذي ساعدهم على ذلك مناظرها وجمال طبيعتها الرائعة، فضلاً عن قدراتهم العقلية وحياتهم الواسع واللطيف، كذلك لغتهم القوية الجزلة واختلاطهم بالبلاد الأخرى جعلتهم يكتبون بصورة براقة ملونة يعكس فيها جمال بيئتهم الجياشة، أمثال ابن شهيد وابن هاني وابن زيدون وابن اللبنة وابن عبدون وغيرهم (٥)، أما حياته السياسية فقد عاش ابن زيدون في عصر ملوك الطوائف القرن الخامس الهجري وكان لهذه الحقبة الزمنية تأثيراً في حياته الاجتماعية والسياسية، فهو شاعرٌ ووزيرٌ، فكان الحاكم أبي الحزم بن جمهور مؤسس الدولة الجهورية وكان دائم الوجود معه ولأمانة ابن زيدون وتقربه من ابن جمهور، وهو في الثامنة والعشرين من عمره وعندما كان ابن جمهور حاكماً كتب الأدب والسير وجعله مسؤولاً عن وزارتين حتى لقب (بدي الوزارتين) واتصل بعدها بالخليفة المستكفي إلى أن توفى بإشبيلية سنة (٤٦٣ - ١٠٧١م). (٦).

فلم يكن يتكسب بالشعر، ويكتب ما يحضر ويجول في باله بوصف الطبيعة والمناظر الخلابة فضلاً عن كتاباته في الغزل والشوق والعاطفة، وهو «آخر شعراء بني مخزوم وأول معاصريه رقة ودقة» (٧) إن لابن زيدون ثقافة واسعة نلاحظها في كتاباته؛ إذ كانت له ثقافات فلسفية فضلاً عن ثقافته الواسعة في العلوم واللغة والأدب وسرعة الحفظ والاطلاع على الآداب الأخرى، فقد كان يذكر في رسالته الهزلية بعض المصطلحات الفلسفية فضلاً عن ذكر الفلاسفة أنفسهم أمثال افلاطون وأرسطاطاليس وسقراط وجابر بن حيان وغيرهم وهذا دليل على ثقافته الواسعة ومعرفته التي كان يمتلكها (٨).

وقال عنه صاحب الوافي بأنه: «من أبناء وجوه الفقهاء بقرطبة، برغ أدبه، وجاذ شعره، وعلا شأنه، وانطلق لسانه» (٩)، أما الفتح بن خاقان (ت ٥٢٨هـ) بأنه: «ممر بنظامد، وظهر كاليدّر ليلة تمامه، فجاء من القول بسحر، وقلده أجي نحر، لم يصرفه إلا بين ربحان وراح، ولم يطلعه في سماء مؤانسات وأفراح،

ولا تعدى به الرؤساء والملوك، ولا تردى منه خطوة كالشمس عند الملوك، فتشرق بطناعة، وأرهف بدائعهم وروائعهم» (١٠).

وصاحب الذخيرة ابن بسام وصفه: «بأنه: صاحب منثور منظوم وخاتمة شعراء بني مخزوم، أحد من جَزَ الأيام جزاً، وفات الأنام طراً، وصرف السلطان نفعا وضراً، ووسع البيان نظماً ونثراً، إلى أدب ليس للبحر تدفق، ولا للبدر تألق، وشعر ليس للسحر بيان، ولا للنجوم الزاهر اقتزانه. وحظ من النثر الغريب المباين، شعري الألفاظ والمعاني» (١١).

أما الشنتريني فنقل عن أبي مروان بن حيان قاتلاً بأنه: «فتى الآداب وعمدة الطرف، والشاعر البديع الوصف والرُصف، ذي الابوة النبيلة بقرطبة، والوسامة والدراية وحلاوة المنظوم والسلطنة، وقوة المعارضة والافتنان في المعرفة» (١٢).

ثانياً: التعريف بالنقد الثقافي

عُرف النقد عند العرب فذكر في معجم لسان العرب لابن منظور بأنه: «نقدها نقداً وانتقدها ونقده إياها نقداً، إعطاءً فانقدها أي قضها» (١٣)، وعُرف النقد قديماً بأنه: «تخليص جيد الكلام من رديئه وهي عملية أدبية يُعنى بها القدماء» (١٤) والنقد بصورة عامة يمكن أن نقول بأنه «يقوم على تقويم الأعمال الفنية والأدبية وتحليلها قانساً على أساس علمي» (١٥).

وإن مصطلح النقد الثقافي جذوره غربية؛ إذ بدأت عند مدرسة فراكتفورت في ألمانيا في القرن العشرين وارتبطت بما فضلاً عن محاولات المفكرين الألمان أمثال هوركهايمر وادورنو وآخرون إذ نصجوا لهذا المنهج النقدي، وظهر النقد الثقافي في القرن التاسع عشر - إذ ذكره تيري اجنتون في كتابه نقد الثقافة، وقد تبلور المصطلح ونضج مع الناقد الأمريكي (فنست ليتش) إذ يعد هو أول من أطلق هذا المصطلح على نظريات الأدب لما بعد الحداثة (١٦)، فكانت له رؤية تستند فيها إلى «التعامل مع النصوص الأدبية والخطابات بأنواعها إذ تُبين ما هو غير جمالي وغير مؤسسي؛ إذ تُعنى بشعرية الخطابات بغية تحصيل الاستكشافات وتقوم أنظمتها مضموناً وتأثيراً مرجعياً» (١٧).

وكذلك يذكر ارثر ايزابجر بأن النقد الثقافي كانت بداياته في جامعة برمنجهام عام ١٩٧١ في مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (١٨) إذ يرى برجر أن النقد الثقافي لا يكون دوره عن الأدب فقط ولا مختص بالفن فقط بل هو يشمل جوانب كثيرة ومختلفة تدور عن دور الثقافة في نظام الأشياء بين الجمالية والأنثروبولوجية، فالثقافة لها جوانب عديدة تدخل ضمن السياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية منها فضلاً عن أن مهمته تكون متداخلة مترابطة (١٩)، وبهذا نلاحظ أن ارثر ايزابجر قد ادخل الكثير من النظريات ضمن النقد الثقافي ومنها نظرية التلقي والمحاكاة والتفسير والتحليل وهذا ما وجدناه في كتابه النقد الثقافي تمهيداً للمقاهيم، إذ أراد أن يبين أن النقد قائم على هذه النظريات فهو لم يولد من العدم (٢٠).

أما النقد الجديد كان في الغرب معاكساً لما جاء به رولان بارت، إذ دعى ريتشارد إلى مدرسة النقد الجديد في إنجلترا؛ إذ أراد أن يقدم بما الأسس النظرية للنقد والتحليل اللفظي فيها عن طريق محاضرات اعطاها مجموعة من طلابه في مدرسة كمبردج وبين فيها أن النقد لم يكن قائماً على النص الجمالي فقط وإنما جاء مستعياً بالظروف المحيطة للنص من حياة اجتماعية وفلسفية ودينية فضلاً عن مناهج نظرية تنطبق عليه بلا تقييد كما في السابق (٢١)، وكذلك النقاد العرب، عرفوا النقد الجديد بأنه «حركة نقدية تدعو إلى التخلي عن البحث عن المعايير الجمالية في الآثار الأدبية وتعتبر أن وظيفة النقد الحقيقية هي فهم وتفسير المؤلفات الأدبية عن طريق تحليلها وفق المعايير الشكلية واللغوية» (٢٢).

إذن فالنقد الثقافي هو فرع من فروع النقد الأدبي والفني، يهدف إلى تحليل وتقييم الظواهر الثقافية والفنية

من منظور اجتماعي وفكري، وهو ليس مجرد تحليل للأعمال الأدبية أو الفنية فقط، بل يتعدى ذلك إلى دراسة الأيديولوجيات، والقيم، والمعتقدات التي تعكسها الثقافة في المجتمعات المختلفة (٢٣)، لذلك فهو فرع من فروع النقد الذي يركز على دراسة وتحليل الثقافة بكل أبعادها، سواء كانت ثقافة الأدب، الفن، الإعلام، أو حتى العادات والتقاليد والمعتقدات الاجتماعية. ويهدف إلى فهم النصوص أو الظواهر الثقافية في سياقها التاريخي والاجتماعي والسياسي، ويبحث في كيفية مؤثرات الثقافة على تشكيل الهوية الفردية والجماعية. فينظر النقد الثقافي إلى النصوص الأدبية والفنية بوصفها منتجات ثقافية تتأثر بالسياق الاجتماعي والتاريخي والسياسي، لذلك فإن الناقد الثقافي لا يركز فقط على الجماليات أو الجانب الفني، بل يبحث في الرسائل الضمنية التي تحملها النصوص، وكيفية تأثيرها وتأثرها بالبنى الاجتماعية والسلطة والهوية (٢٤).

وبعد الغدامي أول من أشار إلى مصطلح النقد الثقافي عند العرب (٢٥) وذلك بعد اطلاعه على آراء الغرب؛ إذ يذكر الغدامي أن النقد الثقافي كان تأسيسه على نقد ما يعد البنيوية وما بعد الحداثة، فبين أن مرحلة التحول ما بين الحداثة وما بعد الحداثة قد اعلنتها (كلتر) سابقاً وبهذا أراد الغدامي أن يبين رأي كلتر بأننا نحتاج إلى الحداثة وما بعد الحداثة معاً حتى نستطيع أن نصل إلى نقد جديد يتميز ويختلف عن سابقه (٢٦)، وأن تطلعات الغدامي كانت عديدة إلا أنه اعتمد رأي (فنست ليتش) وذكره بعد إطلاعه عليه وتأثر به؛ إذ ترى أن الغدامي قد طرح رأي ليتش حينما قال أن النقد الثقافي يقوم على عدة خصائص هي (٢٧):

- ١- أن النقد الثقافي لا يضيّق الخناق على نفسه ويهتم بما هو جمالي ومؤسسي فقط بل على العكس فهو يبحث في كل شيء سواء ظاهر أم خفي.
 - ٢- أن أهم ما يميز النقد الثقافي الإفادة من مناهج التحليل العرفية مثل تحليل النصوص فضلاً عن إفاذته من موقف ثقافي نقدي و التحليل المؤسسي.
 - ٣- أن ما يميز النقد الثقافي لما بعد البنيوي، بأن تركيز كان جوهري وتحديد على أنظمة الخطاب وكذلك أنظمة الإفصاح النصوي.
 - ووضع الغدامي نقاطاً أساسية ست وهي: (٢٨)
 - ١- عناصر الرسالة (الوظيفة النسقية).
 - ٢- المجاز (المجاز الكلي).
 - ٣- التورية الثقافية.
 - ٤- نوع الدلالة.
 - ٥- الجملة النوعية.
 - ٦- المؤلف المزدوج.
- فبهذا ان النموذج يقوم على (ست عناصر) هي (المرسل والمرسل إليه والرسالة التي تتحرك عبر السياق والشفرة ووسيلة ذلك كله هي الاتصال وتنوع وظيفة اللغة حسب تركيزها على عنصر أو آخر من هذه العناصر.
- وتكون صورة الحال مع النموذج الاتصالي بعد إضافة العنصر السابع الذي أضافه الغدامي وتكون كالتالي (٢٩):
- الشفرة
السياق



الرسالة

المُرسل _____ المُرسل إليه

إداة الاتصال

العنصر النسقي

وبهذا قال الغدامي بأن تكون وظائف اللغة حينئذ سبعة وهي كالتالي (٣٠):

١- ذاتية / وجدانية/ يركز الخطاب على المرسل.

٢- إجارية / نفعية/ يركز الخطاب على المرسل إليه.

٣- مرجعية / التركيز على السياق.

٤- معجمية / التركيز على الشفرة.

٥- تنبيهية / التركيز على أداة الاتصال.

٦- شاعرية / جمالية / التركيز على الرسالة نفسها.

٧- الوظيفة النسقية / يكون التركيز على العنصر النسقي.

كما هو مقترحنا لاجتراح وسيلة منهجية لجعل النسق والنسقية منطلقاً نقدياً وإساساً منهجياً، إذ يطرح الغدامي النسق بوصفه مفهوم مركزي في النقد الثقافي، فجعله يكتسب دلالات وسمات تخدم النصوص لصالح المصطلح.

نسق استدعاء الحوادث والشخصيات التاريخية

توطئة:

تعد الحياة الأندلسية ذات طبيعة إسلامية ، فضلاً عن انفتاح الحياة الاجتماعية على الدول والثقافات المتعددة الأخرى، التي جعلتها تكتسب العديد من العادات والتقاليد الاجتماعية ولاسيما الدينية من بقية المجتمعات القريبة عليها، فقد تمسكوا بعاداتهم وطقوسهم الموروثة والتي كان يتمتع بها المجتمع العربي في الأندلس، إذ كان يضم الديانة المسيحية واليهودية (الأديرة والكنائس)، إلى جانب المسلمين من العلماء والفقهاء والشيوخ والأدباء فبنوا فيها المساجد، فكانت الأندلس متعددة الديانات قبل ذلك، إلا أنهم اعتنقوا الإسلام بعد فتح الأندلس وتحريرها على يد القائد طارق بن زياد الأندلسي (٣١) .

وان هذه الحياة الدينية جعلت من الأندلسيين متأثرين بالدين الإسلامي، والمحيط والبيئة فالمؤثرات هي التي تشكل ثقافة هذا الأديب فنجد التوجه الديني أو ظاهرة الثقافة الدينية بادية وواضحة على الأديب الذي عاش في بيئة دينية مثل أحمد بن عبد رب، وابن حزم الأندلسي فضلاً عن شعراء العصر الإسلامي والعصر العباسي وان هذه التوجهات والمؤثرات أظهرت الجانب الديني الذي برز في ذلك الوقت بشكل ملحوظ وتأثر بها الشعراء، مما جعل ابن زيدون يستخدم النص الديني ويضمّنه في رسالته الجديدة عن طريق ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فضلاً عن الموروث الديني، ولاسيما مأثور القول، وهو دليل على تعمق ابن زيدون بالدين، فضلاً عن أنه درس على يد العلماء والفقهاء، فقد كان يتمتع بمكانة عالية في المجتمع القرطبي الأندلسي بفضل تعلمه وما وهبه الله من ملكة لغوية طيبة وقد تجلت في سنده وهو يقارب العشرين مما جعلته يمتلك مكاناً مرموقة في المجتمع آن ذاك (٣٢).

ونلاحظ ان ابن زيدون يستخدم الاستدعاء الديني في رسالته الجديدة والمزلية وشروحهما؛ إذ يمكننا ان نعرف الاستدعاء الديني القرآني، ويكون أشبه بحالة من الاسترجاع للذكريات مع ما يصحبها من ظروف معينة تكون مشابهاً للزمان والمكان وأحياناً يكون هو توارد وتواتر للذكريات والمعاني وفي أحيان أخرى يكون هذا الاستدعاء مصاحباً لماضي الفعل من خواطر فالاستدعاء هو أحد الدلالات التي تتعالق مع العناصر

وعُرف عنده نثالي «فهو القعل الذي بعد بموجه نص ما لكتابه نص اخر»، فاحيانا يمكن ان يظهر شكلا معينا مثل استشهاد او الابعاء او تقاطعا موضوعيا أوصله بموضوع مقارب وهي تستشعر بين نصين فاحيانا يستحضر دلالات ونصوص اخرى أو قد يكون استحضر نصا معينا بصورة صريحة واضحة ويكون ذكرها بالنص واحيانا تكون ضمنية اي انه يذكر قليل من هذا النص ويكملة بشيء من عنده فلا يكون تناص صريح (٣٣).

يقتبس الادباء من الكتاب المقدس الموضوعات التي تكون محورا لأعمالهم الادبية فكانوا يستدعون شخصيه قابيل وهابيل والشیطان والانس والجن وادم عليه السلام وفضلاً عن باقي الانبياء، إذ أصبح القرآن الكريم مصدرا للاستاد والاتكاء عليه، فالأعمال العالمية والادبية العربية حافلة بالمواضيع الدينية فأصبحت شخصيه الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) من أكثر الشخصيات تداولاً لدى الشعراء واحيانا يكون متأثرا بالتراث الديني أيضاً، فلا يخفى على الأديب أو الكاتب ان يستدعي الكثير من هذه الشخصيات المؤثرة ويتكى عليها ويستند في اشعاره وادبه اليها (٣٤)، وان الذي يقرأ التاريخ الادبي في الاندلس يلاحظ ان ابن زيدون وظف رسائله وضمنها اساليب بلاغية فضلاً عن استخدامه الخطاب المبحاني ضد خصومه سواء كانت بتوظيفه آيات معينة أو الايات الشعرية أو الأمثال، والرسائل الأندلسية وفي هذا الخصوص كانت عديدة مثل رسالة الحسن بن جهور في طوق الحمامة، فضلاً عن الاثر الذي تركه ابي العلي القاضي البغدادي في العلم والثقافة والادب، فقد استشهد الأندلسيين من العلماء والبلغاء والنقاد والادباء خاصه فكانوا يستخدمون علمهم ويوظفونه في الادب العربي لأنهم كانوا يدرسون كثيراً فضلاً عن كتب التراجم التي كانوا يدرسونها ويتعلمون منها (٣٥).

وظف ابن زيدون النص المقدس أو المرويات الدينية ضمن سياقات جديدة بدلالات مضمرة تبين وضعه الخافي، فنقسم هذا المبحث إلى محورين أساسيين هما:

أولاً: استدعاء الحوادث الدينية: ويقصد به استحضار وقائع محددة من التاريخ الديني، تتصل بموقف ابن زيدون من خصومه مع السلطة.

ثانياً: استدعاء الشخصيات الدينية: وتشمل ذكر الأنبياء أو الشخصيات الدينية بوصفها دلالات ثقافية ودينية، تعزز فكرة النص وما تحمله من دلالات الخير أو الشر أو الظلم والعدوان والابتلاء وغيرها من الدلالات الاجتماعية.

ان الاستدعاء القرآني للآحداث الدينية، فضلاً عن شخصيات الانبياء، كانت من المهارات الأدبية التي مارسها ابن زيدون في رسائله الجديدة بصورة واضحة، فاستدعى الآيات القرآنية لما فيها من اهمية اديبه وتعليقه عليها لبنين للمتلقي معنى هذه الآيات من خلال الكلام الذي يريد ايصاله لابن جهور وكسب استعطافه ولذلك استخدمه ابن زيدون النص القرآني، فضلاً عن انه يحتاج احياناً إلى ان يستخدم قصه او حادثه معينه مشابحه للنص القرآني، ويعززه بآيات مشابه لما يريد قوله من آيات قرآنية وكتب التفسير القرآني، فقد اختصرت على التفسير لبيان وضوح المعاني والالفاظ.

أولاً: استدعاء الشخصيات الدينية: وتضمن استدعاء شخصيات الأنبياء الذين ذكروا في القرآن الكريم ومنهم ١- استدعاء شخصية آدم (عليه السلام) وقصة سجود إبليس له، وهي إشارة للتمرد والغرور وبالضد من إبليس، و متمثلة بشخصية ابن زيدون وخصمه ابن جهور، وعند قراءة النص في رسالة ابن زيدون الجديدة، نلاحظ استدعاءه للنص القرآني بصورة مباشرة، إذ يستدعي قصة قرآنية بكاملها فيقول «وما أراي لو أمرت بالسجود لآدم فأبى واستكبر» (٣٦)، في إشارة رمزية إلى قصة إبليس حين امتنع عن السجود لآدم، كما ورد في مواضع عدة من القرآن الكريم، من بينها قوله تعالى: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ



فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ» البقرة: ٣٤، وقوله: «قَالَ مَا مَنَّكَ آلَا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ؟ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» الأعراف: ١٢، وآيات أخرى تُظهر تمرد إبليس واستكبار (٣٧)، فإن استدعاء ابن زيدون يعكس نسقاً ثقافياً عميقاً يرتكز على ثنائية الطاعة والتمرد، القبول والرفض، فهو يضع نفسه في مقام الطائع الخاضع، لا الراض المستكبر، محاولاً من خلال هذا التناص أن يبرئ نفسه من شبهة العناد أو الخروج عن الطاعة، فيخاطب ابن جهور من موقع المستضعف لا المتكبر، ويتبين كذلك في تفسير الطبري أنه ذكر قصة السجود لادم واستكبار إبليس وعدم السجود فقال إن ادم أباكم أتيت من علمي وفضله وكرامي وإذا سجدت له ملائكته فاسجدوا له ثم استثنى من جميعهم إبليس فدل باستثنائه إياه منهم على أنه منهم وإن ممن قد أمر بالسجود معهم كما قال جل ثناؤه (إلا إبليس لم يكن من الساجدين) فآخبر أنه قد أمر إبليس في من أمره من الملائكة بالسجود لادم ثم استثناه جل ثناؤه مما آخبر عنهم للملائكة من السجود لادم (٣٨)، وهنا تجلّى عبقريّة ابن زيدون في الاختباء خلف النص المقدّس، وتوظيف القصة القرآنية بأسلوب إيجازي، كي يُظهر براءة نيته، ويستدر عطف المتلقّي ابن جهور بوصفه الحاكم المستلّط، في مقابل ذاته السجينة المقموعة؛ إذ استثمر ابن زيدون في هذا الموضوع خزينة المعرف واللغوي العميق، من خلال إلمامه بالنصوص الدينية، وتاريخه الطويل في حفظ القرآن والشعر والأمثال والحديث، لبني خطافاً ثقافياً يمزج بين بلاغة التلميح وسلطة النص المقدّس، بهدف الدفاع عن نفسه لا بالمواجهة، بل بالتماهي مع نموذج الطاعة والامتثال، والنقد الثقافي لا يقصده الكاتب بل يلمح من خلال النص، وهذا ما يؤكد وعيه الكبير بدلالات النصوص وقدرته على توظيفها في ظرفٍ مأساوي شديد القسوة.

وقد أبرز الصفدي في شرحه أهمية هذا الاستدعاء الديني في رسالة ابن زيدون، إذ أشار إلى دلالاته العميقة وأثره البالغ في بناء المعنى الرمزي للرسالة. فقد وظّف ابن زيدون القصة القرآنية المرتبطة بسجود الملائكة لادم، مستنداً إلى التناص، فهو يعكس حضوراً ثقافياً مكثفاً لقيم القبول والخضوع، ليُظهر نفسه في موقع الضعف والمأمورية، في مقابل صورة المرسل إليه (ابن جهور) الذي يحاكي في سلطته صورة الخالق، وبآتي هذا التوظيف للدلالة على سلامة نيته ونقاء موقفه، إذ لم يُعارض ابن جهور أو يتمرد عليه كما فعل إبليس في القصة القرآنية. بل على العكس، فإنه يوظف القصة ليتخفّى خلفها، دون أن يصريح بما مباشرة، مما يدل على ذكاء بلاغي في استدعاء الرموز دون التصريح بها، إن إبليس هو أول من رفض السجود، مما جعله رمزاً للتكبر والتمرد، وهنا يؤكد ابن زيدون ضمناً أنه ليس مستكبراً، بل للتعبير عن محنته وظروفه الصعبة، ومن ذلك مكوّه في السجن (٣٩). ويكشف هذا التوظيف عن بُعد إبداعه عميق في خطابه، يُبرز مهارته في توظيف الرمز الديني لخدمة البعد الإنساني والسياسي لرسالته.

٢- استدعاء شخصية النبي نوح (عليه السلام) وابنه، وهنا استخدم ابن زيدون نصاً دينياً استطاع فيه كسب ابن جهور؛ إذ فبدأ بسرد الآيات القرآنية والقصص الدينية في رسالته التي وجهها إلى ابن جهور فهنا الدين حتى يصل إلى قلب ابن جهور ولأن ابن جهور كانت له خلفيه عربية ودينية نوعاً، ونظراً لقرب ابن زيدون من ابن جهور ومعرفة به واتجاهات تفكيره فقد وظف ما يجده مؤثراً من النصوص القرآنية، فضلاً عن إمكانيته ابن زيدون الأدبية، فإن ابن زيدون له ثقافته دينية واسعة جعلته متمكن من استدعاء الآيات القرآنية والنصوص والقصص التي فيها عبره فقد كان استدعاء صريح للآية القرآنية «يا بني اركب معنا»، «فقلت ساوي إلى جبل يعصمني من الماء» (٤٠)، إذ اتخذ ابن زيدون من أسلوب الحوار مدخلاً للتعبير عن موقفه، مقتبساً بذلك الحوار القرآني الوارد في قصة نوح عليه السلام وابنه، حينما دعاه للركوب في السفينة فأعرض عنه، وهنا كانت باء المتكلم يا بني تصغير مضاف إلى باء المتكلم وهنا التصغير شفقته بحيث يجعل محله الرحمة والشفقة؛ إذ فسر ابن عاشور هذه الآية بقوله إن نداء نوح عليه السلام كان نداء



إرشاد ورفق، وأن إغراض الابن عن الركوب جعله في صف الكافرين. ومن هنا تتضح دلالة الاقتباس في رسالة ابن زيدون، إذ أراد أن يُلَمِّح لابن جهور أن الوقوف مع خصومه هو بمثابة الانحياز إلى الباطل، ثَمَّ كما كان رفض ابن نوح لركوب السفينة اختياراً إلى مصيره المحتوم (٤١)، وقد استخدم ابن زيدون هذا الحوار القرآني بدقة وذكاء، ليشير من خلاله إلى موقفه من ابن جهور، مبيِّناً رغبته في العودة إلى جنبه لا إلى خصومه، ومُظهراً رفضه للحاشية السيئة المخططة به، وعلى رأسها جماعة ابن عبدوس، فهو يُسْقِط على ذاته صورة الابن المهارب من النجاة، لا عناداً ولا رفضاً، بل كناية عن شعوره بالإقصاء والعزل. وفي الوقت نفسه، يُظهر المرسل إليه - ابن جهور - في صورة نوح، الذي يدعو إلى النجاة، لكن من موقع السلطة المتعالية، لا الرعاية الحقيقية. وهنا تتداخل ثقافة الخضوع والتمرد، إذ يعرض ابن زيدون نفسه كمن فُرض عليه الانفصال، ويُقدِّم موقفه بصفته رديفاً للضعف الإنساني لا التمرد الشيطاني.

ووضح الصغدِي قصة النبي نوح (عليه السلام) لما جاء الطوفان الذي عم الأرض جميعاً، وصعد نوح في السفينة بمن آمن معه، أما ولده لم يكن معه لأن نوح شرط عليه الإيمان للصعود معه، وإن اختار ابن زيدون هذه الآيات القرآنية جاء النتيجة لارتباط هذه الآيات بتفكير ابن زيدون ومدى تخلصه من المواقف التي حصلت له فهي كانت مواقف سياسية وصراعات اجتماعية أكبر مما تكون هي صراعات شخصية، إلا أن ابن زيدون عندما أرسل هذه الرسالة وفيها الآية التي استدعاها فقد كانت تحمل الكثير من الدلالات الدينية فضلاً عن الانساق الثقافية الموجودة لقصة النبي نوح، فهي تعكس القيم الثقافية والدينية للثقافة الإسلامية مثل أهمية الإيمان والطاعة، وكذلك تعكس علاقة الأب بالابن، وهي عبارة عن قصص جماعية لنسب النجاة مقابل الفردية حينما أراد ابن جهور أن ينجو ومن حوله، ويتبين أن استخدام ابن زيدون النص القرآني دليل على التقاليد الدينية والأدبية التي يعكسها الأديب وتأثره بالبالغة القرآنية (٤٢) فهو كان يعبر عن ثقافته مجتمع واسع وهي ثقافته المجتمع الأندلسي الذي كان أحياناً محارب للمتشكك من قبل السلطة. ٣- استدعاء شخصية طالوت وجنوده: واستدعى ابن زيدون شخصية طالوت وجنوده لما فيها صفه تحمل دلالات دينية وثقافية فضلاً عن الدلالة السياسية وبيان وضعه مع سلطة ابن جهور؛ إذ توظيف استدعاء القصص القرآنية عند ابن زيدون في رسالتهم وهذه المرة عندما ذكر ابن زيدون قصة جنود طالوت الذين اختبروا من الماء وشربوا من النهر فيذكرها ابن زيدون قائلاً «وشربت من النهر الذي ابتلى به جيوش طالوت» (٤٣)، وقد أشار ابن زيدون إلى النص القرآني بشكل واضح عن طريق الآية القرآنية ذات اللفظة المتمثلة بقصة جيوش طالوت ووظيفتها عبر الاستدعاء القرآني الذي أعطى لنصه الجمالية والتي تمثلت بقدرسية المفردات، إذ كان التوظيف القصصي للآيات القرآنية بارزاً عند ابن زيدون في رسالته، لضخامة الأحداث التي مر بها وحجم المعاناة التي أثقلت عليه، ففي هذا النص أشاره إلى الفاظ قرآنية وتحديدًا قصة جماعه طالوت المذكورة في القرآن الكريم في سورة (البقرة آية: ٢٤٩) وتنص على أن النهر الذي شرب منه الماء جيوش طالوت كان اختباراً له (٤٤)، فهذا هو امتداد لما سبق من تمثيل ديني وقرآني ضمن الاستدعاء للألفاظ القرآنية وقد صور ابن زيدون جماعه ابن جهور الفاسدين مع صورته مقابلته لجماعه جيوش طالوت الذين خانوا العهد مع طالوت.

وبين الصغدِي ذلك في شرحه للرسالة وذكر كيف بعد خرج طالوت بالجنود من بيت المقدس وبين إنهم لما وصوا النهر لم يتخلف عنه إلا عدد قليل منهم والبقية خالفوا العهد ولم يغتربوا القليل لسد رمقهم بل شربوا من النهر كثيراً من الماء، وهم أنفسهم بالضبط مماثلون للفاسدين من جماعة ابن جهور (٤٥)، فقدم هنا ابن زيدون رموزاً توضيحية محدود معينة لخطورة ذلك المكان المحرم الذي شربوا منه، فهذا التمثيل كام بياناً لنسق مضمون يختبئ خلفه ابن زيدون لين ما فعله معه وكيف خانوا العهد معهم، فتأتي هذه الحكاية

في سياق الموضوع الذي يرتبط بين طالوت وجنوده وبين ابن زيدون وابن جهور وكيف اختبره من قبلهم فيالمقابل عندما استخدم ابن زيدون هذا التناص المحور مع ابن جهور وجماعته القاسدين أراد ان يميزهم عن غيرهم عن طريق الحيلة والمكر فضلا عن انه قد قدمها بمفهوم التنازل عن المبادئ والقيم من اجل المصلحة وعدم الاهتمام بالآخر.

٤- استدعاء شخصية النبي يوسف (عليه السلام) وزليخة: يُوظف ابن زيدون في هذا الموضوع عبارات مستلهمة من النص القرآني، ضمن استدعاء لشخصيات دينية ذات دلالات رمزية، يعيد من خلالها تشكيل معاني جديدة تُقدم مقاصده العاطفية والثقافية والسياسية. فهذه الشخصيات المستحضرة لا تظهر في النص بوصفها سرّاً دينياً مباشراً، بل تُستدعى ضمن بنية تناص ديني محففي، تُوظف فيها الدلالات الدينية لإنتاج خطاب يتجاوز البعد الجمالي إلى أبعاد تتعلق بالحبوبة والسلطة، ويستدعي ابن زيدون ذلك في نصه النثري من رسالته الهزلية قالاً: «حتى خلت أن يوسف (عليه السلام) حاسنك ففضضت منه، وأن أمراً العزيز رأتك فسلّت عنه» (٤٦)، إذ استدعى ابن زيدون هنا شخصيتين محوريّتين في التراث القرآني هما يوسف عليه السلام، رمز الجمال والعفة، وامرأة العزيز، رمز الفتنة والهيام، ليبرز تفوق جمال المحبوبة إلى درجة أن يوسف نفسه قد أعطى نصف الجمال ويغض طرفه عنها، وأن امرأة العزيز التي افتنت بيوسف تُعرض عنه لو رأت هذا الجمال الجديد، وجا وهذا التناص لا يُقصد به المبالغة البلاغية فحسب، بل يُفهم في إطار توظيف نسقي للرمز الديني، يُظهر مكانة المحبوبة (ولادة بنت المستكفي أو رمزها) بوصفها استثنائية وفريدة، وهو استدعاء غير مباشر، لكنه محمّل بدلالات ثقافية ودينية عميقة. وقد أشار ابن نباتة إلى هذا التوظيف، مبرراً أن ابن زيدون شبه جمال ولادة بنت المستكفي بجمال يوسف، في توظيف يعكس نسقاً ثقافياً يرى في الجمال قيمة عليا تتجاوز حدود الواقع إلى المدى الأسطوري. ومن خلال هذا الاستدعاء، يُضفي ابن زيدون على محبوبته بعداً قدسياً يجعلها في مرتبة لا يليق أن يناقسه عليها من هو دون مقامه - كابن عبدوس (٤٧)، ويُضفي على علاقة ابن زيدون بها بعداً من الدلالات الثقافية والوجدانية، في مواجهة سلطة أدانت هذه العلاقة وعاقبته عليها، كما يمكن قراءة هذا الاستدعاء بوصفه محاولة لإعادة تشكيل الذات المهشمة، التي تسعى إلى إثبات تميزها عبر خطاب رمزي يستعير من المقدس ما يمنح التجربة العاطفية بعداً نبيلاً ومتعالياً على المألوف، لإعادة تشكيل الواقع العاطفي في صورة خطاب ثقافي، يُعبر فيه عن الرقض، والتفوق، والحق التاريخي في الحب والانتماء.

ثانياً: استدعاء الحوادث الدينية: ويقصد به استحضار وقائع محددة من التاريخ الديني، تتصل بموقف ابن زيدون من خصومه مع السلطة.

١- استدعاء حادثة العجل: وقد استدعى ابن زيدون نصاً قرآنياً آخر غير صريح أي كان تناصاً محورياً في رسالتهم فقد أشار إلى الفاظ في آيات قرآنية لتحقيق غرضه، فقد ذكر جملة «وعكفت على العجل» (٤٨) وهنا استمد هذه القصة من الآية القرآنية التي ذكرها الله تعالى في قصه بني إسرائيل واتخاذهم العجل فهنا يذكر كلمه العجل فقط اي هنا يتحدث عن القصة التي حدثت في ذلك الوقت واراد ان يربطها بوضعها الحالي بل اكتفى باستخدام لفظة «العجل» للإشارة إلى القصة، مستمراً رمزيتها الدينية وسياقها الأخلاقي، ليحذّر ابن جهور من الوقوع في فتنة مشابهة لما وقع فيه بنو إسرائيل من ضلالة وخروج عن الجادة، إذ استدعاها بوصفها اداة تأثير في الراي العام ولابن جهور ايضاً، فضلاً عن دلالة اللفظية والمعنوية ، ونلاحظ هنا براعة ابن زيدون في انتقاء للنصوص القرآنية والاستعانة بها لتشكيل صورته معنوية وبلاغية فضلاً عن سلطته الدلالية التي ارادت من خلالها ايصال المعنى لابن جهور فهو كان يوظف صراعا سياسيا ضمن نسق أدبي ديني، فقد استخدم الالفاظ القرآنية بوصفه اداة تأثير في الراي العام فضلاً عن دلالة المعنوية والتي

كانت ملتحمة بالنص القرآني التحاماً وثيقاً بالمفردات والمعاني، ويقول صاحب التفسير الطبري إن هذه القصة جاءت بخصوص بني إسرائيل وأنه وصف موسى بأنه ذهب يطلب ربه فأُظِّل موضعه وهو العجل لأن بني إسرائيل قد اتخذت من العجل الهاشم قشبه إله موسى بالعجل الذي اُظِّل موضعه وقد وصف السامري بأن موسى نسي ربه وإن ربه هو العجل الذي نساه، فهذه الفتنة التي حدثت بين بني إسرائيل وبين موسى استخدمها ابن زيدون أداة مشققة ومضمرة، اعتمدها وسيلة للتعبير عن وضعه مع ابن جهور فهنا كان نقداً سياسياً لاذعاً، فقد استخدمه ابن زيدون هذه النصوص المقدسة وأوضحها في كلمه العجل، فضلاً عن بعض الالفاظ المخبئة خلف هذا النص أراد ابن زيدون أن يبينهم من الشر الذي يقع به القوم بعد سيرهم خلف الضلالة، على الرغم من الآيات والتنبهات التي أرسلت إليهم (٤٩)، فهنا يستخدم ابن زيدون هذه الاستدعاءات تعكس وعيه العميق بقدره النص الديني على التأثير، كما يبرز مهارته في دمج الخطاب الديني مع الخطاب السياسي، حيث تصبح المفردة القرآنية أداة خطابية ذات فاعلية دلالية واسعة، يستعين بها في بناء احتجاجه الرمزي. كما أن اختياره لمفردات دينية محددة من سياق قرآني معروف يتيح له مخاطبة الوعي الجمعي في بلاد الأندلس، التي كانت مشبعة بالثقافة الدينية، مما يعزز من أثر رسالته في المتلقي، هذه القصة كما وظفها ابن زيدون، تحولت إلى رمز سياسي مشقّر، أدخل من خلاله نقداً لاذعاً إلى الواقع الأندلسي الذي كان يعيشه، خاصة ما تعرض له من وشايات أدت إلى سجنه وإقصائه.

٢- استدعاء حادثة أصحاب السبت: ويبرز في هذا النص لفظه من القرآن وظفها الكاتب ضمن إطار قصه أصحاب السبت فكان هنا الاستدعاء ينحصر في مستواه الدلالي والرمزي فحسب بل يتجاوز أحياناً مستويات تأويلية أخرى فقد جاء هذا الاستدعاء ضمن إعطاء تفسيرات لمعاني تناسب مع حاجة ورغبة الأديب في الإفصاح عما يريد قوله؛ إذ ذكر قصه أصحاب السبت الذين اعتدوا وتجاوزوا الحد من بني إسرائيل، وجاء ذلك في النص التالي قائلاً «واعتديت في السبت» (٥٠) فقصه أصحاب السبت التي ورد في تفسير الطبري كانت توضح الذين تجاوزوا الحد من بني إسرائيل الذي نبه به الله تعالى وعصوا أمره فكان الاعتداء بمعنى التجاوز في كل شيء، فهم الذين تجاوزوا الحد وعصوا أمر الله في تحييمهم عن الصيد يوم السبت، فكان الاعتداء بمعنى التجاوز وجاء السبت بمعنى الهدوء والسكينة فجعلها الله هي يوم راح لهم لذلك قيل للثائم (مسبوت) لهدوئه وسكينته وسكون جسده واستراحته (٥١)، ربط ابن زيدون حاله الشخصي بحال «أصحاب السبت»، مستدعياً قصتهم كمنطلق رمزي لتأكيد موقفه وتحذير ابن جهور من تجاوزه أو ظلمه (٥٢). فقد اتخذ من هذه القصة القرآنية إطاراً نقدياً يوجه من خلاله رسالة مزدوجة: الأولى تحذيرية موجهة إلى ابن جهور، والثانية نقدية موجهة إلى فئة من المجتمع الأندلسي الذين تظاهروا بالدين ظاهراً، بينما مارسوا النفاق والتحايل خفية، على نحو ما فعله أصحاب السبت حين احتالوا على الأمر الإلهي بصيد الحيتان، وهنا لا يقف ابن زيدون عند مجرد الاستدعاء السردى للنص الديني، بل يذهب إلى توظيفه توظيفاً ثقافياً ناقداً، ليكشف من خلاله عن مظاهر الفساد والنفاق الديني في المجتمع الأندلسي، لا سيما في زمن ملوك الطوائف، الذين شاع في عهدهم التناقض بين الشعارات الدينية والممارسات الفعلية. فالاستدعاء هنا يقضض ازدواجية الخطاب الديني لدى بعض الفئات، ويكشف زيف مواقفهم الأخلاقية، مما يجعل من النص القرآني وسيلة لإدانة هذا التلون والاحتيال، وتأكيداً على صدق موقفه أمام ابن جهور، وبذلك يصبح التناص مع قصة «أصحاب السبت» أداة بلاغية ورمزية في آنٍ معاً، وظفها ابن زيدون لبيان طبيعة الخداع والنفاق الذي واجهه، وتسقط القصة القرآنية على واقعه السياسي والاجتماعي، في نقد ضمني لسلطة ترفع شعار الدين، بينما تستر تحته مظاهر الفساد والانحراف.

٣- استدعاء حادثة بناء الصرح في عهد فرعون، والتي تصوّر موقفه من موسى عليه السلام بوصفه دلالة



للجبروت والاستعلاء والشك في الوحي، فاستدعى ابن زيدون نصاً قرآنياً آخر تمثل الذي وردت في رسالته الجدية يضيف ابن زيدون في رسالته اقتباس من الآيات القرآنية ويوظفها في النص خدمه لقضيتهم السياسية، فضلاً عن أنها تشير إلى استكبار خصومهم والتي تبلورت في هذا النص القرآني الذي جاء به ابن زيدون في رسالته قائلاً: « وأمرت ببناء الصرح لعلي أطلع إلى إله موسى » (٥٣)، ففي هذه النص اشاره إلى الالفاظ القرآنية والتي يريد بها ابن زيدون تحقيق غرضه وتوضيح الامر الذي دار بينه وبين ابن جهور من خلال البناء الصرح والاطلاع إلى إله موسى كما جاء في الآية القرآنية الكريمة « وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ » (٥٤) وقد كان هذا الاستدعاء جزءاً من النسق الديني الذي شكل أحد الأبعاد البلاغية والفكرية في رسالته، إذ لم يرد ابن زيدون مجرد سرد القصة، بل وظيفها بوصفها رمزاً مكتفياً يشير إلى الاستبداد والجبروت. فاستحضاره لبناء الصرح من قبل فرعون، والذي أراد به أن « يطلع إلى إله موسى »، لم يكن إلا صورة رمزية أراد من خلالها التعبير عن حال الظلم والاستعلاء، التي وجد نفسه واقعاً تحتها، في مقابل موقف موسى المظلوم، ويظهر هذا التوظيف عمقاً بلاغياً وثقافياً، إذ لجأ ابن زيدون إلى التراث الديني المشترك الذي كان حاضراً في الوعي الأندلسي الجمعي، ليستند إليه في تشكيل احتجاجه الأخلاقي والسياسي. فقد كانت الثقافة الأندلسية مشبعة بالقرآن الكريم، مما جعل لهذا النوع من النصوص قوة تأثيرية كبيرة، وقدرة على إقناع المتلقي وتعزيز الخطاب عبر الارتكاز إلى سلطة النص المقدس، وبين الصفدي ذلك في شرحه بعدما فسر الآية وبين معانيها اللغوية والبلاغية وذكرها من خلال شرحه، إذ يُبرز ابن زيدون صورة الحاكم الظالم، مُثَمِّلَةً في شخصية فرعون، بوصفها رمزاً دينياً قوياً للاستبداد، في حين يصور نفسه في مقام المظلوم كموسى، الذي واجه هذا الجبروت بصدق رسالته، لا بقوة سلاحه (٥٥)، وبهذا، يتحول النص القرآني إلى أداة احتجاج رمزية تُعزز من مشروعية شكواه، وتفتح خطابه بعداً روحياً ومعنوياً عميقاً، إن استخدام ابن زيدون لهذا النص القرآني لم يكن مجرد توظيف زخرفي، بل كان وسيلة بلاغية واعية تهدف إلى تقوية موقفه، وإضفاء مسحة جدية ومقدسة على خطابه، من خلال التماس الشرعية من النص القرآني، والالتكاء على رمزيته وسلطته الدلالية، في مواجهة سلطة سياسية ظالمة، هي في نظره تجسيداً لفرعونية جديدة في سياق أندلسي وهو ابن جهور.

٤- استدعاء حادثة الفيل: ويستدعي ابن زيدون نصاً غير صريح ذي طابع ديني، حيث يوظف ألفاظاً قرآنية توظيفاً يخدم غرضه النقدي، فيذكر في نصه النثري قائلاً: « وقت الفيل لأبرهة » (٥٦)، مُجِلاً بذلك إلى أبرهة الحبشي الأشرم، وكيف بين دلالة وبين الطير وهو رمز الضعف والخفة، وكيف يهلك الفيل دلالة القوة والثقل، وذكرت قصة أصحاب الفيل في القرآن الكريم « أَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَمْ يَجْعَلُ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ »، وهي عكس للثنائية المتوقعة، بين ابن زيدون وابن عبدوس، وهذا ما وضحه الصفدي في شرحه للرسالة مبيناً أن من الذي قصد الكعبة لهدمها وهو أبرهة، ويُسقط ابن زيدون هذه القصة على واقعه في محنته مع ابن جهور، فكما سعى أبرهة لتخريب الكعبة وهدمها مستعيناً بالقبيلة، ويرى ابن زيدون أن ابن جهور يسعى لتخريب المجتمع من الداخل، بإظهار غير ما يظن، فيمارس التناقض بين العلن والسر (٥٧) ويُعد هذا التوظيف القرآني في رسالته أداة ذكية لإيصال رسالته، إذ يمنح قصته بعداً رمزياً دينياً يُعظم من حجم الظلم الذي تعرّض له. فقد حمل لفظة « الفيل » واسم « أبرهة » دلالات على فداحة الحدث، وثقل المأساة التي أثقلت كاهله، حتى بات لا يعلم مصيره في السحن. ومن خلال هذا الإيجاء القرآني، يُبرز ابن زيدون شخصية ابن جهور بما تحمله من دلالات سلبية، ويوظف اللغة الدينية للتأثير في وجدان المتلقي، مظهرًا براعة في اختيار الألفاظ التي تثير التعاطف، وتعزز

من قوة الحجة في السياق الجدلي والشكوى السياسية، ابن زيدون، حيث يُستدعى الرمز الديني والتاريخي لمواجهة سلطة الخصم، فيُعاد إنتاج المعنى الثقافي للمواجهة بين الحق والباطل عبر رموز تتجاوز حدود الزمان والمكان.

الخاتمة:

١- كان للاستدعاء الديني حضور واضح في رسالتي ابن زيدون، وهذا دليل على عمق ثقافة ابن زيدون، فضلاً عن امتلاكه مدلولات لغوية ساعدته على صياغة هذه الآيات وربطها بوضعه الحالي.

٢- إن استدعاء ابن زيدون لهذه الشخصيات الدينية مثل (آدم ونوح ويوسف وزليخة وطالوت) لم تكن اعتباطاً وإنما لمدلولاتها اللغوية المؤثرة في ابن جهور وابن عبدوس، فضلاً عن بيانه لإطار الصراع السياسي ينسق مضمّن خلف النص.

٣- إن استدعاء تلك الحوادث منح نص ابن زيدون عمقاً ثقافياً يعكس وعيه بتاريخ الجماعة وثقافتها الدينية، ويكشف عن مهارته في إعادة تشكيل المعنى وفق السياق المطلوب لبيان أسلوبه وبلاغته، فهو يخاطب اللاوعي الأخلاقي للحاكم ابن جهور.

٤- كان لاستدعاء هذه الشخصيات والحوادث أهمية في نص ابن زيدون لاسيما وقد وظفها ضمن تشكيل العلاقة بين الخبيب والخصم وبين من هو أعلى سلطة والأقل منه، وكذلك الذات والآخر، فضلاً عن المثالي والوضع وكل هذه مشبعة داخل النصوص الدينية وبرزت بإطار مضمّن خلف النص يكشفها

٥- إن الحوادث التي يستدعيها ابن زيدون فيها دلالات مبطنّة للخصم، فهي تبين محاولة تقديس زائفة للسلطة السائدة وتكون تحت قناع الدين والشرعية؛ إذ تتخذ منها غلاف خارجي لتؤسس هيمنتها على المجتمع.

٦- إن عمل النقد الثقافي هو تفكيك النص ويبين ما خلفه وكيف حال المثقف المقموع في سلطة ابن جهور.

المواش:

١- الأعلام - التراجم وسير الأعلام من الناس، خير الدين الزركلي، لبنان - بيروت، دار العلم للملايين، ج ١، ط ٥، ١٩٨٠، ص: ١٥٨.

٢- المطرب من أشعار أهل المغرب، لابن دحية، تحقيق: إبراهيم الأنباري - حامد عبد المجيد و أحمد بدري، راجعه: طه حسين، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٤٥، ص: ١٦٤.

٣- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبن خلكان، تحقيق: احسان عباس، بيروت، ج ١، ١٩٧٨، ينظر ص: ١٣٩ - ١٤٠.

٤- في الأدب الأندلسي، جودت الزكابي، مصر، دار المعارف، ط ٢، ١٩٦٦، ينظر ص: ١٦٥.

٥- أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، بطرس البستاني، لبنان - بيروت، دار المكشوف ودار الثقافة، ط ٦، ١٩٦٨، ينظر ص: ٣٩ - ٤٠ - ٤١.

٦- بلاغة العرب في الأندلس، أحمد ضيف، مصر، شركة مصر للطباعة، ط ١، ١٩٢٤، ينظر ص: ٦٠.

٧- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام، تحقيق: احسان عباس، ص: ٣٣٦.

٨- تاريخ الأدب العربي (للمدارس الثانوية والعلية)، أحمد حسن الزيات، لبنان، دار المعرفة، ١٩٩٣، ص: ٣٣١.

٩- الوافي بالوفيات، صلاح الدين بن أبيك الصفيدي، نقله: أحمد بن الطيب بن خلف - وأحمد بن شراقة، باعطاء: احسان عباس، بيروت، دار صادر، ج ٧، ط ٣، ١٩٩١، ص: ٨٧.

١٠- قلائد العقيان، تحقيق: حسين يوسف خربوش، الأردن، مكتبة المنار، ١٩٨٩، ص: ٢٢٥.

١١- الذخيرة ينظر ص ٣٣٨، و الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)، حنا الفاحوري، لبنان - بيروت، دار الجليل، ط ١، ١٩٨٦، ص: ٩٢٧، وتاريخ الأدب الأندلسي، محمد زكريا، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعة، ١٩٩٩، ينظر ص: ٩٨.

١٢- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام، تحقيق: احسان عباس، قسم ١، مجلد ١، لبنان - بيروت، دار الثقافة، ١٩٩٧، ص: ٣٣٧.

١٣- لسان العرب، ابن منظور، المجلد السادس، باب النون، ص: ٤٥١٨.

١٤- معجم النقد العربي القديم، أحمد مطلوب، الرافق، دار الشؤون الثقافية العامة، ج ٢، ص: ٤١٠.

١٥- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب/ كامل المهندس و مجدي وهبة، لبنان - بيروت، مكتبة لبنان، ط ٢، ١٩٨٤، ص: ٤١٧.



فصلية مُحْكَمَة تُعْنَى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد (١٦) السنة الثالثة ربيع الأول ١٤٤٦ هـ أيلول ٢٠٢٥ م



فصلية مُحْكَمَة تُعْنَى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية



١٦. النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، سمير خليل، بغداد، دار المحتبي، ط١، ٢٠١٢، ص: ١١.
١٧. المصدر نفسه، ص: ١١.
١٨. مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن، حفاوي بعلي، الجزائر، الدار العربية للعلوم و منشورات اختلاف، ط١، ٢٠٠٧، ينظر ص: ٣٨ و النقد الثقافي، تمهيداً مبدئي للمفاهيم الرئيسة، الرايزابجر، تر: وفاء ابراهيم و رمضان بسطاويبي، مصر - القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة، ينظر ص: ٣١.
١٩. النقد الثقافي، ارثر اير، ينظر ص: ٧٨.
٢٠. المصدر نفسه، ينظر ص: ٣٣.
٢١. مختارات في النقد اللغوي الأمريكي الحديث، مجموعة من النقاد النخبة، تر: ماهر شفيق فريد، مطابع مصر للطيران، ط٢، ص: ٢١١.
٢٢. قاموس مصطلحات النقد الادبي المعاصر/ سمير سعيد حجازي، دار الافاق العربية، ط١، ٢٠٠١، ص: ٩٦.
٢٣. عيدالله الغدامي، النقد الثقافي: قراءة في الأساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٥، ٢٠١٠م، ص: ٢٥.
٢٤. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط٤، ٢٠٠٤م، ٢٧-٣١ والنقد الثقافي، الغدامي، ص: ٣١-٤٢.
٢٥. المصدر نفسه، ص: ١٤.
٢٦. المصدر نفسه، ينظر ص: ٣٣.
٢٧. المصدر نفسه، ص: ٦٢.
٢٨. المصدر نفسه، ص: ٦٣.
- ٢٩- المصدر نفسه، ص: ٦٦.
٣٠. المصدر نفسه، ص: ٦٧.
٣١. - التجديد في الأدب الأندلسي، باقر سماكة، العراق - بغداد، مطبعة الإيمان، ١٩٧١، ينظر ص: ٧-١٥.
٣٢. تاريخ الفكر الأندلسي، أنجيل يالنتيا، تر: حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٥٥، ينظر ص: ٨٠-٨١.
- ٣٣- معجم اللغة العربية المعاصرة، احمد مختار عمر - مع فريق العمل، القاهرة، عالم الكتاب، مجلد الاول، ط١، ٢٠٠٨، ينظر ص: ٧٤٨.
٣٤. استدعاء الشخصيات في الشعر العربي المعاصر، علي عشري زايد، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٧، ينظر ص: ٧٥-٧٨.
٣٥. في الأدب الأندلسي، محمد رضوان الدية، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٠، ط١، ينظر ص: ٤٦-٥٠.
- ٣٦- ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق: علي عبد العظيم، ص: ٦٨٦.
- ٣٧- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبود الاقاويل في وجوه التأويل، العلامة جاز الله اي القاسم محمود بن عمر الرمخشري، تحقيق وتعليق: عادل احمد عبد الموجود - وعلي محمد معوض، الرياض، مكتبة العبيكان، ج٣، ط١، ١٩٩٨، ينظر: ص: ٣٥٦ و الجامع لاحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان، اي عبد الله محمد بن احمد بن ابي بكر القرطبي، تحقيق: عبيد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، لبنان - بيروت، مؤسسة الرسالة، ج١٢، ط١، ٢٠٠٦، ينظر ص: ٨٧.
- ٣٨- تمام المثنون في شرح رسالة ابن زيدون، خليل بن ابيك الصفدي، تحقيق: محمد ابو الفضل (ابراهيم)، ط٥، د، س، ينظر ص: ٨٢-٨٤.
- ٣٩- البقرة: ٣٤، الاعراف: ١١-١٢، الاسراء: ٦١، الكهف: ٥٠، طه: ١١٦، القصص: ٧٣٧٢،
- ٤٠- ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق: علي عبد العظيم، ينظر ص: ٦٨٨.
- ٤١- القرآن الكريم: البقرة: ٣٤، الاعراف: ١١-١٢، الاسراء: ٦١، الكهف: ٥٠، طه: ١١٦، القصص: ٧٣٧٢،
- ٤٢- تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تاويل اي القرآن، الطبري، هذبه وحققه: بشار عواد ومعروف عاصم وفارس الحرمستاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، المجلد الأول، ط١، ١٩٩٤، ينظر: ص: ١٧١-١٧٤.
- ٤٣- تمام المثنون للصفدي، ينظر ص: ١١٠-١١٥.
- ٤٤- القرآن الكريم، هود: ٤٢-٤٣، ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق: علي عبد العظيم، ينظر ص: ٦٨٨.
- ٤٥- التحرير والتنوير، لابن عاشور، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار التونسية، ج١، ط١، ينظر ص: ٤٢٠.
- ٤٦- تمام المثنون للصفدي، ينظر ص: ١١٨-١١٩.
- ٤٧- ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق: علي عبد العظيم، ص: ٦٨٩.
- ٤٨- تفسير الطبري، المجلد الأول، ينظر ص: ١١٣-١١٤.
- ٤٩- تمام المثنون، الصفدي، ينظر ص: ١٢٩-١٣٠.
- ٥٠- ديوان ابن زيدون ورسائله، تحقيق: علي عبد العظيم، ص: ٦٣٧.
- ٥١- ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق: علي عبد العظيم، ينظر ص: ٦٨٩.

فصلية مُحَكِّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية

العدد (١٦) السنة الثالثة ربيع الأول ١٤٤٦ هـ أيلول ٢٠٢٥ م



فصلية مُحَكِّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية



١٩٢

- ٥٢- تفسير الطبري، الطبري، مجلد ٣، ينظر ص: ٥٠٠-٥٠١.
 - ٥٣- ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق: علي عبد العظيم، ينظر ص: ٦٨٨.
 - ٥٤- القرآن الكريم، سورة القصص: الآية ٣٨، ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق: علي عبد العظيم، ينظر ص: ٦٨٩.
 - ٥٥- تمام المثنون، للصفدي، ينظر ص: ١١٩-١٢٠.
 - ٥٦- ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق: علي عبد العظيم، ص: ٦٦٢.
 - ٥٧- سحر العيون، لابن نباتة، ينظر ص: ٣٨٥.
- المصادر:**
- القرآن الكريم.
- ١- أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، بطرس البستاني، لبنان- بيروت، دار المكشوف ودار الثقافة، ط ٦، ١٩٦٨.
 - ٢- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٤.
 - ٣- استدعاء الشخصيات في الشعر العربي المعاصر، علي عشري زايد، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٧.
 - ٤- الأعلام - التراجم وسير الأعلام من الناس، خير الدين الزركلي، لبنان - بيروت، دار العلم للملايين، ج ١، ط ٥، ١٩٨٠.
 - ٥- بلاغة العرب في الأندلس، أحمد ضيف، مصر، شركة مصر للطباعة، ط ١، ١٩٢٤.
 - ٦- تاريخ الأدب الأندلسي، محمد زكريا، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعة، ١٩٩٩.
 - ٧- تاريخ الأدب العربي (للمدارس الثانوية والعليا)، أحمد حسن الزيات، لبنان، دار المعرفة، ١٩٩٣.
 - ٨- التحرير والتوير، لآين عاشور، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار التونسية، ج ١، ط ١، د.س.
 - ٩- تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، هذبه وحققه: بشار عواد ومعرف عاصم وفارس الحرستاني، بيروت، مؤسسه الرسالة، المجلد الأول، ط ١، ١٩٩٤.
 - ١٠- تمام المثنون في شرح رسالة ابن زيدون، أبيك الصفدي، ص: ٨٣.
 - ١١- الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)، حنا الفاخوري، لبنان - بيروت، دار الجبل، ط ١، ١٩٨٦.
 - ١٢- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: عبيد الله بن عبد الحسنى التركي وآخرون، لبنان - بيروت، مؤسسه الرسالة، ج ١٢، ط ١، ٢٠٠٦.
 - ١٣- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام، تحقيق: احسان عباس، قسم ١، مجلد ١، لبنان - بيروت، دار الثقافة، ١٩٩٧.
 - ١٤- في الأدب الأندلسي، جودت الركابي، مصر، دار المعارف، ط ٢، ١٩٦٦.
 - ١٥- في الأدب الأندلسي، محمد رضوان الدبة، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٠، ط ١، ينظر ص: ٤٦-٥٠.
 - ١٦- قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر / سمير سعيد حجازي، دار الأفاق العربية، ط ١، ٢٠٠١.
 - ١٧- قاموس مصطلحات النقد الأدبي / سمير حجازي، دار الأفاق العربية، ط ١، ٢٠٠١.
 - ١٨- فلاند العقبان، تحقيق: حسين يوسف خربوش، الأردن، مكتبة المنار، ١٩٨٩.
 - ١٩- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعبود الأفاويل في وجوه التأويل، العلامة جاز الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود - وعلي محمد معوض، الرياض، مكتبة العبيكان، ج ٣، ط ١، ١٩٩٨.
 - ٢٠- لسان العرب، ابن منظور، المجلد السادس، باب النون.
 - ٢١- مختارات في النقد الأنجلو الأمريكي الحديث، مجموعة من النقاد النخبة، تر: ماهر شفيق فريد، مطابع مصر للطباعة، ط ٢.
 - ٢٢- المطرب من أشعار أهل المغرب، لآين دحية، تحقيق: إبراهيم الأبياري - حامد عبد المجيد و أحمد بدري، راجعه: طه حسين، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٤٥.
 - ٢٣- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر - مع فريق العمل، القاهرة، عالم الكتاب، مجلد الأول، ط ١، ٢٠٠٨.
 - ٢٤- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، كامل المهندس و مجدي وهبة، لبنان - بيروت، مكتبة لبنان، ط ٢، ١٩٨٤.
 - ٢٥- معجم النقد العربي القديم، أحمد مطلوب، العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، ج ٢، د.س.
 - ٢٦- معجم مصطلحات نقد الرواية، لطيف زيتوني، لبنان، دار النهار للنشر و مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٢.
 - ٢٧- النقد الثقافي قراءة في الإنساق الثقافية العربية، عبد الله الغدامي، المملكة المغربية - الدار البيضاء، ط ٣، ٢٠٠٥.
 - ٢٨- النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، سمير خليل، بغداد، دار المتنبي، ط ١، ٢٠١٢.
 - ٢٩- الوافي بالوفيات، صلاح الدين بن أبيك الصفدي، نقله: أحمد بن الطيب بن خلف - وأحمد بن شراقة، باعتناء: احسان عباس، بيروت، دار صادر، ج ٧، ط ٣، ١٩٩١.
 - ٣٠- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبن خلكان، تحقيق: احسان عباس، بيروت، ج ١، ١٩٧٨.

فصلية مُحَكِّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية
العدد (١٦) السنة الثالثة ربيع الأول ١٤٤٦ هـ أيلول ٢٠٢٥ م

الزَّكَاةُ الْبَيْضُ



فصلية مُحَكِّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية



١٩٣



فصلية مُحَكِّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية
العدد (١٦) السنة الثالثة ربيع الأول ١٤٤٦ هـ أيلول ٢٠٢٥ م

الذَّكَاءُ الْبَيْضُ



فصلية مُحَكِّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية



٣٧٠

Al-Thakawat Al-Biedh Maga-

Website address

White Males Magazine

Republic of Iraq

Baghdad / Bab Al-Muadham

Opposite the Ministry of Health

Department of Research and Studies

Communications

managing editor

07739183761

P.O. Box: 33001

International standard number

ISSN 2786-1763

Deposit number

In the House of Books and Documents

(1125)

For the year 2021

e-mail

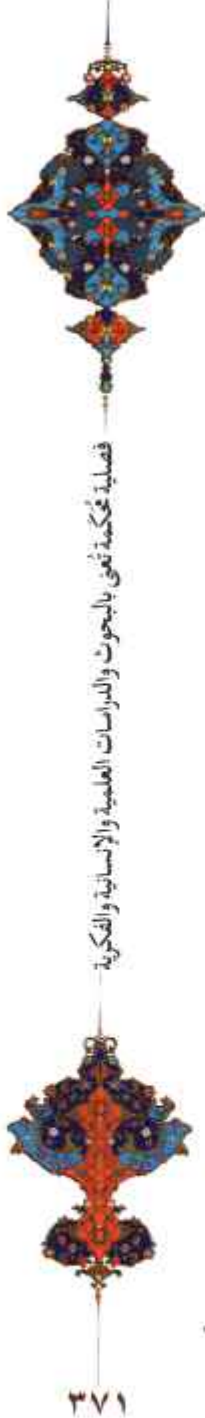
Email

off reserch@sed.gov.iq

hus65in@gmail.com

فصلية محكمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية
العدد (١٦) السنة الثالثة ربيع الأول ١٤٤٦ هـ أيلول ٢٠٢٥ م

الزَّكَاةُ الْبَيْضُ



general supervisor

Ammar Musa Taher Al Musawi

Director General of Research and Studies Department

editor

Mr. Dr. fayiz hatu alsharae

managing editor

Hussein Ali Mohammed Al-Hasani

Editorial staff

Mr. Dr. Abd al-Ridha Bahiya Dawood

Mr. Dr. Hassan Mandil Al-Aqili

Prof. Dr. Nidal Hanash Al-Saedy

a.m.d. Aqil Abbas Al-Rikan

a.m.d. Ahmed Hussain Hai

a.m.d. Safaa Abdullah Burhan

Mother. Dr.. Hamid Jassim Aboud Al-Gharabi

Dr. Muwaffaq Sabry Al-Saedy

M.D. Fadel Mohammed Reda Al-Shara

Dr. Tarek Odeh Mary

M.D. Nawzad Safarbakhsh

Prof. Noureddine Abu Lehya / Algeria

Mr. Dr. Jamal Shalaby/ Jordan

Mr. Dr. Mohammad Khaqani / Iran

Mr. Dr. Maha Khair Bey Nasser / Lebanon