تسليم

مجلة فصلية محكمة

مختصة بعلوم اللغة العربية وآدابها

تصدر عن

العتبة العباسية المقدسة

مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات

السنة الثانية المجلد الرابع العددان السابع والثامن

ربيع الثاني ١٤٤٠هـ كانون الاول ٢٠١٨م

الترقيم الدولي
ردمد:2413-9173
ردمد الالكتروني:2521-3954
رقم الايداع في دار الكتب والوثائق العراقية 2193 لسنة 2016 م
كربلاء المقدسة - جمهورية العراق

Tel: +964 032 310059 **Mobile:** +964 771 948 7257
http: //tasleem.alkafeel.net
Email: tasleem@alameedcenter.iq

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

حمٓ ﴿١﴾ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾

وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٤﴾

صَدَقَ اللهُ العَلِيُّ العَظِيمُ

سورة الزخرف / الآيات(١-٤)

العتبة العباسية المقدسة. مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات.
تسليم : مجلة فصلية محكمة مختصة بعلوم اللغة العربية وآدابها / تصدر عن العتبة العباسية المقدسة مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات.ـ كربلاء، العراق : العتبة العباسية المقدسة، مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات، 1438 هـ. = 2017-
مجلد : ايضاحيات ؛ 24 سم
فصلية.-السنة الثانية، المجلد الرابع، العددان السابع والثامن (كانون الاول 2018)-
ردمد : 2413-9173
تتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
النص باللغة العربية ؛ ويتضمن مستخلصات باللغة الانجليزية.

1. اللغة العربية--دوائر معارف--دوريات. 2. القرآن--اللغة والاسلوب--دوريات. الف. العنوان.

LCC : PJ6001 .A8365 2018 VOL. 4 NO. 7-8
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

المُشرف العام

السّيد أحمَد الصّافي

نائب المشرف العام

السيد ليث الموسوي

رئيس التحرير

أ.د. عباس رشيد الدده

عضو مجلس ادارة العتبة العباسية المقدسة

الهيأة الإستشارية

أ.د. صاحب أبو جناح . الجامعة المستنصرية

أ.د.سعيد جاسم الزبيدى . جامعة نزوى . سلطنة عمان

أ.د. صلاح مهدى الفرطوسي . جامعة الكوفة

أ.د. محمد شقير . الجامعة الاسلامية . لبنان

أ.د. رياض شنته جبر . جامعة ذى قار

أ.د. محمد عبد الحسين الخطيب . جامعة كربلاء

أ.د. ساجدة مزبان حسن . جامعة بغداد

أ.د. مزاحم مطر حسين . جامعة القادسية

أ.د. نادية هناوي سعدون . الجامعة المستنصرية

أ.د. ثائر سمير الشمري . جامعة بابل

أ .د .علي كاطع خلف . جامعة الكوفة

إضاءة عنوانية

يحيل لفظ (تسليم) إلى مطمح البحث العلمي في المحصل القرائي النهائي؛ الذي يراد له أن يحظى بدرجة من درجات التسليم والقناعة والتجاوب، وهذه الجنبة تتواءم مع كونها مجلة متخصصة بالبحث المحكم

والجنبة الثانية هي إحالته إلى صفة من صفات المولى أبي الفضل العباس عليه السلام، في المأثور عن زيارة الإمام جعفر الصادق عليه السلام، له، ومنها: (**أشهد لك بالتسليم والوفاء والنصيحة**)، وقد أريد لاسم المجلة هذه أن ينتمي أو ينتهي بالعتبة العباسية المقدسة، وتحديدا إلى مشرّفها عليه السلام..

مدير التحرير

أ.د. مشتاق عباس معن

كلية التربية(ابن رشد) / جامعة بغداد

سكرتير التحرير

رضوان عبدالهادي السلامي

سكرتير التحرير التنفيذي

م.د. سعيد حميد كاظم

هيأة التحرير

أ.د. كريمة نوماس المدني / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء

أ.م.د. فلاح رسول الحسيني / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء

أ.م. د. فاطمة كريم رسن البحراني / كلية التربية / ابن رشد / جامعة بغداد

أ.م.د. طلال خليفة سلمان / كلية التربية للبنات / جامعة بغداد

أ.م. د. أحمد علي محمد / كلية الآداب / جامعة بغداد

أ.م.د.خليل خلف بشير / كلية الآداب / جامعة البصرة

أ.م.د. علي مجيد داوود البديري / كلية الآداب/ جامعة البصرة

أ.م.د حسن عبيد المعموري/ كلية الدراسات القرآنية / جامعة بابل

أ. م.د. فالح حسن كاطع الأسدي / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل

أ.م.د. عماد جغيم عويد / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة ميسان

أ.م.د. حسن حميد محسن فياض / كلية التربية الأساسية / جامعة الكوفة

أ.م.د.أحمد كريم علوان العلياوي / كلية الآداب / جامعة الكوفة

أ.م.د. كريم مهدي عبد المسعودي / كلية التربية / جامعة القادسية

أ.م.د. علي كاظم علي المدني / كلية التربية / جامعة القادسية

أ.م.د. علي محسن بادي / كلية التربية الأساسية / جامعة سومر

أ.م.د. محمد عبد الحسين الخزاعي/ كلية التربية / جامعة المثنى

أ.م.د. حيدر مصطفى هجر/ كلية الآداب / جامعة ذي قار

أ.م.د. ليث قابل عبيد / كلية التربية للعلوم الانسانية / جامعة كربلاء

م.د.وداد هاتف وتوت / مديرية تربية الكرخ الثانية / بغداد

تدقيق اللغة العربية

أ.م.د. شعلان عبد علي سلطان / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل

أ.م.د.امين عبيد جيجان الدليمي/ كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل

تدقيق اللغة الانكليزية

أ. حيدر غازي الموسوي / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل

الإدارة والمالية

عقيل عبدالحسين الياسري

ضياء محمد حسن النصراوي

الإدارة الفنية

حسين فاضل الحلو

حسين صبيح الكعبي

الموقع الإلكتروني

محمد جاسم عبد ابراهيم

الإخراج الطباعي

حسين عقيل أبوغريب

تسليم

قَصيدَةٌ تُؤرِّخُ صدورَ المجلةِ الفصليّةِ المُحكَّمةِ (تَسليم) والمختصةِ بعلوم اللغةِ العربيةِ وآدابها والصَّادرةِ من مركزِ العميدِ الدولي للبحوثِ والدراساتِ التابعِ للعتبةِ العباسيةِ المقدسةِ سنةَ ٢٠١٧ م

رَوحٌ يَهُبُّ مِنَ الصَّبَا وَنَسِيمُ ... بِمَجَلَّةٍ عُنوَانُهَا تَسلِيمُ
عَرَبِيَّةٌ آدابُها، وَلِسَانُهَا ... في كليِّه التَّرخِيمُ والتَّفخِيمُ
تحيَا بِهَا لُغَةُ الجُدودِ وَتَرتَوي ... مِن فَيضِ عَينِ نَبعُهَا تَسنِيمُ
لُغَةُ الكَمَالِ مُذ استَطَالَ قصيدُهَا ... فَرَعَتْ طِبَاقاً وَالجُنَاسُ وَسِيمُ
وَعَلَى أبي جَادٍ وَهَوَّزَ أزهَرَت ... وسَنَاءَهَا رَغَمَ الظَّلامِ عَمِيمُ
فَحُرُوفُهَا بِجَمَالِهَا قَد أشرَقَت ... شمسًا بِهَا وَجهُ الصَّبَاحِ يُقِيمُ
تِسْعٌ وعَشْرٌ ثُمَّ عَشْرٌ عَدُّهَا ... مَا ضَرَّهَا التَّأخِيرُ وَالتَّقدِيمُ
وتَرَبَّعت عَرشَ اللغَاتِ لأنَّهَا ... كَمُلَت وَقَد صَاغَ الحُروفَ عليمُ
ألِفُ وَلامُ عَرفُهَا في مُحكَمِ الـ ... تَّنزِيلِ بَعدَهُمَا يَجِيءُ المِيمُ
أكرِم بـ(ألٍّ) لاوجودَ لِمثلِهَا ... بَينَ اللغَاتِ وهكذا التَّكرِيمُ
وَتَفَرَّدَتْ بالضَّادِ حَتَّى أصبَحَت ... وتراً بِهَا شَفعُ الكلامِ نَظِيمُ
وَبِهَا الكِتَابُ منزَّلٌ فَبِطَيِّهَا ... قَد بُيِّنَ التَّحليلُ والتَّحرِيمُ
قَد طَاهَا الإعجَازُ مِن فَيضِ الهُدَى ... وَبِهَا بَدَا الإحكَامُ والتَّحكِيمُ
لُغَةُ الكَمَالِ وَنَظمُهَا بِجَمَالِهِ ... يَحدُوهُ نَصٌّ قَاطِعٌ وَحَكِيمُ
أَوَ بَعدَ آيَاتِ القُرآنِ فَضِيلَةٌ ... تُحكَى، وَهَل بَعدَ الكِتَابِ نَدِيمُ؟
طُوبَى فَكَمْ مِنْ سُورَةٍ آيَاتُهَا ... بِكَ رُتِّلَتْ وَاستَحكَمَ التَّعظِيمُ
وَاليَومَ نَاغَاكَ الفُرَاتُ بِجُودِهِ ... وَبِكَفِّ عَبَّاسٍ نَمَا التَّعلِيمُ
وَمِنَ العَمِيدِ مَجَلَّةٌ قَدْ أُصْدِرَتْ ... بِرَبَى الكَفِيلِ، فَرَوضَةٌ وَنَعِيمُ
عَرَبِيَّةٌ بِعُلُومِهَا وَفُصُولِهَا ... مَاضَرَّهَا التَّفصِيلُ وَالتَّقسِيمُ
وَبِحَسْبَةِ المِيلادِ شَعَّتْ شَمْسُهَا ... وَبِهَا قُلُوبُ العَاشِقِينَ تَهِيمُ
((فَصْلًا)) أَخَذْتُ مُؤَرِّخًا: (بِحُروفِهَا ... فَوقَ المَدَى قَدْ أَشْرَقَتْ تَسْلِيمُ)

-(٢٠١)+ (٣٠٢+ ١٨٦+ ٨٥+ ١٠٤+ ١٠٠١+ ٥٤٠)

= ٢٠١٧م

الشاعر: الحاج علي الصفار الكربلائي

قواعد النشر في المجلة

ترحّبُ مجلة (تسليم) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقا للشروط الآتية:

١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات اللغة العربية و آدابها المتنوّعة التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميا، ومكتوبة باللغة العربية ، التي لم يسبق نشرها.

٢. يقدَّم الأصل مطبوعا على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مدمج (CD) بحدود (٥,٠٠٠-١٠,٠٠٠) كلمة، بخط Simpelied Arabic على أن ترقّم الصفحات ترقيما متسلسلا.

٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنكليزية، كلّ في حدود صفحة مستقلة على أن يحتوي ذلك عنوان البحث، ويكون الملخّص بحدود (٣٥٠) كلمة.

٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، جهة العمل (باللغتين العربية والإنكليزية) ورقم الهاتف والبريد الألكتروني، مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث في صلب البحث، أو أية إشارة إلى ذلك.

٥. يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث وتكون إلكترونية، وتراعى الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

٦. يزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر

العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلات، أو أسماء المؤلفين.

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يُشير فيها إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالها، كما يُشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٩. أن لا يكون البحث قد نشر سابقاً، وليس مقدما إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى ا لباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.

١٠. تعبر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنية.

١١. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الإستلال العلمي Turnitin.

١٢. تخضع الأبحاث لتقويم سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أقبِلت للنشر أم لم تقبل، وعلى وفق الآلية الآتية:

أ) يبلّغ الباحث بتسلّم المادة المرسَلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلّم.

ب) يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيأة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج) الأبحاث التي يرى المقوّمون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة، كي يعملوا على إعدادها نهائيا للنشر.

د) الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرفض.

هـ) يمنح كل باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه.

١٣. يراعى في أسبقية النشر: أ) الأبحاث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار. ب) تاريخ تسلم رئيس التحرير للبحث. ج) تاريخ تقديم الأبحاث التي يتم تعديلها. د) تنويع مجالات الأبحاث كلما أمكن ذلك.

١٤. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيأة التحرير، إلا لأسباب تقتنع بها هيأة التحرير، على أن يكون خلال مدة أسبوعين من تاريخ تسلّم بحثه.

١٥. يحق للمجلة ترجمة البحوث المنشورة في أعداد المجلة الى اللغات الأخرى، من غير الرجوع الى الباحث.

١٦. ترسل الأبحاث على الموقع الالكتروني لمجلة تسليم المحكمة tasleem@alameedcenter.iq من خلال ملء إستمارة إرسال البحوث، أو تُسلم مباشرةً الى مقر المجلة على العنوان التالي: العراق، كربلاء المقدسة، حي الحسين عليه السلام، شارع الاسكان، مجمع الكفيل الثقافي.

تسليم

مجلّةٌ فصليّة مُحكّمة مختصّة بعلوم اللُّغة العربية وآدابها
ومعتمدة للنشر العلميّ والترقيات العلميّة
بحسب موافقة الجامعات العراقيّة المدرجة كتبها في أدناه

Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Basrah University
Studies planning &Fellow-up dept.

بسمه تعالى

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
رئاسة جامعة البصره
قسم الدراسات والتخطيط والمتابعه
شعبة التخطيط

العدد/ ٧ / ٣٥ / ٤٤٠٢
التاريخ ١٦/ ٢/ ٢٠١٧

((أمر جامعي))

إشارة الى أجتماع لجنة الترقيات المركزية التاسعة والمنعقدة بتاريخ ٢٠١٧/١/٢٤ واستنادا" للصلاحيات المخولة لنا تقرر الاتي :-

أعتماد مجلة تسليم الصادرة من ديوان الوقف الشيعي / العتبة العباسية المقدسة (مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات) لأغراض الترقيات العلمية وفق التخصصات الإنسانية (اللغات والأدب) .

٢/١٥

الأستاذ الدكتور
ثامر أحمد حمدان
و / رئيس الجامعة

نسخة منه إلى //
-مكتب رئيس الجامعة للتفضل بالاطلاع مع التقدير ...
-مكتب السيد مساعد رئيس الجامعة للشؤون العلمية للتفضل بالاطلاع مع التقدير ...
-مكتب مساعد رئيس الجامعة للشؤون الإدارية للتفضل بالاطلاع مع التقدير ...
-عمادات الكليات كافة / مكتب السيد العميد للتفضل بالاطلاع مع التقدير
- ديوان الوقف الشيعي / العتبة العباسية المقدسة / مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات للتفضل بالاطلاع مع التقدير ..
-لجنة الترقيات المركزية للتفضل بالاطلاع مع التقدير ....
-قسم الدراسات والتخطيط والمتابعة
-الصادرة

نجـــــــلاء //

العراق - بصرة - الكورنيش - داخلي ١٤٤

HINISTRY OF HIGHER EDUCATION
AND SCIENTIFIC RESEARCH
MUSTANSIRIYA UNIVERSITY
EPARTMENT OF RESEARCH & DEVELOPMENT

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية
قسم البحث والتطوير

No. : العدد: ٤٣٥١
Date : التاريخ: ٢٠/١٢/٢٠١٦

"أمر جامعي"

إستناداً إلى الصلاحية المخولة لنا وإلحاقاً بالأمر الجامعي المرقم ٣٩٥٣ في ٢٠١٦/١١/١٦ تقرر ما يلي :-

إعتماد مجلة **(تسليم)** الصادرة عن (ديوان الوقف الشيعي / العتبة العباسية المقدسة مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات) لأغراض الترقية العلمية .

The University of Mustansiriyah President Office BAGHDAD

أ.م.د. فوزي حامد حسين الهيتي
عن/ رئيس الجامعة المستنصرية
٢٠١٦/١٢/١٩

منه إلى:

التعليم العالي والبحث العلمي / دائرة البحث والتطوير / قسم الشؤون العلمية / للعلم ... مع التقدير .

السيد رئيس الجامعة / موافقة السيد رئيس الجامعة المحترم في ٢٠١٦/١٢/١٤ على أصل مذكرتنا المرقمة بلا ٢٠١٦/١٢/١ للعلم ... مع التقدير .

الوقف الشيعي / العتبة العباسية المقدسة / مركز العميد الدولي للبحوث و للدراسات / كتابكم المرقم ٧٤ في ٢٠١٦/٣/١٢ ... للعلم دير .

ت الكليات كافة / المراكز البحثية كافة / أقسام الجامعة كافة للعلم ... مع التقدير .

المركزية للترقيات العلمية ... للعلم مع التقدير .

در فاضل حبوبي المحترم) / رئيس اللجنة الفرعية لتقييم المجلات العلمية برئاسة الجامعة / كلية التربية ... للعلم مع التقدير .

حث والتطوير / الشؤون العلمية .

21/12/2016
زينب شايع

العراق - بغداد - حي المستنصرية - قسم البحث والتطوير
E-mail: rd@uomustansiriyah.edu.iq / www.uomustansiriyah.edu.iq :موقع الجامعة على شبكة الانترنيت

Ministry of Higher Education
and Scientific Research
University of Babylon
Department of Research and Development

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بابل
قسم البحث والتطوير

العدد : ٦٩٢٨
التاريخ: ٢٠١٧/٣/١٥

Ref. No.:
Date: / /

امر جامعي

استنادا الى الصلاحيات المخولة الينا واشارة الى المادة (١٠) من تعليمات الترقيات العلمية رقم ٣٦ لسنة ١٩٩٢ النافذة (البند الثاني) وقرار الجلسة السابعة لمجلس جامعة بابل للعام الدراسي ٢٠١٦ – ٢٠١٧ تقرر : اعتماد مجلة تسليم الصادرة عن مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات في العتبة العباسية المقدسة لاغراض الترقيات العلمية في جامعتنا .

أ . د . عادل هادي البغدادي
رئيس الجامعة وكالة
٢٠١٧/٣/

صورة منه الى :

- وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / دائرة البحث والتطوير . . . للتفضل بالاطلاع . . . مع الاحترام .
- السيد رئيس الجامعة المحترم للتفضل بالاطلاع . . . . . مع الاحترام .
- السيد مساعد رئيس الجامعة للشؤون العلمية المحترم للتفضل بالاطلاع . . . . مع الاحترام .
- مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات في العتبة العباسية المقدسة للتفضل بالاطلاع . . . مع الاحترام .
- شعبة المعلوماتية والادارية . . . مع الاحترام .

قسم البحث والتطوير . . مع الاولويات .

الصادرة .

STARS RATED FOR EXCELLENCE

Babylon_research@yahoo. com
babylon_research@uobabylon.edu.iq
www.uobabylon.edu.iq

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education
and Scientific Research
Kerbala University
Research and development
department

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة كربلاء
قسم البحث والتطوير

Issu :
No. :

العدد: ع ش ب / 1680
التاريخ: 2017/4/25

م/ امر جامعي

استناداً للصلاحيات المخولة لنا وبناءً على توصية اللجنة العملية المشكلة في كلية التربية للعلوم الانسانية بموجب الامر الاداري ذي العدد 1041 في 2017/3/28 وكتاب امانة مجلس الجامعة ذي العدد /ح/ 434 في 2017/4/24 تقرر :

اعتماد مجلة (تسليم) الصادرة عن ديوان الوقف الشيعي / العتبة العباسية المقدسة مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات لاغراض الترقيات العلمية واعتباراً من تأريخه اعلاه

أ.د. منير حميد السعدي

رئيس الجامعة / وكالة

2017/4/ 24

نسخة منه الى /

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / دائرة البحث والتطوير / للتفضل بالاطلاع .. مع التقدير

العتبة العباسية المقدسة / كتابكم المرقم 432 في 2017/12/2 / للتفضل بالاطلاع .. مع التقدير

مكتب السيد رئيس الجامعة المحترم / للتفضل بالاطلاع .. مع التقدير

مكتب السيد المساعد العلمي المحترم / للتفضل بالاطلاع .. مع التقدير

كلية التربية للعلوم الانسانية / للعلم .. مع التقدير

لجنة الترقيات العلمية المركزية للعلم .. مع التقدير

قسم الشؤون العلمية / الاليات

الصادرة

E-mail : research@uokerbala.edu.iq
العنوان : العراق - كربلاء المقدسة - فريحة - المدينة الجامعية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
رئاسة جامعة واسط
الترقيات المركزية

Ministry Of Higher Education
& Scientific Research
Wasit University

العدد / ١٧٧ ت ى
التاريخ/ ٢٤/٣/٢٠١٦

إلى / مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات / العتبة العباسية المقدسة
ديوان الوقف الشيعي

م / اعتماد مجلة تسليم
****

تحية طيبة ..
استنادا إلى كتابكم ذي العدد (٥٦ في ١٤ / ٢ /٢٠١٦)،نود إعلامكم إمكانية اعتماد مجلة (تسليم) لإغراض الترقيات العلمية وفق التخصصات الإنسانية (اللغات والآداب) .

مع التقدير ...

Prof Dr.Abdul Razak
A.W. Al-Nasiri

الأستاذ الدكتور
عبد الرزاق احمد النصيري
رئيس جامعة واسط
٢٤ / ٣ / ٢٠١٦

لجنة الترقيات المركزية
رئاسة جامعة واسط

نسخة منه إلى//
****
* مكتب السيد رئيس الجامعة / للتفضل بالاطلاع لطفاً .. مع التقدير .
* الصادر السري للترقيات المركزية .

E-mail : presidency@uowasit.edu.iq
www.uowasit.edu.iq
العراق / واسط / كوت / حي الربيع

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Thi-Qar
Bureau of University President

جمهوريـــة العــراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جـامعــة ذي قـــار
مكتـــب رئيـــس الجامعـــة

Ref.
Date: / /

العـــدد: ٧ / ٧٠٨٩/٥٤
التاريخ: ١٣/ ٦/ ٢٠١٦م

الى / مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات / العتبة العباسية المقدسة

ديوان الوقف الشيعي

م/ اعتماد مجلة تسليم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم ٤٤ في ٢٠١٦/٢/٤ وبناءً على ماجاء بمحضر الجلسة الخامسة عشرة لمجلس جامعتنا المنعقدة بتاريخ ٢٠١٦/٦/٦ ، نود أعلامكم إمكانية اعتماد مجلة (تسليم) لأغراض الترقيات العلمية وفق التخصصات الإنسانية (اللغات والآداب) .

مع التقدير

أ.د. رياض شنته جبر
رئيس جامعة ذي قار
١٣/٦/٢٠١٦

نسخة منه إلى //
****

- السيد رئيس الجامعة للتفضل بالاطلاع ...مع التقدير .
- السيد مساعد رئيس الجامعة للشؤون العلمية للعلم ... مع التقدير .
- السيد مساعد رئيس الجامعة للشؤون الادارية للعلم ... مع التقدير .
- امانة مجلس الجامعة للعلم ... مع التقدير .
- قسم البحث والتطوير للعلم ... مع التقدير .
- لجنة الترقيات المركزية للعلم ... مع التقدير .
- المصـــادرة.
- الحفظ .

العراق - ذي قار - الناصرية - المدينة الجامعية - المصطفاوية
Iraq -Thi-Qar-Nassiriyh Mob.: 07809249646 E-mail : university_of_thi_qar@yahoo.com

Ministry of Higher Education
And scientific Research
Misan university
Scientific Affairs and
Postgraduate Studies Dept

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
رئاسة جامعة ميسان
مكتب المساعد العلمي
قسم الشؤون العلمية والدراسات العليا

No :
Date:

العدد : ش ع /ب/ ٤٩١٩
التاريخ : ٦/٥/ ٢٠١٧

﴿ بجيشنا والحشد الشعبي العراق أقوى وأمضى ﴾

(امر جامعي)

م/ اعتماد مجلة تسليم

اشارة الى محضر الجلسة الخامسة للدراسة الصباحية لمجلس جامعتنا للعام الدراسي ٢٠١٦/٢٠١٧ المنعقد بتاريخ ٢٠١٧/٣/٢٩ المتضمن قبول اعتماد مجلة تسليم في الترقيات العلمية في جامعتنا كونها تتبع الاساليب العلمية في نشر البحوث و المقالات العمية حسب المادة (١٠) من تعليمات الترقيات العلمية في الجامعات العراقية رقم (٣٦) لسنة ١٩٩٢.

ا.م.د . علي عبدالعزيز الشاوي
رئيس الجامعة
٢٠١٧/٥/٦

نسخة منه إلى /
- الامانة العامة للعتبة العباسية المقدسة /كتابكم ذي العدد (٤٥) في ٢٠١٧/٢/٤.
- مكتب السيد رئيس الجامعة / للتفضل بالاطلاع .... مع التقدير.
- مكتب السيد مساعد رئيس الجامعة للشؤون العلمية والدراسات العليا /للتفضل بالاطلاع ..مع التقدير .
- مكتب السيد مساعد رئيس الجامعة للشؤون القانونية و الادارية/للتفضل بالاطلاع ...مع التقدير
- الكليات كافة / مكتب السيد العميد/ للاطلاع .... مع التقدير
- قسم الشؤون العلمية والدراسات العليا / شعبة البحث والتطوير .. مع التقدير
- لجنة الترقيات المركزية
- شعبة البريد المركزي / الصادر.

وزارة التعليم العالي والبحث العلم
جـامعة المثنى
قسم البحث والتطوير

Ministry of Higher Education
and Scientific Research
Muthanna University
Research and Development

العدد :ب ت / ٤٩١٠
التاريخ: ١٧/ ٧/ ٢٠١٧

No:
Date :

((معاً لمساندة قواتنا المسلحة الباسلة لدحر الارهاب))

امر جامعي

م/اعتماد مجلة

تحية طيبة...

اشارة الى كتاب رئاسة جامعة المثنى/ امانة مجلس الجامعة ذي العدد ٨١٨ س في ٢٠١٧/٧/٥ المتضمن توصيات مجلس الجامعة بجلسته التاسعة المنعقدة بتاريخ ٢٠١٧/٦/١٣، ووفقاً للفقرة (**ثانياً/٢**) واستناداً للصلاحيات المخولة لنا تقرر اعتماد مجلة (**تسليم**) التي تصدر عن مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات التابع لقسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة العباسية المقدسة لإغراض الترقيات العلمية.

ا.د. حسن عودة الغانمي
رئيس الجامعة/ وكالة
١٢/ ٧/ ٢٠١٧

نسخة منه إلى:

- مكتب السيد رئيس الجامعة/للتفضل بالإطلاع.. مع التقدير.
- مكتب السيد مساعد رئيس الجامعة للشؤون العلمية/للتفضل بالإطلاع... مع التقدير.
- قسم الرقابة والتدقيق الداخلي/للتفضل بالاطلاع..مع التقدير.
- عمادات الكليات كافة/ للتفضل بالاطلاع ...مع التقدير.
- ديوان الوقف الشيعي / العتبة العباسية المقدسة/ مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات كتابكم ذي العدد ٣٦٧ في ٢٠١٦/٩/٣٠... للتفضل بالعلم مع التقدير.
- قسم البحث والتطوير مع الأوليات
- الصادرة.

زينب/ ١٢ تموز

العراق – محافظة المثنى - السماوة- المنطقة التعليمية- جامعة المثنى

موقع جامعة المثنى
البريد الالكتروني

www.mu.edu.iq
Email... muthannaresearch@gmail.com

كلمة العدد

باسمه تعالى

نحو ثقافةٍ أكاديمية مغايرة

تنتهج الأبحاث الأكاديمية مساراتٍ متعددةً، وتبتغي من تعددها هذا أن تخوض في ميادين علمية وأدبية تحقق الثراء -وإنْ قل سالكوها- للنحو على سبيل التجديد في نظرةٍ مختلفةٍ من أجل مدّ الدرس الأكاديمي بما يحقق له النماء، وبما يحققه من معطيات تثري مخرجاته وتعزز من وجوده لمزيد من الترصين والخصوبة، ومما يعيد تشكيله من منظور واعٍ؛ هي رصانة الفكر، وجدّة السعي لإنتاج المنجز الثر الراكز في ذاكرة الألق المعرفي.

وما يعزز الطموح أنّ الرؤى المتجددة تجد سبيلها نحو الإنجاز طالما تجد مساحتها الحقيقية في ظل الدراسات الأكاديمية الطامحة؛ لتحقق الخصوصية الثقافية والوعي الكتابي والجمالي عبر ترجمة فكرية بارعة؛ إدراكاً لواقع معرفي يفرض طروحاته في خطابٍ يحمل خصوصياته ودلالاته عبر محاولاته الفكرية الناجزة، التي تدعو إلى توسيع دائرة البحث وتعضيد وعيه بالإنجاز.

وبذلك يجب أن تشي تلك المخرجات بقراءات متعددة لإرساء الإنجاز في الحقل المعرفي، ومحاولة بعث المزيد من الحركة والديمومة في مسارات النصوص النقدية وأدواتها الإجرائية للكشف عن

مواطن الجمال الراسخة في متن النص الأدبي واللغوي على حدٍّ سواء، لتسهم تلك الخصائص في تحقق الفهم والإقناع لإدراك جمال النص بعد تلمّس نتائج مغايرة حققها السعي الحصيف الدال إلى الارتقاء.

وانطلاقاً من القناعة التي حرصنا على إشاعتها وتكريسها، فإنّ تأكيد الوعي بالإنجاز يحقق للمتلقي الوصول إلى المعنى المُؤجَل والمخفي من الدلالات عن طريق استجلاء المعاني المتوارية للنص مستعيناً بالوسائل التي تساعده للوصول إلى أكبر عدد من الدلالات المنطقية لتحقيق القراءة العميقة.

وبهذا كان التحول الأكثر وضوحاً في تجليات النص ينتجها وعي الكاتب عبر الاختيار والانتقاء، فالمعرفة تأتي عن طريق البحث قبل الشروع بالكتابة؛ ذلك أن الكتابة عملية واعية، وبتحقق الإرادة يتشاكل الوعي بالإنجاز، وهو ما تؤكده مجلتنا من حرصٍ بضرورة تحول التأسيس المعرفي الموسوم بالوعي إلى انجازٍ ذي فاعلية هادفة.

وفي نهاية المطاف لايسع مجلة (تسليم) إلا أن تكرر دعوتها للباحثين والدارسين الأكاديميين أن يستكملوا هذه المشاوير لتقديم

ما ينتظره الأفق الأكاديمي لمزيد من الجهد البحثي الذي يفضي إلى مزيد من الاجتهاد والتفاعل المعرفي عبر إظهار قدرتهم التنظيرية المعرفية، والتحليلية المنهجية؛ بما يكشفونه من تعليلٍ لمضامين النص وبما تجود به قريحتهم في أحسن ديباجة.

"في التسليم القرآني"

٣١	الاستدلالُ بالقراءةِ القرآنيَّةِ علَى تحليلِ النَّصِّ القرآنيِّ نحويّاً -باب الأدواتِ أنموذجاً-	الباحث. أحمد حسن منصور العراق/ جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلاميّة/ قسم اللغة العربية أ.م.د. خالد عبّاس السيّاب العراق/ جامعة كربلاء/ كلية التربية للعلوم الإنسانيّة/ قسم اللغة العربية

ملف العدد المزدوج:
قراءات و مقاربات في المدونة الفكرية لأهل البيت عليهم السلام
"في التسليم النبوي"

٧٣	السِّيرَةُ النَّبَوِيَّةُ الشَّريفَةُ أَصْلًا مِنْ أُصولِ إِعْرابِ القُرْآنِ الكَريم	أ.د. نَصْرُ الدّين محمد وهّابي الجَزائِر/ جامِعةُ الوادي/ كلية الآداب واللغات/ قِسْمُ اللُّغةِ والأَدَبِ العَرَبيّ

"في التسليم للعترة الطاهرة"

١٠٩	التجليات الاقناعية للوصف في كلام الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام	م.م. زينب عذافة طعمة المالكي العراق/ جامعة البصرة/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية
١٤١	الأسلوب الرضوي في تناول القرآن الكريم وتفسيره	أ.م. د خليل خلف بشير العراق/ جامعة البصرة/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية
١٧٣	الأحاديث الفنية عند الإمام الجواد عليه السلام مقاربة أسلوبية	أ.د. عبد الاله عبد الوهاب هادي العرداوي العراق/ جامعة الكوفة/ كلية التربية الأساسية/ قسم اللغة العربية

٢٠٩	التحليل اللغوي لمحنة خلق القرآن التي حصلت في زمان الإمام علي الهادي (عليه السلام) وقوله فيها	م.د. زهور كاظم زعيميان العراق/ مديرية تربية الكرخ الثالثة/ معهد الفنون الجميلة
٢٣٩	الصورة البيانية في كلام الإمام الحسن العسكري عليه السلام	م.م.محمد جاسم محمد الخزعلي العراق/ جامعة الكوفة/ كلية التربية الأساسية/ قسم اللغة العربية
٢٦٥	دَلالةُ عارضَي التَّركيبِ التَّقديم والتَّأخير، والحَذف والتَّقدير في أدْعيةِ الإمامِ المهديِّ عليه السلام	م.م. وليد خالد علي جعفر العراق/ جامعة البصرة/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية
	"تسليم بلاغي معاصر"	
٣١٧	عِلمُ البَديع مِنْ التَّحسينِ إلى اللسانيات النّصية خُطبة السَّيدة زينب في الكوفة اختياراً	م.د. أمل سلمان حسّان حريجة وزارة التربية / معهد الفنون الجميلة/ الكرخ الثالثة
	"تسليم بلاغي قديم"	
٣٧٩	الإعجاز قلق المصطلح بين الترديد والتردد	أ.د. عيد علي مهدي بلبع مصر/ جامعة المنوفية/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

"تسليم نقدي إجرائي"

٤٣٣	لغة الشعر عند السياب	أ. م .د .موسى خابط عبود القيسي العراق/ جامعة بابل/ كلية التربية للعلوم الأنسانية/ قسم اللغة العربية

"تسليم سردي"

٤٧٥	تشكّل الهوية السردية في رواية باب الشمس لإلياس خوري	د. وافية بن مسعود الجزائر/ جامعة الإخوة منتوري- قسنطينة/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

"تسليم مصطلحي "

٥٢٩	التطوّر اللساني وإشكالية تحديد المصطلح المعرفة أنموذجًا	م . م. حيدر فاضل عباس جامعة كربلاء/ كليّة التربية للعلوم الإنسانيّة/ قسم اللغة العربية أ. د. حسن عبد الغني الأسدي العراق/ جامعة كربلاء/ كليّة التربية للعلوم الإنسانيّة/ قسم اللغة العربية

"تسليم تداولي"

٥٧٩	البحث عن الحدود اللّسانية والأدبية في الفعل التّداولي والفعل الشّعري	د.ذهبية حمو الحاج الجزائر/ جامعة مولود معمري-تيزي وزو/ كلية الآداب واللغات/ قسم اللغة العربية وآدابها

"تسليم سيميائي"

٦١٣	الأسلوبية السيميائية منهجا للتحليل البلاغي خطبة الأشباح أنموذجا	أ.د. نادية هناوي سعدون العراق/ الجامعة المستنصرية/ كلية التربية/ قسم اللغة العربية

"في التسليم القرآني"

الاستدلالُ بالقراءةِ القرآنيّةِ علَى تحليلِ النَّصّ القرآنيّ نحويّاً
– باب الأَدواتِ أنموذجاً –

Quranic Reading as a Guideline in Explicating the Quranic Text Syntactically
(Devices Isle Axis as a Nonpareil)

الباحث. أحمد حسن منصور

العراق/ جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلاميّة

قسم اللغة العربية

أ.م.د. خالد عبّاس السيّاب

العراق/ جامعة كربلاء/ كلية التربية للعلوم الإنسانيّة

قسم اللغة العربية

Ahamed Hassan Manseur
Department of Arabic/ College of Islamic Sciences/ University of Karbala / Iraq
Asst. Prof. Dr. Khalid `Abbas Al-Sayab
Department of Arabic/ College of Education for Humanist Sciences University of Karbala/ Iraq

alganmeahmed@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

الاستدلالُ بالقراءةِ القرآنيَّةِ علَى تحليلِ النَّصِّ القرآنيِّ نحويّاً - باب الأدواتِ أنموذجاً

يهدفُ هَذا البحثُ إلَى رصدِ ظاهرةٍ مهمَّةٍ أثبتتْ حضورَها فِي ثنايَا الكتبِ والمؤلفاتِ القرآنيَّةِ تقومُ علَى علاقةٍ جدليَّةٍ بينَ ثنائيَّةٍ قرآنيَّةٍ ، الطرفُ الأولُ لهَا هُو النَّصُّ القرآنيُّ الذِي كانَ فَهمُه وتفسيرُهُ مطلباً يشغلُ الأذهانَ ، وطرفُها الثانِي هُو قراءاتُ ذلكَ النَّصِّ التِي استُعمِلَتْ دليلاً وطريقاً لتأييدِ فهمِ ذلكَ النَّصِّ علَى المستَوى النحويِّ التركيبيِّ .

ولَمَّا كانتْ وشائجُ الاتِّصالِ وثيقةً بينَ الاثنينِ - القرآنِ وقراءاتِهِ - كانتْ هذهِ الظاهرةُ جديرةً بالدراسةِ ؛ لكونِ القراءَات هِي الوجوهُ اللغويةُ للقرآنِ الكريمِ ، فهِي الأقربُ إلى بيانِ معانيهِ وتراكيبِهِ .

وقَد اقتصرَ البحثُ علَى دراسةِ بابِ الأدواتِ ومعانيهَا النحويَّةِ ، وتأثيرِ ذلكَ علَى تراكيبِ النُّصوصِ ، فاختارَ بعضَ النماذجِ التِي تبيَّنَتْ مِن خلالِها كيفيةُ تحليلِ الآياتِ القرآنيَّةِ بدلالةِ القراءاتِ التِي قُرِئَتْ بهَا تلكَ الآياتُ ، وكيفيةُ توظيفِ تلكَ القراءاتِ كشواهدٍ نحويَّةٍ استعانَ بهَا المفسِّرونَ واستدلُّوا بهَا للوصولِ إلى المعنَى القرآنيِّ .

Abstract:

The purpose of this research is to monitor an important phenomenon proving its presence in the books and Quranic works based on a dialectical relationship between the Quranic supplication, whose first part is the Quranic text perceived and interpreted as a demand engaging the minds, and the reading of that text on the structural grammatical scale.

Since the close contact between the two, the Quran and its readings, is quite evident, such a phenomenon worth being studied. Here all the readings could be the syntactic manifestation of the Quran Koran and are the closest to reveal its meanings and structures. The study focuses on the devices isle and its grammatical meanings and effect on the textual structures. Some models are chosen to show how to analyze the Quranic verses in terms of these explications and how to use those readings as grammatical references the interpreters employ to take hold of the Quranic meaning.

المقدمة :

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ ، والصلاةُ وأتمُّ التسليمِ علَى رسولِهِ المُصطفَى ، الذِي اختارَهُ دونَ العالمينَ ، وعلَى آلهِ الطيبينَ الطاهرينَ . أمَّا بعدُ :

فقَد شغلَتْ معانِي القرآنِ الكريمِ أذهانَ المسلمينَ منذُ نُزُولِ آياتِهِ الأُولَى ، واهتمُّوا بمقاصِدهِ أيَّما اهتمامٍ ، فراحُوا يطلِبُونَ تفسيرَهُ والوقوفَ علَى معانِيهِ ومرادِهِ ، فكانَ مِن بينِ المظاهرِ التِي برزَتْ عندَهُم فِي تفسيرِ القرآنِ هِي طلبُ دلالاتِهِ فِي ضوءِ كلامِ العربِ شعرِهِ ونثرِهِ ، وشواهدُ الأحداثِ - التِي لَا تَخفَى علَى المُتتبِّعِ - تُشيرُ إلى توجيهِ بعضِ الصحابةِ للناسِ أنْ يطلبُوا مَا أشكلَ علَيهِم مِن القرآنِ فِي كلامِ العربِ؛ فإنَّهُ نزلَ بلغتِهِم .

غيرَ أنَّ المُلفتَ للنظرِ أنْ تُلحَظَ ظاهرةٌ جديرةٌ بالاهتمامِ تقومُ علَى فهمِ تراكيبِ النَّصِّ القرآنيِّ ودلالاتِهِ وفقاً لَمَا قُرِئَ بهِ مِن القراءاتِ القرآنيَّةِ ، وتوجيهِ آياتِهِ توجيهاً نحويّاً استناداً إلى تلكَ القراءاتِ ، أَو أنْ يُستَدلَّ علَى ذلكَ الفهمِ ويُستَشْهَدَ لهُ ويُؤَيَّدَ بالقراءةِ.

تلكَ الظاهرةُ أثارَت الانتباهَ لدَينا فحاولنَا تسليطَ الضوءِ عليهَا فِي دراسةٍ تَلحَظُ هذهِ الثُنائيَّةَ الجدليَّةَ القائمةَ بينَ النَّصِّ القرآنيِّ وقراءاتِهِ ، فجاءَ هَذا البحثُ . ولمْ يكُنْ هدفُ الدراسةِ استقصاءَ الظاهرةِ فِي جميعِ مظانِّهَا ؛ لأنَّ ذلكَ يحتاجُ إلى مجموعةِ دراساتٍ مستقلَّةٍ ، وإنَّما كانَ الهدفُ الذِي نصبُو إليهِ هُو وضعُ اليدِ علَيهَا ، وإبرازُها للقارِئ الكريمِ .

وقَد اقتضتْ طبيعةُ البحثِ أنْ يكونَ ضمنَ مبحثينِ اثنينِ يتقدَّمُهما تمهيدٌ وتردُفُهما خاتِمةٌ ، فأمَّا التمهيدُ فقَد تعرَّضَ لمفاهيمَ أساسيَّةٍ كمفهومِ الاستدلالِ ، ومفهومِ القراءةِ القرآنيَّةِ . وأمَّا المبحثانِ فقَد تعرَّضَا لمصاديقِ ظاهرةِ الاستدلالِ ، وقَد اخترنَا بابَ الأدواتِ مضماراً نلتمسُ فيهِ تلكَ المصاديقَ ، فجاءَ المبحثُ الأولُ تحتَ عنوانِ (الحكمُ بالموصوليَّةِ علَى الأداةِ (مَا)) ، فِي حِين جاءَ المبحثُ الثانِي موسوماً بعنوانِ (اللامُ بينَ التَّعليلِ والأَمرِيَّةِ) . ثُمَّ خُتِمَ البحثُ بخاتِمةٍ عرَضَتْ أهمَّ النتائجِ التِي توصَّلَ إليهَا ، وأعقبَهَا فهرسٌ لمصادرِ البحثِ ومراجعهِ التِي اعتمدَ علَيها .

وبعدَ هَذا وذاكَ نسألُ اللهَ أنْ يكتُبَنا ممَّنْ وُفِّقَ لخدمةِ كتابهِ العزيزِ إنَّهُ سميعٌ مجيبُ الدعاءِ ، والحمدُ لهُ أولاً وآخراً .

التمهيدُ :

أولاً : مفهومُ الاستدلالِ :

جاءَ الأصلُ اللغويُّ للاستدلالِ ليعطِي معنَى إبانةِ الشيءِ بأمارةٍ ، فالدليلُ هو الأمارةُ في الشيءِ ، أو هو مَا يُسْتَدَلُّ بِهِ ، أو هو المُرشدُ ، ودَلَّه عَلَى الشَّيْءِ يَدُلُّهُ دَلًّا ودَلالةً فانْدَلَّ : سدَّدهُ إليهِ ، واستدلَّ عليهِ : طلبَ أنْ يُدلَّ عليهِ ، واستدلَّ بالشيءِ على الشيءِ : اتَّخذهُ دليلاً عليهِ[١] .

ولمْ يبتعدْ المعنَى الاصطلاحيُّ كثيراً عَن المعنَى اللغويِّ فـ((الاستدلال طلب الدليل كما أن الاستفهام طلب الفهم والاستعلام طلب العلم ... والدليل عبارة عن معلوم يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً))[٢] ، والاستدلالُ ((يطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما ... وقيل : هو في عرف أهل العلم تقرير الدليل لإثبات المدلول))[٣] . والاستدلالُ ((مصطلح يستعمل في فروع مختلفة من العلم ، فهناك مثلا الاستدلال المنطقي والاستدلال الفقهي والاستدلال النحوي . وإذا كان الاستدلال المنطقي نتاجاً للفكر اليوناني فإن الاستدلال في الفقه والنحو نتاج إسلامي خالص))[٤] .

وأدلَّةُ النحوِ هِي أصولُهُ التي يقومُ علَيها ، وهي : السماعُ أو النقلُ ، والقياسُ ، واستصحابُ الحالِ ، والإجماعُ[٥] . فأمَّا السماعُ فهُو أولُ أصولِ الاستدلالِ عندَ النحاةِ ، وعليهِ بُنيَتْ معظمُ قواعدِ النحوِ العربيِّ ، وقَد عُرِّفَ بأنَّهُ : ((ما ثَبَتَ في كلام مَنْ يُوثَقُ بفصاحته ؛ فشَمَلَ كلامَ الله تعالى ، وهو القرآنُ ، وكلام نبيِّه صلى الله عليه [وآلِهِ] وسلم ، وكلامَ العرب ، قبل بعثته ، وفي زمنه ، وبعدَه ، إلى أن فَسَدَتْ الألسنةُ بكثرة المولَّدِين ، نَظْماً ونثراً ، عن مسلم أو كافرٍ))[٦] ، فمصادرُ السماعِ ثلاثةٌ : القرآنُ وقراءاتُهُ ، الحديثُ الشريفُ ، وكلامُ العربِ شعراً ونثراً . وإذا

كانَ الاستدلالُ بالشعرِ يعنِي ((اتخاذهُ دليلاً على تأكيد لغة ، أو صحة قاعدة ، أو توضيح تركيب))[٧] ، فيُمكنُ للباحثِ القولُ : إنَّ الاستدلالَ بالقراءاتِ القرآنيَّةِ هُو جعلُها دليلاً يستندُ إليه النحويُّ في تأييدِ قاعدةٍ نحويَّةٍ ، أو حالةٍ إعرابيةٍ ، أو بيانِ معنىً نحويٍّ .

وإذا خصَّصنَا العمومَ المتقدِّمَ ، فاسْتَلَلْنَا مِن الأدلَّةِ السماعيَّةِ القراءةَ القرآنيَّةَ – بنوعَيها الصحيحِ والشاذِّ – لتكونَ دلِيلاً ، أو شاهِداً ، أو حجَّةً ، يستَحضِرُهَا النّحويُّ أو يأتِي بِها المفسِّرُ ، وهُو يُحلِّلُ تركيبَ آيةٍ مِن القرآنِ الكريمِ ، أو يُوجِّهُ إشكالاً بارزاً في بعضِ عِباراتِهِ ، أو يبيِّنُ معنىً نحويّاً للفظةٍ مِن ألفاظِهِ ، كانَ ذلكَ بالضَّبطِ مَا يقصِدُهُ البحثُ ، ويقومُ عليهِ ، ويهدِفُ إليهِ ، ويَسعى لرَصدِهِ .

ثانياً : مفهومُ القراءةِ القرآنيَّةِ :

القراءةُ مفردُ القراءاتِ وهي في اللغةِ مصدرُ الفعلِ (قَرَأَ – يَقْرَأُ) من البابِ الثالثِ ، وقد وردَ الأصلُ اللغويُّ لهذهِ المادةِ في معجماتِ اللغةِ دالًّا على معنى الجمعِ ، وضَمِّ أجزاءِ الشيءِ بعضِها إلى بعضٍ ، ومنهُ قولُهم : ما قَرَأَتْ هذهِ الناقةُ جنيناً ، أي : لم تضمّ رَحِمها على ولد[٨] ، ((وقَرأتُ الكتابَ قِراءَةً وقُرْآناً ، ومنهُ سُمِّيَ القُرْآنُ ... والأَصل في هذهِ اللَّفظَةِ الجَمْعُ ، وكلُّ شيءٍ جَمَعْتَه فقد قَرَأْتَه . وسُمِّيَ القرآنَ لأَنه جَمَعَ القِصَصَ والأَمرَ والنهيَ والوَعْدَ والوَعِيدَ والآياتِ والسورَ بعضَها إلى بعضٍ ، وَهُوَ مَصْدَرٌ كالغُفْرانِ والكُفْرانِ))[٩] ، ((وقرأ الكتاب قراءةً ، وقُرآناً ، تتبع كلماته نظراً ونطق بها ، وتتبع كلماته ولم ينطق بها))[١٠] . وبناءً على ما تقدَّمَ يكونُ كلٌّ من القراءةِ والقرآنِ مصدراً للفعلِ الثلاثيِّ (قَرَأَ) .

أمَّا في الاصطلاحِ فـ((القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان ، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه [وآلِهِ] وسلم للبيان والإعجاز ، والقراءات هي

اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما))[١١]، كَما عُرِّفتْ القراءاتُ بالنظرِ إلى أصلِ نشأتِها بأنَّها ((الوجوه المختلفة التي سمح النبي صلى الله عليه [وآلهِ] وسلم بقراءة نصّ المصحف بها قصداً للتيسير ، والتي جاءت وفقاً للهجة من اللهجات العربية))[١٢]، أو ((هي النطق بألفاظ القرآن كما نطقها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلهِ وَسَلَّمَ ، أو كما نُطِقَتْ أمامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلهِ وَسَلَّمَ فأقرّها ، سواءً كان النطق باللفظ المنقول عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلهِ وَسَلَّمَ فعلاً أو تقريراً ، واحداً أم متعدداً))[١٣] . وقريبٌ من ذلكَ تعريفُها بأنَّها ((تلك الوجوه اللغوية والصوتية التي أباح الله بها قراءة القرآن تيسيراً وتخفيفاً على العباد))[١٤]، وهي أيضاً ((وجوه مختلفة في الأداء من النواحي الصوتية ، أو التصريفية ، أو النحوية))[١٥] .

وبالنظرِ إلى مَا آلَتْ إليهِ القراءاتُ القرآنيةُ فقد عُرِّفتْ بأنَّها ((مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القرّاء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم ، مع اتفاق الروايات والطرق عنه ، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها))[١٦] . ولعلَّ فِي هَذا التعريفِ مَا يتوافقُ ومتبنَّيَاتِ البحثِ ؛ فالمَذهَبُ في المسألةِ ((أن القرآن إنما نزل على حرف واحد ، وأن الاختلاف قد جاء من قبل الرواة))[١٧] .

المبحثُ الأوَّلُ :

الحكمُ بالموصوليَّةِ علَى الأداةِ (مَا) :

احتملتْ الأداةُ (مَا) المُتصدِّرَةُ قولَهُ تعَالى : ﴿ وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ ﴾ ﴿ الشورى/ ٣٠ ﴾ الشرطيّةَ والموصوليّةَ[١٨]، غيرَ أنَّ بعضَ المُعربينَ ذهبَ إلى الحكمِ علَيها بأنَّها موصولةٌ مستدلًّا فِي ذلكَ بالقراءةِ القرآنيَّةِ فقالَ : (((ما) ههنا بمعنى (الذي) ... والدليل على هذا ، أنَّ أهل المدينة قرءوا (بما) بغير فاء))[١٩]، وقالَ بعضُ المُتأخِّرينَ : ((ويدل على أنّ (ما) موصولةٌ سقوطُ الفاء في قراءة نافع وابن عامر))[٢٠] . فقَد قرأَ (بِما كَسَبَتْ) بغيرِ الفَاءِ كلٌّ مِن عبدِالله بنِ عامرٍ الشاميّ (ت١١٨هـ) ، ونافعِ بنِ عبدِالرحمن المدنيّ (ت١٦٩هـ) ، وهُما مِن القُرَّاءِ السَّبعةِ(٢١) ، وقَد ذكرتْ بعضُ المصادرِ أنَّ أبا جعفرٍ يزيدَ بنَ القعقاعِ المدنيّ (ت١٢٨هـ) - وهو أحدُ القُرَّاءِ العشرةِ - قَد قرأَها كَذلكَ[٢٢] .

فأمَّا الحُكمُ بالشرطيّةِ فهُو القولُ المُعتَمَدُ لَدَى الكثيرِ مِن العُلماءِ ، بلْ هُو القولُ الراجحُ لدَيهم ، وعباراتُهُم تؤكِّدُ هَذا ، فقَد قالَ بعضُهُم فِي معرضِ إعرابِهِ للآيةِ : ((هي في مصحف أهل المدينة (بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) - بغَيرِ فَاء - ، وكذلك يقرأونها ... وهي في مصاحف أهل العراق بالفاء ، وكذلك قراءتهم ، وهو في العربية أجود لأن الفاء مجازاة جواب الشرط))[٢٣]، ويقولُ غيرُهُ : ((وإذا كانت (ما) للشرط ... فهو أولى وأقوى المعنى))[٢٤]، وقالَ ثالثٌ : ((وجَعْلها شرطية أوْلى من جعلها بمعنى الذي ، لأنها ... أقوى في المعنى وأوْلى))[٢٥]، واستظهرهُ رابعٌ فقالَ : ((احتمل (ما) أن تكون شرطية ، وهو الأظهر . وأن تكون موصولة))[٢٦] .

ويبدُو أنَّ ترجيحَ القولِ بالشرطِيّةِ إنَّما جاءَ بالنظرِ إلى جانبِ الدلالةِ والمعنَى ، فالشرطُ ممَّا يصرِفُ الدّلالةَ إلى المستقبلِ[٢٧]، ويصبحُ ((المعنى ما تُصِبْكُمْ من مُصِيبَةٍ

فبما كسبت أيديكم))[٢٨] ، وعليهِ يكونُ الأمرُ عامّاً يَشملُ كلَّ مصيبةٍ[٢٩] ، ورُبَّما تدخلُ فِي ذلكَ الحدودُ التِي جعلَها اللهُ بِمَا يُعْمَلُ مِن المعاصِي[٣٠] ، ومِن هُنا فإعرابُ ((قوله تعالى : (وَمَا أَصَابَكُمْ) (مَا) شرطية في موضع رفع بالابتداء ، (فَبِمَا كَسَبَتْ) جوابه . والمراد بالفعلين الاستقبال))[٣١] .

أَمَّا إنْ جُعِلَتْ (ما) موصولةً فالدلالةُ ستكونُ فِي الماضِي ، ويصيرُ ((المعنى على هذا : والَّذي كان أصابكم ، بذنوب عملتموها))[٣٢] ، أو يكونُ معناهُ : ((الذي أصابكم وقع بما كسبت أيديكم))[٣٣] ، وتصبحُ الدلالةُ فِي ((الآية مخصوصة بالمجرمين))[٣٤] ، وذلكَ يَعني أنَّها ((إخبارٌ من الله تعالى))[٣٥] ، ومعنَاها ((الذي أصابكم فيما مضى بما كسبت أيديكم))[٣٦] .

وبعدَ مَا تقدَّمَ يحقُّ للباحثِ أنْ يسألَ عَن السَّببِ الذِي دفعَ ببعضِ المُعربينَ إلى القولِ بالموصوليّةِ ، والإتيانِ بالقراءةِ دليلاً علَى مذهبِهِ . ولعلَّ الوصولَ إلى الإجابةِ يتطلَّبُ الوقوفَ علَى مُقدِّماتٍ يُعرفُ منهَا أنَّ :

إعرابَ قولِهِ تَعالَى : (فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) ، هُو كونُ (الفاء) رابطةً واقعةً فِي جوابِ الشرطِ ، و(بِما) متعلقانِ بمحذوفٍ خبرٍ لمبتدأ محذوفٍ ، والتقديرُ : فذلكَ بِمَا كسبتْ أيدِيكُم ، أو : فهُو بِمَا كسبتْهُ أيدِيكُم[٣٧] ، وعليهِ فقَد وقعتْ بعدَ الفاءِ جملةٌ اسميةٌ .

مذهبَ جمهورِ النُّحاةِ أَنَّ الجملةَ الاسميةَ ممَّا يجبُ اقترانُهُ بالفاءِ إنْ وقعتْ جواباً للشرطِ ؛ و((إنما دخلت الفاء في جواب الشرط توصلاً إلى المجازاة بالجملة المركبة من المبتدأ والخبر ، أو الكلام الذي يجوز أن يُبتدأ به))[٣٨] ، فـ((كل جواب يمتنع جعله شرطاً ... فإن الفاء تجب فيه لتربطه بشرطه ، لأن الجزم الحاصل به الربط مفقود ... و[من] الممتنع جعله شرطاً ، الجملة الاسمية))[٣٩] . ولا يجوزُ حذفُ هَذهِ الفاءِ إلَّا فِي الضرورةِ الشعريّةِ عندَ سيبويه (ت١٨٠هـ)[٤٠] ، أَو فِي النُّدرَةِ عندَ غيرِهِ[٤١] .

دخولَ الفاءِ الرابطةِ علَى جوابِ الاسمِ الموصولِ جائزٌ ، وذلكَ إذا أشبَهَ الشرطَ وتضمَّنَ معناهُ ، والمحاورةُ التِي دارتْ بينَ سيبويه وأستاذِهِ تُبيِّنُ هذَا ، إذْ يقولُ : ((وسألتُه عن قوله : الذي يأتيني فله درهمان ، لِمَ جاز دخولُ الفاء هاهنا والَّذِي يأْتيني بمنزلة عبد الله ، وأنت لا يجوز لك أن تقول عبدُ الله فله درهمان ؟ فقال : إنَّما يَحسن في الَّذِي لأنه جعل الآخِر جواباً للأوَّل ، وجعَلَ الأوّل به يَجِبُ له الدرهمان ، فدخلت الفاءُ هاهنا ، كما دخلت في الجزاء إذا قال : إن يأْتني فله درهمان . وإنْ شاء قال : الذي يأْتيني له درهمان ، كما تقول : عبدُ الله له درهمان ، غير أنَّه إنما أدخل الفاء لتكون العطيّةُ مع وقوع الإتيان . فإذا قال : له درهمان ، فقد يكون أَن لا يوجب له ذلك بالإتيان ، فإذا أدخل الفاء فإنما يجعل الإتيانِ سببَ ذلك . فهذا جزاءٌ وإنْ لم يُجزَم ، لأنَّه صلةٌ))[٤٢] . ويُفهَمُ مِن النَّصِّ جوازُ دخولِ الفاءِ ، وجوازُ حذفِهَا ، إلَّا أنَّ المعنَى لا يَبقَى نفسُهُ فِي الحالتينِ .

القراءةَ بغيرِ الفاءِ هِي قراءةٌ واردةٌ عَن اثنينِ مِن القُرَّاءِ السَّبعةِ ، وبالفاءِ هيَ قراءةُ المصحفِ ، وقَد وردَتْ عَن القُرَّاءِ البقيّةِ ، ولَمَّا كانَت القراءاتُ السبعُ جميعُها مِن القراءاتِ المعتبرةِ والثابتةِ عندَ الكثيرِ مِن العلماءِ ، وهِي ممَّا ((لَا يَجُوزُ رَدُّهَا وَلَا يَحِلُّ إِنكَارُهَا ... وَوَجَبَ عَلَى النَّاسِ قَبُولُهَا))[٤٣] ، وكلُّ قراءةٍ منهَا هِي بمنزلةِ آيةٍ مستقلّةٍ[٤٤] ، و((تَنَوُّعُ القِرَاءَاتِ بِمَنزِلَةِ الآيَاتِ))[٤٥] ، و((الأَصلُ استِوَاءُ مَعنَى القِرَاءَتَينِ))[٤٦] ، و((تَعَارُضُ القِرَاءَتَينِ بِمَنزِلَةِ تَعَارُضِ الآيَتَينِ))[٤٧] ، و((اتِّحاد معنى القراءتين أولى من اختلافه ... [فـ]إذا اختلف المفسرون في تفسير آية من كتاب الله تعالى على أقوال ، بناء على اختلاف القراءات الواردة في الآية ... [و] وجد قول يجمع معنى القراءات في الآية على معنى واحد ... فهو أولى الأقوال بتفسير الآية . وهذا من تفسير القرآن بالقرآن ، فالقراءة بمنزلة الآية))[٤٨] ، فـ((حملُ القراءتين على معنى واحد أحسن))[٤٩] ؛ إذْ ((الأصل توافقُ القراءات))[٥٠] ،

وكلُّ هَذا يوضِّحُ مكانةَ القراءةِ وأهمِّيتَها فِي الفكرِ العربيِّ .

ومِن كلِّ مَا تقدَّمَ يُفهمُ أنَّ القولَ بالشرطيّةِ سيخلُقُ تبايُناً واختلافاً بينَ النَّصِّ القرآنيِّ وقراءتِهِ – أو بينَ بعضِ القراءاتِ الصحيحةِ وبعضِهَا الآخرِ علَى حدِّ مذهبِ العلماءِ – علَى المستويينِ الدلاليِّ والتركيبيِّ ، فدلالةُ الآيةِ وفقَ الحُكمِ بالشرطيَّةِ تكونُ للمستقبلِ ، ووفقَ الحُكمِ بالموصوليَّةِ تكونُ للماضِي . وأمَّا الجانبُ التركيبيُّ فالحُكمُ بالشرطيّةِ موافقٌ للقواعدِ النّحويّةِ فِي وجوبِ اتِّصالِ الفاءِ بالجوابِ . وهُو أمرٌ يجعلُ مِن القراءةِ – بغيرِ الفاءِ – محمولةً علَى الضّرورةِ والنُّدرَةِ وستفقدُ بذلكَ سمةَ الاعتبارِ .

أمَّا الحُكمُ علَى الأداةِ (مَا) بالموصوليّةِ ففيهِ تجنُّبٌ للإشكالاتِ المتقدِّمةِ ؛ لأنَّ دخولَ الفاءِ وعدمَهُ فِي جوابِ الموصولِ أمرانِ جائزانِ ، جاءَ فِي كتابِ (الحُجّةُ للقُرَّاءِ السَّبعةِ) : ((قوله : (ما أصابَ مِنْ مُصيبةٍ) يحتمل أمرين : يجوز أن يكون صلة (ما) ، يجوز أن يكون شرطاً في موضع جزمٍ ، فمن قدّره شرطاً لم يُجِزْ حذفَ الفاء فيه على قول سيبويه ... وإذا كان صلةً فالإثبات والحذف جائزان على معنيين مختلفين ، أمَّا إذا أثبت الفاء ففي إثباتها دليل على أنَّ الأمرَ الثاني وجب بالأوَّل ، وذلك نحوُ قوله : ﴿ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ [البقرة/ ٢٧٤] ثمَّ قال : ﴿ فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [البقرة/ ٢٧٤] فثبات الفاء يدلُّ على أنَّ وجوب الأجر إنَّما هو من أجل الإنفاق ... فإذا لم يذكر الفاء جاز أن يكون الثاني وجبَ للأوَّل ، وجاز أن يكون لغيره ، والأولى إذا كان جزاءً غير جازم أن تثبت الفاء))[٥١] .

وبِهَذا يحصلُ تقاربٌ بينَ النَّصِّ القرآنيِّ والنَّصِّ القرائِيِّ ، فكلٌّ منهُما لهُ وجهٌ حسنٌ فِي العربيَّةِ ، و((اختلافُ القراءتين دلَّ على أن (ما) موصولة ، فجيء تارةً بالفاء في خبرها وأُخرى لم يُؤْتَ بها))[٥٢] ، فـ(((ما) في قراءة نافع وابن عامر موصولة ...

وأما على قراءة الجمهور ، فـ(ما) موصولة أيضاً، ودخول الفاء في خبر الموصول جائز كما أن عدمه جائز ، فكلتا القراءتين جارية على أمر جائز))[٥٣] .

وتبقَى دلالةُ التّسبُّبِ والتلازمِ المفقودةِ فِي حالِ حذفِ الفاءِ ، وأمرُها ليسَ بعسيرٍ ، إذْ يُمكنُ أنْ يتكفَّلَ بها السياقُ فيُبيِّنها ، فـ((البَاءُ لِلسَّبَبِيَّةِ ، أَي سَبَبُ مَا أَصَابَكُم مِن مُصِيبَةٍ هُوَ أَعمَالُكُم))[٥٤] ، و((قِرَاءَةُ الجُمهُورِ تُعَيِّنُ مَعنَى عُمُومِ التَّسَبُّبِ لِأَفعَالِهِم فِيمَا يُصِيبُهُم مِنَ المَصَائِبِ لِأَنَّ (مَا) فِي هَذِهِ القِرَاءَةِ إِمَّا شَرطِيَّةٌ وَالشَّرطُ دَالٌّ عَلَى التَّسَبُّبِ وَإِمَّا مَوصُولَةٌ مُشَبَّهَةٌ بِالشَّرطِيَّةِ ، فَالمَوْصُولِيَّةُ تُفِيدُ الإِيمَاءَ إِلَى عِلَّةِ الخَبَرِ ، وَتَشبِيهُهَا بِالشَّرطِيَّةِ يُفِيدُ التَّسَبُّبَ . وَقِرَاءَةُ نَافِعٍ وَابنُ عَامِرٍ لَا تُعَيِّنُ التَّسَبُّبَ بَل تُجَوِّزُهُ لِأَنَّ المَوصُولَ قَد يُرَادُ بِهِ وَاحِدٌ مُعَيَّنٌ بِالوَصفِ بِالصِّلَةِ ، فَتُحمَلُ عَلَى العُمُومِ بِالقَرِينَةِ وَبِتَأْيِيدِ القِرَاءَةِ الأُخرَى لِأَنَّ الأَصلَ فِي اختِلَافِ القِرَاءَاتِ الصَّحِيحَةِ اتِّحَادُ المَعَانِي))[٥٥] . ولا يبعُدُ ذلكَ ؛ لأنَّ (مَا) ((إِنْ كَانَتْ ... مَوصُولَةً كَانَتْ دَلَالَتُهَا مُحتَمِلَةً لِلعُمُومِ وَلِلخُصُوصِ لِأَنَّ المَوصُولَ يَكُونُ لِلعَهدِ وَيَكُونُ لِلجِنسِ))[٥٦] ، وعليهِ فـ((كِلتَا القِرَاءَتَينِ سَوَاءٌ فِي احتِمَالِ أَنْ يَكُونَ المَقصُودُ بِالخِطَابِ فَرِيقاً مُعَيَّناً وَأَنْ يَكُونَ المَقصُودُ بِهِ جَمِيعَ النَّاسِ ، وَكَذَلِكَ فِي أَنْ يَكُونَ المُرَادُ مَصَائِبَ مُعَيَّنَةً حَصَلَتْ فِي المَاضِي ، وَأَنْ يُرَادَ جَمِيعُ المَصَائِبِ الَّتِي حَصَلَتْ وَالَّتِي تَحصُلُ . وَمَعنَى الآيَةِ عَلَى كِلَا التَّقدِيرَينِ يُفِيدُ : أَنَّ مِمَّا يُصِيبُ النَّاسَ مِنْ مَصَائِبِ الدُّنيَا مَا هُوَ جَزَاءٌ لَهُم عَلَى أَعمَالِهِمُ الَّتِي لَا يَرضَاهَا اللهُ تَعَالَى كَمَثَلِ المُصِيبَةِ أَوِ المَصَائِبِ الَّتِي أَصَابَتِ المُشرِكِينَ لِأَجلِ تَكذِيبِهِم وأذاهم للرسول صَلَّى اللهُ عَلَيهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّم))[٥٧] ، فحذفُ الفاءِ فِي القراءةِ إنَّما جاءَ اكتفاءً بمعنَى السببيَّةِ التِي تُؤدِّيهِ الباءُ[٥٨] .

إنَّ وقفةً للباحثِ معَ هَذا الاستدلالِ يتَّضِحُ لهُ مِن خلالِها أمرانِ اثنانِ :

أوَّلُهما : ضعفُ دليلِ القراءةِ هَذا ؛ ولذلكَ كانتْ عباراتُ بعضِهِم فِي نسبةِ القراءةِ إلى

أهلِ المدينةِ مُشعرةً – فيمَا يراهُ الباحثُ – بتقويتِهِ مِن الجانبِ الاجتماعيِّ ، فالمدينةُ هِي موطنُ الرسولِ – صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ – والصحابةِ ، وأهلُ المدينةِ هُم الأقربُ إلى النَّصِّ القرآنيِّ وفهمِهِ ، وكمَا قيلَ : أهلُ مكَّةَ أدرَى بشِعابِها .

ثانيهُما : الانعطافُ والميلُ بالنَّصِّ القرآنيِّ نحوَ القراءةِ لتحقيقِ توافقٍ نحويٍّ بينَ الاثنينِ ، وبعبارةٍ أُخرى فهو تقريبُ دلالةِ النَّصِّ الأفصحِ إلى النَّصِّ الفصيحِ . ويُمكنُ لنَا أنْ نعدَّهُ استدلالاً للقراءةِ بالقرآنِ ، ويتجلَّى هَذا الفهمُ فِي العباراتِ المتقدِّمةِ التِي أيَّدتْ معنَى العمومِ فِي الاسمِ الموصولِ بدلالةِ الشّرطِ فِي الآيةِ .

وقَد كانَ الأجدرُ توجيهَ دلالةِ القراءةِ وفقاً لَمَا يقتضِيهِ النَّصُّ القرآنيُّ ، وهوَ منهجٌ لا نكادُ نعدمهُ عندَ بعضِ المعربينَ ، إذْ يقول : (((وَما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) هذه قراءة الكوفيين والبصريين ، وكذا في مصاحفهم ، وقرأ المدنيون (بما) بغير فاء ، وكذا في مصاحفهم فالقراءة بالفاء بَيّنةٌ لأنه شرط وجوابه . والقراءة بغير فاء فيها للنحويين ثلاثة أقوال : أحدها أن يكون (ما) بمعنى (الذي) فلا تحتاج إلى جواب بالفاء ... والقول الثاني أن يكون (ما) للشرط وتكون الفاء محذوفة كما قال :

مَن يَفْعَلِ الحَسَنَاتِ اللهُ يَشكُرُها والشّرُّ بالشّرِّ عِندَ اللهِ مِثْلانِ[٥٩]

والقول الثالث أن (ما) ههنا للشرط إلّا أنه جاز حذف الفاء لأنها لا تعمل في اللفظِ شيئاً وإنما وقعت على الماضي ، وهذا أولى الأقوال بالصواب . فأما أن يكون (ما) بمعنى الذي فبعيد لأنّه يقع مخصوصاً للماضي ، وأما أن يُشبّهَ هذا بالبيت الذي ذكرناه فبعيد أيضاً لأن حذف الفاء مع الفعل المستقبل لا يجوز عند سيبويه إلّا في ضرورة الشعر ، ولا يُحمَلُ كتاب الله عزّ وجلّ إلّا على الأغلب الأشهر))[٦٠] . وقَد زعمَ بعضُ النّحاةِ أَنَّ حذفَ الفاءِ من جوابِ الشّرطِ جائزٌ حسنٌ ؛ لجَلالِ مَنْ قَرأَ بغيرِ الفاءِ[٦١] . وليسَ مِن مجالِ البحثِ مناقشةُ هَذا الزعمِ ، إلَّا أنَّه ممَّا يحفظُ للنَّصِّ

القرآنيِّ أصالتَهُ وأوَّليّتَهُ ، ويُمكِنُ بعدَ ذلكَ بناءُ قاعدةٍ نحويَّةٍ وفقاً لِمَا أفادتْهُ القراءةُ أَو شاركتْ فِي إفادتِهِ مِن معنىً أو دلالةٍ – كِما هوَ الشأنُ فِي ذلكَ[٦٢] – . أَو يُمكِنُ أَنْ يُحكَمَ بدلالةِ كلِّ قراءةٍ علَى معنىً معيَّنٍ ولا حرجَ فِي ذلكَ ؛ إذْ ((ليس من الشرط أن تكون إحدى القراءتين بمعنى الأخرى))[٦٣] .

المبحثُ الثانِي :

اللامُ بينَ التَّعليلِ والأَمرِيَّةِ :

استشهدَ بعضُ مفسِّري القرآنِ الكريمِ بالقراءةِ القرآنيَّةِ علَى جوازِ كونِ اللَّامِ المتَّصلةِ بالفعلِ (يَكْفُرُوا) دالَّةً علَى الأمرِ ، وَرَدَ ذلكَ فِي تفسيرِهِ قَوله تَعالى : ﴿ فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللهَّ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ * لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾ ﴿ العنكبوت/ ٦٥-٦٦ ﴾ ، فقالَ : ((واللام في (لِيَكْفُرُوا) محتملة أن تكون لام كي ، وكذلك في (وَلِيَتَمَتَّعُوا) ... وأن تكون لام الأمر وقراءة من قرأ (ولْيتمتعوا)[٦٤] بالسكون تشهد له))[٦٥] .

والْمُتتبِّعُ للمُتقدِّمِ مِن كتبِ معانِي القرآنِ وإعرابِهِ يجدُهَا لا تتعرَّضُ لذكرِ دلالةِ الأمرِ هذهِ فِي لامِ (ليكفُروا) ، بلْ يَرى اقتصارَهَا علَى تحليلِ اللَّامِ فِي الفعلِ (ليتمتَّعُوا) وبيانِ معانِيها وفقَ اختلافِ قراءتِها ، جاءَ فِي معاني الفرَّاءِ (ت٢٠٧هـ) : ((وقوله : (وَلِيَتَمَتَّعُوا) قرأها عاصم[٦٦] والأعمش على جهة الأمر والتوبيخ بجزم اللام وقرأها أهل الحجاز (وَلِيَتَمَتَّعوا) مكسُورة على جهة كي))[٦٧]، وذكرَ الزَّجَّاجُ (ت٣١١هـ) أنَّ ((قوله عز وجل : (وَلِيَتَمَتَّعُوا) قرئ بِكَسْر اللام وتسكينها ، والكسر أَجْوَدُ على معنى لكي يكفروا وكي يتمتَّعُوا))[٦٨]، وبيَّنَ النَّحَّاسُ (ت٣٣٨هـ) أنَّ اللَّامَ في (((.. وَلِيَتَمَتَّعُوا ..) لام كي ، ويجوز أن تكون لام أمر ، لأن أصل لام الأمر الكسر إلّا أنه أمر فيه معنى التهديد . ومَن قرأ (ولْيَتَمَتّعُوا) بإسكان اللام لم يجعلها لام كي ، لأن لام كي لا يجوز إسكانها))[٦٩]، وكذلكَ قالَ : (((وَلِيَتَمَتَّعُوا) على التهديد ، وكسرِ اللام))[٧٠]، وَوَرَدَ في (مشكل إعراب القرآن) أنَّ ((قوله : (وَلِيَتَمَتَّعُوا) من كسر اللام جعلها لام كي ، ويجوز أن تكون لام أمر ، ومن أسكنها فهي لام أَمر لا غير ، ولا يجوز أن تكون مع الإسكان لام كي ، لأن لام كي حذفت بعدها أن ، فلا

يجوز حركتها أيضا لضعف عوامل الأفعال))(٧١).

ويظهرُ جليّاً ممَّا سبقَ تركيزُ الاهتمامِ علَى حركةِ اللَّامِ فِي الفعلِ (ليتمتَّعُوا) ، ومَا تؤدِّيهِ مِن دلالةٍ باختلافِ قراءتَيها . ومِن الطبيعيِّ أنْ تتعرَّضَ كتبُ القراءاتِ كذلكَ للمسألةِ نفسِها فتُبيِّنَ أنَّ ((قوله : (وليتَمتَّعوا) قرأه ورش وابن عامر وأبو عمرو وعاصم بكسر اللام ، على أنها لام (كي) ، وقرأ الباقون بالإسكان ، على أنها لام الأمر ، ففي الكلام معنى التهدد والوعيد ، ولا يحسن أن تكون اللام في قراءة من أسكن لام كي ، لأن لام كي لا تسكن))[٧٢].

ويبدُو للباحثِ أنَّ الاهتمامَ بهذهِ اللَّامِ بينَ قراءتَيها ، ودلالاتِها ، قدْ شغلتْ المعربينَ عِن الوقوفِ علَى معنى التهديدِ والوعيدِ ، أعنِي عَن ابتداءِ معنَى التهديدِ والوعيدِ فِي الكلامِ (الآيةِ) ، مِن أينَ يكونُ ؟ ، أهوَ مِن لامِ الفعلِ (يتمتَّعُوا) ، أمْ ممَّا قبلَها وهوَ لامُ الفعلِ (يكفُروا) ، أمْ ممَّا بعدَها وهوَ قولُه (فسوفَ يعلمون) ؟ .

وهَذا الأمرُ لَمْ يَكُنْ بغائبٍ عَن نَظرِ المُفسرينَ ، فقَد استعرَضَ بعضُهم القراءاتِ الواردةَ فقالَ : (((وَلِيَتَمَتَّعُوا) اختَلَفَتِ القُرَّاءُ فِي قِرَاءَةِ ذَلِكَ ، فَقَرَأَتْهُ عَامَّةُ قُرَّاءِ المَدِينَةِ وَالبَصرَةِ : (وَلِيَتَمَتَّعُوا) بِكَسرِ اللَّامِ ، بِمَعنَى : وَكَي يَتَمَتَّعُوا آتيناهُم ذَلِكَ . وَقَرَأَ ذَلِكَ عَامَّةُ قُرَّاءِ الكُوفِيِّينَ : (وَلْيَتَمَتَّعُوا) بِسُكُونِ اللَّامِ عَلَى وَجهِ الوَعِيدِ وَالتَّوبِيخ))[٧٣]، ثمَّ قالَ مُرَجِّحاً : ((وَأَولَى القِرَاءَتَينِ عِندِي فِي ذَلِكَ بِالصَّوَابِ ، قِرَاءَةُ مَن قَرَأَهُ بِسُكُونِ اللَّامِ ، عَلَى وَجهِ التَّهدِيدِ وَالوَعِيدِ ، وَذَلِكَ أَنَّ الَّذِينَ قَرَءُوهُ بِكَسرِ اللَّامِ ، زَعَمُوا أَنَّهُمْ إِنَّمَا اختَارُوا كَسرَهَا عَطفاً بِهَا عَلَى اللَّامِ الَّتِي فِي قَولِهِ : (لِيَكْفُرُوا) ، وَأَنَّ قَولَهُ : (لِيَكْفُرُوا) لَمَّا كَانَ مَعنَاهُ : كَي يَكفُرُوا ، كَانَ الصَّوَابُ فِي قَولِهِ : (وَلِيَتَمَتَّعُوا) أَنْ يَكُونَ : وَكَي يَتَمَتَّعُوا ، إِذْ كَانَ عَطفاً عَلَى قَولِهِ : (لِيَكْفُرُوا) عِندَهُم ، وَلَيسَ الَّذِي ذَهَبُوا مِن ذَلِكَ بِمَذهَبٍ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ لَامَ قَولِهِ : (لِيَكْفُرُوا) صَلُحَتْ أَنْ

تَكُونَ بِمَعنَى كَي ؛ لِأَنَّهَا شَرطٌ لِقَولِهِ : إِذَا هُمْ يُشرِكُونَ بِالله كَي يَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ مِنَ النِّعَمِ ، وَلَيسَ ذَلِكَ كَذَلِكَ فِي قَولِهِ : (وَلِيَتَمَتَّعُوا) لأَنَّ إِشرَاكَهُم بِالله كَانَ كُفراً بِنِعمَتِهِ ، وَلَيسَ إِشرَاكُهُم بِهِ تَمَتُّعاً بِالدُّنيَا ، وَإِنْ كَانَ الإِشرَاكُ بِهِ يُسَهِّلُ لَهُم سَبِيلَ التَّمَتُّعِ بِهَا فَإِذْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ فَتَوجِيهُهُ إِلَى مَعنَى الوَعِيدِ أَولَى وَأَحَقُّ مِنْ تَوجِيهِهِ إِلَى مَعنَى : وَكَي يَتَمَتَّعُوا ، وَبَعدُ فَقَد ذُكِرَ أَنَّ ذَلِكَ فِي قِرَاءَةِ أُبَيٍّ : (وَتَمَتَّعُوا) وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ مَنْ قَرَأَهُ بِسُكُونِ اللَّامِ بِمَعنَى الوَعِيدِ))[٧٤].

وليسَ مِن شأنِ البحثِ المناقشةُ فِي هَذا الترجيحِ والاختيارِ بينَ القراءاتِ والرَّدِّ عليهِ ؛ فقَد تكفَّلَتْ بعضُ الدراساتِ بذلكَ[٧٥]، إلَّا أنَّ مَا يُفْهَمُ مِن هَذا الكلامِ هُوَ كونُ التهديدِ والوعيدِ يبتَدِئُ مِن قولِهِ : (ليتمتَّعوا) ، وبعبارةٍ أُخرَى أَنَّ لامَ (يتمتَّعوا) هِي الدالَّةُ علَى معنَى الأمريَّةِ المُفيدةِ للتهديدِ ، وأنَّ لامَ (يكفُروا) باقيةٌ علَى دلالةِ (كي) وليسَ فيهَا احتمالُ الأمرِ . ولهَذا التوجيهِ قراءةٌ قرآنيَّةٌ تدلُّ عليهِ وتؤيِّدُهُ .

غيرَ أنَّ بعضَ المفسرينَ كانتْ لهُ وجهةُ نَظرٍ أُخرى فِي المسألةِ ، فالأمرُ عندَهُ يحتملُ أنْ يبدأَ مِن اللَّامِ الأولى ، فـ((اللام في (لِيَكْفُرُواْ) محتملة أن تكون لام كي ، وكذلك في (وَلِيَتَمَتَّعُوا) فيمن قرأها بالكسر . والمعنى : أنهم يعودون إلى شركهم – ليكونوا بالعود إلى شركهم – كافرين بنعمة النجاة ، قاصدين التمتع بها والتلذذ لا غير ، على خلاف ما هو عادة المؤمنين المخلصين على الحقيقة : إذا أنجاهم الله أن يشكروا نعمة الله في إنجائهم ، ويجعلوا نعمة النجاة ذريعة إلى ازدياد الطاعة ، لا إلى التمتع والتلذذ ، وأن تكون لام الأمر وقراءة من قرأ وليتمتعوا بالسكون تشهد له . ونحوه قوله تعالى : ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ ﴿ فصلت/ ٤٠ ﴾))[٧٦]. وتُلحَظُ وجهةُ النظرِ نفسُها عندَ بعضِهم الآخرِ ، فيَرى أنَّ (((لِيَكْفُرُواْ ... وَلِيَتَمَتَّعُوا) قُرِئ بكسرِ اللَّامين ، فَيحتَملُ أَن يكونَ لام كي ، بمعنى : أَنَّهُم يعودُونَ إلى شِرْكِهِم ليكونُوا بالعَوْدِ كافرينَ بنعمةِ الله قَاصدينَ التَمتُّعَ بها والتَلذُّذَ لا غَير ، وأَن يكونَ لَام الأمر

على معنى التَهديدِ والتَوعيدِ ، وقراءَةُ من قَرَأَ : (وَلْيَتَمَتَّعُوا) بالسُّكونِ تَشْهَدُ لَهُ ، ونَحوُهُ قَولُهُ سبحانه : ﴿ اعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ ﴾[فصلت/ ٤٠]))[٧٧]. وهكَذا فاللَّامانِ يجتمعانِ ويتوافقانِ فِي الدَّلالةِ عندَ بعضِ المفسرينَ ، فـ((قوله تعالى : (لِيَكْفُرُوا بِما آتَيْناهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا) قيل : هما لام كي ، أي : لكي يكفروا ولكي يتمتَّعوا ... وقيل : هما لام أمرٍ معناه التهديد والوعيد . أي : اكفروا بما أعطيناكم من النعمة والنجاة من البحر وتمتَّعوا . ودليل هذا قراءة أُبَيٍّ : (وتَمَتَّعُوا) ... ويقوِّي هذا قراءة الأعمش ونافع وحمزة : (وَلْيَتَمَتَّعُوا) بجزم اللام))[٧٨].

فالأمرُ فِي لامِ (يكفروا) دلالةٌ مُحتَمَلَةٌ ، وهَذا الاحتمالُ يحتاجُ إلى دليلٍ يشهدُ لهُ ويقوِّيهِ – علَى حدِّ تعبيرِهم – حتَّى تترجَّحَ الدّلالةُ فيهِ ، فـ((أما (لِيَكْفُرُوا بِما آتَيْناهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا) فيحتمل اللامان منه التعليلَ ، فيكون ما بعدهما منصوباً ، والتهديدَ فَيكون مجزوماً ، ويتعيَّن الثاني [أي التهديد] في اللام الثانية في قراءة مَنْ سكنها ، فيترجح بذلك أَن تكون اللام الأولى كذلك ويؤيده أن بعدهما (فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ)))[٧٩]، وقَد كانَت القراءةُ القرآنيَّةُ هِيَ الدَّليلُ الذِي يُسْتَنَدُ إليهِ فِي ذلكَ .

ويغلبُ علَى الظنِّ أنَّ منعَ دلالةِ الأمرِ فِي لامِ (يكفروا) يتجنَّبُ بهِ قائلوهُ مَا يترتَّبُ عليهِ مِن إشكالاتٍ فِي العقيدةِ ، فأوَّلُ مَا يتبادرُ إلى الذِّهنِ – إذا كانَت اللَّامُ للأمرِ – سؤالٌ مفادُهُ : هلْ يُمكنُ أنْ يأمرَ اللهُ تباركَ وتعالَى بالكفرِ ؟! .

لِذا فقَد تحرَّزَ القائلونَ بالأمرِ فِي اللَّامِ الأُولى مِن ذاكَ ، وأجابُوا علَى المسألةِ قبلَ طَرحِهَا ، فإنَّكَ ((إن قلتَ : كيف جاز أن يأمر الله تعالى بالكفر وبأن يعمل العصاة ما شاءوا ، وهو ناهٍ عن ذلك ومتوعد عليه ؟ قلتُ : هو مجاز عن الخذلان والتخلية ، وأن ذلك الأمر متسخط إلى غاية . ومثاله أن ترى الرجل قد عزم على أمر ، وعندك أنّ ذلك الأمر خطأ ، وأنه يؤدي إلى ضرر عظيم ، فتبالغ في نصحه واستنزاله عن رأيه

، فإذا لم ترَ منه إلا الإباء والتصميم ، حَرَدْتَ عليه[٨٠] وقلتَ : أنت وشأنك وافعل ما شئت ، فلا تريد بهذا حقيقة الأمر . وكيف والآمر بالشيء مريد له ، وأنت شديد الكراهة متحسر ، ولكنك كأنك تقول له : فإذا قد أبيت قبول النصيحة ، فأنت أهل ليقال لك : افعل ما شئت وتبعث عليه ، ليتبين لك – إذا فعلت – صحة رأي الناصح وفساد رأيك))[٨١]، ومِن المنطلقِ نفسِهِ يعلِّلُ بعضُ المفسرينَ الأمرَ بالكفرِ والتمتُّعِ فيقولُ : ((اللام في (لِيَكْفُرُوا) و(وَلِيَتَمَتَّعُوا) لام الأمر ، وأمر الآمر بما لا يرتضيه تهديد وإنذار كقولك لمن تهدده : (افعل ما شئت) ، قال تعالى : ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [فصلت/ ٤٠] . واحتمل كون اللام للغاية ، والمعنى : أنهم يأتون بهذه الأعمال لتنتهي بهم إلى كفران النعمة التي آتيناهم وإلى التمتع ، وأول الوجهين أوفق لقوله في ذيل الآية : (فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ) ويؤيده قوله في موضع آخر : ﴿ لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾ [الروم/ ٣٤] ، ولذا قرأه من قرأ (وليتمتعوا) بسكون اللام إذ لا يسكن غير لام الأمر))[٨٢].

ويلحَظُ الباحثُ بعضاً مِن الأمورِ التِي لابدَّ مِن تسجيلِها وهِي :

أوّلاً : اختلافُ التَّعامُلِ معَ الشاهدِ القرائيِّ المُعتَمدِ فِي التحليلِ النحويِّ ضمنَ منهجِ الاستدلالِ بالقراءةِ نفسِهِ ، فبعضُ المفسرينَ قَد وظَّف قراءةَ (أُبَيٍّ) للدلالةِ علَى الأمريةِ فِي لامِ (يتمتَّعوا) ، فِي حِين عمدَ غيرُه إلى توظيفِها للدلالةِ علَى الأمريةِ فِي لامِ (يكفروا) . وكذلكَ الحالُ فِي قراءةِ إسكانِ لامِ (يتمتَّعوا) ، فبعضٌ جعلَها شاهداً يستدلُّ بهِ لمعنَى الأمريةِ فِي اللَّامِ ، فهِي الموضِّحةُ لمعنَى اللَّامِ عندَهُ ، وبعضٌ جعلَ معنَى الأمريةِ المفهومِ مِن الآيةِ هُو المسوِّغُ لقراءةِ الإسكانِ ، ويُفهَمُ مِن عملِ الأخيرِ حاكميَّةُ النَّصِّ القرآنيِّ وأوليَّتُهُ عندَهُ . ورُبّما أمكنَ تأييدهُ فِي عملِهِ بمَا جاءَ مِن التَّوجيهاتِ فِي قراءةِ كسرِ لامِ (يتمتَّعوا) (قراءةِ المُصحَفِ) ، فاللَّامَ فِي (((.. وَلِيَتَمَتَّعُوا ..) لام كي ، ويجوز أن تكون لام أمر ، لأن أصل لام الأمر الكسر إلّا أنه أمر فيه معنى التهديد))[٨٣]، و((قوله تعالى : (وَلِيَتَمَتَّعُوا) يقرأ بإسكان اللام وكسرها . فالحجة ... لمن كسر وجهان : أحدهما : أن تكون لام الوعيد أجراها على أصلها ، فكسرها مع الواو))[٨٤]، وأصرحُ مِن ذلكَ أنْ تَجِدَ مَنْ حملَ اللَّامَ بقراءتَيهَا علَى الأمرِ لا غَير ، فـ((قوله تعالى : (وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ) قرئ بكسر اللام وسكونها ، وهي لام الأمر ومعناه التهديد ، فمن قرأ بالكسر فعلى الأصل ، ومن سكّن فعلى التخفيف ، كما قالوا في (كتِف كتْف) ، وهذا التخفيف إنما يجوز في لام الأمر ، ولا يجوز في لام (كي)[٨٥]، وإنما كان ذلك لأنّ لام (كي) حذف بعدها (أن) بخلاف لام الأمر ، فلا يجوز أن تحذف حركتها لمكان الحذف ، فبان الفرق بينهما))[٨٦]، وليسَ هَذا بالأمرِ البعيدِ ، فـ((لام الأمر ... مبنية على الكسر إذا ابتدأت بها ، فإذا كان قبلها (واو) أو (فاء) جاز كسر اللام على الأصل وإسكانها تخفيفاً ... فإن شئتَ أسكنتَ اللام وإن شئتَ كسرتَها بعد الفاء والواو لأن الفاء والواو يتصلان بالكلمة كأنهما منها ولا يمكن الوقوف على واحد منهما))[٨٧].

ثانياً : فاعليةُ السَّياقِ القرآنيِّ القريبِ منهُ والبعيدِ ، التِي كانتْ ماثلةً وبكثافةٍ فِي التَّحليلِ النحويِّ ، فالقريبُ قولُهُ : (فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ) وهُو تهديدٌ بَيِّنٌ لا ريبَ[٨٨]، غيرَ أنَّ هَذا التهديدِ امتداداً يُحتَمَلُ أنْ يكونَ مِن لامِ (يتمتَّعوا) ، وذلكَ بلحاظِ مَا جاءَتْ بِهِ قراءةُ الإسكانِ ، وبلحاظِ السياقِ البعيدِ ومَا جاءتْ بِهِ الآياتُ فِي السُّورِ الأُخرَى ، فـ((مَن قرأ : (ولْيَتَمَتَّعُوا) أراد الأمر على معنى التهديد والوعيد ... ويدلُّ على جواز الأمر هاهنا ، قوله في الأخرى : ﴿لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ ﴿النحل/ ٥٥﴾ ، ﴿الروم/ ٣٤﴾))[٨٩]، ويُحتَمَلُ أيضاً أنْ يكونَ مِن لامِ (يكفُروا) ، فإذا ثبتَ أنْ ((كانت الثانيةُ لذلك لامَ الأمر فالأُولى مثلُها ليتَّضح العطفُ ، وتخالُفُهما مُحْوِجٌ إلى التكلُّف بأن يكون المراد ... عطفَ كلامٍ على كلامٍ ، لا عَطْفَ فعلٍ على فعلٍ))[٩٠].

ثالثاً : قوةُ تأثيرِ قراءةِ إسكانِ لامِ (يتمتَّعوا) فِي بيانِ الدّلالةِ علَى الأمريَّةِ فِي قراءتِها بالكسرِ – فالمُعتَمَدُ فِي هَذا الخصوصِ أنْ تجتمعَ القراءاتُ الصَّحيحةُ علَى مَعنىً واحدٍ[٩١]– ، ومحاولةُ الإبقاءِ علَى معنَى (كي) فِي لامِ (يكفُروا) ، جعلَتْ بعضَ المحاولاتِ التَّفسيريَّة تذهبُ إلى التقديرِ ؛ تخلُّصاً مِن القولِ بالعطفِ فيترجَّحَ حينئذٍ معنَى الأمرِ فِي لامِ (يكفُروا) ، فقولُهُ (((وَلِيَتَمَتَّعُوا) ... عند من سكن اللام ... يكون معطوفاً تهديداً على مقدر هو (فليكفروا) ، أو على (ليكفروا) السابق ، على أن لامه للأمر))[٩٢]. ورُبَّما ذهبَ بعضُها الآخرُ إلَى توجيهِ العطفِ علَى الأبعدِ ؛ للسَّببِ نفسهِ ، فـ((اللَّامُ فِي قَولِهِ (وَلِيَتَمَتَّعُوا) ... قَرَأَهُ ... بِسُكُونِهَا فَهِيَ لَامُ الْأَمرِ ، وَهِيَ بَعدَ حَرفِ العَطفِ تُسَكَّنُ وَتُكسَرُ ، وَعَلَيهِ فَالأَمرُ مُستَعمَلٌ فِي التَّهدِيدِ ... وَهُوَ عَطفُ جُملَةِ التَّهدِيدِ عَلَى جُملَةِ (فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ) إِلَخ ...))[٩٣].

الخاتمةُ :

وبعدَ الذِي انساقَ آنفاً يمكنُ إجمالُ النتائجِ التِي خلصَ إليهَا البحثُ بالآتِي :

الاستدلالُ بالقراءةِ القرآنيَّةِ بمعنَاهُ العامِّ هُو اتخاذُها دليلاً يستندُ إليهِ النحويُّ فِي تأييدِ قاعدةٍ نحويَّةٍ ، أو حالةٍ إعرابيةٍ ، أو بيانِ معنىً نحويٍّ . أمَّا الاستدلالُ بمعنَاهُ الخاصِّ – الذِي تقومُ عليهِ فكرةُ البحثِ – فهُو اتخاذُها دليلاً يُتوصَّلُ بهِ إلى فهمِ تراكيبِ النَّصِّ القرآنِيِّ ، أو بيانِ المعانِي النَّحويَّةِ لذلكَ النَّصِّ .

علَى المستَوى اللُّغويِّ كلٌّ مِن القراءةِ والقرآنِ مصدَر للفعلِ (قَرَأَ) الذِي يدلُّ علَى الجمعِ ، لكنَّهُما حقيقتانِ متغايرتانِ علَى المستَوى الاصطِلاحيِّ .

سجَّلَ الشاهدُ القرائِيُّ حضوراً قويّاً وفاعلاً كدليلٍ نحويٍّ فِي تحليلِ بعضِ النُّصوصِ القرآنيَّةِ ، فقَد وظَّفوا أكثرَ مِن قراءةٍ واحدةٍ فِي تحليلِ نصٍّ واحدٍ ، دونَ النظرِ إلى الصحيحِ أو الشاذِّ منهَا .

بُغيةَ التَّقاربِ بينَ النَّصِّ القرآنِيِّ وقراءتِهِ ، والابتعادِ عَن التبايُنِ والاختلافِ بينهُما فِي المستَويينِ التركيبيِّ والدلاليِّ حكَمَ بعضُ المعربينَ علَى الأداةِ (مَا) فِي النَّصِّ القرآنِيِّ بالموصوليَّةِ ، وذلكَ يعنِي الانعطافَ والميلَ بالنَّصِّ الأفصحِ نحو الفصيحِ ؛ لتحقيقِ توافُقٍ نحويٍّ بينَ الاثنينِ ، وهُو أمرٌ لمْ يرتَضِهِ بعضُهم الآخرُ .

احتاجَ الدليلُ القرائيُّ المُستَدَلُّ بهِ فِي التوجيهِ النَّحويِّ إلَى التَّقويةِ مِن الجانبِ الاجتماعيِّ (جانبِ مَنْ قَرَأَ بهِ) ، فِي الوقتِ الذِي يُفترَضُ أنْ تكونَ القراءةُ هِي الدليلُ علَى تحليلِ النَّصِّ القرآنِيِّ ، وذلكَ يُومِئُ إلَى ضعفِ هَذا الدليلِ أحياناً .

اختلفَ التَّعامُلُ معَ الشاهدِ القرائيِّ المُعتَمدِ فِي التحليلِ النحويِّ ضمنَ منهجِ الاستدلالِ بالقراءةِ نفسِهِ ، فكلٌّ يوظِّفُهُ للاستدلالِ علَى فهمِهِ للنَّصِّ القرآنِيِّ .

كمَا أنَّ حاكميَّةَ النَّصِّ القرآنِيِّ وأوَّليتَهُ عندَ بعضِ المفسِّرينَ جعلَتِ المعنَى المفهومَ مِن النَّصِّ مُسوِّغاً للقراءةِ التِي قُرِئَتْ بهَا الآيةُ .

الهوامش :

١)) ينظر : معجم مقاييس اللغة ، (دل) : ٢/ ٢٥٩ ، ولسان العرب ، (دلل) : ١١/ ٢٤٨ ، والمعجم الوسيط ، (دلل) : ٢٩٤ .

٢)) الإغراب في جدل الإعراب : ٤٥ .

٣)) الكُلِّيات – معجم في المصطلحات والفروق اللغوية – : ١١٤ .

٤)) الأصول – دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب : ٦٥ .

٥)) ينظر : الإغراب في جدل الإعراب : ٤٥ ، والاقتراح في علم أصول النحو : ١٤ ، والشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه : ١٢٤ . ولكونِ القراءاتِ القرآنيةِ تندرجُ تحتَ الأصلِ الأولِ وهو السماعُ ؛ سيقتصرُ البحثُ على التعرُّضِ لهُ .

٦)) الاقتراح في علم أصول النحو : ٧٤ .

٧)) الاستدلال بالشعر في توجيه القراءات القرآنية الشاذة – دراسة لغوية نحوية : مساهر علي خلف الجبوري ، أطروحة دكتوراه ، كلية التربية ، جامعة تكريت ، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م : ٦ .

٨)) ينظر : معجم مقاييس اللغة ، (قرى) : ٥/ ٧٩ ، والصحاح – تاج اللغة وصحاح العربية ، (قرأ) : ١/ ٦٥ ، ولسان العرب ، (قرأ) : ١/ ١٢٨ .

٩)) لسان العرب ، (قرأ) : ١/ ١٢٩ .

١٠)) المعجم الوسيط ، (قرأ) : ٧٢٢ .

١١)) البرهان في علوم القرآن : ١/ ٣١٨ .

١٢)) ارتشاف الضّرب ، مقدمة المحقق : ١/ ٤٧ . وفي هذا يقولُ السيوطيُّ : ((أُنْزِلَ الْقُرْآنُ أَوَّلاً بِلِسَانِ قُرَيْشٍ وَمَنْ جَاوَرَهُمْ مِنَ الْعَرَبِ الْفُصَحَاءِ ثُمَّ أُبِيحَ لِلْعَرَبِ أَنْ يقرؤوه بِلُغَاتِهِمُ الَّتِي جَرَتْ عَادَتُهُمْ بِاسْتِعْمَالِهَا على اخْتِلَافِهِمْ فِي الْأَلْفَاظِ وَالْإِعْرَابِ وَلَمْ يكلف أحد مِنْهُمْ الِانْتِقَالُ عَنْ لُغَتِهِ إِلَى لُغَةٍ أُخْرَى لِلْمَشَقَّةِ ...]و[الْإِبَاحَة الْمَذْكُورَة لَمْ تَقَعْ بِالتَّشَهِّي بِأَنْ يُغَيِّرَ كُلُّ أَحَدٍ الْكَلِمَةَ بِمُرَادِفِهَا فِي لُغَتِهِ بَلِ الْمَرْعِيُّ فِي ذَلِكَ السَّمَاعُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [وآلِهِ] وَسَلَّمَ)) . الإتقان في علوم القران : ١/ ١٧٠ ، غيرَ أنَّ هذه الإباحةَ أو الرخصةَ لمْ تكُنْ تعني آنذاك أنَّ هذه الوجوهَ المقروءةَ هي القرآنُ

المنزلُ ، وإنَّما كانَ ((ترخيص الرسول]صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلهِ وَسَلَّمَ [قراءة القرآن بما يستغرق هذه اللهجات لكي يقرأ كلٌّ بلهجته ريثما تؤاخي لهجة القرآن المشتركة بينهم)) . القراءات الشاذة وتوجيهها النحوي : ٢١ .

١٣)) القراءات القرآنية تاريخ وتعريف : ٦٨ .

١٤)) أثر القرآن والقراءات في النحو العربي : ٩٣ .

١٥)) في علوم القراءات : ٢٧ .

١٦)) مناهل العرفان في علوم القرآن : ١/ ٣٣٦ .

١٧)) البيان في تفسير القرآن : ١٩٣ .

١٨)) ينظر : إعراب القرآن الكريم وبيانه : المجلد السابع : ٢٥/ ٣٨ .

١٩)) معاني القرآن الكريم : النّحَّاس : ٦/ ٣١٦ .

٢٠)) همع الهوامع : ١/ ٣٤٨ .

٢١)) ينظر : كتاب الكشف عن وُجوه القِراءات السبع وعِلَلها وحجَجِها : ٢/ ٢٥١ ، والتَّيسير في القراءات السبع : ٤٥٠ .

٢٢)) ينظر : إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر : ٢/ ٤٥٠ .

٢٣)) معاني القرآن وإعرابه : الزّجَّاج : ٤/ ٣٩٩ .

٢٤)) مشكل إعراب القرآن : ٢/ ١٩٢ .

٢٥)) البيان في غريب إعراب القرآن : ٢/ ٣٤٩ .

٢٦)) البحر المحيط : ٧/ ٤٩٦ .

٢٧)) ينظر : معاني النحو : ٣/ ٢٨١-٢٨٢ .

٢٨)) معاني القرآن وإعرابه : الزّجَّاج : ٤/ ٣٩٩ .

٢٩)) ينظر : مشكل إعراب القرآن : ٢/ ١٩٢ ، والبيان في غريب إعراب القرآن : ٢/ ٣٤٩.

٣٠)) ينظر : معاني القرآن الكريم : النّحَّاس : ٦/ ٣١٦ ، والمحرّر الوجيز : ٥/ ٣٧ .

٣١)) إملاء ما منّ به الرحمن : ٢/ ٢٢٥ .

٣٢)) معاني القرآن الكريم : النّحَّاس : ٦/ ٣١٦ .

٣٣)) التفسير البسيط : ١٩/ ٥٢٢ ، وينظر : التبيان في تفسير القرآن : المجلد التاسع : ٢٥/ ١٦١ .

٣٤)) الكشاف : ٥/ ٤١١ ، وينظر : تفسير جوامع الجامع : ٣/ ٢٨٧ ، وتفسير الصافي : ٤/ ٣٧٧

٣٥)) المحرّر الوجيز : ٥/ ٣٧ .

٣٦)) الجامع لأحكام القرآن : ١٨/ ٤٧٨ .

٣٧)) ينظر : إعراب القرآن الكريم وبيانه : المجلد السابع : ٢٥/ ٣٨ ، والإعراب المفصّل لكتاب الله المرتّل : ١٠/ ٤٠٠ .

٣٨)) سرُّ صناعة الإعراب : ١/ ٢٥٢-٢٥٣ ، وينظر : شرح الرضي على الكافية : ٤/ ١١٠ .

٣٩)) شرح التصريح على التوضيح : ٢/ ٤٠٥ .

٤٠)) ينظر : الكتاب : ٣/ ٦٤-٦٥ ، والإبانةُ في تفصيلِ ماءاتِ القرآنِ وتخريجِها على الوجوهِ التي ذكرَها أربابُ الصناعةِ : ٤٤٠ .

٤١)) ينظر : مغني اللبيب : ١/ ١٨٧ ، وشرح التصريح على التوضيح : ٢/ ٤٠٦ .

٤٢)) الكتاب : ٣/ ١٠٢ .

٤٣)) النشر في القراءات العشر : ١/ ٩ ، وينظر : شاهد القراءات القرآنية عند السيوطي وعلماء اللغة القدامى - دراسة صوتية فنولوجية : د. يحيى القاسم ، مجلة (مؤتة للبحوث والدراسات) ، المجلد الثامن ، العدد السادس ، ١٩٩٣م : ١٥٦ .

٤٤)) ينظر : البرهان في علوم القرآن : ١/ ٣٢٧ ، وأضواء البيان : ٢/ ١١ ، وقواعد الترجيح عند المفسرين : ١/ ٨٩ .

٤٥)) الإتقان في علوم القرآن : ١/ ٢٧٩ .

٤٦)) المصدر نفسه : ٣/ ٦٨ .

٤٧)) المصدر نفسه : ٣/ ٩٩ .

٤٨)) قواعد الترجيح عند المفسرين : ١/ ١٠٠ .

٤٩)) كتاب الكشف عن وُجوه القِراءات السبع : ١/ ٢٢٧ .

٥٠)) الدّرُّ المَصون : ٣/ ٥٥٥ .

٥١)) الحُجّةُ للقُرَّاءِ السَّبعةِ : ٦/ ١٢٩ ، وينظر : التبيان في تفسير القرآن : المجلد التاسع : ٢٥/ ١٦٣ ، ومجمع البيان : ٩/ ٣٩-٤٠ .

٥٢)) روح المعاني : ١٣/ ٤٠ .

٥٣)) أضواء البيان : ٧/ ١٨٢ .

٥٤)) التحرير والتنوير : ٢٥/ ٩٩ .

٥٥)) المصدر نفسه : ٢٥/ ٩٩-١٠٠ .

٥٦)) المصدر نفسه : ٢٥/ ١٠٠ .

٥٧)) المصدر نفسه ، والموضع نفسه .

٥٨)) ينظر : الجوهر الثمين : ٥/ ٣٠٦ ، وعقود المرجان في تفسير القرآن : ٤/ ٤٠٥ .

٥٩)) البيتُ مِن شواهدِ سيبويه فِي كتابِهِ ، استشهدَ بهِ علَى حذفِ الفاءِ مِن جوابِ الشرطِ فِي الاضطرارِ ، وقَد نسبَهُ إلى حسَّان بنِ ثابتٍ ولمْ يرِدْ فِي ديوانِهِ . ينظر : الكتاب : ٣/ ٦٤-٦٥ .

٦٠)) إعراب القرآن : النَّحَّاس : ٤/ ٨٣ . وتَبدُو جليّاً مِن الفقرةِ الأخيرةِ فِي النَّصِّ مكانةُ القراءةِ والقداسةُ التِي تَحظَى بِها حتَّى عُدَّتْ أنَّها مِن (كتابِ الله) تباركَ وتعَالَى .

٦١)) ينظر : المصدر نفسه ، والموضع نفسه .

٦٢)) ينظر : أثر القرآن والقراءات في النحو العربي : ٣٤٧-٣٦٩ ، وأثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية : ٩٥- ١٠٠ . وجديرٌ بالإشارةِ أنَّ بعضَ الباحثينَ يَرى مجيءَ جوابِ الشرطِ في القرآنِ الكريمِ غيرَ مقترنٍ بالفاءِ في المواضعِ التِي أوجبَ النحاةُ فيها اقترانَهُ بِها فيما يَربو علَى خمسةَ عشرَ موضعاً ، غيرَ أنَّ ذلكَ لمْ يُؤسِّس قاعدةً ، بلْ بَقِي فِي عدادِ الضرورةِ ، أو الشذوذِ . ينظر : النحويون والقرآن : ١٣٥ ، ١٤٦-١٤٧ ، ٢٣٥-٢٣٩.

٦٣)) الإنصاف في مسائل الخلاف : المسألة ٣٥ : ١/ ٢٧٢ .

٦٤)) قرأَ بسكونِ اللَّامِ في (وليتمتَّعوا) كلٌّ من ابن كثيرٍ وحمزة والكسائيّ من القرَّاءِ السّبعةِ ، ورُوِيَتْ قراءةُ الجزمِ عن بعضِ رواةِ بقيَّةِ السَّبعة . ينظر : كتاب السبعة في القراءات : ٥٠٢ .

٦٥)) الكشاف : ٤/ ٥٦٠-٥٦١ .

٦٦)) جاءتْ قراءةُ عاصمٍ بالسكونِ في روايةِ أبي بكرِ بنِ عيّاش أحدِ راويَي عاصمٍ ، أمَّا القراءةُ بالكسرِ فهي روايةُ حفصٍ عنهُ . ينظر : معجم القراءات : ٧/ ١٣٠ .

٦٧)) معاني القرآن : الفرّاء : ٢/ ٣١٩ .

٦٨)) معاني القرآن وإعرابه : الزَّجَّاج : ٤/ ١٧٣-١٧٤ .

٦٩)) إعراب القرآن : النَّحَّاس : ٣/ ٢٦٠ .

٧٠)) معاني القرآن الكريم : النَّحَّاس : ٥/ ٢٣٧ .

٧١)) مشكل إعراب القرآن : ٢/ ١٠٩ .

٧٢)) كتاب الكشف عن وُجوه القِراءات السبع : ٢/ ١٨١ .

٧٣)) جامع البيان : ٢٠/ ٦١ .

٧٤)) المصدر نفسه ، والموضع نفسه ، وينظر : الكشف والبيان : ٧/ ٢٨٩ . وقَد استظهرَ بعضُ متأخِّري المفسرينَ كونَ لامِ (يكفُروا) هي لامُ (كي) ، واستعرضَ قراءتَي لامِ (يتمتَّعوا) وهو يُومِئُ

للجنبَةِ العَقَديَّةِ في المسألةِ ، فذكرَ أَنَّ : ((قوله : (لِيَكْفُرُواْ) : يجوزُ أَنْ تكونَ لامَ كي ، وهو الظاهرُ ، وأن تكون لامَ أمرٍ . [و] قوله : (ولِيَتَمَتَّعوا) قرأ أبو عمرو وابن عامر وعاصم وورش بكسرها وهي محتملةٌ للأمرين المتقدمين . والباقون بسكونها . وهي ظاهرةٌ في الأمر . فإنْ كان يُعتقد أن اللامَ الأولى للأمر فقد عطفَ أمراً على مثله ، وإن كان يُعتقد أنها للعلةِ ، فيكون قد عطف كلاماً على كلام)) . الدُّرُّ المصون : ٩/ ٢٧ .

٧٥)) للاستزادةِ فِي ذلكَ يُمكنُ مراجعةُ الدراساتِ الآتيةِ : القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير الطبري في تفسيره والرَّد عليه : محمد عارف عثمان موسى الهرري ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوَّرة ، السّعودية ، ط١ ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، والقراءات عند ابن جرير الطبري كما وردت في كتابه (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) في ضوء اللغة والنحو : أحمد خالد بابكر ، أطروحة دكتوراه ، كلية اللغة العربية ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

٧٦)) الكشاف : ٤/ ٥٦٠-٥٦١ ، وينظر : أنوار التنزيل : ٤/ ١٩٩ ، والبحر المحيط : ٧/ ١١٥ ، والبحر المديد في تفسير القرآن المجيد : ٤/ ٣١٩ ، وروح المعاني : ١١/ ١٤ .

٧٧)) تفسير جوامع الجامع : ٢/ ٧٧٨ ، وينظر : عقود المرجان : ٣/ ٦٥٩ .

٧٨)) الجامع لأحكام القرآن : ١٦/ ٣٨٨-٣٨٩ .

٧٩)) مغني اللبيب : ١/ ٢٤٩ .

٨٠)) أَي : غَضبتَ عليهِ .

٨١)) الكشاف : ٤/ ٥٦١ ، وينظر : عقود المرجان : ٣/ ٦٥٩-٦٦٠ .

٨٢)) الميزان في تفسير القرآن : ١٦/ ١٥٥ .

٨٣)) إعراب القرآن : النَّحَّاس : ٣/ ٢٦٠ .

٨٤)) الحجة في القراءات السبع : ٢٨٢ .

٨٥)) وقَد تفرَّدَ أبو البقاءِ العكبريُّ فأجازَ إسكانَ لامِ (كي) فقالَ فِي لامِ (يتمتَّعُوا) : ((مَنْ كسرَ اللام جعلها بمعنى كي ، ومَنْ سَكَّنها جاز أَنْ يكون كذلك ، وأَنْ يكونَ أَمْراً)) . التبيان في إعراب

القرآن : ٢/ ١٠٣٥ . وهُو علَى مَا لَهُ مِن القوةِ في القياسِ ، إلَّا أنَّهُ يبقَى من الشذوذِ اللُّغويِّ ، وقَد بيَّنَ ذلكَ ابنُ جنِّي في معرضِ توجيهِ إحدَى القراءاتِ التِي جاءتْ بإسكانِ لامِ (كي) المسبوقةِ بالعطفِ ، ((قال أَبو الفتح : هذه اللام هي الجارة ، أَعني لام كي ، وهي معطوفة ... إلا أَن إِسكان هذه اللام شاذ في الاستعمال على قوته في القياس ، وذلك لأَن هذا الإِسكان إِنما كثر عنهم في لام الأَمر ... وإِنما أُسكنت [لامُ الأمرِ] تخفيفاً لثقل الكسرة فيها ، وفرقوا بينها وبين لام كي بأَن لم يسكنوها ، فكأَنهم إِنما اختاروا السكون للام الأَمر ، والتحريك للام كي من حيث كانت لام كي نائبة في أَكثر الأَمر عن (أَنْ))) . المحتسب : ١/ ٢٢٧-٢٢٨ .

٨٦)) البيان في غريب إعراب القرآن : ٢/ ٢٤٧ .

٨٧)) كتاب اللَّامات : ١٢٠ ، وينظر : كتاب حروف المعاني : ٤٦ ، واللَّامات – دراسة نحوية شاملة في ضوء القراءات القرآنية : ٦٨-٦٩ .

٨٨)) ينظر : التبيان في تفسير القرآن : المجلد الثامن : ٢١/ ٢٢٥ ، والجوهر الثمين : ٥/ ٥٨ ، وتفسير الصافي : ٤/ ١٢٣ ، وتفسير النور : ٧/ ١٤٧.

٨٩)) الحُجّةُ للقُرَّاءِ السَّبعةِ : ٥/ ٤٤١ .

٩٠)) روح المعاني : ١١/ ١٤ .

٩١)) ينظر : كتاب الكشف عن وُجوه القِراءات السبع : ١/ ٢٢٧ ، والإتقان في علوم القرآن : ٣/ ٦٨ ، وقواعد الترجيح عند المفسرين : ١/ ١٠٠ .

٩٢)) نظم الدُّرر في تناسب الآيات والسور : ١٤/ ٤٧٧-٤٧٨ .

٩٣)) التحرير والتنوير : ٢١/ ٣٣ .

قائمة المصادر و المراجع:

القرآن الكريم .

أولاً : الكتب المطبوعة :

الإبانةُ في تفصيل ماءاتِ القرآن وتخريجِها على الوجوه التي ذكرها أربابُ الصناعة ، أبو الحسن علي بن الحسين الأصبهاني الباقوليّ (ت٥٤٢هـ) ، حقّقه : د. محمد أحمد الدالي ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطاع الإفتاء والبحوث الإسلامية ، الكويت ، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م .

إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر - المسمّى منتهى الأماني والمسرّات في علوم القراءات ، أحمد بن محمد البنَّا (ت١١١٧هـ) ، حقّقه وقدّم له : د. شعبان محمد إسماعيل ، عالم الكتب ، بيروت ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ط١ ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

الإتقان في علوم القرآن ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ) ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .

أثر القرآن والقراءات في النحو العربي ، د. محمد سمير نجيب اللبدي ، دار الكتب الثقافية ، الكويت ، حولي ، ط١ ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .

أثر القراءات القرآنية في الدِّراسات النَّحوية ، د. عبدالعال سالم مكرم ، مؤسسة علي جرّاح الصباح نشر وتوزيع ، الكويت ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .

ارتشاف الضرب من لسان العرب ، أبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ) ، تحقيق وشرح ودراسة : د. رجب عثمان محمد ، مراجعة : د. رمضان عبدالتواب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط١ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .

الأصول - دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب : د. تمام حسان ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٠م .

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ) ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .

إعراب القرآن ، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت٣٣٨هـ) ، تحقيق : د. زهير غازي زاهد ، عالم الكتب ، مكتبة النهضة العربية ، ط٢ ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

إعراب القرآن الكريم وبيانه ، محيي الدين درويش ، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق - بيروت ، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق - بيروت ، ط٧ ، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .

الإعراب المفصّل لكتاب الله المرتّل ، بهجت عبدالواحد صالح ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ط١ ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م .

الإغراب في جدل الإعراب ولَمَعُ الأدلَّة في أصول النحو ، أبو البركات عبدالرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ) ، تقديم وتحقيق : سعيد الأفغاني ، مطبعة الجامعة السورية ، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م .

الاقتراح في علم أصول النحو ، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) ، تعليق : د. محمود سليمان ياقوت ، دار المعرفة الجامعية ، ١٤٢٦ه-٢٠٠٦م .

إملاء ما مَنَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ، أبو البقاء عبدالله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت٦١٦هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م .

الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ، كمال الدين أبو البركات عبدالرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي (ت٥٧٧هـ) ، تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد ، مطبعة السعادة ، ط٤ ، ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م .

أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بـ(تفسير البيضاوي) ، ناصر الدين أبو الخير عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي البيضاوي (ت٦٩١هـ) ، إعداد وتقديم : محمد عبدالرحمن المرعشلي ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التأريخ العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .

البحر المحيط ، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت٧٤٥هـ) ، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود وآخرون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م .

البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ، أبو العباس أحمد بن محمد بن عجيبة (ت١٢٢٤هـ) ، تحقيق وتعليق : أحمد عبدالله القرشي رسلان ، الناشر : د. حسن عباس زكي ، القاهرة ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م .

البرهان في علوم القرآن ، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي (ت٧٩٤هـ) ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه ، ط١ ، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م .

البيان في تفسير القرآن ، أبو القاسم الموسوي الخوئي ، منشورات أنوار الهدى ، ط٨ ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

البيان في غريب إعراب القرآن ، أبو البركات عبدالرحمن بن محمد بن الأنباري (ت٥٧٧هـ) ، تحقيق : د. طه عبدالحميد طه ، مراجعة :

مصطفى السقا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

التبيان في إعراب القرآن ، أبو البقاء عبدالله بن الحسين العُكبري (ت٦١٦هـ) ، تحقيق : علي محمد البجاوي ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، (د.ت) .

التبيان في تفسير القرآن ، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ) ، تحقيق وتصحيح : أحمد حبيب قصير العاملي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، (د.ت) .

التحرير والتنوير - تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد ، محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت١٣٩٣هـ) ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٨٤م.

التفسير البسيط ، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي (ت٤٦٨هـ) ، تحقيق : د. محمد بن صالح بن عبدالله الفوزان وآخرون ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، عمادة البحث العلمي ، ط١ ، ١٤٣٠هـ .

تفسير جوامع الجامع ، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت٥٤٨هـ) ، تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقُم المشرّفة ، ط٢ ، ١٤٢٣هـ .

تفسير الصافي ، المولى محسن الملقب بالفيض الكاشاني (ت١٠٩١هـ) ، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه : حسين الأعلمي ، منشورات مكتبة الصدر ، إيران ، طهران ، ط٣ ، ١٤١٥هـ.

تفسير النور ، محسن قراءتي ، ترجمة : علي الموسوي ، مراجعة الترجمة : محمد حسن زَراقط ، دار المؤرّخ العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م .

التيسير في القراءات السبع ، أبو عمرو عثمان بن سعيد الدّاني (ت٤٤٤هـ) ، تحقيق : د. حاتم صالح الضّامن ، مكتبة الصحابة ، الإمارات ، الشارقة ، مكتبة التابعين ، القاهرة ، عين شمس ، ط١ ، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م .

جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) ، تحقيق : محمود محمد شاكر ، مراجعة : أحمد محمد شاكر ، مؤسسة الرسالة ، ط١ ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .

الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان ، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبيّ (ت٦٧١هـ) ، تحقيق : د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي وآخرون ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م .

الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المُبين ، عبدالله شبَّر ، التحقيق والتعليق اللغوي : أسامة

الساعدي ، ذوي القربى ، قُم ، ط١ ، ١٤٣١هـ .

الحجّة في القراءات السبع ، أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن خالويه (ت٣٧٠هـ) ، تحقيق وشرح : د. عبدالعال سالم مكرم ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ط٣ ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

الحجّة للقرّاء السبعة ، أبو علي الحسن بن عبدالغفار الفارسيّ (ت٣٧٧هـ) ، حقّقه : بدر الدين قهوجي ، وبشير جويجاتي ، راجعهُ ودققهُ : عبد العزيز رباح ، وأحمد يوسف الدقاق ، دار المأمون للتراث ، دمشق ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

الدُّرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون ، أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت٧٥٦هـ) ، تحقيق : د. أحمد محمد الخرَّاط ، دار القلم ، دمشق ، (د.ت) .

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت١٢٧٠هـ) ، تحقيق : علي عبد الباري عطية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤١٥هـ .

سرُّ صناعة الإعراب ، أبو الفتح عثمان بن جنِّيّ (ت٣٩٢هـ) ، دراسة وتحقيق : د. حسن هنداوي ، دار القلم ، دمشق ، ط٢ ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م .

الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه ، د. خديجة الحديثي ، مطبوعات جامعة الكويت ، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .

شرح التصريح على التوضيح (أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو) ، خالد بن عبدالله الأزهري (ت٩٠٥هـ) ، تحقيق : محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .

شرح الرضي على الكافية ، رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي (ت٦٨٦هـ) ، تصحيح وتعليق : يوسف حسن عمر ، منشورات جامعة قار يونس ، بنغازي ، ط٢ ، ١٩٩٦م .

الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية ، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ) ، تحقيق : أحمد عبدالغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٤ ، ١٩٩٠م .

عقود المرجان في تفسير القرآن ، نعمة الله الجزائري (ت١١١٢هـ) ، تحقيق : مؤسسة شمس الضحى الثقافية ، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية ، إيران ، قُم المقدسة ، (د.ت) .

في علوم القراءات - مدخل ودراسة وتحقيق ، د. السيد رزق الطويل ، المكتبة الفيصلية ، مكة المكرمة ، ط١ ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

القراءات الشاذة وتوجيهها النحوي ، د. محمود أحمد الصغير ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ، دار الفكر ، دمشق ، سورية ، ط١ ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م .

القراءات القرآنية تاريخ وتعريف ، د. عبدالهادي الفضلي ، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط٤ ، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م .

القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير الطبري في تفسيره والرَّد عليه ، محمد عارف عثمان موسى الهرري ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوَّرة ، السّعودية ، ط١ ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

قواعد الترجيح عند المفسرين - دراسة نظرية تطبيقية ، د. حسين بن علي بن حسين الحربي ، دار القاسم ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م .

الكتاب ، سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت١٨٠هـ) ، تحقيق وشرح : عبدالسلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، مطبعة المدني ، القاهرة ، ط٣ ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

كتاب حروف المعاني ، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجيّ (ت٣٤٠هـ) ، حقّقه وقدّم له : د. علي توفيق الحمد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، دار الأمل ، إربد ، الأردن ، ط٢ ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

كتاب السبعة في القراءات ، أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد البغداديّ (ت٣٢٤هـ) ، تحقيق : د. شوقي ضيف ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٢م .

كتاب الكشف عن وُجوه القراءات السبع وعللِها وحججِها ، أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسيّ (ت٤٣٧هـ) ، تحقيق : د. محيي الدين رمضان ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .

كتاب اللَّامات ، أبو الحسن علي بن محمد الهروي النحوي (ت٤١٥هـ) ، تحقيق وتعليق : يحيى علوان البلداوي ، ساهمت الجامعة المستنصرية في نشره ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، ط١ ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ) ، تحقيق وتعليق ودراسة : عادل أحمد عبدالموجود ، وعلي محمد معوض ، ود. فتحي عبدالرحمن أحمد حجازي ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .

الكشف والبيان المعروف بـ(تفسير الثعلبي) ، أبو إسحاق أحمد المعروف بالإمام الثعلبي (ت٤٢٧هـ) ، دراسة وتحقيق : أبي محمد بن

عاشور ، مراجعة وتدقيق : نظير الساعدي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م .

الكلِّيات - معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت١٠٩٤هـ) ، قابلهُ على نسخة خطّية وأعدّه للطبع ووضع فهارسه : د. عدنان درويش ، ومحمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

اللَّامات - دراسة نحوية شاملة في ضوء القراءات القرآنية ، د. عبدالهادي الفضلي ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٨٠م .

لسان العرب ، أبو الفضل جمال الدين محمد مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت٧١١هـ) ، دار صادر ، بيروت ، ط١ ، (د.ت) .

مجمع البيان في تفسير القرآن ، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسيّ (ت٥٤٨هـ) ، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م .

المحتسَب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، أبو الفتح عثمان بن جنيّ (ت٣٩٢هـ) ، تحقيق : علي النجدي ناصف ، ود. عبد الحليم النجار ، ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبي ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، لجنة إحياء التراث الإسلامي ، مطابع الأهرام ، القاهرة ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

المُحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت٥٤٦هـ) ، تحقيق : عبدالسلام عبدالشافي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م .

مشكل إعراب القرآن ، أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ) ، تحقيق : د. حاتم صالح الضامن ، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سورية ، ط١ ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م .

معاني القرآن ، أبو زكريا يحيى بن زياد الفرَّاء (ت٢٠٧هـ) ، تحقيق : أحمد يوسف نجاتي وآخرون ، عالم الكتب ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

معاني القرآن الكريم ، أبو جعفر النّحَّاس (ت٣٣٨هـ) ، تحقيق : محمد علي الصابوني ، جامعة أم القرى ، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي ، مركز إحياء التراث الإسلامي ، مكة المكرمة ، ط١ ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

معاني القرآن وإعرابه ، أبو إسحاق إبراهيم بن السَّرِي الزجاج (ت٣١١هـ) ، شرح وتحقيق : د. عبدالجليل عبده شلبي ، عالم الكتب ،

بيروت ، ط١ ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

معاني النحو ، د. فاضل صالح السامرائي ، شركة العاتك للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط٢ ، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م .

معجم القراءات ، د. عبداللطيف الخطيب ، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط١ ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م .

معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ) ، تحقيق وضبط : عبدالسلام محمد هارون ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

المعجم الوسيط ، إبراهيم مصطفى وآخرون ، مكتبة الشروق الدولية ، مصر ، ط٤ ، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م .

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري المصري (ت٧٦١هـ) ، تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م .

مناهل العرفان في علوم القرآن ، محمد عبدالعظيم الزرقاني ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .

الميزان في تفسير القرآن ، محمد حسين الطباطبائي ، صحَّحه وأشرف على طباعته : حسين الأعلمي ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م .

النحويون والقرآن ، د. خليل بنيان الحسون ، مكتبة الرسالة الحديثة ، عمّان ، الأردن ، ط١ ، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .

النشر في القراءات العشر ، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري (ت٨٣٣هـ) ، تصحيح ومراجعة : علي محمد الضباع ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، (د.ت) .

نظم الدُّرر في تناسب الآيات والسور ، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت٨٨٥هـ) ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ) ، تحقيق : أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .

ثانياً : الرسائل والأطاريح الجامعيّة :

الاستدلال بالشعر في توجيه القراءات القرآنية الشاذة – دراسة لغوية نحوية ، مساهر علي خلف الجبوري ، أطروحة دكتوراه ، كلية التربية ، جامعة تكريت ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

القراءات عند ابن جرير الطبري كما وردت في كتابه (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) في ضوء اللغة والنحو ، أحمد خالد بابكر ، أطروحة دكتوراه ، كلية اللغة العربية ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

ثالثاً : البحوث المنشورة :

شاهد القراءات القرآنية عند السيوطي وعلماء اللغة القدامى - دراسة صوتية فنولوجية ، د. يحيى القاسم ، مجلة (مؤتة للبحوث والدراسات) ، المجلد الثامن ، العدد السادس ، ١٩٩٣م.

"في التسليم لمدينة العلم و أبوابها "

قراءاتٌ ومُقاربات في المُدَوَنة الفِكريّة لأهل البيت عليهم السلام

"في التسليم النبوي"

السّيرةُ النّبويّةُ الشّريفةُ
أَصْلاً مِنْ أُصولِ إِعْرابِ القُرْآنِ الكَريم

Honest Prophetic Chronicle: Honest Prophetic Chronicle:
A Source of the Glorious Quran Parsing

أ.د. نَصْرُ الدّين محمد وهّابي
الجَزائِر/ جامِعةُ الوادي/ كلية الآداب واللغات/ قِسْمُ اللُّغةِ والأَدَبِ العَرَبِيّ

Prof. Dr. Nasar Al-Deen Wahabi
Department of Arabic and Literature/ College of Arts and Languages/ University of Wadi/ Algeria

ouahabi07@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

الإِعْرابُ إِظْهارٌ وبَيانٌ، كما أَنَّ تَفْسِيرَ القُرْآنِ الكَريمِ إِظْهارٌ لِـمَعانِيهِ وبَيانٌ، ولَكِنَّ بَيْنَ التَّفْسيرِ والإِعْرابِ عُمومًا وخُصوصًا؛ فالتَّفْسيرُ أَعَمُّ مِنْ جِهةِ اقْتِضاءِ تَحَقُّقِهِ عِدَّةَ آلاتٍ، والإِعْرابُ واحِدٌ مِنْها، وَالإِعْرابُ أَخَصُّ مِنْ جِهَةِ انْحِصارِهِ في الـمُفْرَداتِ، والتَّراكيبِ عَلى وِفاقٍ مِنْ سُنَنِ العَرَبِ في كَلامِها، وقَدْ لاحَظَ عُلَماءُ التَّفْسيرِ، وأُصولِهِ، قُصورَ الإِعْرابِ عَنْ أَنْ يُحيطَ بالتَّفْسيرِ، كما تَفَطَّنوا إِلى أَنَّ الأَعاريبَ قَدْ تَزيدُ في العَدَدِ على التَّراكِيبِ؛ لأَنَّ النَّسَقَ اللُّغَوِيَّ يُحيلُ على أَكْثَرَ مِنْ دَلالةٍ خارجَ الاِسْتِعْمال، بما أَنَّ الأَعاريبَ فُروعٌ لِلْمَعاني، وأَنَّ هذا يَقْضي بأَنَّ مِنْها ما لا يَخْدُمُ التَّفْسير، فعَمِلوا، مِنْ ثَمّ، على صِياغَةِ قَواعِدَ تَأْصِيلِيَّةٍ تُشْرِفُ على ضَبْطِ صِلَةِ الإِعْرابِ بالتَّفْسيرِ؛ فَتَعْمَلُ عَلى تَوْسيعِ الدَّلالةِ الإِعْرابِيَّةِ الضَّيِّقةِ بِمُراجَعَةِ مَصادِرِ التَّفْسيرِ الأُخْرى، وعَلى تَرْجيحِ الدَّلالةِ الإِعْرابِيَّةِ الـمُتَعَدِّدةِ بتَوْجيهٍ مِنْ مَصادِرِ التَّفْسيرِ الأُخْرى، كَذَلِك، ثُمَّ إِنَّهُ ما دامَ الإِعْرابُ إِجْراءً تَفْسيرِيًّا فإِنَّهُ –لا مَحالَةَ– واقِعٌ تحتَ تَوْجيهِ أُصولِ التَّفْسيرِ، وقَواعِدِه، ويَحْصُلُ مِنْ هذا أَنَّ الـمُعْرِبَ يجبُ عَلَيْهِ مَعْرِفةُ الـمَعْنى قَبْلَ الإِعْرابِ عَمَلًا بفَرْعِيَّةِ الإِعْرابِ عَنِ الـمَعْنى، ومِنْ آصَلِ الأُصولِ في مَعْرِفَةِ الـمَعْنى مَعْرِفةُ سَبَبِ النُّزولِ، وقِصَّتِهِ، مِنْ أَجْلِ أَنَّ سَبَبَ النُّزولِ مِنَ السُّنَّة، والتَّفْسيرُ يَقَعُ بالسُّنَّة، ولَـمّا كانَتِ السِّيرَةُ النَّبَوِيَّةُ العَطِرَةُ مَرْجِعًا أَساسًا لِظُروفِ النُّزول، وأَسْبابِهِ، وقِصَصِهِ، فَقَدْ تَعَيَّن، أَنْ يَكونَ للسِّيرةِ مَدْخلٌ واسِعٌ لِتَأْصيلِ إِعْرابِ القُرْآنِ بتَوْجيهِهِ، وتَصْحيحِهِ، أَيْ: [أَنَّ للسِّيرةِ أَنْ تُـمَرِّرَ الإِعْرابَ، أَوْ تُوقِفُهُ].

Abstract

Parsing is a way of clarification and manifestation as the interpretation of the Glorious Quran is a manifestation to its meanings. However, between the interpretation and parsing there are the general and the particular. The interpretation is more general on the scale that it is done by certain devices ,parsing is one of them and is more particular on the scale that it is delimited to diction and structure according to the Arab axioms . The scientists of interpretation note that parsing is not enough to know everything interpretation and the number of cases of parsing is more than that of the structure as the linguistic pattern could have more semantic references out of use. The parsing cases are mere branches of meanings; some never serve the interpretation, that is why they strike derivational rules to yoke the parsing altogether. So one who does parsing should know the meaning before parsing as the perception of the meaning is the origin and the main way to fathom the meaning, and stipulates revealing its story and the reasons of revelation, from the tradition. Thus, the chronicle of the prophet could be a wide entrance to trace the Quranic parsing on the scale of guiding and rectifying it: the .chronicle is to let the parsing pass or cease

مُقَدِّمَة:

إِنَّ العَمَلَ، عِنْدَ أَهْلِ الإِسْلامِ جَميعًا مَبْناهُ على العِلْمِ بالدِّين، والعِلْمُ بالدِّينِ مَبْناهُ على العِلْمِ بدَلالَةِ الأَلْفاظِ، والقُرْآنُ والسُّنَّةُ عَرَبِيّان، فعَلى قَدْرِ العِلْمِ بالعَرَبِيَّة، وسُنَنِها في التَّعْبير، يَكونُ العِلْمُ بالدِّين، وعَلى قَدْرِ العِلْمِ بالدِّينِ يَصِحُّ العَمَلُ ويَسْتَقِيم.

ومَعْلومٌ أَنَّ خِطابَ الشَّارِعِ قَدْ جاءَ مُصَطَبِغًا بخَصائِصِ الزَّمانِ الذي وافَقَ مَجِيئَهُ، مَحْفوفًا بسِماتِ المُجْتَمَعِ الذي تَلَقَّى خِطابَهُ، وهَذا مَعْناهُ أَنَّ فَهْمَ نُصوصِ الشَّرْعِ لا تَتَوَقَّفُ عَلى المَعْرِفَةِ بالعَرَبِيَّةِ فحَسْبُ، إِنَّما تَتَجاوَزُهُ إِلى العِلْمِ بالمُجْتَمَعِ الذي تَلَقَّى الخِطابَ وتَفاعَلَ مَعَهُ بالمُحاوَرَةِ والمُحاجَجَة، ومِنْ ثَمَّ بالنُّصْرَةِ والتَّأْييد، أَوْ بالسَّعْيِ في الدَّحْضِ والتَّفْنِيد.

إِنَّ هَذا ما يَجْعَلُنا نَلْتَمِسُ فَهْمَ خِطابِ الشَّرْعِ في العِلْمِ بالعَرَبِيَّة، وهُوَ ما تَكْفُلُهُ لَنا عُلومُ اللُّغَة، وفي الأَحْداثِ التي رافَقَتْ هَذا الخِطابَ، وهُوَ ما تُتِيحُهُ لَنا السِّيرَةُ النَّبَوِيَّةُ الشَّرِيفَةُ؛ بَعْدَ إِذْ هِيَ بَحْثٌ في:

- أَوَّلًا: في حَياةِ رَسُولِ الله – صلى الله عليه وسلم – مُنْذُ إِرْهاصاتِ مَوْلِدِهِ حَتّى وَفاتِهِ.
- ثانِيًا: في حَياةِ صَحابَتِهِ الذينَ جاهَدُوا مَعَهُ، وصَدَقوا ما عاهَدوا الله عَلَيْهِ.
- ثالِثًا: في تارِيخِ انْتِشارِ هذا الدِّينِ الذي ابْتَدَأَ بكَلِمَةِ «اقْرَأْ» في غارِ حِراءٍ نَزَلَ بِها الأَمِينُ جِبْرِيلُ، عَلَيْهِ السَّلامُ، عَلى الأَمِينِ مُحَمَّدٍ – صلى الله عليه وسلم – إِلى أَنْ دانَتْ الجَزِيرَةُ العَرَبِيَّةُ بِهِ، ودَخَلَ النَّاسُ في دِينِ الله أَفْواجًا. ولَكِنْ:

ما صِلَةُ هذا بِإِعْرابِ القُرْآنِ الكَرِيم؟

وكَيْفَ يَغْدو العِلْمُ بالسِّيرَةِ النَّبَوِيَّةِ، والمُرورُ بأَحْداثِها، وبتارِيخِ الدَّعْوَةِ المُحَمَّدِيَّةِ

أَصْلًا مِنْ أُصولِ إِعْرابِ الآيِ الكَريمِ؟

وفي بَيَانِ هَذِهِ الصِّلَةِ نَقُولُ: إِنَّ الإِعْرابَ فَرْعُ المَعْنى؛ وهَذِهِ واحِدَةٌ مِنْ أُصولِ العَمَلِ اللُّغَوِيِّ عامَّةٍ، والنَّحْوِيِّ مِنْهُ خاصَّةٍ، ولا يَتَهَيَّأُ أَنْ يَصِحَّ إِعْرابٌ إِلَّا بِأَنْ يَسْتَوِيَ المَعْنى في نَفْسِ المُعْرِبِ، أَوِ المُفَسِّرِ، أَوِ الفَقِيهِ المُسْتَنْبِط، ولا يَسْتَوي المَعْنى إِلَّا مِنَ السُّبُلِ الدَّالَّةِ عَلَيْه، وهِيَ، ولا بُدَّ، جُمْلَةُ الظُّروفِ التي حَفَّتْ بِوُرودِ الخِطابِ الشَّرْعِيّ، ومِنَ الواجِبِ أَنْ يَعْلَمَ المُفَسِّرُ، واللُّغَوِيُّ المُشارِكُ في التَّفْسيرِ أَنَّ مِنَ الخَطَأِ الاِعْتِمادَ على اللُّغَةِ مُنْفَرِدَةً لِمَعْرِفَةِ التَّفْسِير[1]، وهو ما يَلْتَقي بِضَرُورةِ رَبْطِ الخِطابِ بالسِّياقِ، وسِياقُ الخِطابِ الشَّرْعِيِّ هُوَ ما قَدَّمْنا هُنا مِنْ مَجالاتِ بَحْثِ السِّيرَةِ. وعَلى هَذا فَإِنَّ السِّيرةَ النَّبَوِيَّةَ الشَّريفَةَ تَضَعُ الباحِثَ اللُّغَوِيَّ أَمامَ وَسائِلِ اسْتِنْباطِ المَعْنى عَبْرَ رَبْطِ الأَلْفاظِ والتَّراكِيب، والعِباراتِ والأَساليبِ بالشُّخوصِ الذين صَدَرَتْ تِلْك عَنْهُم، وبالأَحْداثِ، والأَفْكارِ، والعَواطِفِ، ومُجْمَلِ الأَحْوالِ النَّفْسِيَّةِ التي اقْتَرَنَتْ بِتِلْك الأَدَواتِ اللُّغَوِيَّة، فيَفْهَمَ مَدْلولاتِها، ويُدْرِكَ مَقاصِدَها، فيَسْتَقِيمَ الإِعْرابُ ماثِلًا لَهُ بَيِّنَ الوُجُوهِ، ظاهِرَ الجِهاتِ، مُسْتَقِيمَ الأَغْراضِ.

ثُمَّ إِنَّنا، هُنا، نَلْتَقي مَعَ حُزْمَةٍ مِنْ مَبادِئِ البَحْثِ اللُّغَوِيِّ القُرْآنِيِّ، وأُسُسِ التَّحْليلِ الإِعْرابِيِّ في القُرْآنِ الكَريم، ومِنْ أَجَلِّها ضَرُورَةُ أَنْ يَفْهَمَ المُعْرِبُ مَعْنى ما يُعْرِبُ قَبْلَ أَنْ يُعْرِبَ[2]. وما دَامَتِ السِّيرَةُ وَسِيلةً ضَرورِيَّةً لِتَحْصيلِ المَعْنى، وما دَامَ الإِعْرابُ مَبْنِيًّا على تَحْصيلِ المَعْنى، فَقَدْ غَدَتْ –بِلا نِزاعٍ– أَصْلًا مُعْتَبَرًا مِنْ أُصولِ إِعْرابِ القُرْآنِ الكَريم[3].

ولِسائِلٍ أَنْ يَسْأَلَ: أَلَيْسَ هذا مِمّا تَكْفُلُهُ للمُعْرِبِ أَسْبابُ النُّزولِ؟

فنَقولُ: إنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم هُوَ مُبَلِّغُ الرِّسالَةِ والدِّينِ عَنْ رَبِّهِ، عَزَّ وجَلَّ، وهُوَ أَوَّلُ وأَعْظَمُ مَنْ فَهِمَ القُرْآنَ الكَريمَ، كما أَنَّهُ، صَلَواتُ الله وسَلامُهُ عَلَيْهِ، لَمْ يُقَدِّمْ تَفْسيرَهُ للْقُرْآنِ الكَريمِ في أَقْوالٍ مَنْطوقَةٍ - أَحادِيثُ نَبَوِيَّةٌ - فحَسْبُ، ولَكِنَّهُ قَدَّمَ هَذا التَّفْسِيرَ مِنْ خِلالِ حَياتِهِ العَمَلِيَّة، فكانَتْ مَواقِفُهُ، وحَياتُهُ تَرْجَمَةً فِعْلِيَّةً للقُرْآنِ الكَريم، ومِنْ ثَمَّ تُعَدُّ أَحْداثُ السِّيرَةِ النَّبَوِيَّةِ أَرْضًا خِصْبَةً للمُفَسِّرين، بِما تُوَفِّرُهُ مِنْ مَعْرِفةِ أَسْبابِ نُزولِ الآياتِ القُرْآنِيَّةِ، والمَواقِفِ التي نَزَلَتْ فِيها، وكَيْفِيَّةِ تَطْبيقِ الصَّحابَةِ لَها، حَتَّى يَكادُ يَسْتَعْصي الفَهْمُ الصَّحيحُ لِبَعْضِ مَعاني القُرْآنِ الكَريمِ في مَعْزِلٍ عَنِ السِّيرةِ النَّبَوِيَّةِ المُطَهَّرَة. ولَقَدْ أَكَّدَ العُلَماءُ على الأَهَمِّيَّةِ البالِغَةِ لِمَعْرِفَةِ سَبَبِ نُزولِ الآياتِ القُرْآنِيَّةِ، فذَلِك طَريقٌ قَوِيٌّ في فَهْمِ مَعاني القُرْآنِ الكَريم[٤]، والسِّيرَةُ النَّبَوِيَّةُ تَسْتَعْرِضُ لَنا أَسْبابَ النُّزولِ للكَثيرِ مِنَ الآياتِ والسُّوَر، وتُعَرِّفُنا المَكِّيَّ والمَدَنِيَّ مِنْهُ، ولا شَكَّ أَنَّ مَعْرِفَةَ أَسْبابِ النُّزولِ للكَثيرِ مِنَ الآياتِ القُرْآنِيَّةِ ضَروريٌّ لِمَنْ يَتَصَدَّى لتَفْسيرِ كَلامِ الله، عَزَّ وجَلَّ، لِما هُوَ مَعْلومٌ مِنَ الاِرْتِباطِ بَيْنَ السَّبَبِ والمُسَبَّبِ، وهُناكَ الكَثيرُ مِنَ الآياتِ القُرْآنِيَّةِ نَزَلَتْ في الغَزَواتِ والحُروب، أَوْ إِثْرَ حَوادِثَ وَقَعَتْ، أَوْ أَسْئِلةٍ وُجِّهَتْ إِلى النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، فجاءَتْ هَذِهِ الآياتُ تَحْمِلُ الإِجابَةُ عَنْها، أَوْ تُبَيِّنُ الحُكْمَ، والغايَةَ، والهَدَف، كتِلْك الآياتِ التي تَتَكَلَّمُ عَنِ الغَزَواتِ في سُورةِ آلِ عِمْرانَ، والتَّوْبةِ، والأَحْزابِ، و...، وقَدْ رَبَطَ ابْنُ سَعْدٍ، في كِتابِهِ «الطَّبَقات» بَيْنَ كلِّ غَزْوَةٍ مِنْ غَزَواتِ النَّبيِّ، صَلّى الله عَلَيْهِ وسَلَّمَ، الكَبيرَةِ وما نَزَلَ فيها مِنْ آياتٍ بَيِّناتٍ؛ فمِنْ ذَلِك قَوْلُهُ: «غَزْوةُ بَدْرٍ الكُبْرى: أُولى مَعارِكِ الإِسْلامِ الفاصِلَة، نَزَلَ في شَأْنِها سُورةُ الأَنْفال، كما ذُكِرَتْ في سُورةِ آلِ عِمْران غَزْوةُ بَني قَيْنُقاعٍ؛ وهُمْ أَوَّلُ مَنْ نَكَثَ عَهْدَهُ مِنْ قَبائِلِ اليَهود، نَزَلَ في شَأْنِهِم آيَتانِ مِنْ سُورةِ آلِ عِمْرانِ: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ * قَدْ كَانَ لَكُمْ

آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾[٥]. وقالَ الواحِدِيُّ: "لا يُمْكِنُ تَفْسيرُ الآيَةِ دُونَ الوُقوفِ على قِصَّتِها، وبَيانِ نُزولِها»[٦]، وقالَ ابْنُ دَقيقِ العِيد: "بَيانُ سَبَبِ النُّزولِ طَريقٌ قَوِيٌّ في فَهْمِ مَعاني القُرْآن»[٧]، وقالَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ: «مَعْرِفَةُ سَبَبِ النُّزولِ يُعينُ على فَهْمِ الآيَةِ؛ فإِنَّ العِلْمَ بالسَّبَبِ يُورِثُ العِلْمَ بالمُسَبَّب"[٨] ومِنْ ثَمَّ فدِراسَةُ السِّيرةِ النَّبَوِيَّةِ تُساعِدُ العُلَماءَ على فَهْمِ الآياتِ القُرْآنِيَّة، والاِسْتِنْباطِ مِنْها، ومُعايَشَةِ أَحْداثِها، فيَسْتَخْرِجونَ أَحْكامَها الشَّرْعِيَّة، ويَسْتَعينون بها في تَقْييدِ بَعْضِ مُطْلَقِ الآياتِ القُرْآنِيَّة، أَوْ تَخْصيصِ عامِّها، ويَعْرِفون مِنْها النّاسِخَ والمَنْسوخ، وهذا أَمْرٌ مهم جِدًّا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ كَثيرٌ مِنَ الأَحْكامِ الشَّرْعِيَّة، ويَتَبَيَّنُ مِنْ خِلالِهِ مَدى ارْتِباطِ القُرْآنِ الكَريمِ بالسِّيرةِ النَّبَوِيَّة.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ:

قالَ الله تَعالى: ﴿هُوَ الذي أَنْزَلَ عَلَيْك الكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الذِينَ في قُلوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الفِتْنَةِ وابْتِغاءَ تَأْويلِهِ وما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إِلَّا الله والرّاسِخونَ في العِلْمِ يَقولون آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الأَلْبابِ ﴾[٩]، فمِنَ النّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ لَفْظِ الجَلالَةِ مِنْ جُمْلَةِ: «وما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إِلّا الله» ومِنْهُمْ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ «والرّاسِخونَ في العِلْمِ»؛ والمَعْنى عِنْدَ الوَقْفِ الأَوّلِ أَنَّ الله، تَبارَكَ وتَعالى، وَحْدَهُ العالِمُ بمُتَشابِهِ كِتابِهِ العَزيز، وأَنَّهُ مِمّا اسْتَأْثَرَ بِهِ دونَ خَلْقِهِ، والمَعْنى عِنْدَ الوَقْفِ عَلى «الرّاسِخينَ في العِلْمِ» يَجْعَلُ لَهُمْ حَظًّا مِنَ العِلْمِ بمُتَشابِهِ القُرْآنِ الكَريم. وغَيْرُ خافٍ أَنَّ الإِعْرابَ لَسَوْفَ تَخْتَلِفُ جِهَتاهُ باعْتِبارِ المَعْنَيَيْن[١٠]، ولَقَدْ أَغْرَقَ

العُلَماءُ كَثيرًا في بَيانِ أَيِّ وَجْهَيِ المَعْنى أَنْسبُ لِتَفْسيرِ الآيَة. والحَقُّ أَنَّنا لا نُريدُ أَنْ نَعْرِضَ أَقْوالَهم، هُنا؛ لكَثْرَتِها، مِنْ جِهَةٍ، ولاخْتِصارِها، جَميعًا في الوَجْهَيْنِ المَذْكورَيْنِ آنِفًا[11]. ولَكِنّا نُؤَسِّسُ لِبَدْءِ تَحْليلِنا المُعْتَمَدِ فِيهِ على المُسْتَفادِ مِنَ السّيرَةِ النَّبَوِيَّةِ على سُؤَالَيْنِ:

لِمَ اخْتُلِفَ في الوَقْفِ، هُنا، وهُناك؟

وكَيْفَ يَتَحَقَّقُ أَنْ يَكونَ للسِّيرَةِ مَدْخَلٌ في بَيانِ مَعْنى الآيَةِ الذي يُحَدِّدُ مَوْضِعَ الوَقْفِ الذي يُبْنى عَلَيْهِ تَوْجيهُ الإِعْرابِ؟

أَوَّلًا: الوَقْفُ بَيْنَ النَّقْلِ والاِجْتِهاد:

الوَقْفُ هُوَ: «القَطْعُ الذي يَسْكُتُ القارِئُ عِنْدَهُ، والمَواضِعُ التي نَصَّ عَلَيْها القُرّاء، فَكُلُّ مَوْضِعٍ مِنْها يُسَمّى وَقْفًا وإِنْ لَمْ يَقِفِ القارِئُ عِنْدَهُ»[12]؛ ومِنَ الوَقْفِ ما يُعْرَفُ بالمَنْقول، وهُو المَأْثورُ عَنْ رَسولِ الله صلى الله عليه وسلم، وصُورَتُهُ البُلوغُ بالتِّلاوَةِ إِلى رُؤوسِ الآي، ثُمَّ قَطْعُهُ، ثُمَّ الاِبْتِداءُ بأَوَّلِ بما يَلِيه؛ لِما نُقِلَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، رَضِيَ الله عَنْها، أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم، كانَ يُقَطِّعُ قِراءَتَهُ آيَةً آيَةً؛ ﴿الحَمْدُ لله رَبِّ العالَمِين﴾ ثُمَّ يَقِفُ، ﴿الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾ ثُمَّ يَقِف[13].

ولَعَلَّ الحِكْمَةَ في هَذِهِ الصُّورَةِ مِنَ الوَقْفِ أَنْ لَوْ قَرَأَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم، مُراعِيًا المَعْنى والتَّفْسيرَ لانْحَصَرَ التَّفْسيرُ ضِمْنَ ما دَلَّ عَلَيْهِ وَقْفُهُ، صلى الله عليه وسلم، فإِنَّ حَقَّ تَفْسيرِهِ التَّوَقُّفُ عِنْدَهُ، وعَدَمُ مُجاوَزَتِه؛ لأَنَّهُ المُبَلِّغُ عَنْ رَبِّه، فكانَ الوَقْفُ على رُؤوسِ الآيِ تَنْبيهًا مِنْ هذا الشَّرْعِ العَظيمِ على جَوازِ الاِجْتِهادِ في التَّفْسيرِ بما يُلائِمُ تَغَيُّرَ الأَزْمان، إِذا رُوعِيَ ما يَتَعَيَّنُ للتَّفْسيرِ مِنْ أُصولٍ، وقَواعِدَ، وضَوابِطَ. وعَلى هذا؛ فالوَقْفُ الذي جِئْنا نَنْظُرُ فِيهِ في هَذِهِ الوَرَقَةِ هُوَ مِنْ قَبيلِ الاِجْتِهاد؛ فإِنَّهُ مِنْ صُلْبِ الآيَة.

ثانِيًا: قِصَّةُ الآيَةِ مِنَ السِّيرَة:

جاءَ في السِّيرةِ: «قَدِمَ وَفْدُ نَجْرانَ، وكانوا سِتِّينَ راكِبًا، عَلى رَسولِ الله، صَلّى الله عَلَيْهِ وسَلَّم، وفِيهِم أَرْبَعَةَ عَشَرَ رَجُلًا مِنْ أَشْرافِهم، وفي الأَرْبَعَةَ عَشَرَ ثَلاثَةُ نَفَرٍ إِلَيْهم يَؤُولُ أَمْرُهم؛ العاقِبُ: أَمِيرُ القَوْمِ وصاحِبُ مَشورَتِهم، الذي لا يَصْدُرونَ إِلّا عَنْ رَأْيِهِ، واسْمُهُ عَبْدُ المَسِيح، والسَّيِّدُ: ثُمالُهم وصاحِبُ رَحْلِهم، واسْمُهُ الأَيْهَمُ، وأَبو حارِثَةَ بْنُ عَلْقَمَةَ، أَسْقُفُهم وحَبْرُهم، وإِمامُهم وصاحِبُ مِدْراسِهم، وكانَ قَدْ شَرُفَ فِيهم ودَرَسَ كُتُبَهم، حَتَى حَسُنَ عِلْمُهُ في دِينِهم، وكانَتْ مُلوكُ الرُّومِ قَدْ شَرَّفوهُ، ومَوَّلوهُ، وبَنَوْا لَهُ الكَنائِسَ لِعِلْمِهِ واجْتِهادِهِ، فَقَدِموا على رَسولِ الله صلى الله عليه وسلم، ودَخَلوا مَسْجِدَهُ حِينَ صَلَّى العَصْرَ، عَلَيْهِم ثِيابُ الحُبُراتِ؛ جِبابٌ وأَرْدِيَة، في جَمالِ رِجالِ الحارِثِ بْنِ كَعْبٍ، يَقولُ بَعْضُ مَنْ رَآهُم مِنْ أَصْحابِ رَسولِ الله صلى الله عليه وسلم: ما رَأَيْنا وَفْدًا مِثْلَهم، وقَدْ حانَتْ صَلاتُهم، فقامُوا فَصَلُّوا في مَسْجِدِ رَسولِ الله، صَلّى الله عَلَيْهِ وسَلَّم، فقالَ رَسولُ الله صلى الله عليه وسلم: دَعُوهُم. فَصَلَّوْا إِلى المَشْرِقِ، فكَلَّمَ السَّيِّدُ والعاقِبُ رَسولَ الله صلى الله عليه وسلم، فقالَ لَهُما رَسولُ الله صلى الله عليه وسلم: أَسْلِما، فَقالا: قَدْ أَسْلَمْنا قَبْلَك، قالَ: كَذَبْتُما؛ مَنَعَكُما مِنَ الإِسْلامِ دُعاؤُكُما لله وَلَدًا. وعِبادَتُكما الصَّليبَ، وأَكْلُكُما الخِنْزيرَ. قالا: إِنْ لَمْ يَكُنْ عِيسى وَلَدًا لله، فَمَنْ أَبوهُ؟ وخاصَمُوهُ جَميعًا في عِيسى، فَقالَ لَهُما النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: أَلَسْتُمْ تَعْلَمونَ أَنَّهُ لا يَكونُ إِلّا وهُوَ يُشْبِهُ أَباهُ؟ قالوا: بَلى، قالَ: أَلَسْتُم تَعْلَمونَ أَنَّ رَبَّنا حَيٌّ لا يَموت، وأَنَّ عِيسى يَأْتي عَلَيْهِ الفَناءُ؟ قالوا: بَلى، قالَ: أَلَسْتُمْ تَعْلَمون أَنَّ رَبَّنا قَيِّمٌ على كُلِّ شَيْءٍ يَحْفَظُهُ ويَرْزُقُهُ؟ قالوا: بَلى. قالَ: فهَلْ يَمْلِكُ عِيسى مِنْ ذَلِك شَيْئًا؟ قالوا: لا، قالَ: فَإِنَّ رَبَّنا صَوَّرَ عِيسى في الرَّحِمِ كَيْفَ شاء، ورَبُّنا لا يَأْكُلُ، ولا يَشْرَبُ، ولا يُحْدِثُ، قالوا: بَلى، قالَ: أَلَسْتُم تَعْلَمونَ أَنَّ

عِيسى حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كما تَحْمِلُ المَرْأة؟، ثُمَّ وَضَعَتْهُ كما تَضَعُ المَرْأَةُ وَلَدَها، ثُمَّ غُذِّيَ كما يُغَذَّى الصَّبِيُّ، ثُمَّ كانَ يَطْعَمُ، ويَشْرَبُ، ويُحْدِث؟ قالوا: بَلى، قالَ: فكَيْفَ يَكونُ هذا كما زَعَمْتُم؟ فسَكَتوا، فأَنْزَلَ الله، عَزَّ وجَلَّ، فِيهِم صَدْرَ سُورَةِ آلِ عِمْرانَ إِلى بِضْعٍ وثَمانينَ آيَةً مِنْها»(١٤)

وفي وَصْلِ الآيَةِ بالقِصَّةِ نَقولُ:

إِنَّ القِصَّةَ تَرْبِطُ بَيْنَ الآيَةِ وبَيْنَ مَوْقِفٍ حِجاجِيٍّ بَيْنَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، وبَيْنَ نَفَرٍ مِنْ عُلَماءِ النَّصارَى في إِلاهِيَّةِ المَسيحِ، عَلَيْهِ السَّلامُ.

إِنَّ الآيَةَ، بالنَّظَرِ لِمَفْهومِ القِصَّةِ، نَعَتَتْ هَؤُلاءِ النَّفَرَ بشَيْئَيْنِ:

أ/ أَنَّهُم في قُلوبِهِم زَيْغٌ.

بـ/ أَنَّهم راسِخونَ في العِلْمِ.

إِنَّ الآيَةَ جَعَلَتْ مَحَلَّ المُحاجَجَةِ في المَسيحِ الآياتِ المُتَشابِهاتِ، والآياتِ المُحْكَماتِ، كَما أَنَّ الكَلامَ في الآيَةِ مَبْنِيٌّ على مُحاجَجَتِهم بِما يُبْطِلُ اعْتِقادَهم.

ولَكِنّا، مَعَ ما تَقَدَّمَ نَسْأَلُ:

ما المُتَشابِهُ، وما المُحْكَم، في قِصَّةِ المُحاجَجَةِ هَذِهِ؟ وقَدِ اتَّفَقوا على أَنَّ المُتَشابِهَ هُوَ ما احْتَمَلَ وُجوهًا مِنَ التَّفْسير، وأَنَّ المُحْكَمَ هُوَ ما احْتَمَلَ وَجْهًا واحِدًا؟

وفي الجَوابِ نَقولُ: إِنَّ التَّشابُهَ مَعْنًى مُرْتَبِطٌ بدَلالَةِ الأَلْفاظ؛ وهُوَ بِهَذا بَحْثٌ لُغَوِيٌّ خالِصٌ(١٥)، وهُوَ تَعْريضُ النَّصارى بِما جاءَ في القُرْآنِ مِنْ ضَمائِرِ الجَمْعِ

التي يَصِفُ الله تَعالى بِها نَفْسَهُ تَعْظيمًا بأَنَّها تَدُلُّ على التَّثْليثِ؛ وذَلِك قَوْلُهُ تَعالى: «نَزَّلْنا، قَضَيْنا، آتَيْنا، ...»، والمَعْنى –بزَعْمِهم– أَنَّ الضَّميرَ (نا) يُعَبِّرُ عنِ الله والمَسيحِ وأُمِّهِ –عَلَيْهِما السَّلامُ–. هاهُنا مَحَلُّ التَّشابُهِ الذي قَصَدوا بِه إِلى التَّمْويهِ باعْتِمادِ احْتِمالِ الضَّميرِ لِغَيْرِ وَجْهٍ مِنَ الدَّلالة؛ قالَ الشَّيْخُ الطّاهِرُ بْنُ عاشورٍ: «ويُقْصَدُ مِنْ قَوْلِهِ تَعالى : فَأَمّا الذينَ في قُلوبِهِم زَيْغٌ فيَتَّبِعونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ التَّعْريضُ بنَصارى نَجْرانَ إِذْ أَلْزَموا المُسْلِمين بِأَنَّ القُرْآنَ يَشْهَدُ لِكَوْنِ الله ثالِثَ ثَلاثَةٍ بِما يَقَعُ في القُرْآنِ مِنْ ضَميرِ المُتَكَلِّم، ومَعَهُ غَيْرُهُ مِنْ نَحْوِ: «خَلَقْنا» و«أَمَرْنا» و«قَضَيْـنا»، وزَعَموا أَنَّ ذَلِك الضَّميرَ لَهُ وعِيسى ومَرْيَمَ، ولا شَكَّ أَنَّ هَذا – إِنْ صَحَّ عَنْهُم – هُوَ تَمْويهٌ؛ إِذْ مِنَ المَعْروفِ أَنَّ في ذَلِك الضَّميرِ طَريقَتَيْنِ مَشْهورَتَيْنِ إِمّا إِرادَةَ التَّشْريكِ، أَوْ إِرادَةَ التَّعْظيم . فما أَرادوا مِنِ اسْتِدْلالِهِم هذا إِلّا التَّمْويهَ على عامَّةِ النّاسِ»[١٦] وعَلى هَذا؛ فالغَرَضُ المَعْقودُ على مُحاجَجَةِ هَؤُلاءِ هُوَ إِبْطالُ دَلالَةِ تِلْك الضَّمائِرِ على ما تَأَوَّلوهُ بِرَدِّ تَفْسيرِها إِلى تَفْسيرِ الآياتِ المُفْهِمَةِ لتَوْحيدِ الله تَعالى كقَوْلِهِ تَعالى: ﴿قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ*الله الصَّمَدُ*لَمْ يَلِدْ ولَمْ يُولَدْ*ولَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، وغَيْرُها كَثيرٌ، وهُوَ ما يُعَبِّرون عَنْهُ بِرَدِّ المُتَشابِهِ إِلى المُحْكَم؛ لأَنَّ القُرْآنَ إِنَّما جاءَ مِنْ مِشْكاةٍ واحِدَةٍ فَلا يَسْتَقيمُ أَنْ يَحْتَمِلَ المَعْنى وضِدَّهُ، ولا يَسوغُ أَنْ يَدْعُوَ للتَّوْحيدِ والتَّثْليثِ في آنٍ.

وبِناءً عَلَيْه؛ فلَوْ أَنَّهُ تَعالى قَصَدَ إِلى إِشْراكِهِم في الرُّسوخِ في العِلْمِ لَكانَ الكَلامُ حِينَئِذٍ مِنْ جِنْسِ إِقْرارِهِم على ما هُمْ عَلَيْه، لا مِنْ جِنْسِ إِنْكارِهِ عَلَيْهِم، ومَعْنى « وما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إِلّا الله» أَنَّ تَفْسيرَ كَلامِ الله إِنّما يُطْلَبُ مِنْ كَلامِ الله؛ فإِنَّ القُرْآنَ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا بِما لا يَحْتَمِلُ التَّدافُعَ والتَّناقُضَ، والجَمْعُ بَيْنَ التَّوْحيدِ والتَّثْليثِ تَدافُعٌ وتَناقُضٌ، وأَمّا جُمْلَةُ: «والرّاسِخون ...» فهِيَ جُمْلَةٌ خَبَرِيَّةٌ في مَعْنى الطَّلَب؛ فهِيَ مِنْ بابِ: « والمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ»، فالتَّفْسيرُ بِهَذا هُو: أَيُّها الرّاسِخونَ في العِلْمِ قُولوا آمَنّا

بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا فهُوَ اللاّئِقُ بالرّاسِخين في العِلْم. واعْتِقادُ الجَمْعِ بَيْنَ التَّثْليثِ والتَّوْحيدِ في كَلامٍ واحِدٍ آتٍ مِنْ مَصْدَرٍ واحِدٍ لا يَليقُ بأُولي الأَلْباب، وهُوَ ما يُفَسِّرُ خَتْمَ الآيَةِ بقَوْلِهِ: « إِنَّما يَذَّكَّرُ أُولوا الأَلْبابِ» وبابُ مَعْناهُ قَوْلُهُ تَعالى: إِنَّما يَخْشى الله مِنْ عِبادِهِ العُلَماءُ» والله تَعالى أَعْلَم.

المَبْحَثُ الثَّاني:

قالَ الله تَعَالى: ﴿وكَذَلِك زَيَّنَ لِكَثيرٍ مِنَ الـمُشْرِكين قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكاؤُهُم لِيُرْدوهُمْ ولِيَلْبِسوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ولَوْ شَاءَ الله ما فَعَلوهُ فذَرْهُم وما يَفْتَرُون﴾[١٧]، وَوُجُوهُ القِراءةِ في الآيةِ هِي:

(زَيَّنَ ... قَتْلَ أوْلادِهِم شُرَكَاؤُهُم)؛ زَيَّنَ: مَبْنِيٌّ لِلْفاعِل، وقَتْلَ: مَفْعولٌ به، وأَوْلادِهِم، مُضافٌ إليه، وهُو مِنْ إِضافةِ الـمَصْدرِ لِلْمَفْعول، وشُركاؤُهُم: فاعِلٌ مُؤَخَّر؛ والـمَعْنى: وكَذلك زَيَّنَ الشُّركَاءُ لِلْمُشْركين أنْ يَقْتُلوا أَوْلادَهُم تَقَرُّباً بها لآلهتِهِم التي يُشْركون بها عِبادةَ الله، وهِي قِراءةُ الجُمْهور، ولا يُجيزُ الطَّبَرِيُّ غَيْرَها[١٨].

وهَذِهِ القراءةُ هِيَ مِثْلُ قولِه تَعالى: «يُسَبِّحُ لَهُ فِيها بالغُدُوِّ والآصالِ رِجالٌ»[١٩]

ومِثْلُ قراءةِ إِبْراهيمَ بْنِ أبي عَبْلَة: (قَتَلَ أَصْحابَ الأُخْدودِ النَّارُ ذاتِ الوَقُود)[٢٠]؛ بِبِناءِ قَتَلَ لِلْمَعْلُوم، ونَصْبِ الأَصْحابِ، ورَفْعِ النّار[٢١].

زُيِّنَ ... قَتْلُ أوْلادِهِم شُركاؤُهُم)، زُيِّن: مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعول، قَتْلُ: مَرْفوعٌ عَلى نِيابةِ الفَاعِل، وهُوَ مُضافٌ لِلشُّركاء، وشُركاؤُهُم: فاعلٌ لِفِعلٍ مُقَدَّرٍ تقديرُه: فَعَلَهُ

شُركاؤُهُم، وهُو تخريجُ سِيبَوَيْه، والقِراءةُ مَعْزُوَّةٌ لأبي عَبْدِ الرَّحْمنِ السُّلَمِيِّ، والحسَنِ، وعَلِيِّ بْنِ أبي طالِب[٢٢]. هَذانِ وَجْهانِ لَـمْ يُسْتَشْكَلْ فِيهِما شَيْء.

ويُلاحَظُ فِيهِما شَيْئان:

إِسْنادُ القَتْلِ فِيهِما لِلْمُشْرِكين.

اعْتِمادُ الحمْلِ عَلى الـمَعْنى، وإِصْلاحُ اللَّفْظِ بِـمُوجِبِ ذَلِك.

وقَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ: (وكَذَلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الـمُشْرِكينَ قَتْلُ أَوْلادَهُمْ شُركائِهِم)[٢٣]؛ فالفِعْلُ (زُيِّنَ)، مَبْنِيٌّ لِـما لَـمْ يُسَمَّ فاعِلُه، والقَتْلُ نائبُ الفاعِل، وهُوَ مُضافٌ لِلشُّرَكاء، والأَوْلادُ نَصْبٌ عَلى أَنَّهُم مَفْعولونَ لِلْمَصْدَر، واسْتَشْكَلوا إِضافةَ القَتْلِ للشُّركاءِ مَع الفَصْلِ بمعمولِ الـمُضَافِ.

وَنُقِلَ عَنِ ابْنِ عامِرٍ أيضاً أَنَّهُ قَرَأ: (زُيِّنَ ... قَتْلُ أَوْلادِهِم شُرَكائِهِم)؛ أيْ بإِضَافةِ القَتْلِ لِلْأولَادِ، وإِبْدالِ الشُّركاءِ مِنَ الأَوْلاد؛ عَلى أَنَّهُ وَصْفٌ لِلْأَوْلاد؛ فَهُمْ شُرَكاءُ لآبائِهِمْ في الـمَالِ والـمِيراث[٢٤].

والفَصْلُ بَيْنَ الـمُتَضايِفَيْن أَبَاهُ البَصْرِيُّون، وأَنْكَروه، واسْتَقْبَحوهُ في الشِّعْر، ونَزَّهوا القُرْآنَ عَنْه، ورَأَوْا أَنَّه في الشِّعْرِ ضَرورة، وأَنَّه يَرِدُ، أَكْثَرَ ما يَرِدُ، في الـظَّرْف؛ واسْتَشْهَدوا لَه بِقَوْلِ عَمْرِو بْنِ قَمِيئة:

لَـمّا رَأَتْ ساتِيدَما اسْتَعْبَرَتْ *** لله دَرُّ-اليَوْمَ-مَنْ لامَها[٢٥]

والذي في أَيْدينا، اليوْمَ، أَنَّ أَقْدَمَ مَنْ عُرِفَ عَنْه النَّكيرُ على ابْنِ عامِرٍ فِيما قَرَأَ هُوَ الفَرَّاء، قالَ في «مَعاني القُرْآن»: «لَـمْ نَـجِدْ مِثْلَهُ في العَرَبِيَّة»[٢٦]

ولكنَّ أَشَدَّ النَّكير إنّما رَأَيْناه عِنْدَ الطَّبَري، فَقَدْ قالَ في القِراءةِ، وفي ابْنِ عامِرٍ، بما هُو، عِنْدَ التَّأَمُّل، زَلَّةٌ مُنْكَرةٌ جَعَلَتِ العُلماءَ يُنَبِّهونَ عَلَيها لِئَلَّا يَتَّخِذَ الناسُ مِنْها سُنَّةً للطَّعْنِ في القُرَّاء، وكيفَ؟ والطَّبريُّ في عُلماءِ الـمُسْلمينَ إمامٌ مُتَّبَع؟؛ قال الطَّبَريُّ، بَعْدَ ذِكْرِ القِراءةِ وعَزْوِها لِقُرَّاءِ الشَّام[٢٧]» فَرَّقوا بَيْنَ الخافِضِ والـمَخْفوضِ بِما عُمِلَ فيه مِنَ الاِسْم، وذَلكَ في كلامِ العَربِ قَبيحٌ، غَيْرُ فَصِيح»[٢٨]

والـمَأْخوذُ عَلى الطَّبَرِيّ في هذا أُمُورٌ هِي:

الطَّعْنُ في قِراءةٍ مَعْزُوَّةٌ لإمامٍ مِنْ أَئِمَّةِ الإقراءِ الـمُعْتَمَدين، وَوَصْفُها بالقُبْحِ وعَدَمِ الفَصاحة، بَلْ وبِالفَسَادِ في مَكانٍ آخَر؛ غَيْرِ الذي نَقَلْنا هُنا، وسَيَأْتي.

القَوْلُ في القِراءةِ بِما يكونُ مَفْهومُهُ أنَّ ابْنَ عَامِر، وقُرَّاءَ الشَّام، إنّما كانَ يَقْرأُ مِنْ عِنْدِ نَفْسِه، لا بِالنَّقْلِ الصَّحِيح.

عَدَمُ التَّفَطُّنِ إلى أنَّ الطَّعْنَ في الـمَوْضِعِ مِنَ القِراءةِ كالطَّعْنِ في كُلِّ مَوْضِعٍ مِنَ القِراءة.

تَسْليمُهُ في اسْتِشْكالِ القِراءةِ لِرْأيِ مَنْ تَقَدَّمَهُ مِنْ غَيْرِ مُراجعَةٍ، ولا نَظَرٍ في الـمُعْتَمَدِ في تَنْزيلِ القِراءةِ ضِمْنَ البابِ النَّحْوِيِّ الذي جُعِلَتْ فِيه.

والغَريبُ أنَّ الطَّبَريَّ اعْتَمَدَ في رَدِّ القِراءةِ على التَّفْسِير؛ أيْ عَلى الـمَعْنى الـمُسْتَفادِ مِنَ الآيةِ، والـمَوْضوع، قالَ: «والقِراءةُ التي لَا أَسْتَجِيزُ غَيْرَها: (وكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثيرٍ مِنَ الـمُشْرِكينَ قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكاؤُهُم)، (=قِراءَةُ الجُمْهور)، بِفَتْحِ الزّاي مِنْ زَيَّنَ»، ونَصْبِ القَتْلِ بِوُقوعِ»زَيَّنَ» عَلَيْه، وخَفْضِ أولادِهِم بِإضافةِ القَتْلِ إِلَيْهِم، ورَفْعِ الشُّرَكاءِ بِفِعْلِهِم؛ لأَنَّهُم هُمُ الذِين زَيَّنوا لِلْمُشْرِكينَ قَتْلَ أولادِهِم، عَلى مَا ذَكَرْتُ مِن التَّأْويل، وإنّما قُلْتُ: لَا أَسْتَجِيزُ القِراءةَ بِغَيْرِها؛ لِإجْماعِ الحُجَّةِ مِنَالقَرَأَةِ عَلَيْه،

وأنَّ تأْويلَ أَهْلِ التَّأْويلِ بِذلك وَرَد، فَفي ذَلِك أَوْضَحُ بَيَانٍ عَلى فَسَادِ ما خَالَفَها مِنَ القِراءَة» (٢٩)ثُمَّ أَوْرَدَ تجويزَه لِوَجْهِ القِراءةِ بِضَمِّ الزّاي، ورَفْعِ القَتْلِ، وجَرِّ الأَوْلادِ، والشُّركاءِ على البَدَلِيَّة، قالَ: «ولَوْلا أنّ تَأْويلَ جَمِيعَ أَهْلِ التَّأْويلِ بِذلكَ وَرَد، ثُمَّ قَرَأَ قارِئٌ: (وكَذَلِك زُيِّنَ لِكَثيرٍ مِنَ الـمُشْرِكينَ قَتْلُ أَوْلادِهم شُرَكائِهِم)، بِضَمِّ الزّاي مِنْ»زَيَّنَ»، ورَفْعِ القَتْل، وخَفْضِ الأَوْلادِ والشُّرَكاء، عَلى أنّ الشُّركاءَ مَخْفُوضونَ بِالرَّدِّ (=البَدَلِيَّة)، عَلى الأَوْلادِ؛ بأنَّ الأَوْلادَ شُركاءُ آبائِهِمْ في النَّسَبِ والـمِيراثِ كانَ جَائِزاً»(٣٠)

وهُوَ مُسْتَغْرَبٌ جِدّاً؛ لأَنَّه كالنَّقْضِ لِلْأَوَّل، والْتِفافٌ على مَنْهَجِهِ مِنِ اعْتِمادِ التَّفْسِيرِ مَرْجِعاً في الإِعْراب؛ فالشُّركاءُ مِنْ أَوَّلِ الكلامِ في الـمَوضوعِ هُمْ غَيْرُ الأَوْلاد، فَكَيْفَ سَاغَ جَعْلُهُم نعْتاً لِلْأولادِ بالبَدَلِيَّة، أَلِمُجَرَّدِ تخريجِ وَجْهِ الجرِّ في الأَوْلادِ والشُّركاءِ معاً؟!!

ولا يُعْتَذَرُ له بِأَنَّهُ حَصَرَ الجوازَ في العَرَبِيَّةِ دُونَ القُرْآن؛ لأَنَّ العَرَبِيَّةَ تَبَعٌ لِلْقُرْآن، وقَدْ ثَبَتَ أنّها قُرْآن، بالعَزْوِ للنّاقِلِ الـمُعْتَمَدِ، فحَقُّهُ أنْ يَعْمَلَ بما يَلي:

أنْ يَجْعَلَ القُرْآنيَّةَ مَبْدأً لِلنَّظَرِ والتَّخْريج.

أنْ يَعْتَمِدَ التَّفْسِير، وأَنْ يَعْتَمِدَ في التَّفْسيرِ على الْمُسْتَفادِ مِنَ السِّيرَة، ومِنْ أَسْبابِ النُّزول، وهُو الذي عَمِلَ به في الوَجْهِ الأَوَّل، في النَّظَرِ والتَّخْرِيج.

ألَّا يَعْتَمِدَ في تَنْزيلِ القِراءةِ ضِمْنَ الفَصْلِ بَيْنَ الـمُتَضايِفَيْن؛ لجوازِ الغَلَطِ في ذلِك، وسَيَأْتي مُفَصَّلاً. هَذا عَنِ الطَّبَرِيّ.

ومِنَ الطّاعِنينَ على القِراءةِ الزَّمَخْشَرِيُّ؛ قالَ: «وأمّا قِراءةُ ابْنِ عَامِرٍ (قَتْلُ أَوْلادَهم

شُرَكائِهِم)؛ بِرَفْعِ القَتْل، ونَصْبِ الأَوْلاد، وجَرِّ الشُّركاءِ عَلى إِضافةِ القَتْلِ إلى الشُّركاءِ، والفَصْلِ بَيْنَهُما بِغَيْرِ الظَّرْف، فَشَيْءٌ لَوْ كانَ في مَكانِ الضَّروراتِ، وهُو الشِّعْرُ، لَكانَ سَمِجاً مَرْدوداً، كَما سَمِجَ ورُدَّ:

.....*** زَجَّ القَلوصَ أَبي مَزَادَة

فكَيْفَ بِهِ في الكَلامِ الـمَنْثور؟ فكيفَ بِهِ في القُرْآنِ الـمُعْجِز؟ بِحُسْنِ نَظْمِهِ، وجَزالَتِه، والذي حَمَلَهُ–يَقْصِدُ ابْنَ عامِرٍ– عَلى ذلك أنْ رَأَى في بَعْضِ الـمَصاحِفِ«شُرَكائِهِمْ» مَكْتوباً بالياء،ولوْ قَرَأَ بجرِّ الأَوْلادِ والشُّركاء؛ لأنَّ الأوْلادَ شُركاؤُهُمْ في أَمْوالِهِم، لَوَجَدَ في ذَلك مَنْدوحةً عَنْ هَذا الإِرْتِكاب!!!»[٣١]

وأَكْبَرُ الظَّنِّ عِنْدي أنَّ جَلالةَ قَدْرِ الطَّبَرِيِّ أَمْسَكتْ عَنْه أَلْسِنةَ العُلَماء، وبخاصَّةٍ مِنْهُم أَهْلَ الإِقْراء؛ فَإِنَّا لَمْ نَرَهُمْ زَادوا عَلى التَّنْبِيهِ على غَلَطِهِ في هَذا؛ فهَذا ابْنُ الجَزَرِيِّ يَنْبَري لِلْمَسْألةِ بِما فِيه أُمُورٌ هِي:

الرَّدُّ عَلى الزَّمَخْشَرِيِّ بامْتِناعِ أنْ يَقْرأَ ابْنُ عامِرٍ بقراءةٍ مِنْ عِنْدِ نَفْسِه، أوْ بِمُجَرَّدِ رُؤْيةِ الـمَكْتوب، إنّما القِراءةُ سُنَّةٌ مُتَّبَعةٌ بالنَّقْلِ الصَّحِيح.

تَأْكيدُ وُجودِها في الـمُصْحفِ العُثْمانيِّ بِرُؤْيَتِهِ إيّاها بِنَفْسِه، وهُو الـمُصْحفُ الإمامُ الـمُتَّبَع.

بَيانُ قَدْرِ ابْنِ عامِرٍ، وفضْلِهِ في عَصْرِهِ، ومِصْرِه، وبَيَانِ مَكانِهِ مِنَ العِلْمِ بالقُرْآنِ الكَريم.

تَجْويزُ الفَصْلِ بَيْنَ الـمُتَضايِفَيْن باتِّخاذِ القِراءةِ نَفْسِها دليلاً عَلَيْه وحُجَّةً؛ لأَنَّها قَبْلَ

اللَّحْن، ولأَنَّ الكلامَ فيها إنّما عُرِفَ بَعْدَ الثّلاثمائة، وبِمَجيءِ ذَلك الفَصْلِ في كثيرٍ مِنَ الكلامِ الحُجَّة؛ مِنْ شِعْرٍ ونَثْر، وحَديثٍ وقُرْآنٍ، غَيْرِ هَذِه الآية.

عَدُّ مَذْهبِ الطَّبريِّ فيها سَقْطةً مُنْكَرةً، ونَقْلُ تَنْبيهِ العُلَماءِ عَلَيْها بِقَوْلِ السَّخاويِّ عَنِ الشّاطِبيِّ: »إِيَّاكَ وطَعْنَ ابْنِ جَريرٍ عَلى ابْنِ عَامِرٍ«[٣٢].

ونَقولُ في هَذا الكَلامِ بأنَّ فِيه كُلَّ شَيْءٍ إلّا مُراجَعَةَ تَنْزيلِ القراءةِ ضِمْنَ مَسْألةِ الفَصْلِ بَيْنَ الـمُتَضايِفَيْنِ باعْتِمادِ التَّفْسيرِ الـمُسْتفادِ مِنَ السِّيرةِ النَّبَويَّة.

والذِي جَنَحَ إلى الحِدَّةِ، في الرَّدِّ عَلى الزَّمَخْشَريِّ، فَأَبو حَيَّانٍ النَّحْويّ؛ قالَ: »وأَعْجَبُ لِعَجَمِيٍّ ضَعيفٍ في النَّحْوِ يَرُدُّ عَلى عَرَبِيٍّ صَريحٍ مَحْضَ قِراءةٍ مُتَواترة، وأَعْجَبُ لِسُوءِ ظَنِّ هَذا الرَّجُلِ بالقُرَّاءِ الأئِمَّةِ الذين تَخَيَّرَتْهُمْ هَذِهِ الأُمَّةُ لِنَقْلِ كتابِ الله، شَرْقاً وغَرْباً، وقَدْ اعْتَمَدَ الـمُسْلِمونَ عَلى نَقْلِهِم؛ لِضَبْطِهِمْ، ومَعْرِفَتِهِمْ، ودِيانَتِهِمْ«[٣٣]

ولَقَدْ ظَلَّ العُلماءُ تَبَعاً لبعضِهِم في اسْتِشْكالِ القراءةِ، وفي الْتِماسِ ما يَشْهَدُ لها مِنْ كلامِ العَرَب، مِنْ يَوْمِ قِيل فِيها ما قِيل إلى يَوْمِ النّاسِ هذا، فِيما نَحْسَب[٣٤].

ثُمَّ إنّ لَنا في الـمَسْأَلَةِ ما نَقُولُهُ مَوْصولاً بِما يَنْبَغِي أَنْ يُراعَى مِنَ السِّيرةِ النَّبَوِيَّة؛ وذَلِكَ مَا نُبْرِزُهُ هُنَا:

إنَّ الذِي عَلَيْهِ اعْتِقادُنا أنّ هُناكَ خَللاً مَنْهَجِيّاً نَجَمَ عَنْه اسْتِشْكالُ القِراءةِ بِعَدَمِ التَّوْفيقِ في تَنْزيلِها ضِمْنَ مَسَائلِ اللُّغةِ والنَّحْو، وهُوَ ما جَعَلَ تخريجَها مُمْتَنِعاً عَنِ الأَفْهام، وإنْ كانتْ أفهامَ جِلَّةٍ مِنْ عُلَماءِ الأُمّة، وذَلِكَ أنَّ مَا ارْتُكِبَ في الـمَوْضوعِ يَتَعَلَّقُ رَأْساً بِعَدَمِ مُراعاةِ المفهوم من السيرة النبوية الشريفة؛ وذَلِكَ ما يَلي:

فَصْلُ الآيةِ عَنْ سِياقِها، ومَوْضُوعِها، وعَزْلُ التّركيبِ فِيها عَمّا سِيقَ إِلَيْهِ مِنْ غَرَضٍ، وغَاية.

إِهْدارُ قَواعِدِ التَّفْسير، وأَهَمُّها، هُنا، قَاعِدَةُ تَفْسِيرِ القُرْآنِ بالقُرْآن، وحَمْلِ القِراءةِ على القِراءَة، وبحثِ الآيةِ ضِمْنَ الـمَوْضوعِ الذي سِيقَتْ لَه مِمّا يَتِمُّ العِلْمُ به مِنَ السِّيرةِ النَّبَوِيّة.

عَدَمُ تحصيلِ مَعْنى الآيةِ مِنْ مَأْتاهُ الـمَدْلولِ عَلَيْه بقَواعِدِ التَّفْسِير، ثُمَّ النَّظَرُ في إِصْلاحِ اللَّفْظِ له عَلى مَا تَأْذَنُ بِهِ مُقَرَّراتُ اللُّغَةِ، وأَحْكامُ اللِّسَان.

هَذا، وإِنَّ السُّؤالَ الذي نَطْرَحُهُ هُنا هُو: مَنْ ذا قَضَى بأَنَّ في قِراءةِ ابْنِ عامِرٍ فَصْلاً بَيْنَ الـمُضافِ والـمُضافِ إِلَيْه؟ ولَوْ رُدَّ التَّضايُفُ إلى القِياسِ لكانَ المَعْنى: وكَذَلِك زُيِّنَ لِكَثيرٍ مِنَ المُشْركين قَتْلُ الشُّركاءِ أَوْلادَ المُشْركين، فمَنْ ذا أَضافَ القَتْلَ للشُّركاء، وكلُّ ما في سِياقِ الآياتِ يُضِيفُهُ لِلْمُشْركين؟ بَلْ إِنَّ كُلَّ قَتْلٍ لِلأَوْلادِ في القُرْآنِ، وفي أَخْبارِ السِّيرَةِ هُوَ مِنْ فِعْلِ الـمُشْرِكِين:

إِنَّ قِصَّةَ الآيةِ هِيَ هَذِه: ﴿وَجَعَلوا لله مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الحَرْثِ وَالأَنْعامِ نَصِيباً فَقَالُوا هَذَا لله بِزَعْمِهِمْ وهَذا لِشُرَكائِنا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلى الله وَمَا كَانَ لله فَهُوَ يَصِلُ إِلى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُون*وكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الـمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ الله مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُون* وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُها إِلّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُها وَأَنْعامٌ لَا يَذْكُرونَ اسْمَ الله عَلَيْها افْتِراءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِما كَانُوا يَفْتَرُون*وقَالُوا مَا في بُطُونِ هَذِهِ الأَنْعامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنا وَمُحَرَّمٌ عَلى أَزْواجِنا وَإِنْ

يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيه شُرَكاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيم*قَدْ خَسِرَ الذِين قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهاً بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمْ الله افْتِراءً عَلَى الله قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِيــن ﴾(٣٥)

هُناكَ تَبْدأُ قِصَّةُ هَؤُلاءِ الـمُشْرِكين مَعَ شُرَكائِهِم، وهُنَا تَنْتَهي، وكُلُّ لَفْظٍ فِيها هُوَ وِحْدَةٌ صُغْرى مِنْ مَوْضوعٍ أَكْبَر، ولَيْسَ يَتَأَتَّى لَهُ مَعْنى إِلّا عَبْرَ حُضُورِها الإِجْمالِيّ. والـمُشْركونَ هُمْ بُؤْرةُ الكلامِ في الآياتِ، والخِطابُ مُوَجَّهٌ إِلَيْهِم، والحِكايةُ مَسُوقةٌ لَهُمْ، وعَنْهُم، والضَّمِيرُ في قَوْلِه: (وجَعَلُوا) لِلْمُشْرِكين، والقُرْآنُ يُحَدِّثُ عَنْ جَعْلِهِم ما أَشْركوا في خَلْقِ الله خَيْراً مِنَ الله تَعالى، فالقبيحُ ما قَبَّحَ شُركاؤُهُمْ، والزَّيْنُ ما زَيَّنَ شُركاؤُهُم، ولَوْ أَنَّهُمْ يَقْتُلون أَوْلادَهُم، ويَتَقَرَّبون بِها إِلَيْهِم، وهَذا هُوَ التَّلْبِيسُ الذي أَعْماهُمْ عَنِ الحَقِّ، فَجَعَلَهُم:

يَقْتُلُونَ أَوْلادَهُمْ.

يَقُولونَ في الأَنْعامِ والحَرْثِ ما يَقُولُون.

يُحَرِّمُونَ ما يُحَرِّمُونَ، ويُحِلُّونَ ما يُحِلُّون(٣٦).

وهُوَ ما حَكَمَ القُرْآنُ على مجموعِهِ بالخُسْرانِ الـمُبينِ في قَوْلِه: ﴿قَدْ خَسِرَ الذين قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهاً بِغَيْرِ عِلْمٍ وحَرَّمُوا ما رَزَقَهُم اللهُ افْتِراءً عَلى الله قَدْ ضَلُّوا وَما كَانوا مُهْتَدِين ﴾(٣٧)

والعَجِيبُ حقّاً أنَّ الآيةَ الأخِيرةَ هِيَ في نِسْبة القَتْلِ لِلْمُشْركين، كَنِسْبَةِ تحريمِهِم ما أَحَلَّ الله لَهُمْ، والأَعْجَبُ مِنْه أنَّ كُلَّ قتلٍ للأَوْلادِ في القُرْآنِ هُوَ مِنْ عَمَلِ الـمُشْركِين.

كما أَنّا نَعْلَمُ مِن السِّيرةِ الشَّريفَةِ أَنَّ كُلَّ قتلٍ للأَوْلادِ في القُرْآنِ هُوَ مِنْ عَمَلِ الـمُشْرِكِين، أَيْضًا. قالَ ابْنُ هِشامٍ:» وكانَ لِخَوْلانَ صَنَمٌ يُقالُ لَهُ عِمْيانُس، بأَرْضِ خَوْلانَ، يَقْسِمونَ لَهُ مِنْ أَنْعامِهِم، وحُروثِهم قَسْمًا بَيْنَهُ وبَيْنَ الله بزَعْمِهم ، فما دَخَلَ في حَقِّ عِمْيانُسَ مِنْ حَقِّ الله تَعالى الذي سَمَّوْهُ لَهُ تَرَكوهُ لَهُ، وما دَخَلَ في حَقِّ الله تَعالى مِنْ حَقِّ عِمْيانُسَ رَدُّوهُ عَلَيْهِ. وهُمْ بَطْنٌ مِنْ خَوْلانَ ، يُقالُ لَهُمُ الأَديم، وفِيهِم أَنْزَلَ الله تَبارَكَ وتَعالى فيما يَذْكُرون: ﴿وَجَعَلوا لله مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الحَرْثِ وَالأَنْعامِ نَصِيباً فَقَالُوا هَذَا لله بِزَعْمِهِمْ وهَذا لِشُرَكائِنا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلى الله وَمَا كَانَ لله فَهُوَ يَصِلُ إِلى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُون (٣٨)"

ويُوَطِّئُ هذا لأَنْ نَفْهَمَ أَنَّ المُشْرِكينَ إِنَّما يَفْعَلون بِكُلِّ الوارِدِ ذِكْرُهُ في الآياتِ إِرْضاءً لشُرَكائِهم في عِبادَةِ الله، وأَنَّ مِنْ ذَلِك أَنَّهُم يَقْتُلونَ أَوْلادَهم.

وقَصْدُنا مِنْ كُلِّ ما تَقَدَّم أَنَّ مِنْ ضَرورةِ تخريجِ هَذِهِ القِراءةِ أَنْ يُنْظر في سِياقِها العامّ، ومَوْضوعِها الأَكْبر، وهُو ما يَلْتَقي مَعَ مَقولاتِ التفسيرِ الـمَوْضوعيّ، والوَحْدة الـمَوْضوعِيَّة، والتَّناسُب، و غَيْرِها مِنَ الـمَفاهِيمِ التي تَتَأَسَّسُ على وَحْدَةِ النَّصِّ القُرْآنيِّ، وانْسِجامِ مُكَوِّناتِه، وهَذِهِ الآيةُ، مِنْ سُورةِ الأَنْعام، تَنْتمي إلى وَحْدةٍ مَوْضوعِيَّةٍ تَبْدَأُ مِنَ الآيةِ ١٣٦ وتَنْتَهي عِنْد الآيةِ ١٤٠؛ وهِيَ بَيانٌ لجهْلِ الـمُشْركينَ مِنَ العَرَب، ومَزاعِمِهِمْ فيما يَنْسِبونَ لِشُركائِهِمْ مِنْ آلِهَتِهِمْ الـمَزْعومة؛ أَوْرَدَ القُرْطُبِيُّ في جامِعِه أَنَّ سَعيدَ بْنَ جُبَيْرٍ رَوى عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ أَرادَ أَنْ يَعْلَمَ جَهْلَ العَرَبِ فَلْيَقْرَأْ ما فَوْقَ الثَّلاثينَ والمائةِ مِنْ سُورةِ الأَنْعامِ إلى قَوْلِه: ﴿قَدْ خَسِرَ الذين قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهاً بِغَيْرِ عِلْمٍ وحَرَّمُوا ما رَزَقَهُم اللهُ افْتِراءً عَلى الله قَدْ ضَلُّوا وَما كَانوا مُهْتَدِين﴾ «(٣٩)

ثُمَّ إنَّ القِراءةَ الأُولى؛ وهِي قِراءةُ البِناءِ لِلْمَعْلومِ في «زَيَّنَ» تَرْجِعُ بالتَّزْيينِ للشُّرَكاء، وهُو رافِعُهُم عَلى الفَاعِلِيَّةِ والتَّأْخِير، وبالقَتْلِ لِلْمُشْرِكين، وكذلكَ في قِراءةِ البِناءِ للمَجْهول في «زُيِّنَ»، والرَّفْعِ في القتْلِ والشُّرَكاء؛ فَقالوا: كَأَنَّه إذْ قِيل: (وكَذَلِكَ زُيِّنَ ..) فَقِيل: مَنْ ذا فَعَلَه؟ فَقِيلَ في الجوابِ: زَيَّنَهُ شُرَكاؤُهُم[٤٠]، فَعَلامَ عَدَلوا في قِراءةِ ابْنِ عامرٍ عَنْ هذا التَّخْرِيجِ نَفْسِه؟ وعَلامَ انْصَرَفوا عَنْ مِثْلِ أنْ يَقُولوا: إنّه لَـمّا قال: (وكَذَلِكَ زُيِّنَ ...)، فَقِيل: تَزْيِينُ مَنْ؟ فَقِيل: تَزْيِينُ شُرَكائِهِم؟

أَيْ أَنَّ بِنْيَةَ القِراءَةِ الدَّلالِيَّةَ العَميقَةَ هَذِهِ صُورَتُها:

[وكَذَلِكَ زُيِّنَ لِكَثيرٍ مِنَ الْمُشْرِكينَ قَتْلُـ(ـهُمْ) أَوْلادَهُم (تَزْيينُ) شُرَكائِهِم]

ولَقَدْ رَأَيْنا أَبا حَيَّانٍ يجْعَلُ الإشارةَ في أَوَّلِ الآيةِ عَائدةً إلى الـمَصْدرِ الـمَفْهومِ مِنْ قولِه: (وجَعَلوا لله)، بِتَقْدير: ومِثْلُ ذَلكَ الجعلِ في التَّزْيينِ زُيِّنَ لِكَثيرٍ مِنَ الـمُشْرِكين[٤١]، أَلَيْسوا قَدْ قَرَّروا أنّ مَعْنى الـمَصْدرِ هو مَعْنى فِعْلِه، وأنّ الـمَصْدرَ يدلُّ على ما يَدُلُّ عَلَيْه فِعْلُه؟ أَلَيْس ما قَبْلَ قَوْلِهِ:»شُرَكائِهِم» هُو كلامٌ عَنْ تَزْيينِ الشُّرَكاءِ للمُشْرِكِين؟أَلَيْس هَذا هو مَعْنى الـمَوْضوعِ كُلِّهِ؟ أَلَيْسُوا جَعَلوا مِنْ أُصُولِهِمْ أنَّ الإعْرابَ إنّما دَخَلَ الكلامَ في الأَصْلِ لِـمَعْنى؟ [٤٢]أَلَيْسَ الواجِبَ في تَفْسيرِ القِراءةِ حَمْلُها على نَظِيرَتَيْها؟

والذِي كانَ خليقاً بِنَظَرِ العُلماءِ هُو تَسْويغُ حَذْفِ الـمُضافِ مَعَ بَقاءِ أَثَرِه، وهو الجرُّ الذي في الشُّرَكاء؛ إذْ إنَّ في ذَلِك تقريرًا لِلتَّفْسيرِ بِقَواعِدِهِ، وضَوابِطِهِ، واجْتِهادًا في إِصْلاحِ اللَّفْظِ له، بِما تَقَرَّرَ أنَّ الأَلْفاظَ خَدَمٌ لِلْمعاني، وبِما تَقَرَّرَ أنَّ اللُّغةَ هِيَ بَعْضُ التَّفْسيرِ، ولَيْسَتْ هِيَ التَّفْسِيرَ، وسِيبَوَيْهِ عَرَضَ لِلْمَوْضوعِ بِأَنْ بَحَثَهُ ضِمْنَ بابٍ سَمَّاهُ: «بَابُ ما يُحْذَفُ مِنْهُ الفِعْلُ لِكَثْرَتِهِ في كَلامِهِمْ حتى صَارَ بِـمَنْزِلَةِ الـمَثَلِ» قالَ

فيه: «وذَلِكَ قَوْلُك: هَذا، ولا زَعَماتِك؛ أيْ: ولا أَتَوَهَّمُ زَعَماتِك، ومِنْ ذَلِكَ قولُ الشَّاعِر:

دِيارَ مَيَّةَ إِذْ مَيٌّ مُساعِفَةٌ *** ولا يَرى مِثْلَها عُجْمٌ ولا عَرَبُ

كَأَنَّهُ قالَ: اذْكُرْ دِيارَ مَيَّة، ولكِنَّهُ لا يَذْكُرُ»اذْكُرْ»؛ لِكَثْرةِ ذَلِك في كَلامِهِم، واسْتِعْمالِهِمْ إِيَّاه، ولِـمَا كانَ فِيهِ مِنْ ذِكْرِ الدِّيارِ قَبْلَ ذَلِك»[٤٣]

ونُلاحِظُ أَنَّه سَوَّغَ مجيءَ هذا بِأَمْرَيْن هُما كَثْرةُ الاِسْتِعْمال، ومِنْ أُصُولِهِم أنَّ كَثْرةَ الاِسْتِعْمالِ تُجيزُ الحذفَ[٤٤]، والثّاني هُوَ تَقَدُّمُ الذِّكْر، ويَجْمُلُ القولُ بأنَّ سِيبَوَيْهِ يجعلُ الـمَوْضوعَ مِنْ بابِ الحمْلِ عَلى الـمَعْنى، بَلْ لَقَدْ جاءَ فِيه بِقَوْلِ الخليلِ: «كَأَنَّكَ تَحْمِلُهُ على ذَلكَ الـمَعْنى»[٤٥]

وكَما مَثَّلَ سِيبَوَيْهِ لجوازِ هَذا في الـمَنْصوبِ مَثَّلَ لجوازِهِ في الـمَرْفوعِ؛ فَجاءَ بِقَوْلِ الشَّاعِر:

لِيُبْكَ يَزيدٌ، ضَارِعٌ لِخُصُومةٍ *** ومُخْتَبِطٌ مِمَّا تُطِيحُ الطَّوائِحُ[٤٦]

ثُمَّ قَال: «لَـمّا قَالَ:»لِيُبْك يَزِيدٌ»، كانَ فِيه مَعْنى لِيَبْكِ يَزِيد، ...كَأَنَّهُ قَال: لِيَبْكِهِ ضَارِعٌ»[٤٧]

ولَكِنَّ الـمُلاحظَ مِنْ كلامِ سِيبَوَيْهِ أَمْران:

تَجْويزُهُ الحذفَ باعْتِمادِ الذِّكْرِ الـمُتَقَدِّم.

عَدَمُ التَّعَرُّضِ لِقِراءةِ ابْنِ عامِرٍ.

فأمّا الأوَّلُ؛ فالـمَعْروفُ أنَّ اسْتِنْباطَ القانونِ النَّحْويِّ إنّما يكونُ باعْتِمادِ الـمَفْهومِ مِنَ الكَلام، فَتَفْسيرُ النَّصِّ وفَهْمُهُ أساسٌ لِـمَعْرِفةِ القانونِ الذي صِيغَ على مُوجِبِه، فالإعْرابُ مَحْمولٌ عَلى الـمَعْنى؛ وهُوَ فَرْعٌ عَنْه، يقولُ الدُّكْتورُ خالدُ إسْماعيلُ حَسَّانٌ: «إنَّ دِراسةَ دَوْرِ الـمَعْنى في النَّحْوِ العَرَبيِّ غايةٌ مُهِمَّةٌ في الدَّرْسِ اللُّغَويِّ العَرَبي، قديمًا وحَديثًا، ولا يَخْفَى عَلى الدّارِسينَ أَثَرُ الـمَعْنى الدّلاليِّ في تَوْجيهِ القاعِدةِ النَّحْوِيَّة، فَيَصْرِفُها بحَسَبِ ما يُؤَثِّرُ عَلَيْها، والحملُ عَلَى الـمَعْنى في النَّحْوِ العَرَبيِّ يَكْشِفُ لَنا عَنِ القَواعِدِ الـمُنَظِّمَةِ للتَّراكيبِ النَّحْويّة، والوَسائِلِ الإجْرائيّة الـمُتَّبَعَةِ في دِراسةِ النَّصِّ العَرَبيّ»[٤٨]، وقالَ أَيْضاً: «لا شَكَّ أنَّ حَمْلَ الكلامِ عَلى الـمَعْنى يَجْعَلُ الـمَعْنى حاكِماً عَلى الكلامِ، ومُؤَثِّراً فِيه، فَيُوَضِّحُ الـمَقاصِدَ، والغَاياتِ مِنَ الكَلام، وفي ذَلكَ إعادةُ نَظَرٍ في القواعِدِ النَّحْوِيَّةِ، والأُصولِ النَّحْويَّةِ العامَّةِ مِنْ خِلالِ كُتُبِ التَّفْسيرِ، وإعْرابِ القُرْآنِ ومَعانيه، ...، إنّ النَّحْوَ العَرَبيَّ نَحْوٌ دَلاليٌّ؛ إذْ إنَّ الدّلالةَ تَحْكُمُ القاعدةَ النَّحْوِيَّةَ، وتُوَجِّهُها، وتُؤَثِّرُ في تَقْعيدِها، وإنّي لَأَرى أنَّ أَفْضَلَ طريقٍ يُمْكِنُ أنْ نَسْلُكَهُ -نَحْنُ الدّارِسينَ العربَ في العَصْرِ الحَديث- أنْ نَمْتَحِنَ القاعِدةَ النَّحْوِيَّةَ مِنْ خِلالِ كُتُبِ تفسيرِ القُرْآنِ، وإعْرابِهِ، فالنَّصُّ القُرْآنيُّ حُجَّةٌ على القَاعِدَةِ النَّحْوِيَّة، لا العَكْسُ»[٤٩]

وأمّا عَدَمُ تَعَرُّضِ سِيبَوَيْهِ لِقِراءةِ ابْنِ عامِرٍ؛ فَتفسيرُهُ، في رَأْيِنا، أَنَّها تَخْرجُ عِنْدَهُ مِنْ بابِ الفَصْلِ بَيْنَ الـمُتَضايِفَيْن، إلى بابِ حذفِ الـمُضافِ، وبَقاءِ أثرِه، وأَنَّه رَأى انْبِناءَ تخريجِها عَلى ثقافةٍ زائدةٍ على الثّقافةِ اللُّغَوِيَّة؛ هِيَ ثَقَافَةُ الإلْمامِ بِالسِّيرةِ، وما تُوَفِّرُهُ مِنَ الخَبَرِ الْمُعينِ على تَوْجيهِ إعْرابِ الآيَة، والرَّجُلُ لُغَوِيٌّ، فَأَمْسَك. وقَدْ أَمْسَكَ الرَّجُلُ إمْساكَ العارفِ بحُدودِ تَخَصُّصِه، العارفِ بأنَّ فَنَّهُ واقعٌ قَبْلَ التَّفْسِير، وبِأَنَّهُ بَعْضُ التَّفْسير، ولَكِنَّهُ لَيْسَ التَّفْسير، وإنّها لإحْدى الحَسَناتِ التي نَحْسَبُ أَنّه أُوتي بِها مَقامَ الإمامةِ في النَّحْوِ التي لَـمْ يُنْكِرْها عَلَيْهِ أَحَد.

ولَقَدْ عَجِبْنا مِمَّنْ نَقَمَ على سِيبَوَيْهِ طَعْناً مَزْعوماً في هَذِه القِراءة، وفي غَيْرِها؛ فَهَذا الدُّكْتورُ أَحْمَدُ مَكِّي الأَنْصاريُّ يُسَوِّي بَيْنَ سِيبَوَيْهِ، وغَيْرِهِ مِن النُّحاةِ بالـمُسْتَشْرقين، في الطَّعْنِ في القِراءاتِ القُرْآنيّة، وهُوَ غُلُوٌّ ظاهرٌ قد تَصَدّى له الدُّكْتورُ إِدْريسُ مَقْبول، بما فِيه كِفايَة، وكانَ مِمَّا أَخَذَ الأَنْصاريُّ على سِيبوَيْهِ طَعْنُهُ في قِراءةِ ابْنِ عامِرٍ هذِهِ بالذّات، والحقُّ، كَما ذَكَرَ الدُّكْتور مَقْبولٌ أنَّ سِيبَوَيْهِ لَـمْ يَتَعَرَّضْ لها بالـمَرَّة، قالَ الدُّكْتورُ إِدْريسُ:»والباحثُ الفاضِلُ (يَقْصِدُ الأَنْصاريّ)، مِنَ الـمُصِرِّينَ عَلى الخَطأ، ومِنَ الذين لا يَجِدُونَ حَرَجاً في إِعْرابِهِم عَنْ نِيَّةِ السُّوءِ؛ فَفي حِينِ لا نَجِدُ عِنْدَ سِيبَوَيْهِ قِراءةَ ابْنِ عَامِرٍ، بالفَصْلِ بَيْن الـمُتَضايِفَيْن، في سُورةِ الأَنْعام، نَجِدُهُ يَقُولُ: «رَأَيْتُ الفَرَّاءَ يقفُ مِنْها مَوْقفَ الـمُعارَضَةِ، فَعَزَّ عليّ ذلك!!!، ...، وَأَرَدْتُ أنْ أُحَمِّلَها لِلْبَصْريين، الذين دَأَبوا عَلى الطَّعْنِ في القِراءات، ...، وذَهَبْتُ إلى كِتابِ سِيبوَيْهِ، إمامِ النُّحاةِ، فَلَمْ أَعْثُرْ لهذهِ القِراءةِ عَلى أَثَرٍ، ...، وإِمْعاناً في البحثِ تَتَبَّعْتُ سِيبوَيْه في القَضِيَّةِ نفسِها، ...، فاتَّجَهْتُ إلى مَوْطِنٍ آخَر، وظَنَنْتُ أنّه سَيَتَعَرَّضُ فيه لهذِه القِراءة، وهُوَ مَوْطنُ الحديثِ عَنْ آيةِ إبْراهيم، (فَلَا تَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدَهُ رُسُلِهِ)، فَرَأَيْتُهُ جَاءَ بالقِراءةِ الـمَشْهورةِ، ولَـمْ يَتَعَرَّضْ لقراءةِ الفصْلِ بينَ الـمُتَضايِفَيْن، فَأَيْقَنْتُ، أَوْ رَجَّحْتُ، أنَّ سِيبَوَيْهِ بالذّاتِ لَـمْ يَتَعَرَّضْ للطَّعْنِ عَلى قِراءةِ ابْنِ عامِرٍ»(٥٠)

فَماذا عَنْ حَذْفِ الـمُضافِ، وبَقاءِ الـمُضافِ إِلَيْه؟

إنَّ لِلنُّحاةِ، في هَذا، كَلاماً عَجِيباً، وهُمْ، أَوَّلاً، عَلى جَوازِهِ، قَالَ ابْنُ مالِكٍ:

وَرُبَّما جَرُّوا الذِي أَبْقَوْا كَـمَا*** قَدْ كانَ قَبْلِ حَذْفِ ما تَقَدَّما

لَكِنْ بِشَرْطِ أنْ يَكونَ مَا حُذِفْ*** مُماثِلاً لِمَا عَلَيْهِ قَد عُطِـفْ(٥١)

وقالَ في هَذا ابْنُ عَقِيلٍ: «قَدْ يُحْذَفُ الـمُضافُ، ويَبْقى الـمُضافُ إِلَيْهِ مجروراً، كَما كَانَ قَبْلَ ذِكْرِ الـمُضافِ لَكِنْ بِشَرْطِ أنْ يكونَ الـمَحْذوفُ مُماثِلاً لِما عَلَيْهِ قَدْ عُطِفْ، كَقَوْلِ الشَّاعِرِ:

أَكُلَّ امْرِئٍ تَحْسَبِينَ امْرَأً *** ونَارٍ تُوقَدُ باللَّيْلِ نَارا[٥٢]

والتَّقْديرُ (وكُلَّ نارٍ)، فَحُذِفَ» كُلَّ» وبَقِي الـمُضافُ إِلَيْه مَجْروراً كَما كانَ عِنْدَ ذِكْرِها، والشَّرْطُ مَوْجُودٌ، وهُو العَطْفُ على الـمُماثِلِ الـمَحْذوفِ وهُو «كُلَّ» في قَوْلِه (أَكُلَّ امْرِئٍ).

وقَدْ يُحْذَفُ الـمُضافُ، ويَبْقى الـمُضافُ إِلَيْه عَلى جَرِّهِ، والمحذوفُ لَيْس مُماثِلاً لِلْمَلْفوظ، بَلْ مُقابِلٌ لَه، كَقَوْلِه تَعَالى: (تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيا واللهُ يُرِيدُ الآخِرةَ، في قِراءةِ مَنْ جَرَّ الآخِرةَ، والتَّقْدِيرُ: واللهُ يُرِيدُ بَاقيَ الآخِرةِ، ومِنْهُمْ مَنْ يُقَدِّرُه: واللهُ يُرِيدُ عَرَضَ الآخِرة، فَيَكُونُ المحذوفُ، على هذا، مماثلاً لِلْمَلْفوظِ بِه»[٥٣]

ونَرى أنَّ هذا التَّجْويزَ مُسْتَفادٌ مِنْ شَيْءٍ واحِدٍ جامِعٍ لِكُلِّ شاهِدٍ في هَذِهِ الـمَسْأَلة؛ هُوَ تَقَدُّمُ ما يُنْبِئُ بِالمحذُوف، عَلى أيِّ صُورةٍ مِنْ صُوَرِ تَقَدُّمِه، ولا قائلَ بانْحِصارِ وُجوهِ التَّجْويزِ فِيما ذُكِرَ هُنا؛ لِاسْتِحالةِ تَصَوُّرِ أنَّ الـمُتَكَلِّمَ يَقْصِدُ إلى مُشاكَلَةِ اللَّفْظِ، قَبْلَ بَيَانِ الـمَعْنى، وحَذْفُ الـمُضافِ مَعَ بقاءِ الجرِّ هُوَ مِنْ وُجُوهِ التَّوَسُّعِ في كَلامِهِم[٥٤].

وحَمْلُ الإعْرابِ عَلى مُراعاةِ الـمَعْنى هُوَ ما يَدْفَعُنا إلى حُزْمَةٍ مِن الأَسْئِلةِ، مِنْ مِثْلِ:

لِـمَ لا يكونُ لِقِراءةِ ابْنِ عامرٍ ما لهذِهِ الشَّواهِدِ التي اسْتُفيدَ مِنْها تجويزُ حَذْفِ الـمُضاف؟

أَلَيْسَ هذا هُوَ الـمَنْهَجَ في مَعْرِفَةِ الأَحْكامِ التي بِمُوجِبِها بُنِيَ الكَلام؟

وعَلى هَذا قَدْ يَصِيرُ بِوُسْعِنا أنْ نَقولَ إنّه يجوزُ حذْفُ الـمُضافِ، وتركُ الـمُضافِ إليه، مَعَ بَقاءِ الجرِّ في حالاتٍ ثلاثٍ؛ هُنَّ:

إذا تَقَدَّمَ مُماثِلُه، ثُمَّ نَسُوقُ لَهُ بَيْتَ أبي دُوادٍ الإِياديِّ الذي فِيه كُلُّ امْرِئٍ، وكُلُّ نارٍ.

إذا تَقَدَّمَ مُقابِلُه، ثُمَّ نَسُوقُ قِراءةَ مَنْ جَرَّ الآخِرةَ في آيَةِ: (تُريدونَ عَرَضَ الدُّنْيا واللهُ يُريدُ الآخِرةِ).

إذا تَقَدَّمَ الدَّالُّ عَلَيْهِ الـمُشْتَقُّ مِنْ لَفْظِه، الـمُفْهِمُ مَعْناهُ، ثُمَّ نَسُوقُ لَهُ قِراءَةَ ابْنِ عامِرٍ.

ومَعَ ذَلكَ يَبْقَى في الـمَسْألةِ شَيْئان:

اشْتِراطُهُمْ العَطْفَ في حَذْفِ الـمُضافِ، فَلَنا، أَخْذاً مِنْ سَبِيلِهِم في التَّقْعيد، أنْ نَقُول: إنَّ قِراءةَ ابْنِ عامِرٍ تَكْشِفُ عَنْ أنّه شَرْطٌ مُقَرَّرٌ قَبْلَ تَخْرِيجِها عَلى النَّحْوِ الذي وَصَفْنا في هذا البَحْث، ونَحْنُ، لِأَجْلِه، نَدْعو إلى عَدَمِ اعْتِبارِهِ بِمُوجِبِ ذلك أَوَّلاً، وتَقْريراً لِـمَبْدَأ جَعْلِ القاعِدةِ تابعاً لِلْمُسْتفادِ مِنَ النَّصِّ، لا العَكْس، ثانِياً، ونَسْتَدِلُّ لِصِحَّةِ هَذا بِمِثْلِ قوْلِ الفَخْرِ الرّازي:»إذا أَثْبَتْنا اللُّغَةَ بِشِعْرٍ مجهولٍ، فَجَوازُ إثْباتِها بالقُرْآنِ أَوْلى، وكثيراً ما نَرى النَّحْوِيِّينَ مُتَحَيِّرِينَ في تَقْريرِ الأَلْفاظِ الواردةِ في القُرْآن، فَإذا اسْتَشْهَدوا في تَقْريرِهِ بِبَيْتٍ مجهولٍ فَرِحُوا بِذَلِك، وأنا شَديدُ التَّعَجُّبِ مِنْهُم، فإِنَّهُمْ إذا جَعَلُوا وُرودَ ذَلكَ البيتِ المجهولِ عَلى وَفْقِهِ دليلاً على صِحَّتِه، فَلَأَنْ يَجْعَلوا وُرودَ القُرْآنِ دليلاً على صِحَّتِهِ أَوْلى»(٥٥) وبِمِثْلِ قَوْلِ مَنْ قال:»لَا عَجَبَ أَعْجَبُ مِمَّنْ إنْ وَجَدَ لِامْرِئِ القَيْسِ، أَوْ لِزُهَيْرٍ، أَوْ لِجَرِيرٍ، أَوْ الحُطَيْئة، أَوْ الطِّرِمَّاح، أو ....، أَوْ مِنْ سائِرِ أَبْناءِ العَرَب، لفظاً في شِعْرٍ، أَوْ نَثْرٍ جَعَلَهُ في اللُّغَةِ، وقَطَعَ بِهِ، ولَـمْ يَعْتَرِض فِيه،

ثُمَّ إذا وَجَدَ لله تَعالى خَالِقِ اللُّغاتِ، وأَهْلِها، كلاماً لَـمْ يَلْتَفِتْ إِلَيْه، ولا جَعَلَهُ حُجَّةً، وجَعَلَ يَصْرِفُهُ عَنْ وَجْهِه، ويُحَرِّفُهُ عَنْ مَوْضِعِه، ويَتَحَيَّلُ في إِحالَتِهِ عمّا أَوْقَعَهُ اللهُ عَلَيْه»[٥٦]، وبِقَوْلِ مَنْ قَالَ:» إِنَّ لِلْقُرْآنِ الكريمِ أُسْلوباً مِنَ النَّحْوِ يَنْبغي أنْ يُقاسَ عَلَيْه، ولا يُقاسُ هُوَ عَلى غَيْرِه، وذَلك إذا صَحَّ سَنَدُ القِراءة، وَوافَقَتْ رَسْمَ أَحَدِ الـمَصاحِفِ العُثْمانِيَّة، فَلْيُصَحِّحِ النُّحاةُ قَواعِدَهُم، ولْيَصوغُوها كما صَاغَها القُرْآنُ الكَريم، فَإِنَّهُ النَّصُّ الوحيدُ الـمَقْطوعُ بِصِحَّتِه، الـمُتَواتِرُ في رِوايتِه»[٥٧]

حَذْفُ التنوينِ مِنَ القَتْلِ مَعَ إِعْمالِهِ في الأَوْلاد، فَهُوَ عِنْدنا مِنْ بابِ حذْفِ الـمُضافِ، والتَّقْدِير: قَتْلُهُمْ (أوْلادَهُم)، ويَشْهَدُ لَهُ قَوْلُ الشّاعِر:

ومِنْ قَبْلِ نَادى كُلُّ مَوْلى قَرابَةٍ***فَما عَطَفَتْ مَوْلى عَلَيْهِ العَواطِفُ[٥٨]

أيْ: ومِنْ قَبْلِ ذَلك، واسْمُ الإشارةِ عائِدٌ عَلى مَا تَقَدَّمَ مِنْ قَوْل.

ومِثْلُهُ قِراءةُ ابْنِ مُحَيْصِنٍ: (فَلا خَوْفُ عَلَيْهِم)[٥٩]، بِغَيْر تنوينٍ في خَوْف؛ أيْ: فَلا خَوْفُ شَيْءٍ عَلَيْهم. ومِنْ أُصُولِهم أنّه لا حَذْفَ إلّا بِدَليل، وأَنَّهُ قَدْ يُحْذَفُ الشَّيْءُ لَفْظاً، ويَثْبُتُ تقديراً. وتَقْديرُهُم لمحذوفٍ ظاهرٍ في قِراءةِ ابْنِ مُحَيْصِنٍ يَجْعَلُ تَقْديرَ الضَّميرِ أَوْلى بالجواز؛ لأنَّ الـمُضْمَرَ فَرْعٌ عَنِ الظّاهر، ومِنْ قَواعِدِهِم أنَّ الأَصْلُ هُوَ الـمُظْهَرُ، والـمُضْمَرُ فَرْعُه وأنَّ الفَرْعَ، دائماً، أَضْعَفُ مِنَ الأَصْلِ.

خَاتِمَةٌ

ما كانَ قَصْدُنا مِنْ وَراءِ هَذِهِ الوَرَقَةِ إلّا أَنْ نُبْرِزَ قِيمَةً كُبْرى للعِلْمِ بالسِّيرةِ النَّبَوِيَّةِ الشَّريفَةِ في فَهْمِ كِتابِ الله تَعالى؛ ذَلِك لأَنَّها تُتِيحُ مَعْرِفَةَ الأَحْداثِ، والأَخْبارِ، والشُّخوصِ، وما إِلَيْها مِمّا يُعِينُ على تَبَيُّنِ المُرادِ مِنْ أَلْفاظِ القُرْآنِ الكَريم، ومِنْ ثَمَّ تَيْسيرُ الوُقوفِ عَلى وُجوهِها مِنْ كَلامِ العَرَب؛ فإِنَّ الإِعْرابَ فَرْعٌ عَنِ المَعْنى، ولَقَدِ اجْتَهَدْنا في بَيانِ ذَلِك عَبْرَ تَحْليلٍ لآيَتَيْنِ مِنْ أَكْثَرِ الآياتِ القُرْآنِيَّةِ التي احْتَمَلَ فَهْمُها قَدْرًا كَبيرًا جِدًّا مِنَ الخِلافِ بَيْنَ العُلَماء؛ آيَةِ المُتَشابِهِ في آلِ عِمْران، وقِراءَةِ ابْنِ عامِرٍ في آيَةِ تَزْيينِ قَتْلِ الأَوْلادِ في الأَنْعام. وما كانَ الغَرَضُ عِنْدَنا سِوى أَنْ نُثْبِتَ أَثَرًا طَيِّبًا للسِّيرَةِ النَّبَوِيَّةِ في تَخْليصِ الفَهْمِ مِنَ الخِلاف، والسَّوْقِ إِلى التَّفْسيرِ مِنْ أَيْسَرِ السُّبُلِ إِلَيْهِ، ما يَجْعَلُ مِنَ الإِعْرابِ بَعْدَ ذَلِك مَبْنِيًّا على المَعْنى المُوافِقِ لِمُرادِ النَّصِّ وغَرَضِهِ. وقَدِ اخْتَرْنا المَسْأَلَتَيْنِ لِنُبْرِزَ أَثَرَ العِلْمِ بالسِّيرَةِ في أَكْثَرِ الآياتِ احْتِمالًا لِاخْتِلافِ النَّظَرِ، وتَعَدُّدِ الآراءِ والأَقْوالِ، فذاكَ ما يَجْعَلُ للسِّيرَةِ فَضْلًا كَبيرًا في التَّقْليل مِنْ خِلافِ العُلَماءِ القائِمِ على عَزْلِ النَّصِّ عَنْ آلاتِ فَهْمِهِ وتَفْسيرِه، المُكْتَفي باللُّغَةِ ومُقَرَّراتِ اللِّسانِ العَرَبِيّ، والسِّيرةُ هُنا تُظْهِرُ كَيْفَ أَنَّ الإِعْرابَ وعُلومَ اللُّغَةِ لَيْسَ إِلّا آلَةً واحِدَةً مِنْ زُمْرةٍ مِنَ الآلاتِ التي يُسْتَعانُ بِها على فَهْمِ القُرْآن العَظيم، وأَنَّ مِنْ أُصولِ الإِعْرابِ، والتَّحْليلِ اللُّغَويِّ القُرْآنِيِّ أَنْ يَعْتَمِدَ المَعْنى المَدْلولَ عَلَيْهِ بالحَدَثِ والخَبَرِ الذي تَدُلُّنا عَلَيْهِ السِّيرَةُ النَّبَوِيَّةُ الشَّريفَة.

الهوامش

١)) يُنْظَرُ مُفَصَّلًا في: التَّفْسِيرُ اللُّغَوِيُّ للقُرْآنِ الكَرِيم، د. مُساعِدُ الطَّيّار، ص: ٦٣٣.

٢)) يُنْظَرُ: الزَّرْكَشيّ، البُرْهانُ في عُلومِ القُرْآن، ١/ ٣٠٢، والسُّيوطِيّ، الإِتْقانُ في عُلومِ القُرْآن، ٢/ ٢٦٠.

٣)) يُنْظَرُ: يُوسُفُ العِيساوي، عِلْمُ إِعْرابِ القُرْآن، تَأْصِيلٌ وبَيانٌ، ص:٢٣٧.

٤)) يُنْظَرُ مُفَصَّلًا في: عِمادُ الدّينِ مُحَمَّدُ الرَّشيد، أَسْبابُ النُّزولِ وأَثَرُها في بَيانِ النُّصوصِ، دِراسَةٌ مُقارِنَةٌ بَيْنَ أُصولِ التَّفْسيرِ وأُصولِ الفِقْهِ، دارُ الشِّهابِ، ١٤٢٠ه، ١٩٩٩.

٥)) مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ، الطَّبَقاتُ الكُبْرى، مَكْتَبَةُ الخانِجِيّ، ١٤٢١ه، ٢٠٠١، ١/ ٢٣٢.

٦)) الواحِدِيّ، أَسْبابُ النُّزولِ، ص:١٠.

٧)) السُّيوطِيُّ، الإِتْقانُ في عُلومِ القُرْآنِ، ١/ ٨٨.

٨)) ابْنُ تَيْمِيَّةَ، مُقَدِّمَةٌ لأُصولِ التَّفْسيرِ، ص: ٧٣.

٩)) آلَ عِمْرانَ: ٠٧.

١٠)) يُنْظَرُ: الطَّاهِرُ بْنُ عاشورٍ، التَّحْريرُ والتَّنْويرُ، ٢/ ٣٤.

١١)) يُنْظَرُ مُفَصَّلًا في: الآلوسِيّ، رُوحُ المَعاني في تَفْسيرِ القُرْآنِ العَظيمِ والسَّبْعِ المَثاني، ٢/ ٧٦.

١٢)) الشَّيْخُ زَكَرِيّا الأَنْصاري، المَقْصِدُ لتَلْخيصِ ما في المُرْشِد، ص:٣. ويُنْظَرُ: مَنْهَجِيَّةُ ابْنِ أَبي جُمْعَةَ الهَبْطيّ في أَوْقافِ القُرْآنِ الكَريم، للشَّيْخِ بَنْ حَنِيفيَّةَ العابِدين، ص:٢٢.

١٣)) سُنَنُ التِّرْمِذي، ٥/ ١٨٣. ويُنْظَرُ تَفْصيلُ هَذا في: عَبْدُ الله عَلي رَاجي المَطِيري، الوَقْفُ والاِبْتِداءُ وأَثَرُهُما في التَّفْسِيرِ والأَحْكام، ، رِسالَةُ ماجِسْتير، قِسْمُ الكِتابِ والسُّنَّة، كُلِّيَّةُ الدَّعْوةِ وأُصولِ الدِّين، جامِعَةُ أُمِّ القُرى، المَمْلَكَةُ العَرَبِيَّةُ السُّعودِيَّة، ١٤٢٠ه، ص:٩٢.

١٤)) الوَاحِدِيّ، أَسْبابُ النُّزولِ، ص:٩٩.

١٥)) الزَّرْكَشِيّ، البُرْهانُ في عُلومِ القُرْآنِ، ٢/ ٧٥.

١٦)) التَّحْريرُ والتَّنْويرُ، ٤/ ٤٣.

١٧)) الأَنْعامُ: الآيَةُ ١٣٨.

١٨)) يُنْظر: عَبْدُ اللَّطِيفِ الخَطِيب، مُعْجَمُ القِراءات، ٢/ ٥٥٢.

١٩)) سُورة النّور: ٣٦-٣٧

٢٠)) سُورةُ البُرُوج: ٤-٥

٢١)) يُنْظَرُ: الْقُرْطُبيّ، الجامِعُ لِأَحْكامِ القُرْآن،١٧/ ٦٥

٢٢)) يُنْظَرُ: عَبْدُ اللَّطِيفِ الخَطِيب، مُعْجَمُ القِراءات، ٢/ ٥٥٢.

٢٣)) يُنْظَرُ مُفَصَّلاً في: عَبْدُ اللَّطِيفِ الخَطِيب، مُعْجَمُ القِراءات، ، ٢/ ٥٥٤

٢٤)) يُنْظَرُ: مُشْكِلُ إعْرابِ القُرْآن، ص: ٢٥٦، والكَشْفُ عَنْ مَعاني القِراءات، ص: ١/ ٤٥٣.

٢٥)) عَمْرو بْنُ قَمِيئة، دِيوانُهُ، ص: ١٨٢.

٢٦)) أَبُو زكَريا يَحْيَ بْنُ زِيادٍ الفَرّاء، مَعاني القُرْآن، ١/ ٣٥٨.

٢٧)) والقِراءةُ مَعْزُوَّةٌ أَيْضاً لِقُرّاءِ الشّام، يُنْظَر: أَبُو بَكْرِ السِّجِسْتانيّ، كِتابُ الـمَصاحِف، ص: ٢٧٤.

٢٨)) جَامِعُ البَيَانِ عَنْ تأْويلِ القُرْآن، (=تَفْسيرُ الطَّبَري)، ١٢/ ١٣٨،

٢٩)) تَفْسِيرُ الطَّبَريّ، ١٢/ ١٣٨.

٣٠)) تَفْسيرُ الطَّبَريّ، ١٢/ ١٣٨-١٣٩.

٣١)) جارُ الله الزّمَخْشَريّ، الكَشّاف، ٢/ ٤٠١.

٣٢)) يُنْظَرُ كُلُّ هَذا في: ابْنِ الجَزَرِيّ، النَّشْرُ في القِراءاتِ العَشْر، ٢/ ٢٦٣-٢٦٥.

٣٣)) أَبُو حَيَّانٍ الأَنْدَلُسِيّ، البَحْرُ المُحيط (=تَفْسيرُ أَبي حَيَّان)،٧/ ٢٦١.

٣٤)) يُنْظَرُ مَثَلاً: محمد الخضِر حُسَيْن الجزائِريّ، القِياسُ في اللُّغةِ العَرَبيّة، ص: ٣٧.

٣٥)) الأَنْعام: الآياتُ: ١٣٦-١٣٧-١٣٨-١٣٩-١٤٠.

٣٦)) يُنْظَرُ مُفَصَّلاً في: القُرْطُبيّ، الجامِعُ لأَحْكامِ القُرْآن، ٧/ ٦٣.

٣٧)) الأَنْعام: ١٤٠.

٣٨)) ابْنُ هِشامٍ، السِّيرَةُ النَّبَوِيَّة، ، ١/ ١٢٧.

٣٩)) الجامِعُ لأَحْكامِ القُرْآن، ٧/ ٦٣.

٤٠)) يُنْظَرُ مَثلاً: الْقَيْسيُّ، مشْكِلُ إِعْرابِ القُرْآن، ص: ٢٥٥.

٤١)) النَّهْرُ المَادّ، ١/ ٧٥٢.

٤٢)) يُنْظَرُ: الأُصُولُ، ص: ١٤٢.

٤٣)) الكِتابُ، ١/ ٢٨٠

٤٤)) الأُصُولُ، ١٥٠.

٤٥)) الكِتاب، ١/ ٢٨٣.

٤٦)) خِزانة الأَدَب، ١/ ١٤٧.

٤٧)) الكِتابُ، ١/ ٢٨٨.

٤٨)) خَالدُ إِسْماعيلُ حَسّان، في المَعْنى النَّحْويّ والمَعْنى الدَّلالي، ص: ٩٧.

٤٩)) في المَعْنى النَّحْويّ والمَعْنى الدَّلاليّ، ص: ٩٨-٩٩.

٥٠)) إِدْرِيسُ مَقْبول، الأُسُسُ الإِبِسْتْمولوجِية والتَّداوُلِيّة لِلنَّظَرِ النَّحْويِّ عِنْدَ سِيبَوَيْه، ص: ٧٤.

٥١)) أَلْفِيَّةُ ابْنِ مالكٍ، ص: ٧٨.

٥٢)) شَرْحُ ابْنِ عَقيلٍ عَلى الأَلْفِيَّة، ١/ ٧٣.

٥٣)) شَرْحُ ابْنِ عَقيلٍ عَلى ابْنِ مَالِكٍ، ١/ ٧٤.

٥٤)) يُنْظَرُ: عادِل هَادي حَمَّادي العُبَيْدي، التَّوَسُّعُ في كِتابِ سِيبَوَيْه، ص: ٨٠.

٥٥)) فَخْرُ الدِّين الرّازي، التَّفْسيرُ الكَبير، ٣/ ١٩٣.

٥٦)) يُنْظَرُ: عَبْدُ الجليلِ عَبْدُ الرَّحِيم، لُغَةُ القُرْآنِ الكَريم، ص: ٢٤٦.

٥٧)) عَبْدُ الوَهّابِ حَمُّودة، القِراءاتُ واللَّهَجات، ص: ١٤٩، وعَبْدُ الجَليلِ عَبْدُ الرَّحِيم، السّابِقُ، ص: ٢٥٣.

٥٨)) شَرْحُ ابْنِ عَقِيل عَلى الأَلْفِيَّة، ١/ ٧٦.

٥٩)) شَرْحُ ابْنِ عَقِيلٍ عَلى الأَلْفِيّة، ١/ ٧٦.

قائمة المصادر و المراجع:

عَبْدُ الوَهّابِ حَمُّودة، القِراءاتُ واللَّهَجات، مَكْتَبة النَّهْضةِ المِصْرية، ١٩٤٨.

عَبْدُ الجليلِ عَبْدُ الرَّحِيم، لُغَة القُرْآنِ الكريم، مَكْتَبةُ الرِّسالةِ، الأردن، (د-ت).

مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ، الطَّبَقاتُ الكُبْرى، مَكْتَبةُ الخانِجي، (١٤٢١ه).

القُطاميُّ، دِيوانُه، تحقيقُ: الدُّكْتور إِبْراهيم السّامَرَّائيُّ وأَحْمدُ مَطْلوب، دارُ الثَّقافة، بَيْرُوت، ١٩٦٠.

نَصْر الدّين وهّابي، التّوْجيهُ النَّحْويُّ للشَّاذِّ في لُغةِ القُرْآنِ الكَريم، المَتْبُوعُ مِنْه والمَدْفُوع، سَامي للطِّباعَةِ والنَّشْرِ والتَّوْزيع، الوَادي، الجَزائِر، الطَّبْعةُ الأُولى، ٢٠١٦.

تَمَّامُ حَسّان، الأُصُول، دِراسةٌ ايبسْتمُولُوجيّة لأُصولِ الفِكْرِ اللُّغَوِيِّ عِنْد العَرب، دارُ الثّقافة، الدّارُ البَيْضاء، المَغْرب، طَبْعة ١٤١١ه-١٩٩١.

أَبُو بِشْرٍ عَمْرُو بْنُ عُثْمانَ بْنِ قَنْبَر سِيبَوَيْه، الكِتاب، تحقيقُ د/ محمد عَبْدُ السّلام هارُون، مَكْتبةُ الخانجيّ، القاهِرة، الطَّبْعة الثّالثة، ١٤٠٨ه، ١٩٨٨.

ابْنُ الجَزَرِيّ، النّشْرُ في القِراءاتِ العَشْر، أَشْرَفَ عَلى تَصْحِيحِه ومُراجَعَتِه الشَّيْخُ عَليّ محمد الضّبّاع، دارُ الفِكْرِ للطِّباعةِ والنَّشْرِ والتَّوْزيع، مِصْر، (د-ت).

السُّيوطيّ، الإِتْقانُ في عُلُومِ القُرْآن، تحقيقُ عَبْدِ الرَّحْمن فَهْمي الزّواوي، دارُ الغَدِ الجديد، القاهِرة، الطَّبْعة الأُولى، ٢٠٠٦.

عادِل هادي حمّادي العُبَيْدي، التَّوَسُّعُ في كِتابِ سِيبَوَيْه، مَكْتَبةُ الثَّقافةِ الدِّينِيَّة، القاهِرة، ٢٠٠٤.

ابْنُ مالكٍ، مَتْنُ الأَلْفِيَّة في النَّحْوِ والصَّرْف، دارُ ابْنِ حَزْم، بَيْروت، لُبْنان، الطَّبْعة الأُولى، ٢٠٠٢.

شِهابُ الدِّين الآلُوسي، رُوحُ المَعَاني، تَحْقيقُ وتخريجُ السَّيِّد مُحَمّد السَّيِّد وسَيِّد إبراهيم عِمْران، دَارُ الحَديث، القاهِرة، ١٤٢٦ه، ٢٠٠٥.

مَكّي بنُ أبي طالبٍ القَيْسيّ، مُشْكِلُ إعْرابِ القُرْآن، حقَّقَه وعلّق عَلَيْه ياسين محمد السّواس، اليَمامة لِلطّباعةِ والنَّشْرِ والتَّوْزيع، بَيْروت، الطَّبْعة الثّالثة، ١٤٢٣ه، ٢٠٠٢.

أَبُو حَيّانٍ الأَنْدَلُسِي، النَّهْرُ المَادّ، تَقْديم وضَبْط، بُوران وهَدْيان الضّنّاوي، مُؤَسَّسةُ الكتابِ الثّقافية، دارُ الجِنان، بَيْروت، لُبْنان، الطَّبْعة الأُولى، ١٩٨٧.

القُرْطُبي، الجامِعُ لأَحْكامِ القُرْآن، تقْديم

هاني الحاج، حَقَّقَهُ وخرّج أحاديثَه عِماد زكيّ البارُودي، وخَيْري سَعيد، الـمَكْتَبة التَّوْفيقيّة، القاهِرة، مِصْر، الطَّبْعةُ العاشِرة، ٢٠١٢.

عَبْدُ اللَّطِيفِ الخَطِيب، مُعْجَمُ القِراءات، دارُ سَعْدِ الدّين للطِّباعَةِ والنّشْر والتَّوْزيع، دِمَشْق، الطَّبْعةُ الأُولى، ١٤٢٢ه، ٢٠٠٢.

عَمْرو بْنُ قَمِيئة، دِيوانُهُ، عُنِيَ بِتَحْقِيقِه وشَرْحِه، والتَّعْليقِ عَلَيْه، حَسَنُ كامِل الصَّيْرَفي، جامِعةُ الدُّوَلِ العَرَبية، مَعْهَدُ الـمَخْطوطاتِ العَرَبيّة، ١٣٨٥ه، ١٩٦٥.

أَبُو بَكْرِ السِّجِسْتانيّ، كِتابُ الـمَصاحِف، حَقَّقَ نُصُوصَه، وضَبَطَها، وخَرَّجَ أَحادِيثَهُ وآثَارَه، وعَلَّقَ عَلَيْه أَبُو أُسَامةَ سَلِيم بْنُ عِيد الهِلاليّ، مُؤَسَّسَةُ غِراس لِلنَّشْر والتَّوْزيع، بَيْروت، الطَّبْعةُ الأُولى، ١٤٢٧ه، ٢٠٠٦.

الطَّبَريّ، جَامِعُ البَيَانِ عَنْ تأْويلِ القُرْآن، (=تَفْسيرُ الطَّبَري)، سِلْسِلةُ تُراثِ الإِسْلام، حَقَّقَهُ، وخَرَّجَ أَحَادِيثَه محمُود محمد شاكِر، راجَعَ أَحادِيثَه أَحْمد محمد شاكر، مَكْتبةُ ابْنِ تَيْمِيَّة، القاهِرة، (د-ت).

جارُ الله الزّمَخْشَريّ، الكشّاف، تحقيقُ وتعليقُ ودِراسةُ الشَّيْخ عادِل أَحْمد عَبْدِ الـمَوْجود، والشَّيْخ عَلي محمد مُعَوَّض، شاركَ في تحقيقِهِ الأُسْتاذُ الدُّكْتور فَتْحي عَبْدُ الرّحمن أَحْمدُ حِجازي، مَكْتبة العُبِيكان، الرّياض، الطَّبْعة الأولى، ١٩٩٨.

أَبُو حَيَّانٍ الأَنْدَلُسيّ، البَحْرُ الـمُحيط (=تَفْسيرُ أَبي حَيَّان)، دِراسةُ وتحقيقُ وتَعْليقُ الشَّيْخ عادِل أَحْمد عَبْد الـمَوْجود، والشَّيْخُ عَليّ محمد مُعَوَّض، شاركَ في تَحْقيقِهِ الدُّكْتور زكَريا عَبْد المجيدِ الـمُنُوفي، والدُّكْتور أَحْمد الجَمَل، دارُ الكُتُبِ العِلْمِيَّة، بَيْروت، لُبْنان، الطَّبْعةُ الأُولى، ١٤١٣ه، ١٩٩٣.

مُحَمَّدُ الخضِر حُسَيْن الجزائِريّ، القِياسُ في اللُّغةِ العَرَبيّة، الـمُؤَسَّسَةُ الوَطَنيَّةُ لِلْكِتاب، الجزائِر، ١٩٨٦.

خَالدُ إِسْماعيلُ حَسّان، في الـمَعْنى النَّحْويّ والـمَعْنى الدَّلالي، مَكْتَبَةُ الآداب، القاهِرة، الطَّبْعةُ الأُولى، ١٤٣٠ه، ٢٠٠٩.

إِدْريسُ مَقْبول، الأُسُسُ الإِبِسْتْمولوجِية والتَّداوُلِيّة لِلنَّظَرِ النَّحْويِّ عِنْدَ سِيبَوَيْه، عَالَـمُ الكُتُبِ الحَديث، جدارا لِلكتابِ العَالَـمِيّ، الأُرْدُنّ، الطَّبْعة الأُولى، ٢٠٠٧.

ابْنُ عَقيلٍ، شَرْحُ ابْنِ عَقيلٍ عَلى الأَلْفِيَّة، الـمَكْتَبَةُ العَصْريّة، لُبْنان، ١٤٢٧ه،

فَخْرُ الدِّين الرّازي، التَّفْسيرُ الكَبير، دارُ الفِكْر، ١٤٠١ه، ١٩٨١.

يُوسُفُ بْنُ خَلَفٍ العِيساوي عِلْمُ إِعْرابِ القُرْآنِ، تَأْصيلٌ وبَيانٌ، دارُ الصَّميعيّ لِلنَّشْرِ

والتوزيع، المَمْلَكَةُ العَرَبِيَّةُ السُّعودِيَّة، الطَّبْعَةُ الأُولى١٤٢٨ه، ٢٠٠٧.

عِمادُ الدِّين مُحَمَّدُ الرَّشيدُ، أَسْبابُ النُّزولِ وأَثَرُها في بَيانِ النُّصوصِ، دِراسَةٌ مُقارِنَةٌ بَيْنَ أُصولِ التَّفْسيرِ وأُصولِ الفِقْهِ، دارُ الشِّهابِ، ١٤٢٠ه، ١٩٩٩.

أَبو الحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ الواحِدي، أَسْبابُ النُّزول، تَحْقيقُ ودِراسَةُ كَمالُ بَسْيوني زَغْلول، دارُ الكُتُبِ العِلْمِيَّة، بَيْروت، لُبْنانُ، الطَّبْعَةُ الأُولى، ١٤١١ه، ١٩٩١.

ابْنُ هِشام، السِّيرَةُ النَّبَوِيَّة، تَحْقيقُ مُصْطَفى السَّقَّا وإِبْراهِيمُ الأَبْياري وعَبْدُ الحَفيظِ الشَّلَبي، شَرِكَةُ ومَكْتَبَةُ ومَطْبَعَةُ مُصْطَفى البابِي الحَلَبِيّ وأَوْلادِهِ بِمِصْرَ، الطَّبْعَةُ الثّانِيةُ ١٣٧٥ه، ١٩٥٥.

"في التسليم للعترة الطاهرة"

التجليات الاقناعية للوصف في كلام الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام

Persuasive Meditation of Description in the Discourse of Imam Mosa Ibn Jaafar Al-Kadhim (Peace be upon him)

م.م. زينب عذافة طعمة المالكي
العراق/ جامعة البصرة/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

Asst.Lectur. Zeinab `Athafa Tuama Al-Maliki
Department of Arabic/ College of Arts /
University of Basrah/ Iraq

Zenab.almalky74@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

تناولت الدراسة فاعلية الوصف، وصوره البلاغية في التأثير والإقناع إلى جانب وظيفته الجمالية في كلام الإمام موسى بن جعفر الكاظم (عليه السلام)، وإن رجحت كفة الإقناع ، فلأنها تضطلع بمهمة إقامة الحجة في التأثير، واستمالة المتلقي، كي يستوعب المفهوم الحقيقي للصورة المرسومة عبر شحذ الذهن ، واستثارة المدركات الحسية ، وذلك بما يتناسب مع الدور الرسالي للإمام سلام الله عليه ، فكلامه نور يبين ظلمة السبيل إلى الحق تعالى ، يتبارى إلى عروجه المريدون ، والمتعطشون إلى الحكمة ، والطالبون الحق إينما كانوا ، كيف لا وهو سليل النبوة وامتداد الإمامة وكلامه حجة على العالمين ، فهو أحد الأنوار المحمدية التي اغدقتنا بنورها المشع مجداً وسمواً وارتقاءً معرفياً، فهو مثل تلك الأنوار، يستمد ألقه وضياءه من الفصاحة المحمدية والبلاغة العلوية التي افحمت الدارسين، وروت ظمأ المتعطشين للكلمة البليغة المشعة جمالاً شكلياً ومضموناً معرفياً.

كان تجلي الوصف واضحاً عبر الأساليب البلاغية التي وظفها الإمام لتبيان الحق وإقامة الحجة ، فكان التشبيه ، وهو أكثر الاساليب البلاغية التي وظفت في كلامه سلام الله عليه ، لذا كانت هناك وقفة للباحثة معه ، وإلى جانب التشبيه كانت هناك الاستعارة ، والكناية ، والطباق،وايضا السجع الذي وظفه الإمام لاستمالة القلوب والتأثير فيها ، وإقامة الحجة على المتلقي .

حاولت الباحثة القاصرة تبيان ذلك عبر محورين ، تناول المحور الأول الوصف بمعناه الاصطلاحي عند بعض النقاد العرب القدماء والمحدثين، بهدف إيضاح المصطلح والوقوف عليه قديماً وحديثاً، أما المحور الثاني فتناول الإقناع من حيث

المفهوم ، أما المحور الثالث استعرضت فيه الباحثة أهم الأساليب البلاغية المتبعة في الوصف ، في محاولة لرصد الجانب الإقناعي في كلام الإمام موسى بن جعفر عليه السلام ، فقد كانت هناك الموعظة والدعاء والمحاججة ، سبقت إلى ذلك مقدمة ، وختمت بخاتمة ، تضمنت أهم النتائج التي توصل إليها البحث .

Abstract

The current study tackles the motive of description, imagery, persuasion, aesthetic, in the discourse of Imam Mosa Ibn Ja`afar Al-Kadhim (Peace be upon him). The acts of persuasion triumphs as it takes the responsibility to cast the evidence for capturing the attention of the interlocutors and for having him perceive the real concept of the imam in focus. Such is a way to manifest the so great a role, message role, of the imam whose word is the light to guide people into piety. All those who desire to have wisdom run in line with him, the descendent of the prophetic family and a mesh of the immamite chain; he is one of the divine Muhammadian lights.

The description grows more evidently as eloquent to cast the evidence, simile and metaphor are more preponderant devices used in his speech. Moreover, there are other figure of speech; allusion, borrowing, consonance, used to have the insight of the people, and so forth.

The researcher endeavours to manifest such an issue through two axes . The first takes hold of the description etymologically for certain Arab critics, old and new, the second does the persuasion .The third does the most eloquent devices used to fathom the persuasive angle in the discourse of the imam as there are advice , supplication and argumentation and there are an introduction and a conclusion cuddling all the results.

المقدمة

يعد الوصف أحد العوامل التي تمنح النص أدبيته ، فهو نوع من أنواع التصوير، إلا إنه يتخذ اللغة الأداة التعبيرية له ، لذا التصوير الفوتوغرافي والصور المرسومة عبر الألوان .

والوصف قد عرف قديماً وحديثاً ، وتناولته العديد من الدراسات من جوانب عدة، لما له من أهمية على مستوى النص الأدبي ، شعراً كان أم سرداً ، ولم تقتصر أهمية الوصف على الجانب الجمالي والتزييني فحسب، إنما شملت جوانب عديدة أخرى تفسيرية ، وإيضاحية ، وتوجيهية ، شكلت خطاباً موجهاً، ورسالة مقصدية ذات أبعاد تداولية .

وعرف الوصف قديماً بوصفه أحد الأغراض الشعرية في العصر الجاهلي، فوصف الشعراء الراحلة والمحبوبة والأطلال والليل ، ولطالما وصف العرب مآثرهم وبطولاتهم وفروسيتهم ، إلا إنه كان جلياً في العصر العباسي ، إذ تعدد أنواع الوصف، واستحدث الشعراء موضوعات جديدة لأغراضهم الشعرية نتيجة لتطور الحياة المدنية في هذا العصر، وتطور الأساليب الحياتية ، وظهور الطبيعة الغنّاء بدل الصحراء القاحلة وحياة الخشونة والبداوة في العصور التي سبقته .

أما الوصف في النثر فلم يحفل بذي الأهمية التي نالها في الشعر ، إلا إن الله تبارك وتعالى أفحم كل قريحة شعرية بكتابه المنزل، الذي فيه تبياناً لكل شيء ، ببلاغته والوصف الذي استأثر به، فسحر الارواح ، وجذب النفوس إليه، واقام الحجة على الناس ، حتى انشغلوا به عن كل شعر .

أما أهل البيت سلام الله عليهم فقد كان كلامهم امتداداً لرسالة القرآن ، مهما اختلف العصر ، أو تشاكلت الأزمنة والظروف ، فها هو الإمام موسى بن جعفر سلام الله عليه يتحفنا بموائده السنية وجواهره الثمينة ، فمن الدعاء إلى الموعظة الحسنة ، إلى المحاججة ، إلى الرسالة.

ووسط هذا التنوع النصي للإمام سلام الله عليه ، يتجلى الوصف عبر بعدين :

الأول : جمالي تزييني عبر رسم الصورة الفنية في النص ، إلا إن الباحثة تجد أن الإمام سلام الله عليه لم يوظف الجانب الجمالي لذاته ، إنما كان ذلك خدمة لأهدافه سلام الله عليه في توضيح وبيان الرسالة .

الثاني : إقناعي ، يهدف إلى إضاءة المعارف، وبيان سبل الهداية أمام المتلقي التي تعكس الدور الرسالي الهادف من قبل أئمة آل البيت سلام الله عليهم أجمعين، وسعيهم الدؤوب في إيصال الرسالة المحمدية وإلقاء الحجة .

لذا ستركز الدراسة على الجانب الإقناعي للوصف، عبر الأساليب البلاغية الوصفية في نصوص الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام .

الوصف

على الرغم من أهمية الوصف في الأدب العربي ، إلا إنه لم يحظ بالاهتمام الكافي في الدراسات النقدية مقارنة بالدراسات النقدية الحديثة، من حيث التأصيل وبيان حدوده وضوابطه.

والتعريف الذي يعد الأول من نوعه في تاريخ النقد العربي، كان على يد أبي جعفر قدامه بن جعفر المتوفى عام ٣٣٧ ، إذ يعرفه على أنه ((ذكر الشيء كما فيه من الأحوال والهيئات، ولما كان أكثر وصف الشعراء إنما يقع على الأشياء المركبة من ضروب المعاني ، كان أحسنهم وصفا من أتى في شعره بأكثر المعاني التي الموصوف مركب منها ، ثم بأظهرها فيه وأولاها حتى يحكيه بشعره ويمثله بحسن نعته))[١]، لذا فهو تمثيل للأشياء يستند على علاقة الصفة التي تتبع الموصوف في محاكات الواقع .

وعندما نتحدث عن الوصف في جانبه الأدبي ، فهو ما يضفي للنص ادبيته لما يمتلكه من رسمٍ للصورة وعرضها على المتلقي ، مما يجعلنا نقرن ذلك بالأساليب البلاغية، لاسيما التشبيه لما فيه من صورة فنية خيالية تضفي جمالية للنص الادبي ، إلا إن هناك من فرق بينهما فابن رشيق القيرواني يرى بأن الوصف مناسب تماماً للتشبيه إلا إن له فيه راياً كما في قوله ((...وهو مناسب للتشبيه، مشتمل عليه، وليس به؛ لأنه كثيراً ما يأتي في أضعافه، والفرق بين الوصف والتشبيه أن هذا إخبار عن حقيقة الشيء، وأن ذلك مجاز وتمثيل(([٢]، وعلى هذا يؤكد القيرواني علاقة التشبيه بالوصف على الرغم من بيانه الفرق بينهما ، فالوصف ما هو إلا تصوير كما في التشبيه، إلا إنه يعد محاكاة حرفية تخبر عن حقيقة الأشياء ، أما التشبيه فيلعب الخيال دوراً بارزاً في معالجة الصورة .

أما في الدراسات الحديثة فيعد ((تصوير الظواهر الطبيعية بصورة واضحة التقاسيم ، وتلوين الآثار الإنسانية بألوان كاشفة عن الجمال ، وتحليل المشاعر الإنسانية تحليلاً يصل بك إلى الأعماق))[٣]، و اقترن الوصف لاسيما في الدراسات السردية بالتشخيص فيعده جيرار جينيت ((تشخيصاً لأشياء أو أشخاص))[٤]، فالتصوير يعد الجانب المهم في النص الأدبي سواء أكان شعراً أم نثراً ، وقد استثمر الإمام موسى الكاظم عليه السلام الصورة سواء أكانت حقيقية أم كانت مجازية في إيصال رسالته للمتلقي .

الإقناع

إن كل خطاب موجه يحمل رسالة إلى متلق ، يحاول موجه الخطاب وعبر هذه الرسالة إيصال فكر معين ، أو استمالة المتلقي أو محاولة تفنيد فكرة لديه ، ويتم ذلك عبر طرائق عدة منها استراتيجية الإقناع .

فالإقناع هو محاولة ((إحداث تغيير في الموقف الفكري والعاطفي))[٥]، وقد قرن ذلك بالأساليب البلاغية، لما للبلاغة من قوة إقناعية وتأثيرية في نفس السامع ، لذا نجد أن القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وكلام الائمة سلام الله عليهم يحمل خاصية إقناعية ، لما تحمل تلك النصوص من قيم أخلاقية ، وعقائدية ، ومضامين رسالية موجهة إلى المتلقي، فضلاً عن الجانب الجمالي ، لأن الإقناع ((يجمع بين مخاطبة العقل ومخاطبة العواطف))[٦]، فهو يخاطب العقل لإقناع المتلقي، ويخاطب العاطفة لاستمالته، وتهيئته للاقتناع .

لذا ترى الباحثة إن الإمام سلام الله عليه وظف الأساليب البلاغية في الوصف

في تبيان القضايا العقائدية والدينية بصورة واضحة ، ومؤثرة لما لها من تأثير إقناعي وجمالي في ذات الوقت، إذ تنماز بقدرتها على تصوير وعرض الأشياء، والاشخاص ،سواء أكانت هذه الصور حقيقية أم كانت مجازية .

لهذا ستحاول الباحثة رصد أهم هذه الاساليب البلاغية بوصفها آلية الوصف في نصوص الإمام الكاظم سلام الله عليه :

التشبيه

يمثل التشبيه أكثر الاساليب البلاغية توظيفاً من قبل الإمام سلام الله عليه ، لما ينماز به من خاصية إيضاحية بيانية ثم إقناعية ، والتشبيه ماهو إلا ((عقد مماثلة بين أمرين ، أو أكثر ، قُصِد اشتراكهما في صفة ، أو أكثر ، بأداة : لغرض يقصده المتكلم))[٧] ، وللتمثيل أهمية كبيرة في الإقناع ، إذ يصفه عبد القاهر الجرجاني بأن ((برهانه أنور وسلطانه أقهر ، وبيانه أبهر))[٨] .

ونلحظ أن الإمام سلام الله عليه ، وظف هذا النوع من الوصف في تبيان بعض الحقائق ، فهو يصف لنا الشخصية المؤمنة ، في قوله ((المؤمن مثل كفتي الميزان كلما زيد في إيمانه زيد في بلائه))[٩]، فالمؤمن في إيمانه مثل كفتي الميزان لا يستقيم ولايتزن إلا في تعادل كفيه ، ولايتم التعادل والاتزان إلا في تقابل الإيمان مع البلاء على وتيرة واحدة ، فإذا انتقص مقدار أحدهما انتقص من الآخر والعكس بالعكس .

ومما يلفت الانتباه أن الإمام سلام الله عليه ، عقد صلة بين الشخصية المؤمنة وبين الميزان ، في عمله واتزانه المشروط بتعادل الكفتين، ولا يريد الإمام هنا الميزان نفسه، إنما أراد بذلك عملية الإتزان والاستقرار، وتعادل القوى إن صح التعبير ،

فالمؤمن لن تستقيم أُموره في دينه إلا إذا تمحص في البلاء، وكلما ارتفعت درجة إيمانه إرتفع مستوى نسبة البلاء بما يتناسب مع ما وصل إليه من القرب الالهي، فلا يترك المؤمن من دون تمحيص ومن دون أن يعرف الله منه حقيقة إيمانه، لذا يقول الله تبارك وتعالى ﴿ أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴾[10]، فبعد تعادل القوى يصدر القرار في إيمان هذه الشخصية ، فالهدف الأساسي من الوصف ليس شخصية بعينها ولا الميزان إنما اراد بيان عدة أمور عبر هذا الوصف، وهو الصدق والاستقامة في التوجه إلى الله تعالى في كل حال من الاحوال .

عمد الإمام سلام الله عليه إلى الاقناع عبر هذه الآلية لما للتشبيه من خاصية تأثيرية في النفوس ، إذ تثير الخيال وتحفز المتلقي للإقبال على تلقي كلام الأمام، ثم محاولة تفحص المعنى الذي يخبو خلفه ، ثم تلقي الرسالة المبثوثة التي فحواها ، إنكم معرضون للبلاء في أي حال من الأحوال ، فتسلحوا بالصدق والاخلاص والثبات ، ولا يكون أيمانكم عارضاً يميل كما تميل الريح ، فالتمحيص والبلاء هو الصراط والبوصلة التي يتم عبرها التأكد من صدق المؤمن أو تردده ، وهذا ما يؤكده الامام الحسين سلام الله عليه إذ يقول ((إنَّ النّاسَ عَبيدُ الدُّنْيا والدِّينُ لَعِقٌ عَلى أَلْسِنَتِهِمْ يَحوطُونَهُ ما دَرَّتْ مَعائشُهُم، فَإذا مُحِّصُوا بِالبَلاءِ قَلَّ الدِّيّانُونَ))[11]، فالبلاء الكفة الثانية في حياة المؤمن التي يتم عبرها اثبات عقيدته واخلاصه ،

ايمان + بلاء = شخصية مؤمنة أو شخصية منافقة ، وفقا لحقيقة الأيمان من عدمه في قلب المؤمن .

وفي موضع آخر لوصف الشخصية المؤمنة قوله ((إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي يعبد الله عليها وأبواب السماء التي كانت تصعد بأعماله

فيها وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لأن المؤمنين حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها))[١٢]، فالأمام هنا يصف فقد المؤمن ووقع هذا الفقد على الاسلام، ووصف المؤمنين بالحصن أي حماته، ثم شبه هذا الحصن بحصن سور المدينة الذي يقام لحماية أهلها ودفع الاعتداء عنها، وأي ثلمة في هذا السور سيؤدي إلى ضعف السور بأكمله وسيتهدد أمن المدينة .

إن التشبيه هنا إنما جاء للإيضاح ، وبيان أهمية الفرد المؤمن في الإسلام عبر التصوير ، فقد رسم سلام الله عليه لنا صورة تثير الذهن لينطلق في خياله لتبيان العلاقة القائمة بين المؤمن وبين سور المدينة الذي يحيط بها ويمنع الاعتداء عنها ، مما يدفع النفس للتفاعل مع هذه الحقيقة التي أضاءت للمتلقي حقائق عدة منها :

اولا : احترام المؤمن، والحفاظ على حياته ، وإدراك أهميته بوصفه جزءاً من الكل وهو الاسلام، فهو يستمد اهميته ومكانته ووظيفته من خلال الاسلام .

ثانيا : إيصال رسالة للمتلقي بأن الله سبحانه وتعالى ينظر إلى المؤمنين كبنيان واحد ولحمة واحدة ، فهو يقول في محكم كتابه ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾[١٣].

ثالثا : تنبيه المتلقي إلى دوره المسؤول في الدفاع عن بيضة الأسلام،وتصديه للشبهات التي من الممكن أن تنال العقيدة سواء على المستوى الميداني للقتال أم على المستوى الفكري في التصدي للشبهات التي تشوه الصورة المشرقة للشريعة المحمدية السمحاء ، فوجود الاسلام آمنا كما المدينة الامنة مقترنا بوجود سورها الحامي لأمنها وامانها .

وفي موضع آخر للتشبيه، إذ يقول سلام الله عليه ((... فإذا التبست عليكم الفتن

كقطع الليل المظلم ، فعليكم بالقرآن))[١٤] ، فعقد الصلة بين الفتن والليل المظلم ، تحفز الذهن إلى تخيل الليل باجزائه الشديدة الظلمة التي تجعلنا نفقد القدرة على الابصار والرؤية الواضحة، بل نكاد لانرى شيئا في حلكة الظلام ،مما يجعلنا نتفقد ماحولنا لنستعين به ونفكر أي الاشياء نلتمس، وبأيها نهتدي إلى الطريق ، فهنا يوجه الإمام الاذهان إلى السبيل المنقذ، والهادي الذي لايظل ، وهو القرآن الكريم الذي فيه تبيان لكل شيء ، يتسلح به المؤمن لدفع الشبهات التي تطرأ للانسان المؤمن فتزعزع عقيدته وصلابة إيمانه ، أو المعاصي ، والشهوات التي يضعف الانسان أمامها، فينسى دوره وينسى علاقته بالله، فيتهاوى نحو الحضيض .

إن المتلقي ستشده الصورة المشتركة لأطراف العلاقة في التشبيه، وإن هذه الصورة تحمل في طياتها المعاني المراد إيصالها للمتلقي، وهو تحذيره من الوقوع في هذه الفتن ، وبيان مدى خطورتها ، كونها تغشى الفكر والروح على حد سواء ، ليس هذا فحسب إنما هي تفقد المؤمن بصرة وبصيرته، فلا يبصر سبيل النجاة حتى ولو كان على بعد خطوات منه ، وقد يلجأ إلى السبل المنحرفة ظناً منه أنها جادة الصواب ، فالسائر في حلكة الظلام لا يبصر أي الطرق اهدى سبيلا ، لذا يظل يقظاً كي يعرف هذا السبيل ، وهذا هو الهدف الآخر، إذ يتوجه الذهن بكامل وعيه إلى القرآن الكريم الذي فيه خير الدين والدنيا، وفيه تحصين الفكر من الشبهات والروح من المعاصي والزلات .

وفي تحذيره من الدنيا يقول الامام سلام الله عليه وهو يعظ هشام ((ياهشام ،إن مثل الدنيا مثل الحية مسها لين وفي جوفها السم القاتل ، يحذرها الرجال ذوو العقول ، ويهوى إليها الصبيان بأيديهم))[١٥]، فعقد الصلة بين الدنيا ، وبين الحية يجعل الذهن يهرع إلى صورة الأفعى كما صورها الإمام سلام الله عليه ، فظاهرها ناعم

، وفي باطنها يكمن الهلاك والسم ، كذلك الدنيا ، تستهوي أفئدة البشر بملذاتها وفتنها المحرمة ، فيلتذ الإنسان غافلاً عن شركها ، فإذا ما انتبه ووعى لحقيقة الأمر ، أدرك مدى الهوة السحيقة التي غارت بها نفسه وروحه.

إن حب الإنسان للدنيا يبني جداراً صلداً بينه وبين رؤية الحقيقة ، إلا إن الإمام سلام الله عليه ، حاول هدم أو على أقل تقدير خدش هذا الجدار ، كي يتمكن المتلقي من رؤية الحقيقة أو جانباً منها .

وضمن هذا الإطار أيضا عبر صورةً أخرى، يصف الإمام سلام الله عليه الدنيا لهشام قائلاً((ياهشام ، مثل الدنيا مثل ماء البحر، كلما شرب منه العطشان، ازداد عظشاً حتى يقتله))[١٦]، نلحظ أن الصورة الأولى اختصت بوصف الدنيا ، ومقدرتها على خداع المؤمن ، أما الصورة الثانية فقد اختصت بوصف المؤمن وحاله معها ،فمهما حاول الارتواء منها، لن يزداد إلا حبا لها وطمعاً فيها ، حتى ترديه صريع فتنتها ، وترده ما فيه هلاكه وهلاك دينه ، فتشبيه الدنيا بماء البحر ، الذي لايروي العطش ،تبيانا للمؤمن حال الدنيا على حقيقتها ، وتحذيراً له ، كي لايقع فريسة لعطشه وطمعه ، لأنه لن يرتو البتة .

ومن كلام له سلام الله عليه في آداب الدعاء ((من دعا قبل الثناء على الله والصلاة على النبي ﷺ كان كمن رمى بسهم بلا وتر))[١٧] وتوظيف التشبيه هنا جاء على سبيل الإيضاح ، والتعليم ، والتأ ديب في بيان أهمية الثناء على الخالق سبحانه وتعالى ، لأنه الموجد والمنعم والمتفضل على عباده بالنعم ، ومن ثم الصلاة على نبي الرحمة محمد (ص) ، لأنه الوسيلة بيننا وبين الله ، ولأنه حلقة الوصل التي يتم عبرها ايفاد الرحمة الالهية، والأنوار الربانية التي تهطل تترا عبر نبي الرحمة إلى عباده ، ليس هذه

فحسب إنما هو تبيان لأهمية التوحيد والنبوة في حياة الانسان ، ومن ثم يحاول الإمام شحذ الذهن وتحفيزه لتخيل أهمية هذه الآداب في الدعاء عبر رسم صورة الرامي بلا وتر، لأن الأداة الرئيسية لانطلاقة السهم بسرعته الهائلة ، إنما هي الوتر ، فهنا يحاول الإمام الربط بين هذه الصورة وبين ترك الثناء ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، كي يدرك المتلقي في ذهنه أهمية هذه الآداب في إيصال الدعاء الى الله سبحانه وتعالى كي يتلقى الاجابه من لدن السميع المجيب .

ويطالعنا الإمام سلام الله عليه في وصف آخر في توظيفه للتشبيه ، فمن كلامه سلام الله عليه ((.. فضل الفقيه على العابد كفضل الشمس على الكواكب ..))[١٨]، إذ يقيم الإمام سلام الله علاقة مقارنة بين تفضيل الفقيه على العابد، وبين تفضيل الشمس على الكواكب ، فهو يحفز الذهن على تصور فضل الشمس على الكواكب الاخرى ، فالكواكب لا تجاري الشمس بضيائها هذا من جانب ، ومن جانب آخر الكواكب تستمد نورها من الشمس ، فضلا عن أن ضياء الشمس في شروقها يحجب كل نور الكواكب والنجوم ، بل نكاد لا نرى في سمائنا سوى الشمس ، كذلك الفقيه العالم بدينه كالشمس في ضياءها يستنير بعلمه العباد، ويمضي في سبيله عارفاً طريقه ، بينما يبين للآخرين سبيلهم ، فهذه الصورة في ذهن المتلقي تجعله يدرك أهمية العلم ، من جانب ، وأهمية العبادة مع العلم ، فالله سبحانه وتعالى لا يبالي بكثرة صلاة العبد وصيامه بقدر تفكره وعلمه وتفقده لجادة الصواب .

الاستعارة

تعد الاستعارة من أكثر الادوات البلاغية توظيفاً بالوصف ، وأكثرها فاعليةً في الاقناع والتخييل ، لأنها تحرك الخيال بينما التشبيه يحفز الذهن ، مما يجعلها أداة فاعلة في التأثير على النفوس، واستمالتهم نحو فكرة معينة ، أو توجه معين ، ويعرفها عبد القاهر الجرجاني على أنها ((ادعاء معنى الاسم ، لا نقل الاسم عن الشيء))[١٩]، أي إن الارتكاز ينبني على المعنى لا على اللفظ ، وبصورة أوضح هي ((استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه))[٢٠]، وقد استثمر الإمام سلام الله عليه الاستعارة في كلامه ، ففي رواية عن إبراهيم بن أبي بكر انه قال ((سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام أنه قال : إن علياً عليه السلام باب من أبواب الهدى ، فمن دخل من باب علي كان مؤمناً ، ومن خرج منه كان كافراً ،..)) ، يصف الإمام الكاظم سلام الله عليه الإمام علي عليه السلام على أنه باب هدى ، لإقامة الحجة على ناكري أمامة الإمام سلام الله عليه ، فبوصفه باب الهدى ، فالحق إذن مع علي وعلي مع الحق ، ولا يوجد سالك إلى الحق من دون أن يطرق بابه ويلج من خلاله ، فلو اتخذ باباً غير الإمام علي سلام الله عليه ، لخرج من الحق إلى الباطل ، ومن الظلمات إلى النور ، فبيان السبيل السالكة إلى الهدى لايتم إلا من خلال ولاية الإمام سلام الله عليه حصراَ، وإنكار ذلك ومحاولة الولوج من باب غير باب الهدى، هو حتما خروج من الإيمان إلى الكفر ، لأنه سيظل طريقه ولن يصل إلى الله .

ويطالعنا توظيف آخر للإستعارة في دعاءه عليه السلام عند ورود المسجد ((..اللهم افتح لي ابواب رحمتك ومغفرتك ، واغلق عني أبواب سخطك ..))[٢١].

فهو يطلب من الله تعالى، أن يفتح له أبواب رحمته ، ويغلق عنه أبواب سخطه ، فقد استعار الإمام معنى الباب والقاه على الرحمة ، إذ عمد إلى الاقناع والتأثير في المتلقي عبر هذه الاستعارة، لكون الدعاء رسالة تواصلية بين الإمام سلام الله عليه وربه من جانب ، وبينه وبين المؤمن المتلقي للدعاء من جانب آخر، فهو يحاول استمالة المتلقي للدعاء كي يؤثر في روحه ونفسه للانسجام بالدعاء ومحاولة ايصال رسالة معينة إلى ذهن المتلقي للدعاء، تبدأ بتساؤله لما هم أبواب وليس شيئاً آخر ؟ ولم هم جمع وليس مفرد ، فلم يستعمل الإمام مفردة (باب) ؟

فالباب هو الجزء من البيت أو الغرفة الذي يتم عبره التواصل مع من خارج الغرفة، مما يجعل الذهن يتحرك حول هذا المكان الذي يصوره لنا الإمام في المعنى الضمني للاستعارة ، إذ يتخيل المتلقي نفسه وهو في غرفة ولها عدة ابواب وليس بابا واحدا ، والباب هنا هو الوسيلة التي يتم عبرها نيل الرحمة الالهية ، فالإنسان المؤمن يطلب من الذات الالهية، أن يهيئ له أسباب الرحمة، وان يوفقه إلى ذلك ، وأن يحول بينه وبين اسباب سخطه سبحانه وتعالى .

كما يرسل الإمام رسالة الى المتلقي مفادها، إن هناك عدة اسباب لرحمة الله تعالى ، وليس باباً واحداً ،إذ لا يقتصر على المسجد فحسب، وإن كان دخول المسجد مدعاة لدعائه سلام الله عليه ، وهذا من رحمته تعالى وشفقته بنا ، فأعمال الخير التي تؤدي إلى فتح باب الرحمة كثيرة، ومتعددة وليست محصورة بعمل واحد ، ففي دعاء كميل للإمام علي عليه السلام ((اللهم اني اسألك موجبات رحمتك ..))[٢٢]، إذ ينبه هذا الدعاء بان هناك أعمالاً كثيرةً وليس عملاً مفرداً يوجب للعبد رحمة الله سبحانه وتعالى ، فالسؤال هنا مناط بما يوجب للإنسان الرحمة ، كذلك أسباب السخط

والنقمة هي عديدة ، في هذه الدنيا ، لذا سيحاول المتلقي معرفة هذه الأسباب والسعي لها وتجنب أسباب النقمة .

وفي موضع آخر وهو يعظ هشام بن الحكم قائلاً ((... ياهشام الغضب مفتاح الشر))[٢٣]، فهو يحذر هشام من الغضب ويصفه بانه مفتاح لكل شر ، وهنا يصور الإمام فاعلية الغضب على النفس الإنسانية بمحاولة شحذ خيال المتلقي في تصور المعنى الحسي للمفتاح ، والعلاقة القائمة بينه وبين المعنى المستعار، كي تتضح الصورة ومن ثم الرسالة ، فالمفتاح هو ما تنفتح عبره المغاليق المقفلة ، فالأبواب والصناديق وغيرها من الأشياء المغلقة التي لايتم التوصل اليها الا عبر مفتاحها ، ولايمكن ان يتم ذلك باي مفتاح آخر ، هنا تستبين الصورة وتتضح بأن الشر له مفتاح وهو الغضب ،فهدف الصورة الحسية هو التحذير والنهي عن الغضب لما يترتب عليه من اقتراف اعمال الشر وتفشيه ، ثم محاولة السيطرة عليه وكبح جماحه كي لايتحول إلى سلطة غاشمة تتحكم بالانسان .

وفي موضع آخر للاستعارة ، في كلام له سلام الله عليه ، وهو يصف السخاء ويحث عليه ((السخاء شجرة في الجنة وأغصانها في الدنيا ، فمن تعلق بغصن منها أدته إلى الجنة ...))[٢٤].

فالإمام يصور للمتلقي بأن السخاء شجرة في الجنة ، مما يحفز الخيال إلى تصور هذه الشجرة وهي بين النعيم المقيم ، وأي شجرة تلك التي مستقرها الجنان ؟؟ وليس هذا فحسب ، إنما وجود هذه الشجرة وتجذرها في النعيم المقيم فيه دلالة على ثبات وجود هذه الصفة الحميدة في الجنة ، وللشجرة أغصان، بأيها تعلق العبد أدت به إلى الجنة ، وفي ذلك ترغيب للمتلقي ، واستمالته كي يكون ذلك حافزاً للتمسك

بهذه الصفة الكريمة ، إن الرسالة المراد إيصالها للمتلقي هي : إن السخاء من الخلال الحميدة وأحدى مسببات العروج إلى الجنة ، ونيل رضا الله سبحانه وتعالى ، فأسع أيها العبد ، واستثمر هذه الخلال الكريمة ، فهي أحدى موجبات رضا الله .

الكناية

الكناية من الأساليب البلاغية التي تنماز بقدرتها الاقناعية في الحجاج إلى جانب التشبيه والاستعارة فهي ((عند أهل البيان أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلايذكره باللفظ الموضوع له من اللغة ، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورديفه في الوجود فيوميء به إليه ، ويجعله دليلا عليه ، فيدل على المراد من طريق أولى))[٢٥] ، وهو بهذا يمتلك قوة اقناعية فضلا عن كونه دليلا وحجة على المتلقي ، وقد وظف الامام سلام الله عليه الكناية بكثرة في كلامه بهدف الاستمالة، لما تمتلك الكناية من خاصية جمالية ، وبهدف الاقناع والقاء الحجة على المتلقي ،

يصف لنا الإمام سلام الله عليه ضرر السلطة وتأثيرها على العبد المؤمن ((ما ذئبان ضاريان في غنم قد تفرق رعاؤها بأضر في دين المسلم من الرئاسة))[٢٦] ، فالمتلقي يدرك خطورة الموقف ، والبلاء الذي قد يصيبه من حب الرئاسة ، فالوصف الذي وظفه الإمام عليه السلام كناية عن فتك هذا الحب بدين المؤمن ، فالصورة المرسومة تقتضي تخيل الذئبين وليس ذئباً واحدا ، وتخيل انفرادهما بالغنم عند غياب الراعي وهو في أشد الجوع ، إن تخيل الصورة تجعل المتلقي يستشعر الخيفة ، والشفقة على نفسه من هذا المصير ، ثم الاقتناع والتسليم بهذا التنبيه والتحذير من قبل الإمام سلام الله عليه .

وفي دعاء له عند رميه عليه السلام ببركة السباع من قبل المهدي العباسي ((.. تحصنت بالحصن الحصين ..))[٢٧]، فالمقصود هنا ليس الحصن المتعارف عليه لحماية المدن والقلاع ، وإن كان قد استند على هذا المعنى ، إنما أراد بالحصن ما يحمله من معنى الحماية والوقاية والمنع من الاعداء واي ضرر خارجي ، وهو كناية عن قدرة الله في حماية عباده المخلصين وفي ذلك، إستمالة للمستمع والمتلقي كي يتفاعل مع المعنى المقصود ، سيما وان الدعاء يتطلب التفاعل وانسجام النفس كي يحدث الخشوع والتضرع لله سبحانه وتعالى ، و نلحظ ذلك في دعاء له عليه السلام ((.. والتجأت إلى الكهف المنيع ...))[٢٨] ، فهو يخبر عن التجائه إلى كهف منيع مانع وحام له ، وقد جاء الكهف معرفاً ، فهو كهف مخصص ، مما يجعل الذهن يتحرك في خياله ليكتشف من هذا الكهف المنيع الذي يحمي الإمام وهو في بركة السباع ؟ فورود هكذا معان في هذه الكناية ، إنما كان منسجماً مع واقع للحال ، إذ طلب الامام سلام الله عليه الحماية ، واللجوء من الحامي المانع من الاذى ومن أي عدو ، وهو يريد بهذا الله سبحانه وتعالى .

وفي دعاء آخر له سلام الله عليه وهو يناجي الله تعالى ((اللهم اغفر لي ما لايضرك ، واعطني مالا ينقصك ، فانك الوسيع رحمته ، البديع حكمته ..))(٢٩)، فهل هناك ما يضر الله سبحانه وتعالى كي يحدد الامام طلبه بما لا يضره ؟ وهل هناك ماينقص الله تبارك وتعالى، كي يحصر طلبه بما لا ينقصه ؟ .

هنا ينشط الذهن ويسعى إلى حل هذه المعادلة ، فالمتلقي يدرك بأن الله لا تضره معصية العبد وإن عظمت المعصية ، ولا تنقصه العطية وان عظمت ، والإمام سلام الله عليه ، وهو العابد العالم الرباني لا تخفى عليه هذه الحقيقة باي حال من الاحوال

، هنا يتمظهر هدف الكناية ، فالمراد من قوله سلام الله عليه ، هو أن يغفر له مطلق الذنب مهما كان حجمه ، وأن يمن عليه من كل نعم الله سبحانه وتعالى وهذا فيه دليل على قدرة الخالق سبحانه وغناه ، فلا يضيره طلب العبد فهو القادر المهيمن .

ويطالعنا الإمام سلام الله عليه ، وهو يصف لنا شيعة أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى موسى بن بكر الواسطي ((... ولو تمحصتهم لما خلص من الالف واحد ، ولو غربلتهم لم يكن الا ماكان لي ، انهم لطالما اتكؤا على الارائك ، فقالوا : نحن شيعة علي إنما شيعة علي من صدق قوله فعله))[٣٠]، فالإمام وظف الكناية في إيضاح حالهم عبر الوصف في ذهن المتلقي ، فالامتحان والغربلة والتمحيص هما الفاصل في معرفة صدق الولاء من عدمه ، لأن أغلب الموالين وكما يصفهم الامام سلام الله عليه ، اعتمدوا على ولائهم لأهل البيت سلام الله عليهم ، فآثروا الركون عند هذا الحد من دون أن يعملوا بما انتهجه أئمة أهل البيت سلام الله عليهم ، فهم كمن يفرح بإبصارهم السبيل من دون أن يسلكوه .

ووصف سلام الله عليه اتكاؤهم على الارائك كناية عن حال شيعته سلام الله عليه ، فالجلوس على الارائك انما يكون للراحة والدعة والنوم ، ولم يقصد الامام هنا مجرد الجلوس ، إنما كان ذلك تصوير الاتكاء على الولاية ، وليس هذا فحسب ، إنما كان اتكائهم من دون عمل ومن دون أن يترجموا هذا الولاء بما يحقق مصداقية هذا الولاء ، فتوظيف الكناية واستحضار الإمام سلام الله عليه صورة الاتكاء على الارائك ، إنما يؤكد فاعلية الكناية في التأثير في المتلقي وإقناعه عبر استثارة المدركات الحسية ، يعزز مدى تلقي المستمع لهذه الحقيقة وادراكها بوعي ودقة فينعكس هذا الوعي على الحال التي يمر بها الامام سلام الله عليه من ضغط ومعاناة من قبل النظام

الحاكم وقتها من جانب ، والصبر على هذه المحن وعدم القيام والثورة بوجه الحاكم ، وذلك لقلة الناصر الواعي المدرك لقضيته والمستميت في طاعة الامام بوصفه صوت الحق ووت القران .

وفي كلام له مع هشام بن الحكم وهو يعظه ((ياهشام بئس العبد عبد يكون ذا وجهين وذا لسانين ، يطري أخاه إذا شاهده، ويأكله إذا غاب عنه ..))[٣١]، يحذر الإمام المتلقي وعبر الكناية من النفاق ، إذ يصفه على أنه ذو لسانين ،وذو وجهين ، كناية عن اختلاف كلامه ووجهه في حضور أخيه وغيابه ، فالمتلقي قد تشمئز نفسه للوهلة الأولى وهو يتخيل إنسانا يمتلك وجهين أو لسانين ، فقد يداخله الاستهجان ، ليدرك بعدها مدى ضحالة هذه الصفة الذميمة واستقذارها ، ومن ثم الابتعاد وتجنبها .

الطباق :

يعد الطباق من المحسنات البديعية التي تمَّ توظيفها في النصوص الأدبية العربية القديمة ، وعرفت بوظيفتها التزينية والجمالية التي تستميل المتلقي ، لما تحمله من ايقاع وموسيقى تعمل على استمالة المدركات الحسية ، إذ يعرف على أنه ((الجمع بين لفظين مقابلين في المعنى))[٣٢]، كما في قوله تعالى ((هو الأول والآخر والظاهر والباطن))[٣٣]، وكما في قوله تعالى ((وأنه هو أضحك وأبكى وأنه أمات وأحيا))[٣٤].

والطباق من الاساليب البلاغية التي لها الدور الفاعل في الاقناع والتأثير في المتلقي، و أن ((لها دوراً حجاجيا لا على سبيل زخرفة الخطاب ، ولكن بهدف الاقناع

والبلوغ بالأثر مبلغه حتى لو تخيل الناس غير ذلك))[٣٥]، والأمام سلام الله عليه كآبائه الاطهار كلامهم جواهر ودرر ينماز بخصائصه الجمالية والموضوعية على حد سواء ، فهو يخدم اهدافهم الرسالية في هداية الإنسان والتأثير فيه ، كي يستميل القلوب للحق والاذعان له .

فمن كلام له سلام الله عليه ، وهو يجيب ابن مسكان عندما سأله عن الأئمه سلام الله عليهم ((من أنكر واحداً من الاحياء ، فقد انكر الاموات))[٣٦] ، إن تقابل الموت والحياة في كلام الإمام سلام الله عليه يعزز الحجة والاقناع ، ويفحم المتلقي عن الافاضة بأي سؤال من الممكن أن يرد في ذهنه ، لما في كلام الامام من جواب قطعي بوجوب الولاء للائمة سلام الله عليهم على حد سواء الأحياء منهم والأموات ، فضلا عن ذلك فالامام سلام الله عليه يثبت ولايته عبر هذا الكلام، وأنه إمام مفترض الطاعة بوصفه من الاحياء عند صدور هذا الكلام وإن إنكار إمامته وولايته إنكار للائمة السابقين عليهم السلام أجمعين .

وفي كلام له عن سماعة أنه قال ((لا تستكثروا كثير الخير ، ولا تستقلوا قليل الذنوب ، فإن قليلَ الذنوب يجتمع حتى يصير كثيرا ..))[٣٧]، فهو يحذر من استكثار الخير واستقلال الذنوب القليلة ، فإن الذنوب القليلة إذا اجتمعت صارت كثيرة ، فتوظيف الإمام سلام الله عليه لثنائيات تضادية يعزز من قوة المعنى والتأثير على الملتقي ، إذ يريد باجتماع المتضادات (الكثير ، القليل) ، لا بيان أهميتها بالنسبة لمتلقي الخطاب ، إنما هو تبيان وتوضيح بأن الاهمية غير مناطة بالكثرة او القلة ، إنما هو نوعية العمل وثباته وصدقه .

وفي دعاء له سلام الله عليه عندما علم بمكيدة المهدي العباسي ((...الهي كم

عدو شحذ لي ظبة مديته ، وارهف لي شبأ حده ، (...) ، فلما رأيت ضعفي عن احتمال الفوادح وعجزي عن ملمات الحوائج صرفت عني ذلك بحولك وقوتك لا بحولي وقوتي ..))[٣٨] ، فعبر الثنائيات المتضادة يوضح تباين القوى بين العبد الضعيف والرب القوي، فهو في هذا التوظيف يبرهن على عجز العبد أمام القوة الالهية المهيمنة وإنه لاحول له ولا قوه إلا بإذنه تعالى وحوله وقوته، هذا من جانب ، ومن جانب آخر يبرهن على أن هذه القوة الربانية هي الحامية للعبد ، ولن تتخلى عنه في احلك الظروف ، فالله مع العبد مادام العبد مع الله ، ففي دعاء أمير المؤمنين علي عليه السلام ((..اللهم ارحم ضعف بدني ودقة عظمي ...))[٣٩]، فالبرهنة على ضعف العبد أمام القوة الالهية والجبروت والعظمة ، كان ديدن أئمة أهل البيت سلام الله عليهم في الدعاء والتذلل له سبحانه وتعالى .

وفي كلام له وهو يعظ هشام بن الحكم ((ياهشام ، تعلم من العلم ما جهلت ، وعلم الجاهل مما علمت ، عظّم العالم لعلمه ودع منازعته ، وصغر الجاهل لجهله ، ولاتطرده ، ولكن قربه وعلمه))[٤٠]هنا يوظف الامام الثنائيات الضدية (العلم ، الجهل)، وبيان الهوة الواسعة بينهما ، وبيان أهمية العلم ومكانته وتكريمه عبر بيان ضعة الجهل وصغاره .

السجع :

عرف السجع قديماً ، ووظفه الأدباء العرب في تزيين كتاباتهم ، ورسائلهم ، وخطبهم ، وعرف السجع على أنه ((توافق الفاصلتين ، في الحرف الأخير من النثر))[٤١]، ويبدو من التعريف، إن ماهية السجع تزيينيه زخرفية ليس إلا ، إلا إن توظيفه من قبل الإمام سلام الله عليه لم يقتصر على هذا الجانب فحسب ،

فهو يتعامل مع هذه الأساليب بما يتناسب مع دوره الرسالي في إيصال معلومة أو إيضاحها أو التحذير منها أو تبيان حقيقة أو إتحافنا بحكمة ، ففي دعاء له سلام الله عليه ((اللهم إني أسألك إيماناً دائماً وقلباً خاشعاً وعلماً نافعاً ويقيناً صادقاً وأسألك ديناً قيماً وأسألك رزقاً واسعاً))[٤٢].

يطالعنا السجع في كلام الإمام موسى بن جعفر عليه السلام ، وتوظيفه أكثر مايكون في الدعاء مقارنة مع النصوص الأخرى ، وتعتقد الباحثة أن هذا التوظيف يهدف إلى إستمالة النفس الإنسانية في الإقبال على الدعاء ، والتفاعل مع كلماته وما توحيه من تذلل واستغاثة والتجاء وتوكل على الله سبحانه وتعالى ، لأن الداعي هنا وعندما يمد يديه إلى خالقه سبحانه ، يكون بحاجة إلى التفاعل الروحي .

لكن لابد لنا أن نبين أن مرحلة الاستمالة الروحية هي مقدمة لتهيئة النفس الإنسانية للخضوع أمام المشيئة الإلهية ، فالإقبال على الله سبحانه بنفس مؤمنة خاشعة متفاعلة ، يجعلها تدرك بأن الايمان الدائم والقلب الخاشع والعلم النافع والدين القيم والرزق الواسع، إنما هو بتوفيق من الله سبحانه ، على الرغم من أن العبد مكلف بالعمل والسعي لتحقيق ذلك ، إلا إنه ومن دون التوفيق الالهي يُسلَب الإنسان حسن الاختيار وحسن العمل .

وفي دعاء له سلام الله عليه ((اللهم رب الارواح الفانية ، ورب الاجساد البالية ، أسألك بطاعة الارواح البالغة الى عروجها وبطاعة القبور المشتقة عن أهلها وبدعوتك الصادقة فيهم وأخذك الحق منهم ..أسألك النور في بصري واليقين في قلبي والخلاص في عملي وذكرك على لساني أبدا ما ابقيتني))[٤٣] .

يستهل الإمام سلام الله عليه هذه الفقرة من الدعاء بتعظيم الله سبحانه عبر وصف الأرواح بانها فانية بحضرته ، والأجساد بالية ، ففيها معنى الفناء في محضر البقاء والديمومة ، والازلية لله سبحانه وتعالى ، أراد الإمام هنا استشعار هذه الحقيقة من لدنه عليه السلام من جانب ومن لدن المتلقي من جانب آخر ، لان الدعاء لدى أهل البيت سلام الله في تداوليته ذا بعدين : الأول عام : موجه إلى الانسان المؤمن أينما كان وحيثما حل ، والثاني خاص بينه وبين الله عز وجل .

لذا فالوصف هنا وعبر السجع ، يستميل النفوس والارواح لما للنفس الانسانية من حب للنغم والموسيقى ، فالسجع بما يثيره في النفس تجعل القلوب تتفاعل وتتأثر ومن ثم الاقبال لتبصر الحقيقة وإدراكها ، فيعمل العبد المؤمن على إعادة برمجة أعماله ، وأعادة صياغة العلاقة بينه وبين الله سبحانه وتعالى .

الخاتمة

إن كلام أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين ، ماهو إلا تجلي واضح لروح الايمان ، والنهج القويم ، والدور الرسالي المناط بهم سلام الله عليهم ، وكلام الإمام موسى بن جعفر الكاظم سلام الله عليه ، ما هو إلا امتداد لهذا النهج ، وإنعكاس لهذا النور وهذا الضياء ، فهو كالمشكاة التي كلما إزددنا منها قرباً زادتنا نوراً وأبانت لنا الرؤية .

ونصوص الامام موسى بن جعفر سلام الله عليه ، مثل آبائه من الشموس والأقمار ، ازدانت جمالاً وصوراً ، تجذب السامع جذباً ليعانق حروفها ويبين حكمتها ، فالإمام سلام الله عليه وكما لاحظنا عبر هذه الكلمات القاصرة القليلة ، كانت حافلة بألوان الوصف ، عبر الأساليب البلاغية التي إنمازت بخصائصها الاقناعية والتأثيرية على المتلقي، فوظفت من قبل الامام سلام الله علية بالكيفية التي تفحم السامع عن المجادلة ، والإفرار بها ، إذ توصلت هذه الكلمات وعبر نصوص الامام سلام الله عليه إلى :

١ – إن الوصف في نصوص الإمام سلام الله عليه كان وصفاً هادفاً ، يتناسب مع الدور الرسالي له، فضلا عن عدم إهماله الجانب الجمالي ، إلا إنه كان اقناعيا بالدرجة الاولى .

٢ – وظف الإمام سلام الله عليه الأساليب البلاغية في الوصف سواء أكانت بيانية أو بديعية أو محسنات لفظية ، ومن أهمها : التشبيه والاستعارة ، والكناية ، والطباق ، والسجع .

٣– أن الوصف في كلام الامام عبر الاساليب البلاغية ، كان في الغالب يحمل في

طياته معارف عقلية ، وعقائدية فيها تبيان وايضاح وتفسير لكثير من هذا المعارف ، إذ كان وصفه سلام الله عليه ، لتبيان الصورة في ذهن المتلقي كما في التشبيه ، لإدراك المعاني الحقيقية في تلقي الرسالة، ثم الإذعان والقبول بها ، أما في الاستعارة فكان الامام يحفز ذهن المتلقي وخياله على حد سواء لما يتطلبه الموقف أو المعلومة المراد ايصالها .

٤- بعض الأساليب التي وظفها الامام سلام الله عليه ، تحفز الروح والنفس الانسانية ومحاولة استمالتها لا لتعي الحقيقة فحسب إنما لأن الموقف يستدعي التفاعل والخضوع كما في السجع ، الذي وظفه الامام سلام الله عليه بكثرة في الدعاء، والدعاء بحاجة الى حضور الروح وانسجامها في حديثها مع خالقها .

الهوامش

١)) نقد الشعر ، قدامة بن جعفر ، دار الكتب العلمية ، بيروت : ١٣٤.

٢)) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، ابن رشيق القيرواني ت، محمد محيي الدين ، دار الجيل ، ط ٤ ، بيروت _لبنان ،١٩٧٢،ج١ :٢٩٤.

٣)) الوصف الشعر العربي، عبد العظيم علي قناوي ، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي واولاده ، ج١ ، ٤٢.

٤)) بنية النص السردي ، حميد لحمداني ، المركز الثقافي العربي للطباعة والتوزيع والنشر _بيروت ، ط١: ٧٨، ١٩٩١.

٥)) البلاغة والاسلوبية ، هنريش بليث ، ترجمة وتقديم . محمد العمري ، الدار البيضاء _ المغرب ، ط١، ١٩٨٩: ٦٤.

٦)) معجم المصطلحات الأدبية ، إعداد محمد فتحي ، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، التعاضدية العمالية للطباعة والنشر ، ١٩٨٦ : ٤٣.

٧)) جواهر البلاغة ، أحمد الهاشمي ، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر ، طهران: ٢١٨ .

٨)) اسرار البلاغة ، عبد القاهر الجرجاني ، دار الجيل _ بيروت ، ط١ :١١٨.

٩)) تحف العقول عن آل الرسول ،الشيخ الثقة الجليل ابو محمد بن الحسين بن شعبة الحرائي ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت – لبنان ، ١٤٢٣ه _

٢٠٠٢ م : ٣٠٠.

١٠)) سورة العنكبوت : الاية رقم ٢.

١١)) تحف العقول عن آل الرسول: ١٧٤..

١٢)) بلاغة الامام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام ، أبو جعفر الكعبي ، دار الصفوة ، ط ١ ، ١٤٢٤ه _ ٢٠٠٤م : ٢٥٩.

١٣)) سورة الحجرات ، الاية ١٠ .

١٤)) بلاغة الامام الكاظم : ٤٦ .

١٥)) بلاغة الامام الكاظم :١٦٤ .

١٦)) بلاغة الامام الكاظم : ١٦٤ .

١٧)) بلاغة الامام الكاظم :٢٧٨.

١٨)) بلاغة الامام الكاظم :٢٧٥.

١٩)) اسرار البلاغة ، عبد القاهر الجرجاني ، ت :رشيد رضا ، دار المعرف ، بيروت ، ١٩٨١ ، ٣٣٥

٢٠)) جواهر البلاغة ،: ٢٦٤.

٢١)) بلاغة الامام الكاظم :٢٣٥.

٢٢)) مقاتيح الجنان ،

٢٣)) بلاغة الامام الكاظم : ٢٦٣.

٢٤)) بلاغة الامام الكاظم : ٢٦٣.

٢٥)) البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين الزركشي، ج ٢، ط ١، دار صادر للنشر والتوزيع، لبنان-بيروت، ص ٣٠١

٢٦)) بلاغة الامام الكاظم عليه السلام : ١٧٢.

٢٧)) بلاغة الامام الكاظم : ٢٠٥ .

٢٨)) بلاغة الامام الكاظم : ٢٠٥ .

٢٩)) بلاغة كلام الامام موسى الكاظم : ٢٤٤.

٣٠)) بلاغة كلام الامام موسى بن جعفر : ٢٥٩.

٣١)) بلاغة الامام الكاظم : ٢٦٢..

٣٢)) جواهر البلاغة : ٣١٣.

٣٣)) سورة الحديد : الآية ، ٣.

٣٤)) سورة النجم ، الآية : ٤٤.

٣٥)) استراتيجيات الخطاب :٤٩٨.

٣٦)) بلاغة كلام الامام موسى بن جعفر :٣٧.

٣٧)) بلاغة كلام الامام موسى بن جعفر : ١٤٤.

٣٨)) بلاغة كلام الامام موسى بن جعفر : ١٩٨.

٣٩)) البلد الأمين والدرع الحصين ، الشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي الحسن بن محمد العاملي الكفعمي (رض) (ت ٩٠٠ه) ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ،

بيروت _ لبنان ، ط١ ، ١٤١٨ه _ ١٩٩٧م :٢٦٧.

٤٠)) بلاغة كلام الامام موسى بن جعفر : ١٩٨.

٤١)) جواهر البلاغة : ٣٥١.

٤٢)) البرهان في علوم القرآن : ٣٠١

٤٣)) مصباح المتهجد ، شيخ الطائفة أبي جعفر مجمد بن الحسن الطوسي ت ٤٦٠ه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت _ لبنان ط١ ، ١٤١٨ه _ :

٣٥٧. اسرار البلاغة ، عبد القاهر الجرجاني ، ت :رشيد رضا ، دار المعرف ، بيروت ، ١٩٨١ ، ٣٣٥

قائمة المصادر و المراجع:

القرآن الكريم

١- اسرار البلاغة ، عبد القاهر الجرجاني ، دار الجيل ـ بيروت ، ط١ .

٢- البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين الزركشي، ج ٢، ط ١، دار صادر للنشر والتوزيع، لبنان-بيروت .

٣- البلاغة والاسلوبية ، هنريش بليث ، ترجمة وتقديم . محمد العمري ، الدار البيضاء ـ المغرب ، ط١، ١٩٨٩.

٤- بلاغة الامام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام ، أبو جعفر الكعبي ، دار الصفوة ، ط ١ ، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

٥- البلد الأمين والدرع الحصين ، الشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي الحسن بن محمد العاملي الكفعمي (رض) (ت ٩٠٠هـ) ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ،

بيروت ـ لبنان ، ط١ ، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م .

٦- بنية النص السردي ، حميد لحمداني ، المركز الثقافي العربي للطباعة والتوزيع والنشر ـبيروت ، ط١: ٧٨، ١٩٩١.

٧- تحف العقول عن آل الرسول ،الشيخ الثقة الجليل ابو محمد بن الحسين بن شعبة الحرائي ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت – لبنان ، ١٤٢٣هـ ـ

٢٠٠٢ م .

٨- جواهر البلاغة ، أحمد الهاشمي ، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر ، طهران .

٩- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، ابن رشيق القيرواني ت، محمد محيي الدين ، دار الجيل ، ط٤ ، بيروت ـلبنان ،١٩٧٢،ج١ .

١٠- مصباح المتهجد ، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ت ٤٦٠هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ـ لبنان ط١ ، ١٤١٨هـ.

١١- معجم المصطلحات الأدبية ، إعداد محمد فتحي ، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، التعاضدية العمالية للطباعة والنشر ، ١٩٨٦.

١٢- الوصف الشعر العربي، عبد العظيم علي قناوي ، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي واولاده ، ج١ .

١٣- نقد الشعر ، قدامة بن جعفر ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

نقد الشعر ، قدامة بن جعفر ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

"في التسليم للعترة الطاهرة"

الأسلوب الرضوي في تناول القرآن الكريم وتفسيره

Radhwite Style in Explicating the Glorious Quran

أ.م. د خليل خلف بشير
العراق/ جامعة البصرة/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

Asst. Prof. Dr. Khaleel Khalaf Basheer
Department of Arabic/ College of Arts/
University of Basrah/ Iraq

dr.khalel.am@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

هناك ترابط عميق بين القرآن والعترة حسب حديث الثقلين، حيث قيل إنّ فهم أيٍّ منهما يتوقّف على فهم الآخر، وأسلوب الأئمّة عليهم السلام في الحياة والتفسير ولاسيّما أسلوب الإمام الرضا عليه السلام يؤكّد الحقيقة المذكورة.

إنّ وجه الترابط بين القرآن الكريم والعترة الطاهرة واضح، إذ لايمكن تفسير القرآن عبر العترة، حيث إنّ التفسير لا يعني التعريف والتوضيح والتبرير والتأويل بل يعني كشف القناع، ولكل من الكلمات المذكورة معنى يخصّها فالتفسير يعني كشف القناع ليس عن اللّفظ؛ لأنّ كل لفظ يدلّ على معنى خاص فلا غموض في اللّفظ حتى يكون بحاجة إلى التوضيح وكشف القناع عنه، فكشف القناع يختص بحقيقة محجوبة مستورة تستحيل معرفتها ما دام القناع موجوداً، وفي الحقيقة كشف القناع هو الكشف عن مراد المرسل ـ وهو الله عزّ وجلّ فليس المقصود هو الشيء المفهوم من اللّفظ وإنّ كان اللّفظ كاشفاً عن مراد المرسل إلى حدٍّ ما.

ولكن، إذا كان في اللّفظ شيء من الغموض أو الالتباس، فلا يعبّر عن مراد المرسل فيختفي مراده في ستار من اللّفظ، فالهدف من تفسير القرآن هو فهم مراد المرسل وليس الهدف فهم الدلالات اللّفظية في القرآن بل أحياناً يخفى المعنى عن السامع، هذا هو التفسير، ولا أحد يستطيع كشف القناع عن مراد ربّ العالمين إلا أهل البيت عليهم السلام، لذلك أنّ تفسير القرآن منحصر في أهل البيت(عليهم السلام)، ولا أحد دونهم يستطيع تفسير القرآن.

إنّ هذا البحث يتحدث عن أسلوب الإمام الرضا ﷺ في تناول القرآن الكريم وتفسيره فقد كان القرآن رفيق الإمام في حله وترحاله، وفي يقظته ومنامه، وفي حياته وقبيل وفاته، وفي أكله وشربه فهو ترجمان من تراجمة القرآن؛ لذا تراه مفسّراً القرآن في كثير من مناظراته وحواراته مع المأمون والزنادقة وأهل الكتاب، وكذا في الأسئلة التي توجه من بعض الشخصيات، لذلك فهو يدور في محورين هما:

الأول: القرآن الكريم والإمام الرضا ﷺ.

الثاني: من مأثوراته في التفسير.

أما أسلوبه في التفسير فقد تنوع فتارةً يفسّر القرآن بالقرآن، وثانية يفسّره بالتأويل لا يعتمد فيه على ظاهر الألفاظ، وثالثة يفسّره تفسيراً فقهياً، وهكذا بحسب المقام إذ تجد مناهج التفسير كلها عند الإمام (صلوات الله عليه) واضحة جلية ينوّع في استخدامها.

ولم يكن للإمام الرضا ﷺ كتاب في التفسير، وإنما هي آيات يُسأل عن معناها، وقد اعتمد على مبدأ الحوار في تفسيره للآيات.

Abstract

The vast scientific wealth comes from Imam Ridha (Peace be upon him) to be at the hand of the Islamic world, the humanitarian world in general and to the adherents of the Ahalalbayt in particular. Such a wealth covers all the fields of science and knowledge: philosophy, discourse, medicine, jurisprudence, explication, history, education, .ethics, politics and so forth

The, here, talks about the method of Imam Ridha to deal with the Glorious Quran and its interpretation. As a companion, the Glorious Quran is to the Imam in all the walks of life and every moment: travelling, vigilance, sleeping, food and the like. He is an interpreter of the Glorious Quran, that is why he reverts into employing the Quran in debates and dialogues with Al-Mammun, heretics and the people of the book as well as in replying to questions stirred by :some

.(First: The Holy Quran and Imam Al-Ridha (Peace be upon him

.Second: His masterpieces in explication

As for his first method of explication, there is a variation of the explication of the Glorious Quran: he explicates the Quran by Quran. Koran in the Koran. Secondly, he does by justification and not depends on the appearance of the utterances. Thirdly, he does it by jurisprudence, as a result , all the methods of explication could be found in the chronicle of the Imam .For the imam Al-Ridha , there is no explication book , but there are verses explicated by virtue of . questions he is asked and dialogues he holds

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد الصادق الأمين (صل الله عليه واله وسلم)، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وبعد فهذا بحث يتحدث عن أسلوب الإمام الرضا عليه السلام في تناول القرآن الكريم وتفسيره فقد كان القرآن رفيق الإمام في حله وترحاله، وفي يقظته ومنامه، وفي حياته وقبيل وفاته، وفي أكله وشربه فهو ترجمان من تراجمة القرآن؛ لذا تراه مفسّراً القرآن في كثير من مناظراته وحواراته مع المأمون والزنادقة وأهل الكتاب، وكذا في الأسئلة التي توجه من بعض الشخصيات فكان البحث يدور في محورين هما:

القرآن الكريم والإمام الرضا عليه السلام.

من مأثوراته في التفسير.

ولا تختلف نظرة الإمام الرضا عليه السلام عن بقية الأئمة عليهم السلام الى القرآن بوصفهم ترجمان القرآن والعدل الثاني بعد كتاب الله،وأنهما لن يفترقا حتى يردا على المصطفى الحوض فهو يرى أنّنا يجب أن نقف عند آيات القرآن ندرسها ونتدبرها ونأخذ منها خطوط السير في الواقع،ومناهج الحركة في ما نتحرك به في هذا العلم أو ذاك فهو الهدى والنور فإذا انفتحنا عليه، وعرفنا معانيه، فإننا سوف نعرف الهدى مشرقاً منيراً، أما إذا تجاوزناها الى غيرها فإننا نرى ظلمات بعضها فوق بعض.

ولما سئل عن كون القرآن خالقاً أم مخلوقاً أجاب بقوله ((ليس بخالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الله عز وجل))، وأرشد في قول آخر الى اتباع المحكم في حالة وجود المتشابه في القرآن وكذا في أخبار أهل البيت عليهم السلام فكان القرآن هو القاعدة الفكرية التي يستمد الإمام منها كل فكرة، ولاسيما في الأسئلة الموجهة إليه فكانت إجاباته تمثل انتزاعات من القرآن.

وكان يكثر من تلاوة القرآن في الليل في فراشه فإذا مرّ بآية تتحدث عن الجنة أو النار بكى وسأل الله الجنة وتعوذ به من النار، وكان ﷺ يتلو القرآن عند الطعام فإذا أكل أتى بقصعة فتوضع بقرب مائدته فيعمد إلى أطيب الطعام مما يؤتى به فيأخذ من كل شيء شيئا فيضع في تلك القصعة ثم يأمر بها للمساكين ثم يتلو هذه الآية « فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ » وكان الإمام ﷺ من تفاعله مع القرآن إذا قرأ بعض سور القرآن الكريم عقب عليها ببعض الكلمات من ذلك سورة التوحيد فإذا فرغ من تلاوتها عقب عليها بقوله: « كذلك الله ربنا » يقول ذلك ثلاثا، وكذا سورة الكافرون وإذا فرغ من قراءتها قال ثلاثا « ربي الله وديني الإسلام » أما سورة التين فيقول بعد الفراغ من قراءتها: « بلى وأنا على ذلك من الشاهدين »، وأما سورة القيامة إذا قرأها يقول: « سبحانك اللهم..»، وكذا سورة الفاتحة فبعد فراغه من قراءتها يقول: « الحمد لله رب العالمين.. ومثل ذلك سورة الأعلى فإذا تلا هذه السورة قال: « سبحان ربي الأعلى .

وظل القرآن أنيساً حتى الرمق الأخير من حياته الشريفة إذ يروى أنه كان آخر ما تكلم به قوله تعالى (لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ)، وقوله(وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً).

أما أسلوبه في التفسير فقد تنوع فتارةً يفسّر القرآن بالقرآن، وثانية يفسّره بالتأويل لا يعتمد فيه على ظاهر الألفاظ، وثالثة يفسّره تفسيراً فقهياً، وهكذا بحسب المقام إذ تجد مناهج التفسير كلها عند الإمام (صلوات الله عليه) واضحة جلية ينوّع في استخدامها.

ولم يكن للإمام الرضا عليه السلام كتاب في التفسير، وإنما هي آيات يُسأل عن معناها، وقد اعتمد على مبدأ الحوار في تفسيره للآيات، وكان له عليه السلام جهد في إثبات عصمة الأنبياء – عليهم السلام- عندما يُسأل عن تفسير بعض الآيات الظاهرة في عدم عصمتهم، وجواز المعصية عليهم كما في أكثر مناظراته مع المأمون كما في مناظراته واحتجاجاته مع المأمون، والزنادقة، وأهل الكتاب.

على أنني بذلتُ ما بوسعي ليستقيم البحث على سوقه راجياً من الله القبول ومن الإمام الشفاعة يوم (لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى– الأنبياء/ ٢٨)، والله ولي التوفيق.

القرآن الكريم والإمام الرضا عليه السلام

إن القرآن الكريم كلام الخالق جلّ وعلا وكتابه الذي تجلى لعباده من غير أن يكونوا قد رأوه ، لقول أمير المؤمنين عليه السلام ((فَبَعَثَ اللهُ مُحَمَّداً (صلى الله عليه وآله) بِالْحَقِّ لِيُخْرِجَ عِبَادَهُ مِنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ إِلَى عِبَادَتِهِ وَمِنْ طَاعَةِ الشَّيْطَانِ إِلَى طَاعَتِهِ بِقُرْآنٍ قَدْ بَيَّنَهُ وَأَحْكَمَهُ لِيَعْلَمَ الْعِبَادُ رَبَّهُمْ إِذْ جَهِلُوهُ وِيُقِرُّوا بِهِ بَعْدَ إِذْ جَحَدُوهُ وَلِيُثْبِتُوهُ بَعْدَ إِذْ أَنْكَرُوهُ فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ بِمَا أَرَاهُمْ مِنْ قُدْرَتِهِ وَخَوَّفَهُمْ مِنْ سَطْوَتِهِ))[1]وحبل الله المتصل به تعالى الذي أمر الناس الاعتصام به لقوله تعالى (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِّ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِّ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُّ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ – آل عمران / ١٠٣) ،وله طرفان أحدهما بيد الله سبحانه وتعالى ،والطرف الآخر بأيدي الناس .قال رسول الله صلى الله عليه وآله:((أيها الناس إني فرط لكم ، وإنكم واردون علي الحوض، حوضا أعرض مما بين صنعاء وبصرى ، فيه قد حان عدد النجوم من فضة، وإني سائلكم

حين تردون علي عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما، السبب الأكبر كتاب الله طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم ، فاستمسكوا به ولا تبدلوا ، وعترتي أهل بيتي فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، ...))[٢]،وللقرآن أيضاً مراتب بعضها فوق بعض يتنزل من عالٍ الى دان نزولاً لقوله تعالى (وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا – الإسراء / ١٠٥)، ويترقى من دانٍ الى عالٍ كذلك صعوداً كما قال تعالى (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۞ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ – الزخرف / ٣-٤)[٣].

ولا تختلف نظرة الإمام الرضا عليه السلام عن بقية الأئمة الى القرآن بوصفهم ترجمان القرآن والعدل الثاني بعد كتاب الله،وأنهما لم يفترقا حتى يردا على المصطفى الحوض فعندما سألوه عن قوله في القرآن قال: ((كلام الله لا تتجاوزوه ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلوا))[٤] فهو يرى أنّنا يجب أن نقف عند آيات القرآن ندرسها ونتدبرها ونأخذ منها خطوط الحركة في الواقع ،ومناهج الحركة في ما نتحرك به في هذا العلم أو ذاك فهو الهدى والنور فإذا انفتحنا عليه ،وعرفنا كل معانيه فإننا سوف نعرف الهدى مشرقاً منيراً أما إذا تجاوزناها الى غيرها فإننا نرى ظلمات بعضها فوق بعض[٥].

وذكر عليه السلام يوما القرآن فعظم الحجة فيه والآية والمعجزة في نظمه ، فقال : ((هو حبل الله المتين، وعروته الوثقى، وطريقته المثلى، المؤدي إلى الجنة، والمنجي من النار، لا يخلق من الأزمنة، ولا يغث على الألسنة؛ لأنه لم يجعل لزمان دون زمان بل جعل دليل البرهان، وحجة على كل إنسان،﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾[٦]))[٧] فمن أخذ بالقرآن استطاع أن يكتشف طريق الجنة في كل ما يخططه القرآن للإنسان، وهو المنجي من النار، ولا يبلى على الأزمنة، ولا يفت

على الألسنة؛ لأنه لم يُجعل لزمان دون زمان بل جُعِل دليل البرهان والحجة على كل لسان فكلامه لا يُنسب إليه التحريف سواء من حيث الزيادة أو من حيث النقصان ؛لذا ما يُنسَب الى شيعة أهل البيت عليهم السلام بأنهم يرون تحريف القرآن فإن ذلك مما يكذبه حديث أئمتهم[٨].

وفي حديث عنه عليه السلام، عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام ((أن رجلا سأل أبا عبد الله عليه السلام ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدراسة إلا غضاضة؟ فقال لان الله لم ينزله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد ، وعند كل قوم غض إلى يوم القيامة))[٩] فهو كتاب متجدد أنزله الله لجميع الأزمنة وجميع الأقوام ؛لذا نجده تارة يخاطب الناس عامة بقوله (يا أيها الناس)[١٠]،وتارة أخرى يخاطب المؤمنين بقوله (يا أيها الذين آمنوا)[١١]،وهو ما يسميه علماء القرآن بمصطلح الجري والانطباق فالآية لا تختص ((بمورد نزولها بل يجري في كل مورد يتحد مع مورد النزول ملاكا كالأمثال التي لا تختص بمواردها الأول بل تتعداها إلى ما يناسبها وهذا المعنى هو المسمى بجري القرآن))[١٢]، وبذا يكون القرآن الكريم دستوراً لكل زمان ومكان، وهذا سر من أسراره الكثيرة.

ولما سئل عن كون القرآن خالقاً أم مخلوقاً أجاب بقوله ((ليس بخالق ولا مخلوق،ولكنه كلام الله عز وجل))[١٣]، وأرشد في قول آخر الى إتباع المحكم في حالة وجود المتشابه في القرآن، وكذا في أخبار أهل البيت عليهم السلام في قوله ((من ردّ متشابه القرآن إلى محكمة هدى إلى صراط مستقيم ثم قال: إن في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن ومحكما كمحكم القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا))[١٤].

نستدل من ذلك كله أنّ القرآن كان هو القاعدة الفكرية التي يستمد الإمام منها كل فكرة ولاسيما في الأسئلة الموجهة إليه فكانت إجاباته تمثل انتزاعات من القرآن ففي رواية عن الصولي ،((عن أبي ذكوان قال : سمعت إبراهيم ابن العباس يقول : ما رأيت الرضا عليه السلام سئل عن شيء قط إلا علمه ، ولا رأيت أعلم منه بما كان في الزمان إلى وقته وعصره ، وكان المأمون يمتحنه بالسؤال عن كل شيء فيجيب فيه ، وكان كلامه كله وجوابه وتمثله انتزاعات من القرآن))[١٥]فقد كان الإمام الرضا (عليه السلام) ((حليف القرآن الكريم يتلوه باستمرار ، ويتأمل آياته بإمعان، وكان يجد في تلاوته له متعة لا تعادلها أية متعة في الحياة))[١٦]، وكان يقرأ القرآن بتفكر وتدبر حتى أنه يمضي ثلاثة أيام في ختمه ،وأنه يستطيع أن يختمه في مدة أقرب من هذه المدة لذلك يقول : ((لو أردت أن أختمه في أقرب من ثلاثة لختمت ولكني ما مررت بآية قط إلا فكرت فيها وفي أي شيء أنزلت وفي أي وقت ؟ فلذلك صرت أختم في كل ثلاثة أيام))[١٧] أي أنّ تلاوته كانت مقرونةً بالتفكر بالآيات والتدبر في مضامينها ومعانيها ولطائفها والموضوع الذي وردت، والوقت الذي نزلت فيه، وكان يبكي في أثناء قراءته تأثراً بالقرآن ومضامينه[١٨].

وكان يكثر من تلاوة القرآن في الليل في فراشه فإذا مرّ بآية تتحدث عن الجنة أو النار بكى وسأل الله الجنة وتعوذ به من النار[١٩]، ويروى أنه ختم القرآن ألف ختمة في القميص الذي أهداه الى الشاعر دعبل الخزاعي وكذا صلى فيه في ألف ليلة كل ليلة ألف ركعة؛ لذا يوصي الإمام الشاعر دعبل بالاحتفاظ بهذا القميص المُهدَى، وقد خصّ القميص دون الخاتم والدراهم الرضوية كما في الرواية التي يرويها شيخ الطائفة الطوسي إذ يقول :((... ورحلنا إلى سيدي أنا وأخي دعبل ، فأقمنا عنده إلى آخر سنة مائتين ، وخرجنا إلى قم بعد أن خلع سيدي أبو الحسن

الرضا (عليه السلام) على أخي دعبل قميصا خزا أخضر وخاتما فصه عقيق ، ودفع إليه دراهم رضوية ، وقال له : يا دعبل ، صر إلى قم فإنك تفيد بها . فقال له:احتفظ بهذا القميص، فقد صليت فيه ألف ليلة ألف ركعة، وختمت فيه القرآن ألف ختمة))[٢٠].

وكان الإمام الرضا عليه السلام يتلو القرآن عند الطعام فإذا أكل أتى بقصعة فتوضع بقرب مائدته فيعمد إلى أطيب الطعام مما يؤتى به فيأخذ من كل شيء شيئا فيضع في تلك القصعة ثم ((يأمر بها للمساكين ثم يتلو هذه الآية « فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ »[٢١] ثم يقول: علم الله عز وجل أنه ليس كل إنسان يقدر على عتق رقبة فجعل لهم السبيل إلى الجنة))[٢٢].

وكان الإمام عليه السلام من تفاعله مع القرآن إذا قرأ بعض سور القرآن الكريم عقب عليها ببعض الكلمات من ذلك سورة التوحيد فإذا فرغ من تلاوتها عقب عليها بقوله: « كذلك الله ربنا » يقول ذلك ثلاثا، وكذا سورة الكافرون وإذا فرغ من قراءتها قال ثلاثا « ربي الله وديني الإسلام » أما سورة التين فيقول بعد الفراغ من قراءتها: « بلى وأنا على ذلك من الشاهدين »، وأما سورة القيامة إذا قرأها يقول: « سبحانك اللهم. ..»، وكذا سورة الفاتحة فبعد فراغه من قراءتها يقول: « الحمد لله رب العالمين... ومثل ذلك سورة الأعلى فإذا تلا هذه السورة قال: « سبحان ربي الأعلى »[٢٣]

ولعل من اهتمامه البالغ بتجسيد آيات القرآن وتعاليمه في المجتمع أنّ رجلاً قال للإمام الرضا عليه السلام: ((والله ما على وجه الأرض أشرف منك أبا،فقال: التقوى شرفهم وطاعة الله أحظتهم فقال له آخر: أنت والله خير الناس، فقال له: لا تحلف يا هذا

خير مني من كان اتقى لله تعالى وأطوع له والله ما نسخت هذه الآية: (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم)[٢٤]))[٢٥].

ويروي محمد بن يحيى بن أبي عباد قال: حدثني عمي قال :((سمعت الرضا عليه السلام يوما ينشد وقليلا ما كان ينشد شعرا :

كلنا نأمل مدا في الأجل والمنايا هن آفات الأمل

لا تغرنّك أباطيل المنى والزم القصد ودع عنك العلل

إنما الدنيا كظل زائل حل فيه راكب ثم رحل

فقلت لمن هذا أعز الله الأمير؟ فقال: العراقي لكم قلت أنشدنيه أبو العتاهية لنفسه فقال هات اسمه ودع عنك هذا، إن الله سبحانه وتعالى يقول(ولا تنابزوا بالألقاب)[٢٦]ولعل الرجل يكره هذا))[٢٧] فقد نهى أن يُذكر اسم الشاعر إسماعيل بن القاسم بكنيته (أبو العتاهية)، وهو الشاعر المعروف بهذه الكنية التي تعني الحمق ونقص العقل، وذلك من أدب الأئمة الراقي الذي اقتبسوه من أدب القرآن ،وجدهم القائل (صلى الله عليه وآله) : ((أدبني ربي فأحسن تأديبي))[٢٨].

وروي أنه كان آخر ما تكلم به[٢٩] (لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ)[٣٠]و (وَكَانَ أَمْرُ اللهِّ قَدَراً مَقْدُوراً)[٣١].

من مأثوراته في التفسير

لم يكن للإمام الرضا كتاب في التفسير، وإنما هي آيات يُسأل عن معناها[٣٢] ،وقد اعتمد على مبدأ الحوار في تفسيره للآيات نختار من ذلك الآتي:

تفسيره مفردة (الترك) في قوله تعالى (وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ – البقرة / ١٧) بقوله ((إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه ولكنه متى علم أنهم لا يرجعون عن الكفر والضلال منعهم المعاونة واللطف وخلى بينهم وبين اختيارهم))[٣٣].

وتفسيره مفردة (الختم) في قوله تعالى(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم – البقرة / ٧) بمعنى الطبع معتمداً على تفسير القرآن بالقرآن في تفسيره الختم بالطبع أي طبع قلوب الكفار عقوبة على كفرهم كما قال عز وجل: (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً – النساء/ ١٥٥) [٣٤].

وفسّر الكبائر مفصّلاً في تفسيره قوله تعالى (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ – النساء / ٣١) بقوله ((عبادة الأوثان، وشرب الخمر، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وقذف المحصنات، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم))[٣٥].

وكان من أساليبه التفسيرية لا يعتمد على الظاهر في الألفاظ القرآنية بل ينفذ الى الباطن من ذلك مقولته في قوله تعالى (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ – المائدة / ٦٤) فعن هشام المشرقي، عن أبي الحسن الخراساني،قال: إن الله – كما وصف نفسه – أحد صمد نور، ثم قال: بل يداه مبسوطتان. فقلت له: أفله يدان هكذا؟ – وأشرت بيدي إلى يده – فقال : لو كان هكذا كان مخلوقا))[٣٦] إذ نفى أن يكون للباري عز وجل يد ،ولو كان كذلك كان مخلوقاً ، وهو الخالق، ومثل ذلك في قوله تعالى (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ – ص/ ٧٥) قال الإمام الرضا عليه السلام : يعني بقدرتي وقوتي(٣٧)، وكذا تفسيره مجيء الله بمجيء أمر الله وتنزيه الباري عن صفات المخلوقين من المجيء والذهاب والانتقال في قوله تعالى (وَجَاءَ

رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفاً صَفاً– الفجر/ ٢٢) إذ إن الله تعالى لا يوصف بالمجيء والذهاب، إنما يعني بذلك وجاء أمر ربك والملك صفاً صفاً [٣٨].

وكذا في قوله تعالى (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ – الأنعام/ ١٠٣) عن ذي الرياستين أنه قال لأبي الحسن الرضا عليه السلام:((جعلت فداك أخبرني عما اختلف فيه الناس من الرؤية، فقال بعضهم لا يرى. فقال: يا أبا العباس من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقد أعظم الفرية على الله، قال الله: « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» هذه الأبصار ليست هي الأعين إنما هي الأبصار التي في القلوب لا تقع عليه الأوهام ولا يدرك كيف هو)) [٣٩]، ولعل ذلك استوحاه من آية قرآنية أخرى، وكأنه فسّر القرآن بالقرآن، والآية هي قوله تعالى (... فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ– الحج/ ٤٦).

وهو الناقل عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال :((قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : قال الله جل جلاله : (ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي وما عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني))) [٤٠].

وفي تفسيره قوله تعالى (فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ– الأنعام/ ١٢٥) يقول : ((عن حمدان بن سليمان بن النيسابوري قال : سألت الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل : (فمن يرد الله يهديه يشرح صدره للإسلام) قال عليه السلام : من يرد الله أن يهديه بإيمانه في الدنيا إلى جنته ودار كرامته في الآخرة يشرح صدره للتسليم لله والثقة به والسكون إلى ما وعده من ثوابه حتى

يطمئن إليه (ومن يرد أن يضله) عن جنته ودار كرامته في الآخرة لكفره به وعصيانه له في الدنيا (يجعل صدره ضيقا) حرجا حتى يشك في كفره ويضطرب من اعتقاد قلبه حتى يصير (كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون)))[٤١].

وفسّر الرجز في قوله تعالى (لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ – الأعراف/ ١٣٤) بالثلج فعن ((سليمان عن الرضا ﷺ في قوله:(لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك) قال : الرجز هو الثلج...))[٤٢].

وقد حلّ ﷺ إشكالية ما يوصف به الله تعالى من السخرية، والاستهزاء، والمكر، والخداع في سؤال وُجِه إليه عن قول الله عز وجل (سخر الله منهم – التوبة / ٧٩) وعن قول الله عز وجل : (الله يستهزئ بهم – البقرة / ١٥) وعن قوله : (ومكروا ومكر الله– آل عمران/ ٥٤) وعن قوله (يخادعون الله وهو خادعهم – النساء / ١٤٢) فقال : ((إن الله تبارك وتعالى لا يسخر ولا يستهزئ ولا يمكر ولا يخادع ولكنه عز وجل يجازيهم جزاء السخرية وجزاء الاستهزاء، وجزاء المكر والخديعة، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً))[٤٣].

وفي تفسيره قوله تعالى (هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ – الرعد / ١٢) يرى أنّ الخوف للمسافر والطمع للمقيم[٤٤].

وفي تفسيره قوله تعالى (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ– القيامة / ٢٢و٢٣) يبين اللفظة المتجانسة مع مثيلتها في اللفظ فيذكر أن هذه الوجوه تكون منتظرة ثواب ربها (٤٥)فهو يكون قد أبعد معنى النظر الى وجه الله.

وفي تفسيره قوله تعالى (فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ – الأحقاف/ ٣٥)

قال : ((إنما سمي أولو العزم أولي العزم؛ لأنهم كانوا أصحاب العزائم والشرائع، وذلك أن كل نبي كان بعد نوح عليه السلام كان على شريعته ومنهاجه وتابعا « لكتابه إلى زمن إبراهيم الخليل، وكل نبي كان في أيام إبراهيم وبعده كان على شريعة إبراهيم ومنهاجه وتابعا « لكتابه إلى زمن موسى، وكل نبي كان في زمن موسى وبعده كان على شريعة موسى ومنهاجه وتابعا « لكتابه إلى أيام عيسى وكل نبي كان في أيام عيسى وبعده كان على منهاج عيسى وشريعته وتابعا « لكتابه إلى زمن نبينا محمد صلى الله عليه وآله فهؤلاء الخمسة أولو العزم وهم أفضل الأنبياء والرسل عليهم السلام، وشريعة محمد لا تنسخ إلى يوم القيامة، ولا نبي بعده إلى يوم القيامة، فمن ادعى بعده نبوة أو أتى بعد القرآن بكتاب فدمه مباح لكل من سمع ذلك منه))[٤٦].

وفي تفسيره قوله تعالى (وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيراً – الإنسان/ ٨) سأله عمر بن خلاد عن الضمير العائد في حبه أهو حب الله أو حب الطعام ؟ – قال : حب الطعام[٤٧].

وأحياناً يحتكم الإمام الرضا عليه السلام الى سبب النزول كما في تفسيره قوله تعالى (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۞ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۞ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ۞ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ۞ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۞ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى – الليل/ ٥-١٠) ((قال : « إن رجلا من الأنصار كان لرجل في حائطه نخلة ، وكان يضر به ، فشكا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فدعاه فقال : أعطني نخلتك بنخلة في الجنة فأبى فبلغ ذلك رجلا من الأنصار يكنى أبا الدحداح، فجاء إلى صاحب النخلة فقال : بعني نخلتك بحائطي،

فباعه، فجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : يا رسول الله، قد اشتريت نخلة فلان بحائطي، قال فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله : فلك بدلها نخلة في الجنة. فأنزل الله تبارك وتعالى على نبيه صلى الله عليه وآله (وما خلق الذكر والأنثى إن سعيكم لشتى فأما من أعطى (يعني النخلة) واتقى وصدق بالحسنى (بوعد رسول الله صلى الله عليه وآله) فسنيسره لليسرى ۞وما يغني عنه ماله۞ إذا تردى إن علينا للهدى)[٤٨]))[٤٩]

ومن تفسيراته الفقهية أنه سئل عن قول الله عز وجل ((ومن الليل فسبحه وأدبار السجود)[٥٠] قال : أربع ركعات بعد المغرب ،(وأدبار النجوم)[٥١] ركعتان قبل صلاة الصبح))[٥٢]، وكذا تفسيره (الإمساك) و (التسريح) في قوله تعالى (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ– البقرة/ ٢٢٩) بقوله ((أما الإمساك بالمعروف فكف الأذى وإجباء النفقة ، وأما التسريح بإحسان فالطلاق على ما نزل به الكتاب))[٥٣].

وكذا في قوله تعالى (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ– البقرة/ ٣٦) يذكر لنا ((أن أجل الإيلاء أربعة أشهر بعدما يأتيان السلطان فإذا مضت الأربعة أشهر فإن شاء أمسك، وإن شاء طلق...))(٥٤).

وفي تفسيره قوله تعالى (فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا – الذاريات / ٤) فسّر المقسّمات بالملائكة التي تقسم أرزاق البشر بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، فمن نام فيما بينهما نام عن رزقه (٥٥).

من آيات الرؤية قوله عز وجل (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل –الفرقان / ٤٥)،

وقوله (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه– البقرة/ ٢٥٨) ،وقوله (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت – البقرة/ ٢٤٣)، وقوله (ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل – الفيل / ١) ،وأشباه ذلك من رؤية القلب وليست من رؤية العين إذ إنّ معنى ((الرؤية الواردة في الأخبار العلم، وذلك أن الدنيا دار شكوك وارتياب وخطرات، فإذا كان يوم القيامة كشف للعباد من آيات الله وأموره في ثوابه وعقابه ما يزول به الشكوك ويعلم حقيقة قدرة الله عز وجل، وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد)[٥٦] فمعنى ما روي في الحديث أنه عز وجل يرى أي يعلم علما يقيناً)) (٥٧)، وفي ذلك حوار ظريف دار بين الإمام الرضا عليه السلام والمأمون فقال له المأمون : ((يا ابن رسول الله أليس من قولك : إن الأنبياء معصومون ؟ قال : بلى ، فسأله عن آيات من القرآن فكان فيما سأل أن قال له : فما معنى قول الله عز وجل : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني « الآية[٥٨] ؟ كيف يجوز أن يكون كليم الله موسى بن عمران عليه السلام لا يعلم أن الله تعالى ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأله عن هذا السؤال؟ فقال الرضا عليه السلام : إن كليم الله موسى بن عمران عليه السلام علم أن الله تعالى جل جلاله عن أن يرى بالأبصار ،ولكنه لما كلمه الله عز وجل وقربه نجيا رجع إلى قومه فأخبرهم أن الله عز وجل كلمه وقربه وناجاه ، فقالوا : لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت وكان القوم سبعمائة ألف رجل فاختار منهم سبعين ألفاً، ثم اختار منهم سبعة آلاف ، ثم اختار منهم سبعمائة ، ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه فخرج بهم إلي طور سيناء فأقامهم في سفح الجبل، وصعد موسى عليه السلام إلي الطور، وسأل الله تبارك وتعالى أن يكلمه ويسمعهم كلامه ، فكلمه الله تعالى ذكره وسمعوا كلامه من فوق وأسفل ويمين

وشمال ووراء وأمام ؛لأن الله عز وجل أحدثه في الشجرة ، ثم جعله منبعثا منها حتى سمعوه من جميع الوجوه فقالوا : لن نؤمن لك بأن هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة ، فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا بعث الله عزّ وجل عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا ، فقال موسى : يا رب ما أقول لبني إسرائيل إذا رجعت إليهم وقالوا : إنك ذهبت بهم فقتلتهم لأنك لم تكن صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله إياك ؟ فأحياهم الله وبعثهم معه فقالوا: إنك لو سألت الله أن يريك تنظر إليه لأجابك، وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته! فقال موسى عليه السلام: يا قوم إن الله لا يري بالأبصار ولا كيفية له، وإنما يعرف بآياته ويعلم بأعلامه.فقالوا: لن نؤمن لك حتى تسأله فقال موسى عليه السلام: يا رب إنك قد سمعت مقالة بني إسرائيل وأنت أعلم بصلاحهم فأوحي الله جل جلاله إليه: يا موسى اسألني ما سألوك فلن أؤاخذك بجهلهم فعند ذلك قال موسى عليه السلام: « رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلي الجبل فإن استقر مكانه « وهو يهوي « فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل « بآياته « جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك « يقول: رجعت إلي معرفتي بك عن جهل قومي « وأنا أول المؤمنين « منهم بأنك لا ترى. فقال المأمون: لله درك يا أبا الحسن))[٥٩].

وتفسيره (النعيم) في قوله تعالى (ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ– التكاثر/ ٨) بحب أهل البيت وولايتهم مصححاً لمن كان بحضرته من الفقهاء كما يظهر من الرواية الآتية عن إبراهيم بن عباس الصولي الكاتب بالأهواز سنة ٢٢٧ه قال : ((كنا يوما بين يدي علي بن موسى عليهما السلام فقال لي : ليس في الدنيا نعيم حقيقي فقال له بعض الفقهاء ممن يحضره : فيقول الله عز وجل (ثم لتسألن يومئذ عن النعيم) أما هذا النعيم في الدنيا وهو الماء البارد فقال له الرضا عليه السلام وعلا صوته : كذا

فسرتموه أنتم وجعلتموه على ضروب فقالت طائفة : هو الماء البارد وقال غيرهم :هو الطعام الطيب وقال آخرون : هو النوم الطيب قال الرضا عليه السلام : ولقد حدثني أبي عن أبيه أبي عبد الله الصادق عليه السلام أن أقوالكم هذه ذكرت عنده في قول الله تعالى : (ثم لتسئلُنَّ يومئذ عن النعيم) فغضب عليه السلام وقال : إن الله عز وجل لا يسأل عباده عما تفضل عليهم به ولا يمن بذلك عليهم ،والامتنان بالإنعام مستقبح من المخلوقين فكيف يضاف إلى الخالق عز وجل ما لا يرضي المخلوق به ؟ ! ولكن النعيم حبنا أهل البيت، وموالاتنا يسأل الله عباده عنه بعد التوحيد والنبوة؛ لأن العبد إذا وفا بذلك أداه إلى نعيم الجنة الذي لا يزول ولقد حدثني بذلك أبي عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: قال رسول الله (ص) : يا علي إن أول ما يسأل عنه العبد بعد موته شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله (ص) وإنك ولي المؤمنين بما جعله الله وجعلته لك فمن أقر بذلك وكان يعتقده صار إلى النعيم الذي لا زوال له ...))[٦٠].

وسئل الإمام الرضا عليه السلام عن التوحيد فقال : ((كل من قرأ قل هو الله أحد وآمن بها فقد عرف التوحيد ، قلت : كيف يقرؤها ؟ قال : كما يقرؤها الناس وزاد فيه كذلك الله ربي كذلك الله ربي))[٦١].

وكان للإمام الرضا عليه السلام دور في إثبات عصمة الأنبياء – عليهم السلام- عندما يُسأل عن تفسير بعض الآيات الظاهرة في عدم عصمتهم ،وجواز المعصية عليهم كما في أكثر مناظراته مع المأمون وغيره من ذلك سؤال المأمون الإمام عن النبي إبراهيم عليه السلام وعن مرحلة الشك التي مرّ بها ظاهر النص القرآني في حديثه عن إبراهيم حتى ظهر له الحق وآمن به[٦٢] .قال تعالى (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ۞ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ

مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ۞ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ۞ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ – الأنعام/ ٧٦-٧٩) كما في الرواية المروية عن ((علي بن محمد بن الجهم ، قال : حضرت مجلس المأمون وعنده علي بن موسى الرضا عليهما السلام ، فقال له المأمون : يا ابن رسول الله أليس من قولك إن الأنبياء معصومون ، قال : بلى ، قال : فسأله عن آيات من القرآن ، فكان فيما سأله أن قال له : فأخبرني عن قول الله عز وجل في إبراهيم (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي) فقال الرضا عليه السلام : إن إبراهيم عليه السلام وقع إلى ثلاثة أصناف : صنف يعبد الزهرة ، وصنف يعبد القمر ، وصنف يعبد الشمس ، وذلك حين خرج من السرب الذي أخفي فيه ، فلما جن عليه الليل ورأى الزهرة قال : هذا ربي على الإنكار والاستخبار ، فلما أفل الكوكب قال : (لا أحب الآفلين) لأن الأفول من صفات المحدث لا من صفات القديم ، فلما رأى القمر بازغا قال : هذا ربي على الإنكار والاستخبار ، فلما أفل قال : (لئن لم يهدني ربي لأكونَنَّ من القوم الضالين) فلما أصبح (ورأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر) من الزهرة والقمر على الإنكار والاستخبار لا على الإخبار والإقرار، فلما أفلت قال للأصناف الثلاثة من عبدة الزهرة والقمر والشمس : (يا قوم إني برئ مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين، وإنما أراد إبراهيم بما قال أن يبين لهم بطلان دينهم، ويثبت عندهم أن العبادة لا تحق لما كان بصفة الزهرة والقمر والشمس ، وإنما تحق العبادة لخالقها وخالق السماوات والأرض، وكان ما احتج به على قومه مما ألهمه الله عز وجل وآتاه كما قال الله عز وجل : (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه)[٦٣] فقال المأمون : لله درك يا ابن رسول الله...))[٦٤].

الخاتمة

إن الثروة العلمية الهائلة التي قدّمها الإمام الرضا عليه السلام للعالم الإسلامي بل للعالم الإنساني عامة ولأتباع أهل البيت خاصة قد شملت ألوان العلوم والمعارف من فلسفة، وكلام، وطب، وفقه، وتفسير، وتاريخ، وتربية، وآداب، وسياسة،واجتماع،...الخ.

عني الإمام الرضا (عليه السّلام) عناية بالغة بتفسير القرآن الكريم قراءة وحفظاً وتدريساً وتفسيراً وتأويلاً، بحيث نقل الفكر القرآني والثقافة القرآنية إلى الآخرين بأحسن بيان وأوضح برهان فأولاه المزيد من العناية في محاضراته وبحوثه التي ألقاها على الفقهاء والعلماء وسائر طلابه وقد نقلها الرواة والمفسرون للقرآن الكريم، وكان الإمام عليه السلام يعشق القرآن الكريم، وعاش طول حياته في أجواء قرآنية فهو الذي أدي إلى أن يبرمج ذلك لحياته الفردية.

لا تختلف نظرة الإمام الرضا عليه السلام عن بقية الأئمة إلى القرآن بوصفهم ترجمان القرآن والعدل الثاني بعد كتاب الله،وأنهما لن يفترقا حتى يردا على المصطفى الحوض فهو يرى أنّنا يجب أن نقف عند آيات القرآن ندرسها ونتدبرها ونأخذ منها خطوط الحركة في الواقع،ومناهج الحركة في ما نتحرك به في هذا العلم أو ذاك فهو الهدى والنور فإذا انفتحنا عليه، وعرفنا كل معانيه فإننا سوف نعرف الهدى مشرقاً منيراً أما إذا تجاوزناها الى غيرها فإننا نرى ظلمات بعضها فوق بعض.

وأرشد الى إتباع المحكم في حالة وجود المتشابه في القرآن، وكذا في أخبار أهل البيت عليهم السلام فكان القرآن هو القاعدة الفكرية التي يستمد الإمام منها كل فكرة، ولاسيما في الأسئلة الموجهة إليه فكانت إجاباته تمثل انتزاعات من القرآن.

وكان يكثر من تلاوة القرآن في الليل في فراشه فإذا مرّ بآية تتحدث عن الجنة أو النار بكى وسأل الله الجنة وتعوذ به من النار، وكان ﷺ يتلو القرآن عند الطعام فإذا أكل أتى بقصعة فتوضع بقرب مائدته فيعمد إلى أطيب الطعام مما يؤتى به فيأخذ من كل شيء شيئا فيضع في تلك القصعة ثم يأمر بها للمساكين ثم يتلو هذه الآية فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ

وكان الإمام ﷺ من تفاعله مع القرآن إذا قرأ بعض سور القرآن الكريم عقب عليها ببعض الكلمات من ذلك سورة التوحيد فإذا فرغ من تلاوتها عقب عليها بقوله: « كذلك الله ربنا « يقول ذلك ثلاثا، وكذا سورة الكافرون وإذا فرغ من قراءتها قال ثلاثا « ربي الله وديني الإسلام « أما سورة التين فيقول بعد الفراغ من قراءتها: « بلى وأنا على ذلك من الشاهدين «، وأما سورة القيامة إذا قرأها يقول: « سبحانك اللهم..»، وكذا سورة الفاتحة فبعد فراغه من قراءتها يقول: « الحمد لله رب العالمين.. ومثل ذلك سورة الأعلى فإذا تلا هذه السورة قال: « سبحان ربي الأعلى .

وظل القرآن أنيساً حتى الرمق الأخير من حياته الشريفة إذ يروى أنه كان آخر ما تكلم به قوله تعالى (لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ)، وقوله(وَكَانَ أَمْرُ اللهِّ قَدَراً مَقْدُوراً).

أما أسلوبه في التفسير فقد تنوع فتارةً يفسّر القرآن بالقرآن، وثانية يفسّره تفسيراً باطنياً لا يعتمد فيه على ظاهر الألفاظ، وثالثة يفسّره تفسيراً فقهياً، وقد يحتكم الى سبب النزول، وهكذا بحسب المقام إذ تجد مناهج التفسير كلها عند الإمام (صلوات الله عليه) واضحة جلية ينوّع في استخدامها.

ولم يكن للإمام الرضا كتاب في التفسير، وإنما هي آيات يُسأل عن معناها، وقد اعتمد على مبدأ الحوار في تفسيره للآيات، وكان له عليه السلام دور في إثبات عصمة الأنبياء –عليهم السلام– عندما يُسأل عن تفسير بعض الآيات الظاهرة في عدم عصمتهم، وجواز المعصية عليهم كما في أكثر مناظراته مع المأمون كما في مناظراته واحتجاجاته مع المأمون، والزنادقة، وأهل الكتاب.

الهوامش

١)) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام ٢/ ٣٠.

٢)) بحار الأنوار / المجلسي ٣٦/ ٣١٧.

٣)) ينظر: علي بن موسى الرضا والقرآن الحكيم / آية الله جوادي آملي ٧-٨.

٤)) عيون أخبار الرضا / الشيخ الصدوق ٢/ ٦٢.

٥)) ينظر: في رحاب أهل البيت عليهم السلام / السيد محمد حسين فضل الله ٢/ ٣٥١.

٦)) الآية ٤٢ من سورة فصلت.

٧)) بحار الأنوار ١٧/ ٢١٠.

٨)) ينظر: في رحاب أهل البيت عليهم السلام ٢/ ٣٥١و٣٥٣.

٩)) عيون أخبار الرضا ٢/ ٩٣.

١٠)) البقرة/ ٢١و١٦٨،والنساء/ ١و١٣٣و١٧٠و١٧٤، والأعراف/ ١٥٨، ويونس/ ٢٣ و٥٧و١٠٤ و١٠٨، وغيرها.

١١)) البقرة / ١٠٤و١٥٣و١٧٢و١٧٨و١٨٣و٢٠٨و٢٥٤و٢٦٤و٢٦٧و٢٧٨و٢٨٢، وآل عمران/ ١٠٠و١٠٢ و١١٨، وغيرها.

١٢)) الميزان / الطباطبائي ٣/ ٦٧.

١٣)) التوحيد / الشيخ الصدوق ٢٢٣.

١٤)) عيون أخبار الرضا ١/ ٢٦١.

١٥)) بحار الأنوار ٤٩/ ٩٠.

١٦)) حياة الإمام الرضا / الشيخ باقر شريف القرشي ١/ ٢٩٦

١٧)) عيون أخبار الرضا ٢/ ١٩٣.

١٨)) ينظر: العترة والقرآن / الشيخ علي الكريمي الجهرمي ١٥٢.

١٩)) ينظر: وسائل الشيعة (آل البيت) / الحر العاملي ٦/ ٢١٧.

٢٠)) الأمالي / الشيخ الطوسي ٣٥٩.

٢١)) الآية ١١ من سورة البلد.

٢٢)) الكافي / الكليني ٤/ ٥٢.

٢٣)) ينظر: مصباح الفقيه / آقا رضا الهمداني ج٢ ق ١/ ٣١١، وحياة الإمام الرضا ١/ ٢٩٦.

٢٤)) الآية ١٣ من سورة الحجرات.

٢٥)) عيون أخبار الرضا ٢/ ٢٦٢.

٢٦)) الآية ١١ من سورة الحجرات.

٢٧)) عيون أخبار الرضا ٢/ ١٩٠.

٢٨)) بحار الأنوار ١٦/ ٢١٠.

٢٩)) عيون أخبار الرضا ٢/ ٢٦٧.

٣٠)) الآية ١٥٤ من سورة آل عمران.

٣١)) الآية ٣٨ من سورة الأحزاب.

٣٢)) ينظر: الإمام الرضا – تاريخ ودراسة / السيد محمد جواد فضل الله ٣٨٢.

٣٣)) عيون أخبار الرضا ١/ ١١٣.

٣٤)) ينظر: المصدر نفسه، المكان نفسه.

٣٥)) مستدرك الوسائل / الميرزا حسين النوري الطبرسي ١١/ ٣٥٦.

٣٦)) بحار الأنوار ٣/ ٢٩١.

٣٧)) التوحيد ١٥٤.

٣٨)) ينظر : البرهان في تفسير القرآن / هاشم البحراني ٥/ ٦٥٦.

٣٩)) المصدر نفسه ٤/ ٥٤.

٤٠)) عيون أخبار الرضا ١/ ١٠٧.

٤١)) المصدر نفسه ١/ ١٢٠.

٤٢)) تفسير العياشي / محمد بن مسعود العياشي ٢/ ٢٥.

٤٣)) التوحيد ١٦٣.

٤٤)) ينظر : عيون أخبار الرضا ١/ ٢٦٥.

٤٥)) ينظر : التوحيد ١١٦.

٤٦)) بحار الأنوار ١١/ ٣٥

٤٧)) ينظر: المحاسن / البرقي ٢/ ٣٩٧.

٤٨)) سورة الليل / الآيات ١٠-١٢.

٤٩)) قرب الإسناد / الحميري القمي ٣٥٦، وينظر : أسباب النزول / الواحدي ١/ ٤٧٧.

٥٠)) الآية ٤٠ من سورة ق.

٥١)) الآية (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ– الطور/ ٤٩).

٥٢)) بحار الأنوار ٨٤/ ٨٨.

٥٣)) المصدر نفسه ١٠١/ ١٥٥.

٥٤)) تفسير العياشي ١/ ١١٣.

٥٥)) ينظر : مكارم الأخلاق / الشيخ الطبرسي ٣٠٥.

٥٦)) الآية ٢٢ من سورة ق.

٥٧)) التوحيد ١٢٠.

٥٨)) الآية ١٤٣ من سورة الأعراف.

٥٩)) بحار الأنوار ٤/ ٤٨.

٦٠)) عيون أخبار الرضا ٢/ ١٣٧.

٦١)) الكافي ١/ ٩١.

٦٢)) ينظر: الإمام الرضا – تاريخ ودراسة ٣٨٦-٣٩١.

٦٣)) الآية ٨٣ من سورة الأنعام.

٦٤)) التوحيد ٧٧.

قائمة المصادر و المراجع:

القرآن الكريم.

أسباب نزول القرآن، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)، تح/ كمال بسيوني زغلول، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ هـ.

الأمالي، الشيخ الطوسي، تحقيق/ قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، ط١، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ١٤١٤ه.

الإمام الرضا – تاريخ ودراسة، السيد محمد جواد فضل الله، إشراف: الأستاذ سامي الغريري، وتحقيق: محمد صادق الغراوي، ط١، مطبعة ستار، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ١٤٢٨ه.ق– ٢٠٠٧م.

بحار الأنوار، العلامة المجلسي، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، ويحيى العابدي الزنجاني ، والسيد كاظم الموسوي المياموي ، ط٣ ،دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان ، ١٤٠٣ه – ١٩٨٣م.

البرهان في تفسير القرآن، هاشم البحراني، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية / مؤسسة البعثة – قم، (د.ت).

تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، تصدى لطبعه ونشره: السيد محمود الكتابچي وأولاده صاحب المكتبة العلمية الإسلامية، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران،(د.ت).

التوحيد، الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، (د.ت).

حياة الإمام الرضا عليه السلام، الشيخ باقر شريف القرشي، انتشارات سعيد بن جبير،قم ، المطبعة : مهر ،١٣٧٢ش.

العترة والقرآن، الشيخ علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، قم ،١٤١٣ه.

علي بن موسى الرضا والقرآن الحكيم، آية الله جوادي آملي، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ،١٤٢٩ه–٢٠٠٩م.

عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي، مطابع مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان ،١٤٠٤ – ١٩٨٤م.

في رحاب أهل البيت عليهم السلام، السيد محمد حسين فضل الله، إعداد وتنسيق: شفيق محمد الموسوي وسليم الحسني، دار التوحيد، (د.ت).

قرب الإسناد، الحميري القمي، تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، المطبعة : مهر – قم،

الناشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث – قم، ١٤١٣ه.

- الكافي، الشيخ الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط٣، المطبعة:حيدري، دار الكتب الإسلامية – طهران، ١٣٦٧ ش.

المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدث، ط١، المطبعة:رنگين - تهران – ١٣٢٧، دار الكتب الإسلامية – طهران، ١٣٧٠ - ١٣٣٠ش.

مستدرك الوسائل، ميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، لبنان، ١٤٠٨ - ١٩٨٨م.

مصباح الفقيه (ط.ق)، آقا رضا الهمداني، طبعة حجرية، انتشارات مكتبة النجاح، طهران، (د.ت).

مكارم الأخلاق، الشيخ الطبرسي، ط٦، منشورات الشريف الرضي، ١٣٩٢ - ١٩٧٢م.

الميزان (تفسير)، السيد الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، (د.ت).

نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، شرح: الشيخ محمد عبده، ط١، المطبعة:النهضة، قم، دار الذخائر، إيران،١٤١٢ق- ١٣٧٠ ش.

وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، المطبعة:مهر، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرفة ،١٤١٤ه.

"في التسليم للعترة الطاهرة"

الأحاديث الفنية عند الإمام الجواد عليه السلام
مقاربة أسلوبية

Artistic Speeches of the Imam Al-Jawad
(Stylistic Approach)

أ.د. عبد الاله عبد الوهاب هادي العرداوي
العراق/ جامعة الكوفة/ كلية التربية الأساسية/ قسم اللغة العربية

Prof. Dr. `Abidallah `Abidalwahab Al-,.`Ardawi
Department of Arabic/ College of Basic Education/University of Kufa/ Iraq

Abdalellah.hadi@uakufa.edu.iq

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

يُعدّ الإمام الجواد عليه السلام أصغر الائمة سنا، فقد تقلّد الإمامة والزعامة الدينية بعد وفاة أبيه الإمام الرضا عليه السلام وكان عمره الشريف فيما أجمع عليه المؤرخون لا يتجاوز السبع سنين، وهذا العمر في مطلق الأحوال لا يسمح لصاحبه بالنظر العقلي والجدال العلمي الا أن الامام الجواد عليه السلام قد تجاوز هذه النواميس وخرق المعتاد بمناظراته العلمية التي أذهلت كبار العلماء في ذلك العصر فكان الامام الجواد عليه السلام معجزة من السماء في الارض التي خرقت الألباب وابهتت العقول، وجعلت الناس يقفون حيارى أمام هذا الفتى الإمام عليه السلام الذي شكّل خزانة معلوماتية لا تنضب ، ومحطة للإجابة عن الأسئلة تحير في كشف كنهها أفذاذ العلماء ولهذا كله ،كان لهذا الإمام عليه السلام الاهمية القصوى في مختلف ميادين البحث في العلوم العقلية وعالم المناظرات والبحوث الجدلية وغيرها ، ومن خلال هذه الأوراق البحثية سنحاول أن نستظهر بعضا من أحاديثه التي يغلب عليها الطابع العلمي وهي موشحة بإيحاءات جمالية أسلوبية .

وفي ضوء ذلك اقتضت خطة البحث أن تقسّيم على مدخل وثلاثة مباحث ، أشتغل المدخل على الأحاديث الفنية لغة واصطلاحاً ، وتحدث المبحث الاول عن المستوى التركيبي للأحاديث الفينة والمبحث الثاني المستوى الصوتي ، بينما المبحث الثالث المستوى الدلالي واخيرا الخاتمة التي تضمنت أهم نتائج البحث.

Abstract

Imam Al- Jawad is regarded as the youngest imam and ascends the immamite and the religious leadership after the death of his father Imam Al-Ridha (Peace be upon him). The historians agree that his age did not exceed was seven years as he ascends the imamate , such an age never permits someone to ague or debate reasonably but the imam surpasses all these traditions and customs to have marvelous debates casting all the greatest scientists into surprise . He grows as a miracle all bend the knee to; undepleted reservoir of information and a platform to answer all the obstinate questions the scientists fall short of answering. That is why there is a great importance for the imam in all the intellectual fields of the applied sciences, debates and dialectic studies. The article endeavours to focus on certain speeches with a scientific character and aesthetic .stylistic tints

There are an introduction, three chapters and a conclusion. The introduction tackles the artistic speeches on the scale of language and etymology. The first takes hold of the structure of the speeches, the second does their phonology, the third does the semantic angles .and ultimately the conclusion cuddles all the findings

المقدمة

الحمد الله الذي منّ علينا بنبيه محمد ﷺ وأهل بيته الطيبين وعرفنا بمنّه وجوده عليهم والصلاة والسلام على أفضل خلقه واشرف بريته أئمة الهدى وسفن النجاة نبينا محمد ﷺ وآله الطاهرين، وبعد:

فتاريخ البشرية مليئ بالإحداث والتطورات المتتالية ، ولو تصفحناه وبحثنا في طياته عن القدوات الإنسانية والعظماء ، لجذبتنا اليه صحائف تفوح منها رائحة المسك ، وتهلّ علينا نسائم طيب العنبر .

ومن هذه القدوات الإنسانية، شخصية سجّل التاريخ مسيريها بأحرف من الأنوار الإلهية ، والاشراقات الربانية ، انوار سعت في دنياها إلى سلوك الطريق نحو الكمال الإنساني ، وجلّ حسن الصفات، لم تركع الا للواحد الأحد ، ولم تنكس رأسها خضوعا وخشوعا إلا للفرد الصمد ، فرفعها ربها الى عليين ، واقعدها في مقعد صدق مع انبيائه واصفيائه.

تلك الشخصية العظيمة، هي شخصية الإمام محمد الجواد عليه السلام.

يعد الإمام الجواد عليه السلام خزانة معلوماتية لا تنضب ، ومحطة للإجابة عن الاسئلة تحير في كشف كنهها أفذاذ العلماء ولهذا كله ،كان لهذا الإمام عليه السلام الاهمية القصوى في مختلف ميادين البحث في العلوم العقلية وعالم المناظرات والبحوث الجدلية وغيرها، ومن خلال هذه الأوراق البحثية سنحاول أن نستظهر بعضا من أحاديثه التي يغلب عليها الطابع العلمي وهي موشحة بإيحاءات جمالية أسلوبية .

وفي ضوء ذلك اقتضت خطة البحث أن تقسيم على مدخل وثلاثة مباحث ، اشتغل المدخل على الأحاديث الفنية لغة واصطلاحا ، وتحدث المبحث الاول عن المستوى التركيبي للأحاديث الفينة والمبحث الثاني المستوى الصوتي ، بينما المبحث الثالث المستوى الدلالي واخيرا الخاتمة التي تضمنت أهم نتائج البحث ، ثم ثبت المصادر والمراجع .

وختاما ، هذا ما وفقنا الله اليه من دراسة الأحاديث الفنية عند الامام الجواد عليه السلام ، فان أصبنا فيما سعينا اليه فهو منّة من منن الله علينا وأن أخطانا ، وزل قلمنا ، فحسبنا الضعف والهوان ، إذ إن الكمال لله وحده يهب لمن يشاء من عباده ويقدر ، واخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين .

المدخل

الأحاديث الفنية لغة واصطلاحا :

لم تشتمل المعاجم اللغوية (كتاب العين ، ولسان العرب ، والقاموس المحيط ، والصحاح) على المعنى اللغوي لهذا النوع الادبي بصيغته المركبة (الحديث الفني) لحداثة تسمية هذا النوع[١] . والحديث كل ما يتحدث به الانسان أو يقوله[٢] .

وقد تحولت المفردة (الحديث) الى مصطلح ، وذلك قيل أن ((مصطلح الحديث دائر بين البلاغيين والنقاد))[٣] .

وقد أفرد له بالكلام ابن وهب الكاتب في أحد كتبه مبتدئا بتعريفه ((واما الحديث فهو ما يجري بين الناس في مخاطباتهم ومجالسهم ، واما وجوهه . فمنها الجد والهزل ، والسخيف والجزل ، والحسن والقبيح ، والملحون والفصيح ، والخطأ والصواب))[٤].

ومعلوم ان الحديث الذي لا يتوافر على عناصر فنية معينة ، غالبا ، يعتمد في بيان حقيقة أو مسألة أو مفهوم ما ، اي أن اللغة التي يتحدثها المتحدث في حديثه هي لغة تقريرية اخبارية ، بعيدة عن الخيال والتصوير، كما هو حال اللغة العلمية الحافة التي هي لغة العلوم والمعارف ولغة الأحاديث الفقهية ، ولاسيما التي تتناول معاملات المسلم وعباداته كما هو في معظم أحاديث الناس ، وغير ذلك[٥] .

بيد أن الحديث – الذي نحن بصدده – لا يعتمد المباشرة أو التقريرية في صياغته ، لانه عموما يتطلب نوعاً من التأمل فهو يحمل قدراً من الضبابية الشفافة ، أو ما يسمى بالغموض الفني في الأدب ((الذي يؤدي ما يعرف بتعدد القراءات للنص الواحد فوجوده وجود مؤثر وغني وفاعل))[٦] فضلا عن أن اشراك المتلقي في

كشف دلالة الأحاديث التي تحمل تلك الصفة ، يحقق له جسرا من التوصيل ، ومزيدا من الامتاعين الدلالي والجمالي[٧] .

وفي ضوء ما تقدم ، يكمننا أن نقرر بوضوح أن الحديث الفني هو: ((الحديث المختصر الذي يقدم في مناسبات مختلفة ، ويكتفي فيه احيانا بعدد قليل من المستمعين ، ويوظف فيه سمات فنية ، وأدوات جمالية لتعميق دلالة المراد توصيلة الى المتلقي [٨] .

وهو توصيات عامة قصيرة ، ترد مستقلة ، أو قد ترد ضمن نوع ادبي معين ، توشح عادة بعنصر الصورة أو بعنصر الايقاع أو بكليها معا[٩] .

المبحث الاول : المستوى التركيبي

إنَّ دراسة النظم التركيبية للخطاب تنبثق عبر الوظائف اللغوية للمفردات التي تولِّد النصَّ ، فالتراكيب الأسلوبية تنشأ من ترابط الألفاظ مع بعضها على هيأة يختارها منشئ النصِّ ؛ لتكون نسيجاً نصياً جمالياً .فضلاً عن أنَّ التركيز على فعالية البنى التركيبية وتجلياتها الأسلوبية ، لابد ان يستند الى التحليل النحوي الذي يقوم بتفسير صلة البنية النحوية للجملة ويقوم بتفسير صلة البنية النحوية للنص كله بدلالته ، ويبحث عن سبب استعمال منشئ النص بنية نحوية بعينها من دون غيرها ، وصلة ذلك بما يريد ان يحمله من دلالات[١٠].فالنحو هو الركيزة التي تستند إليها دلالة النص[١١].

والوقائع الأسلوبية التي هي عنصر لغوي ينظر إليه من جهة استعماله لأغراض أدبية معينة [١٢] .والتي تختص بالجانب النحوي لها صلة بالعلاقات الدلالية التي تكونت من الوظائف النحوية ؛لأنَّ التركيب متى فقد الدلالة فقد قيمته[١٣].

من هذا نجد ((أن صياغة التراكيب الإبداعية إنما تمثل في حقيقتها قدرة الفنان على تشكيل اللغة جماليا بأن يخترق إطار المألوفات أحيانا ، أو يصنع منها شيئا شبيها بغير المألوف ، وهو في ذلك يتعامل مع مواد أولية ذات خواص معجمية قابلة لأن تزرع في السياق كما هي قابلة لأن تزرع فيه بشكل متطور ، ولكنها في كلتا الحالتين تقدم النموذج الأسلوبي المميز بالبنية الجمالية))[١٤].

إن للبنية التركيبية حيزاً كبيراً في الدراسات الأسلوبية لأنها تقوم بتحليل العمل المنتج ، والبحث في مكنوناته اللغوية للوصول إلى القيم الإبداعية الجمالية التي تختبئ

في باطن النصوص الشعرية ،فتكشف عن الأثر الذي يتولد من تواشج التركيب مع الدلالة ، فبها تعرف براعة المنشئ ومقدار إمكانيته في استغلال اللغة الشعرية، وهي تشكل الموقع الفذ في الخطاب الأدبي ،وبها نتمكن من دراسة النص وتحليله والوصول إلى لطائفه وجمالياته[١٥].

في محور البنية التركيبية نقوم بدراسة أحوال الجملة في النص المنتج ،وما يطرأ عليه من تغير وتحول ؛لأن ذلك التغير والتحول يتبعه تحول في الناتج الدلالي[١٦]، إذ ركزت هذه الدراسة التركيبية على علم المعاني ،فالعلاقة بين علم المعاني والنحو علاقة ترابط ، فالمعاني قريبة على النحو من حيث أنها تتناول التركيب والسياق، إذ إنَّ النحو يبدأ بالمفردات وينتهي إلى الجملة الواحدة ، على حين أنَّ علم المعاني يبدأ بالجملة الواحدة وقد يتخطاها إلى علاقتها بالجمل الأخرى في السياق الذي هي فيه [١٧].

فالمستوى التركيبي يهتم بدراسة الدوال في نطاق المحور السياقي الوارد؛ لإبراز الخصائص اللغوية لتلك الدوال[١٨].وقد تنبه النقاد البلاغيون العرب المعاصرون إلى أهمية الجانب التركيبي في الخطاب الأدبي؛ لأنَّ المتلفظ يعمد من خلاله إلى تكسير الجملة العادية بحثاً عن تركيب غير عادي، وهو نواة أدبية للخطاب[١٩].والذي يعني البحث أنَّ التحليل الأسلوبي يتجه إلى تركيب الجملة وترتيب عناصره[٢٠].

١ـ الاستفهام :

ونلحظ وروده في الأحاديث الفنية ، كما في قوله عليه السلام : ((قال رجل للجواد عليه السلام اوصني ، قال : أو تقل ، قال نعم ، قال : توسد الصبر ، واعتنق الفقر ، وارفض الشهوات ، وخالق الهوى وعلم أنك لن تخلو من عين الله ، فانظر كيف تكون ؟))[٢١] .

فالاستفهام الوارد هنا مكثف بنفسه ولا يحتاج الى أي جواب ، لأنه يقرر حقيقة ، ويحمل المخاطب على تمثلها ، وبمعنى آخر : أن جواب السؤال ثابت في الخزينة المعرفية للطرفين ، ثم فلا حاجة للإفهام فيه ، وليس فيه أية محاولة لسد النقص المعرفي الذي يسعى الاستفهام اليه في حقيقته .

وقد خرج الاستفهام حاملاً اغراضاً مجازية كثيرة في أحاديث أخرى ، كالتعجب في قوله عليه السلام : ((كيف يضيع الله كافله ، وكيف ينجو من الله طالبه))[٢٢] فالاستفهام الوارد في هذا الخطاب أفاد معنى التعجب الذي يعني ((تعظيم الامر في قلوب السامعين ، لأن التعجب لا يكون الا من شيء خارج عن نظائره واشكاله))[٢٣] ثم نرى الجواد عليه السلام يستعظم هذا الامر ويعلي من شأنه .

وقد يطلب الفهم من الاستفهام ، وهو حقيقته التي يسعى اليها فيكون الجواب ابانة للحقائق ، وفيها يكون الاستفهام حقيقيا يقتضي قطعية الاجابة بـ (نعم) أو (لا) .

يقول الإمام الجواد عليه السلام : ((أوحى الله الى بعض الانبياء أما زهدك في الدنيا فتعجلك الراحة ، واما انقطاعك الي فيعززك بي ، ولكن هل عاديت لي عدوا ؟ ووالیت لي وليا))[٢٤]

٢ـ الأمـــــر :

من الأساليب التي استعملها الامام الجواد عليه السلام في أحاديث الفنية ، وقد خرجت أوامره الى معان مجازية ، كما في قوله عليه السلام : ((اتئد تصب او تكد))[٢٥] فأسلوب الامر قد ورد بصيغة فعل الامـــــــر (اتئد) وهو يحمل دلالة مجازية هي النصح والارشاد ، هذه الدلالة المجازية نراها في قوله : ((اقصد العلماء للمحجة الممسك غير الشبهة

...))[٢٦] . وفيه ايضاً قوله ﷺ : ((اصبر على ما تركه في يلزمه الحق ، واصبر على ما تحب فيما يدعوك الى الهوى))[٢٧] وقد ورد أسلوب الامر بصيغة اسم فعل الامر (عليكم) أي الزموا ، وذلك في قوله ﷺ : ((عليكم بطلب العلم ، فان طلبه فريضة ...))[٢٨] أي الزموا انفسكم بطلب العلم .

٣- الشرط :

من الأساليب التي استعملها الإمام الجواد ﷺ لدواع دلالية وجمالية ، ومن أدوات الشرط التي استعملها (من) التي شكلت مرجعية العاقل في مواجهة تحدي الواقع في صورة رسمها الإمام ﷺ من خلال تعانق صورة فعل الشرط وصورة جوابه ،كما في قوله ﷺ : ((من انقطع الى غير الله وكلّه الله الى غيره ، ومن عمل على غير علم افسد اكثر من ما يصلح))[٢٩] ونظيره قوله ﷺ: ((من هجر المداراة قارنه المكروه))[٣٠] ومن ادوات الشرط (لو) التي يبدو فعل الشرط فيها وجوابه غير ممتنع الوقوع متحقق في الواقع قولاً وفعلا[٣١] وذلك في قوله ﷺ : ((لو سكت الجاهل ما اختلف الناس)) [٣٢] .

ومنها (إذ) واحسبها تعليق صورة جواب الشرط – ان صح لنا ان نفصل صورة جواب الشرط الكاملة – على صورة فعل الشرط ، وذلك لأن الشرط ممكن الوقوع[٣٣] وذلك في قوله ﷺ : ((إن لله عباداً يخصهم بالنعم ، ويقرها فيه ما بذلوها ، فإذا منعوها نزعها عنهم وحولها الى غيرهم))[٣٤] . ومنها (مهما) التي امتازت صورة الشرط فيها ببيان الحقيقة الاخلاقية راسخة في الأذهان ، وذلك في قوله ﷺ : ((فمهما اصطنع الرجل من معروف فإنما يبدأ فيه بنفسه))[٣٥] .

ومنها (أما) التي تفيد التفضيل في الصورة ، وإيضاح أركانها المختلفة ، كما في قوله عليه السلام: ((اما هذه الدنيا فإنها فيها معترفون ...))[٣٦] .

٤- النفي :

وفيه يتوسل بأدواته المتعددة لدفع ما يتردد في ذهن المخاطب ، ومنها (لا) التي تفيد نفي الحاضر والمستقبل نفيا عاماً كما في قوله عليه السلام : ((راكب الشهوات لا يقال له عثرة))[٣٧] وقوله عليه السلام : ((نعمة لا تشكر كسيئة لا تغفر))[٣٨].

ومن أدواته النفي (ما) كما في قوله عليه السلام : ((لو سكت الجاهل ما اختلف الناس))[٣٩] .

ومنها (لن) التي تشعر بإلزام النفي وتوكيده ، وذلك في قوله عليه السلام : ((لن يستكمل العبد حقيقة الإيمان حتى يؤثر دينه على شهوته ، ولن يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه))[٤٠] .

ومنها (لم) التي تفيد توكيد النفي ، وذلك في قوله عليه السلام : ((من لم يعرف الموارد اعيته المصادر))[٤١] .

ومنها (غير) كما في قوله عليه السلام : ((ومن عمل على غير علم افسد اكثر مما يصلح))[٤٢] .

٥- التوكيد :

أسلوب من الأساليب التي لجأ اليها الامام الجواد عليه السلام في أحاديثه الفنية لإيضاح مضامينه الدلالية ، فضلاً عن زيادة حدة الخطاب التوصيلي ، ويستعمل الامام الجواد عليه السلام التوكيد بطرائقه المتعددة التي منها التوكيد بـ (إن) مع اسمها وخبرها التي تفيد توكيد مضمون الجملة وتحقيقه[٤٣] وذلك في قوله عليه السلام : ((إياك ومصاحبة الشرير فإنه

كالسيف المسلول يحسن منظره ويقبح آثاره))[٤٤] وقوله ﷺ : ((عليكم بطلب العلم ، فإن طلبه فريضة))[٤٥] .

ومنها (أن) مع اسمها وخبرها التي تفيد ايضاً توكيد مضمون الجملة وتحقيقه[٤٦] كما في قوله ﷺ : ((واعلم أنك لن تخلو من عين الله))[٤٧] .ومنها التوكيد بالقصر بـ (النفي) و(إلا) في قوله ﷺ : ((ما عظمت نعمة الله على عبد إلا عظمت عليه مؤنة الناس))[٤٨] .

ومنها التوكيد بـ (لكن) التي تفيد توكيد مضمون الجملة ، كما في قوله ﷺ : ((أما هذه الدنيا فإنا فيها معترفون ، ولكن من كان هواه هوى صاحبه ودان بدينه فهو معه حيث كان هي دار القرار))[٤٩]

ومنه التوكيد بـ (قد) مع الفعل الماضي بما يفيد التحقيق ، كقوله ﷺ : ((قد عاداك من ستر عنك الرشد اتباعاً لما يهواه))[٥٠] وقوله ﷺ : ((من أصغى الى ناطق فقد عبده))[٥١] .

ومنها التوكيد بـ (لم) التي تفيد توكيد النفي ، في قوله ﷺ : ((فمن لم يحتمل تلك المؤنة فقد عرض النعمة للزوال))[٥٢] .

المبحث الثاني : المستوى الصوتي:

يُعدُّ المستوى الصوتي من أهم الوسائل التي تتكئ عليها الدراسة أية دراسة تحليلية؛ وذلك بوصفه آلية إبداعية تُثيرُ انتباه المتلقي عبر حاسة السَّمْعِ .لأنَّ الصوتَ عاملٌ مهم في النص الإبداعي الذي يَكْمِنُ في براعة اختيار ما يُمكن أنْ تُنسجَ منه الجملة الأدبية[٥٣].

وله الأثر البالغ في استنباط دلالة الألفاظِ في سياقِ الخِطَابِ ؛ فما الكلمة إلا ((صورة صوتية ، وتصور ذهني))[٥٤].وأنَّ ((الصوتيات عنصر من عناصر البنية الشعرية)) [٥٥]، فالموسيقى النابعة من تآلفِ أصوات الحروفِ فِي الكَلِمَةِ الواحدة ،فضلاً عن تآلف الكلماتِ المنتظمة في فقراتٍ داخل السياق تعني ((أنَّ هناك نوعاً من الموسيقى الداخلية يُلحظ ولا يُشرح وهو كامنٌ في نسيج اللفظة المفردة وتركيب الجملة الواحدة ، وهو يُدرك بحاسة خفية))[٥٦].وإنَّ القيمةَ الفنية لجرسِ الألفاظِ ومادة حروفها فِي تَشَكّلِ صوتها الموسيقي وأثر ذلك في النفس تقبلاً ونفوراً هو المعيار الفني والبلاغي للفظ [٥٧]؛لأنَّ الصوت هو ((آلة اللفظ والجوهر الذي يقوم عليه التقطيع ، وبه يُوجُّ التأليف ، ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت))[٥٨].فطلب المعاني إنَّما يثيره بناء الكلمات كأصوات أكثر مما يثيره بناء الكلمات كمعانٍ[٥٩]، ومؤدى هذا أنَّ ((المعنى يحدده شكل العبارة وصياغتها ، ومن الشكل والصياغة يتولد الإيقاع الذي يحمل في جوهره الصلة العميقة بالمعنى)) [٦٠].

فضلاً عن أنَّ المستوى الجمالي للصوت يَمْنَحُ النصَّ موسيقى عذبة تَعْمَلُ على جذب الانتباه فتصغي إليها الأسماع مؤثرة في المتلقي ((فالشكل واسطة إيصال مستقلة ومعبرة عن نفسها قادرة على توسيع نطاق اللغة إلى أبعد من الإطار اليومي للمعنى عن طريق الإيقاع والتداعي والإيحاء))[٦١].

لذا نجد أنَّ الإمام الجواد عليه السلام قد وَظَّف هذه الوسيلة في خطابه محققا بواسطتها أنساقاً صوتيةً لِحمل أبعاد تجربته الروحية وللتأثير في المتلقي . إذ إنَّ عملية التحول بالصوت الدال إلى دال مدرك عملية قصدية يشحنها الأديب بالتوتر الذاتي حسب

المقتضيات بحيث يجعل من الصوت صدى للمعنى[٦٢]. فقد ((تؤدي شدة التأثر بالباعث الصوتي على توليد الكلمات إلى ما يكاد يكون اعتقاداً غامضاً في وجود مطابقة خفية بين الصوت والمعنى))[٦٣].فركز التحليل على قيمة أداء الصوت في السياق وما يثمر عنه من إيحاءاتٍ دلاليةٍ وأبعاد جمالية؛ لأنَّ الصوت يرتبط بالمعنى عبر تجسيده للألفاظ في سياقات تركيبية معينة[٦٤].

١ــ التقسيم :

يعد التقسيم مصدراً من مصادر الموسيقى الصوتية[٦٥] وهذا المصدر يكون له تأثير واضح في العبارات بما يبثه من تنوع في الافكار الاخيلية والعواطف والانفعالات والمواقف الحياتية المختلفة ، فقد أتخذه الامام عليه السلام صيغة قائمة على وصية يقسم من خلالها ما يجب على الرجل ان يكون عليه في قابل حياته وفق تصورات منطقية ، وذلك في قولـــــــه عليه السلام : ((قال رجل للجواد عليه السلام اوصني ، قال :أو تقبل ، قال : نعم ، قال : توسد الصبر ، واعتنق الفقر ، وارفض الشهوات ، وخالف الهوى))[٦٦] .

وهو عنده عليه السلام في موقف اخر ، قسمة عددية تتركز على حيثيات ما يحتاجه المؤمن من خصال ، اذ يقول عليه السلام : ((المؤمن يحتاج الى ثلاث خصال : توفيق من الله ، وواعظ من نفسه ، وقبول ممن ينصحه))[٦٧]وهذه القسمة العددية تكون في موضع اخر استظهارا لمقدمات يقينية وماهيات متوثبة ، وذلك في قوله عليه السلام : ((اثنان عليلان ابداً : صحيح محتم ، وعليل مخلط ، موت الانسان بالذنوب اكثر من موته بالأجل ، وحياته بالبر اكثر من حياته بالعمر))[٦٨].

٢ – السجع :

ظاهرة أسلوبية ووسيلة صوتية تشكل ركنا اساسيا في التكوين في التكوين الايقاعي للنصوص الادبية ، وهو يبرز المعالي بصورة جمالية من خلال اختلاف قرينته في المعنى ، فالدواعي الدلالية هي قبلة السجع التي يستقبلها المتلقي بمعان تتأثر بالنص وسياقه ، فضلاً عن امكانية متلقيه ، ونجد هذه الامكانات للسجع في أحاديث الإمام ﷺ وبأنواعه المتعددة ، كالسجع المتوازي في قوله ﷺ : ((من اطاع هواه اعطى عدوه مناه))[٦٩]وقوله ﷺ : ((فساد الاخلاق ، بمعاشرة السفهاء ، وصلاح الاخلاق ، بمنافسة العقلاء))[٧٠].

او السجع المطرف في قوله ﷺ: ((إن أنفسنا وأموالنا من مواهب الله الهنيئة ، وغواربه المستودعة))[٧١]وقوله ﷺ : ((اياك ومصاحبة الشرير فانه كالسيف المسلول يحسن منظره ويقبح اثره))[٧٢]

٣ــ الطباق :

من التقنيات الموسيقية التي نجد اثرها واضحا في الأحاديث الفنية بما تبعثه من نغم صوتي تحدثه هذه الدلالات المتضادة مما يولد ايقاعا خفيا في النفس قوامه المعنى وضده ، وذلك في قوله ﷺ : ((لا تكن ولي الله في العلانية عدو الله في السر))[٧٣] فطابق هنا بين (العلانية ـــــ السر) وقوله ﷺ : ((من استغنى بالله افتقر الناس اليه ، ومن اتقى الله احبه الناس وان كرهوا)) [٧٤]فطابق هنا بين (استغنى – افتقر) و (احبه – كرهوا) وقوله ايضا ﷺ : ((يوم العدل على الظالم اشد من يوم الجور على المظلوم))[٧٥]فقابل هنا بين (العدل – الظالم) و (الجور – المظلوم)

٤ــ الجناس :

وسيلة من وسائل التعبير الايقاعية التي تعتمد مبدأ التوافق على مستوى السطح ومبدأ التخالف على مستوى العمق[٧٦]وذلك يتضح من تشابه الكلمتين في اللفظ ولاختلاف في المعنى ، ونرى صور الجناس في الأحاديث الفنية عند الإمام الجواد عليه السلام وهي مكتنزة بالتكثيف الدلالي والايقاعي الذي يتشفى في فضاءات عقلانية تواءم جدليات الوجود الانساني، كقوله عليه السلام ((بالثقة بالله تعالى ثمن لكل غالٍ وسلم عال))[٧٧]فجانس هنا جناس ناقصاً بين (غال – عال) وقوله عليه السلام : ((العلم علمان ، مطبوع ومسموع ، ولا ينفع مطبوع اذا لم يكن مسموع ...))[٧٨]فجانس هنا جناساً ناقصاً بين (المطبوع – المسموع) .

وفي موضع اخر يكون الجناس اشتقاقياً فتكون صيغه المعدلة اشتقاقياً تحمل سمة التوحد المركزي في الدلالة الاصل مع فسحة معنوية من خلال التقلبات الاشتقاقية ، وذلك في قوله عليه السلام : (((كفى بالمرء خيانة ان يكون اميناً للخونة))[٧٩]فجانس اشتقاقياً بين (خيانة – خونة) وقوله عليه السلام : ((اهل المعروف الى اصطناعه احوج من اهل الحاجة اليه ، لأن لهم اجره وفخره وذكره فمهما اصطنع الرجل من معروف فإنما يبدأ به بنفسه ، فلا يطلبن شكر ما صنع الى نفسه من غيره))[٨٠]فجانس اشتقاقياً بين (اصطناعه – اصطنع – صنع) وقوله ايضاً عليه السلام : ((ان القوم خافوك على دنياهم ، وخفتهم على دينك))[٨١]فجانس اشتقاقياً بين (خافوك – خفتهم)

٥ــ التكرار :

نوع مائز من انواع الايقاع الموسيقي يعكس ((جانباً من الموقف الشعوري والانفعالي للمنشئ))[٨٢] ويضفي سمات ((ايحائية موضوعية تنتج دلالات مختلفة في النص))

[٨٣]وبهذا يحافظ التكرار على المستوى الصوتي والمستوى الدلالي للنص في ذاته[٨٤] وعليه فاللفظة المكررة ((احدى وسائل المحلل الأدبي ، لأنها تكشف في الوقت نفسه عن دوافع السلوك وحيثياته))[٨٥]وذلك في قوله عليه السلام : ((الصبر على المصيبة مصيبة على الشامت بها))[٨٦].

وقد كرر عليه السلام اكثر من لفظة وبذلك يتسع المدى التكثف الدلالي والصوتي ، كما في قوله عليه السلام : ((امن اصغى الى ناطق فقد عبده ، فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان الناطق ينطق عن لسان ابليس فقد عبد ابليس))[٨٧]فكرر هنا (ناطق ، الله) والفعل (عبد) وعبارة (ان كان) والاداة (فقد) .

وتتنوع صيغ التكرار عند الإمام الجواد عليه السلام فتراه يكرر اداة ، كما في قوله عليه السلام : ((ومن أخطا وجوه المطالب خذلته الحيل ، والطامع في وثاق الذل ، ومن احب البقاء فليعد للبلاء قلباً صبوراً))[٨٨]فكرر هنا اداة الشرط (ومن) .

ويزداد هذا التدقيق المعنوي والصوتي عند تكرار الفعل ، كما في قوله عليه السلام : ((ما عظمت نعمة الله على عبد الا عظمت عليه مؤنة الناس))[٨٩].

وتتنوع صيغ التكرار في موضوع اخر فيتفتح النص دلاليا وصوتيا وبرؤى غائرة في الأيدولوجيات المعرفية للنص كما في قوله عليه السلام : ((كيف يضيع الله من الله كافله ، وكيف ينجو من الله طالبه))[٩٠]فكرر هنا اسم الاستفهام (كيف) وشبه الجملة (من الله) .

المبحث الثالث : المستوى الدلالي :

تعدُّ الدلالة العنصر الرئيس في تكوين أدبية النص ، لكونها تمثل نتاجاً يُستخلص من الخطاب الأدبي بمكوناته جميعها (الصوت ، والتركيب ، الدلالة) [٩١].فهي تعنى بتحليل المعاني المباشرة ، وغير المباشرة المتصلة بالأنظمة الخارجة من حدود اللغة [٩٢].

إذ إنَّ كل نصٍّ يستمد تماسكه الدلالي من وجود بنية عميقة تعمل في آنٍ كبنية دلالية كبرى يمكن عدّها قيمة النصِّ[٩٣].هذا يعني أنَّ الأساس في علـم الدلالة هو المعنى ، فمعنى الكلمة والجملة خاضع للتحليل الدقيق[٩٤].

فالمستوى الدلالي ينقلنا إلى المعنى الثاني للألفاظ الذي يفهم ما وراء المعنى الأصلي للفظ[٩٥]؛ لأنَّ اللغة لا تقف عند استعمال الألفاظ المقروءة فحسب ، إذ تنتظم تلك الألفاظ في مجموعات تختلف تبعا للمعنى الذي تريد التعبير عنه وهي ما نسميه بالجمل[٩٦].أي أنَّ المستوى الدلالي يهتم بدراسة المعاني الخفية التي تختفي خلف البنية السطحية للألفاظ ، وهذا ما عبَّر عنه عبد القاهر الجرجاني فيقول ((الكلام على ضربين : ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ...وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل))[٩٧].

فاختيار المبدع لألفاظه يتمّ في ضوء وعيهِ لطبيعة اللفظة، وتأثيرها في الفكرة في ضوء تجاور ألفاظ بعينها تستدعيها هذه المجاورة، أو تستدعيها طبيعة الفكرة[٩٨].

ولابد من الإحاطة بمحاور السياق لما له من ((أثر في القيمة الدلالية ، إذ يُحدد معاني الألفاظ ودلالاتها التي تشير بدورها إلى المعنى اللغوي الكلي للنص ضمن علاقته بالسياق))[٩٩]، فالدلالة تأخُذ معناها من ((انتماء النص إلى نوع معين من أنواع الخطاب ، بالإضافة إلى الكيفية التي ينفذ بها كل نص أداءه ضمن نوع الخطاب الذي ينتمي إليه))[١٠٠].ولا يخفى في هذا المقام ما للمتلقي من أثر في اكتشاف الدلالة ،إذ إنَّ القارئ المثالي يُسهم في إيجاد الدلالة الحقيقة للعلامة اللغوية وهو يبتدعها تبعاً للسياق الذي يعبر عنه النصُّ [١٠١].

١ – الصورة التشبيهية :

استثمر الامام الجواد عليه السلام الصور التشبيهية في أحاديثه الفنية بوصفها أداة حيوية مهمة في بناء صورة ، ومن تلك الصور قوله عليه السلام : ((اياك ومصاحبة الشرير فانة كالسيف المسلول يحسن منظرة يقبح أثره)) [١٠٢]فالنص هنا يركز على صورة مركزية تنطوي تحتها وصورتين متضادتين فياضتين بمعان موحية ومحملتين بعمق التجربة الشعورية للامام الجواد عليه السلام ، فالصورة الاولى اتكأت على العنصر الحسي البصري ، يحسن منظر السيف يدرك بالعين الباصرة ، وكذلك الصورة الثانية استندت على العنصر الحسي البصري الذي يدرك أثره بعنف وقسوة فالنص هنا يجعل من أسلوب الكلام يسمو ((الى مستوى يقتضي من المتقبل الماماً خاصاً باطار الحديث أو ثقافة واسعة تمكنه من الوقوف على الهدف المقصود))[١٠٣].

ومن الصورة التشبيهية قوله عليه السلام : ((إن ابن آدم أشبه شيء بالمعيار ، أما راجح بعلم وقال مرة بعقل – أو ناقص بجهل))[١٠٤]فهنا يقدم الإمام عليه السلام صورة منطقية عقلية يخاطب فيها المرجعيات والمحاضن الايمانية للمتلقي من خلال المعادل الموضوعي

(المعيار) الذي يشكل ميزانا كفتاه صورتان تحايثان بعضهما بعضاً بمنطق الثبات أو النكوص وتتصاعد وتيرة الخطاب العقلي للصورة ، وذلك في قوله ﷺ : ((نعمة لا تشكر كسيئة لا تغفر))[١٠٥]مبرهنة بذلك على بعد متماه مع الواقع الملموس ، وكان حرف النفي (لا) هو المثير الصادم في الصورة ، وربما كان كافيا لاصعاق المتلقي وادهاشه بما أثاره من مشاعر واحاسيس ، فضلا عن ايحاءات عميقة .

٢ــ الصورة الاستعارية :

تعد الصورة الاستعارية من وسائل بناء الصورة في الأحاديث الفنية عند الامام عليه السلام ومن ذلك قوله عليه السلام(من اطاع هواه أعطى عدوه مناه)[١٠٦]، فهنا جعل الهوى وكأنه إنسان يطاع ثم حذف الانسان وابقى لازمة من لوازمه وهي (الطاعة) وهذه الطاعة تؤكد حتمية الضياع ثم انجلاء الضبابية عن النفس وقوة التوصيل ، فقارئ النص لن يصطدم بحاجز الانتظار لنتائج غير متوقعة ، وانما يلتمس تكثيفا دلاليا يزيد من قوة المدرك الايصالي.

ونظيره في التشخيص الصوري ، قوله (عليه السلام) : ((من هجر المداراة قارنه المكروه))[١٠٧]فالصورة هنا مفعمة بالحيوية والشاعرية ، لاسيما من خلال بث النفور والالم في نفس المتلقي ، وقد جعل الامام (عليه السلام) للصور عضدا دلاليا رامزا بإكسابها سمة نفسية بالفعل (هجر) الذي يمتنع بفاعلية التجدد وعدم الاستقرار .

ومن الصورة الاستعمارية قوله (عليه السلام) : ((توسد الصبر واعتنق الفقر))[١٠٨] فالإمام الجواد (عليه السلام) يقدم لنا صورتين متوازيتين تركزان على مقدمات يقينية لنتائج قائمة على الثبات الديني ، وبهذا بدت حيوية الصورة وقيمتها ، فضلا عن تطعيمها دلاليا وفنيا وتطعيما شاعريا .

٣ – الصورة الكنائية :

مما هو معروف عن الصورة الكنائية ، أنها تحمل بعضا مما في نفس المنشئ وعقله ، وهذا مرادنا في الأحاديث الفنية عند الامام الجواد (عليه السلام) ، فالصورة الكنائية ((ليست مجرد اداء معنى بالفاظ لا تدل على ظاهر مدلولها ، وانما هي صياغة فكرة تنبع من وجدان صاحبها فتماسك الالفاظ وتبقى تعبيرا لكل لفظ منه مكانته ووشيجته التي تربطه بما اتى قبله ، وبما يرد بعده))[١٠٩].

ومن الصور الكنائية عند الإمام الجواد (عليه السلام) قوله : ((العلماء غرباء لكثرة الجهال بينهم)) [١١٠]فقوله (عليه السلام):((العلماء غرباء)) تركيب لا يحمل على ظاهر معناه ، وانما على المستقبل أن يتعب الذهن ، ويكد الفكر لبلوغ المقاصد العميقة ، ولاسيما أن الظاهرة الادبية ليست عند الناص ، ولا في النص ، ولكن في علاقة النص بالقارئ [١١١]أي انه إذا ما أمعنا النظر في الانزلاقات المتحققة خلف المعاني الظاهرة للكشف عن الدلالات الخفية ، وتجاوزنا القانون اللغوي وخرق قناة الاتفاق والوئام عندئذ ستتمظهر تلك الدلالة كون (العلماء غرباء) كناية عن قلة عددهم والوحشة في التواجد في أماكن غير مأهولة في الكينونة المعرفية .

ومن الصورة الكنائية ، قوله (عليه السلام) : ((واعلم انك لن تخلو من عين الله)) [١١٢]فحمل معنى جملة (عين الله)على معناها الظاهر لا يعطي الدلالة المتوخاة من الجملة ، فالله ليس له عين أو شيء يجسد ، ولذلك لابد ان تلمس المعنى (الماورائي) للغة الذي يشير الى دلالة الرعاية والعناية الالهية للعباد وكونهم محط لطفه سبحانه وتعالى .

وقوله (عليه السلام) : ((لو سكت الجاهل ما اختلف الناس))[١١٣]يشير الى صورة كنائية أراد الامام الجواد (عليه السلام) منها ان الصورة الامكانات المعرفية للجاهل وصدى علومه لكنه لم يلجأ الى التعبير المباشر ، وانما عبر عنة تعبيرا غير مباشر بما بثه من صورة (سكت الجاهل) وما عرفه فيها من معنى مادي مدرك ، وصورة ما ترمز اليه من دلالة الخواء والفراغ المعرفي الذي حملته صورة (سكت الجاهل) .

الخاتمة:

بعد ان من الله علينا بانجاز البحث والوصول الى خاتمة ، فلابد لنا ان نذكر أهم النتائج التي توصل اليها :-

لم تشتمل المعاجم اللغوية المتداولة ، المعنى اللغوي لهذا النوع الادبي بصيغة المركبة (الحديث الفني) لحداثة تسمية هذا النوع ، وكذلك الدلالة الاصطلاحية له لا تخرج عن كونه الحديث المختصر الذي يحمل قدرا من السمات الفنية التي تعمق دلالة المراد توصيله الى الملتقي .

سعى الإمام الجواد عليه السلام الى استثمار قدرة الأساليب الايحائية والابداعية في المستوى التركيبي كالنداء والامر والنهي والاستفهام والشرط والنفي والتوكيد ، فكانت تعبيراً عن واقعه المعرفي والنفسي ، فضلاً عن اعطاء شحنات مضاعفة من المد اللغوي لتوصيل معانيه الى المتلقي والتأثير فيه .

في المستوى الصوتي ، استعمل الامام الجواد عليه السلام بعض التقنيات الفنية كالسجع والتقسيم والجناس والطباق والتكرار التي كان لها تأثير في اغناء موسيقى ، أحاديثه الفنية ، فضلاً عن الايحاءات الدلالية التي تغنيها ، ومن ثم تؤثر في المتلقي ، وتشد من انتباهه .

في المستوى الدلالي ، كانت صوره المتعددة كالصورة التشبيهية والاستعارية والكنائية منتزعة من واقعة الحسي ، وبيئة اللغوية المتأثرة بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة .

الهوامش

١)) ينظر : أدب الامام الحسين عليه السلام : ٦٣ .

٢)) ينظر : لسان العرب : ٢/ ١٣٣ (مادة حدث) .

٣)) النثر الصوفي عند أبي حيان التوحيدي : ١٩٣ .

٤)) البرهان في وجوه البيان : ٢٤٦.

٥)) ينظر : أدب الامام الحسين عليه السلام : ٦٣ .

٦)) الاتجاه السيمائي في نقد الشعر العربي : ٧٤ .

٧)) ينظر أدب الامام الحسين عليه السلام :٦٣ – ٦٤ .

٨)) أدب الامام الحسين عليه السلام : ٦٤

٩)) تاريخ الادب العربي في ضوء المنهج الاسلامي : ٣٢٢ .

١٠)) ينظر :بنية القصيدة : ٢٢٧

١١))ينظر : بنية اللغة الشعرية : ١٧٨

١٢))ينظر :البنى الأسلوبية دراسة في أنشودة المطر للسياب :٦٨ .

١٣))ينظر أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث خلال بعض نماذجه : ٧٣

١٤))جدلية الافراد والتركيب في النقد العربي القديم ، محمد عبد المطلب : ١٨١

١٥)) ينظر : البنيات الأسلوبية في شعر أبي الفتح البستي(رسالة ماجستير) : ٩٢

١٦)) ينظر: البلاغة العربية قراءة أخرى : ٥٩

١٧)) الأصول دراسة ابستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب النحو –فقه اللغة – البلاغة

٣٤١:

١٨))نظر :أثر اللسانيات في النقد الأدبي العربي الحديث من خلال بعض نماذجه: ٧٣

١٩)) ينظر : م.ن :٧٤

٢٠)) ينظر : علم الأسلوب وصلته بعلم اللغة : ٥٦

٢١)) الحديث : ٥٥ .

٢٢)) الحديث : ٤٣ .

٢٣)) الكاشف : ٤/ ٩٧ .

٢٤)) الحديث : ٤٨ .

٢٥)) الحديث : ٥٨ .

٢٦)) الحديث : ٢١

٢٧)) الحديث : ٤٢

٢٨)) الحديث : ١٣

٢٩)) الحديث : ٤٣

٣٠)) الحديث : ٥٦

٣١)) ينظر مغني اللبيب :١/ ٢٥٦

٣٢)) الحديث : ٢٥

٣٣)) ينظر : جواهر البلاغة : ١٦٣

٣٤)) الحديث : ٩

٣٥)) الحديث : ١٠

٣٦)) الحديث : ٥٠

٣٧)) الحديث : ٣٨

٣٨)) الحديث : ٥٩

٣٩)) الحديث : ٢٥

٤٠)) الحديث :١٧

٤١)) الحديث :٥٧

٤٢)) الحديث :٤٣

٤٣)) ينظر : يشرح المفصل :٨/ ٥٩

٤٤))الحديث :٤٦

٤٥)) الحديث : ١٣

٤٦)) ينظر : شرح المفصل : ٨/ ٥٩

٤٧)) الحديث : ٥٥

٤٨)) الحديث : ٩

٤٩)) الحديث :٥٠ .

٥٠)) الحديث : ٤٥ .

٥١)) الحديث :٦٠ .

٥٢)) الحديث : ٩ .

٥٣))ينظر : أسلوبية الحجاج في نثر الإمام الحسين عليه السلام دراسة أسلوبية(رسالة ماجستير) : ١٨

٥٤)) تشريح النص مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة : ١٧

٥٥))تحليل الخطاب الشعري- استراتيجية التناص :٣١.

٥٦))التصوير الفنّي في القرآن :١٠٦.

٥٧)) ينظر :إعجاز القرآن والبلاغة النبوية : ٢٢١

٥٨)) البيان والتبيين : ١/ ٧٩

٥٩))ينظر : الشعر والتجربة : ٢٣

٦٠))لإعجاز الفني في القرآن : ٢٤٤ .

٦١)) البنيوية وعلم الإشارة : ٥٦

٦٢))ينظر : الأسلوبية الصوتية في النظرية والتطبيق(بحث) :٦٨

٦٣)) دور الكلمة في اللغة : ٨١

٦٤))ينظر :الأسس الجمالية في النقد العربي (عرض وتفسير ومقارنة) :١٩٤

٦٥)) ينظر الاسس الجمالية في النقد العربي :٢٢٣ .

٦٦)) الحديث : ٥٥ .

٦٧)) الحديث ٦١ .

٦٨)) الحديث ٣٤ .

٦٩)) الحديث :٦٢ .

٧٠)) الحديث ٢٨ .

٧١)) الحديث ٤٩ .

٧٢)) الحديث : ٦٣ .

٧٣)) الحديث : ٤١ .

٧٤)) الحديث : ١٢ .

٧٥)) الحديث : ٢٠ .

٧٦)) ينظر : البلاغة العربية قراءة اخرى : ٢٧٣ .

٧٧)) الحديث : ٣٩ .

٧٨)) الحديث : ١٤ .

٧٩)) الحديث : ٦٤ .

٨٠)) الحديث : ١٠ .

٨١)) الحديث : ٤ .

٨٢)) التكرار في الشعر الجاهلي (بحث) : ١٦٠ .

٨٣)) التكوين التكراري في شعر جميل بن معمر (بحث) : ٨٠ .

٨٤)) البلاغة والاسلوبية : ٢٢٣ .

٨٥))النقد الادبي والتحليل النفسي : ١٦ .

٨٦)) الحديث ٢٣ .

٨٧)) الحديث : ٦٠ .

٨٨)) الحديث : ٢١ .

٨٩)) الحديث : ٩ .

٩٠)) الحديث : ٤٣ .

٩١))ينظر : الرسائل المشرقية الفنية دراسة أسلوبية :٢٠٥

٩٢))ينظر : تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية دراسة في نقد النقد : ٥٦

٩٣))نظر : آلة الكلام النقدية دراسات في بنائية النص الشعري : ٦١

٩٤)) علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي : ٢٧، وينظر : منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث : ٩١

٩٥))ينظر : عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده : ١٤٦

٩٦))نظر : التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم دراسة دلالية مقارنة : ٧١

٩٧))ـ دلائل الاعجاز ، عبد القاهر الجرجاني : ٢٦٢

٩٨)) التفكير الأسلوبي (رؤية معاصرة في التراث النقدي والبلاغي في ضوء علم الأسلوب الحديث) : ١٤٠ .

٩٩)) الصوت الآخر الجوهر الحواري للخطاب الأدبي :٢٠٤

١٠٠))اللسانيات والدلالة :١٥، وينظر: خطب نساء أهل البيت عليهم السلام_مدة السبي_ دراسة أسلوبية:٧٣

١٠١))ينظر : الرسائل المشرقية الفنية دراسة أسلوبية : ٢٠٦، و تحولات النص بحوث ومقالات في النقد الأدبي : ٦١

١٠٢))الحديث : ٦٣ .

١٠٣)) خصائص الاسلوب في الشوقيات : ١٤٧ .

١٠٤)) الحديث : ٣ .

١٠٥)) الحديث : ٥٩

١٠٦)) الحديث:٦٢.

١٠٧))الحديث: ٥٦ .

١٠٨)) الحديث : ٥٥ .

١٠٩))البلاغة والتطبيق : ٣٧٩ .

١١٠)) الحديث : ٢٢ .

١١١)) ينظر : القارئ وتوليد الدلالة : ٧، ١٠٥

١١٢))الحديث : ٥٥ .

١١٣)) الحديث : ٢٥ .

قائمة المصادر و المراجع:

الاتجاه السينمائي في نقد الشعر العربي : غريب طارش الساعدي ، رسالة ماجستير ، كلية التربية ، الجامعة المستنصرية ١٩٩٦ م .

أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث خلال بعض نماذجه ، توفيق الزيدي ، الدار العربية للكتاب، تونس ، ١٩٨٤م .

ادب الامام الحسين عليه السلام قضاياه الفنية والمعنوية : موسى ضابط عبود ، رسالة ماجستير ، كلية التربية ، جامعة بابل ٢٠٠٨ م

الاسس الجمالية في النقد العربي – عرض وتفسير ومقارنة- د.عز الدين اسماعيل ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٨٦ م .

الأسلوبية الصوتية في النظرية والتطبيق(بحث) د. ماهر مهدي هلال، مجلة آفاق عربية ، العدد (١٢) السنة السابعة عشر، ١٩٩٢ م .

الأصول دراسة ابستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب النحو –فقه اللغة – البلاغة، د.تمام حسان ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ،(د.ط)، ١٩٨٨م .

الإعجاز الفني في القرآن ، عمر محمد سلامي، منشورات عبد الكريم بن عبد الله ، تونس ،ط١، ١٩٨٠م .

إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، د. مصطفى الرافعي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ،ط٩، ١٩٧٣م.

أسلوبية الحجاج في نثر الإمام الحسين عليه السلام دراسة أسلوبية(رسالة ماجستير)،أحمد سميسم علاوي الطوكي، كلية الآداب ، الجامعة المستنصرية ، ٢٠١٦م .

آلة الكلام النقدية دراسات في بنائية النص الشعري ،محمد الجزائري، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا ، ١٩٩٩م .

البرهان في وجوه البيان : ابن وهب الكاتب (ت ٣٣٧ هـ) تحقيق : د . احمد مطلوب و د . خديجة الحديثي ، مطبعة العني ، بغداد ، ط١ ، ١٩٦٧ م .

البلاغة العربية قراءة اخرى : د . محمد عبد المطلب ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، لو نجمان ، معر ، ط١ ، ١٩٩٧ م .

البلاغة والاسلوبية : د . محمد عبد المطلب ، الهيأة المصرية العامة للكتاب ، مصر ١٩٨٤م

البلاغة والتطبيق : د . احمد مطلوب و د. كامل حسن البصير ، مطبعة جامعة الموصل ، ط١ ، ١٩٨٢م .

البنى الأسلوبية دراسة في أنشودة المطر للسياب ، حسن ناظم ، المركز الثقافي العربي

،الدر البيضاء المغرب ، ط١، ٢٠٠٢م .

البنيات الأسلوبية في شعر أبي الفتح البستي(رسالة ماجستير)، مها يوسف عاجل نعمة،كلية التربية للعلوم الإنسانية ، جامعة ذي قار ، ٢٠١٤م .

بنية القصيدة ، عبد الهادي زاهر . مجلة كلية الاداب ، جامعة صنعاء ، العدد ٣ ، ١٩٨١م .

بنية اللغة الشعرية ، جان كوهن، ترجمة محمد الولي ، ومحمد العمري، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء، المغرب ، ط١، ١٩٨٦م .

البنيوية وعلم الإشارة ، ترنس هوكز ، ترجمة مجيد الماشطة ، مراجعة د. ناصر حلاوي ، سلسلة المائة كتاب ، تصدر عن دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ـ العراق ، ط١ ، ١٩٨٦م

البيان والتبيين ، أبو عمر بن بحر الجاحظ (ت٢٥٠ه) ، تحقيق ، عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر ، ط٧، ١٩٩٨م .

تاريخ الادب العربي في ضوء المنهج الاسلامي : د . محمود البستاني ، مجمع البحوث الاسلامية ، بيروت ، لبنان ١٩٩٠ م .

تحف العقول .

تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية دراسة في نقد النقد ، محمد عزام ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق، سوريا، ٢٠٠٣م: ٥٦

تحليل الخطاب الشعري- استراتيجية التناص، د. محمد مفتاح، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط١ ، ١٩٨٥م.

تحولات النص بحوث ومقالات في النقد الأدبي ،إبراهيم خليل ، منشورات وزارة الثقافة ، عمان ، الأردن ، ط١، ١٩٩٩م .

تشريح النص مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، د. عبد الله محمد الغذامي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط٢ ، ٢٠٠٦م .

التصوير الفنّي في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م .

التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم دراسة دلالية مقارنة ،عودة خليل أبو عُودة، مكتبة المنار ، الزرقاء ، الأردن ، ١٩٨٥م .

التفكير الأسلوبي (رؤية معاصرة في التراث النقدي والبلاغي في ضوء علم الأسلوب الحديث) د. سامي محمد عبابنة ،عالم الكتب الحديث ، الاردن، ط٢، ٢٠١٠م .

التكرار في الشعر الجاهلي (بحث) : موسى

ربايعة ، مجلة مؤتة ، مجلد [٥] العدد(١) ١٩٩١ م

التكوين التكراري في شعر جميل بن معمر (بحث) : فايز القرعان ، مجلة مؤنة ، مجلد [١١] العدد [٧] ١٩٩٦ م .

جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع : احمد الهاشمي ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ط١٢ ، ١٣٧٩ هـ .

حياة اولي النهى الامام التاسع محمد الجواد عليه السلام : الشيخ محمد رضا الحكيمي الحائري ، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت . لبنان ، ط١ ، ١٤١٢ر ه – ١٩٩٢ م .

خصائص الاسلوب في الشوقيات : محمد هادي الطربلسي ، منشورات الجامعة التونسية ، تونس ١٩٨١ م .

خطب نساء أهل البيت عليهم السلام بعد واقعة الطف _ مدة السبي_ دراسة أسلوبية ، رسالة ماجستير ،خنساء مهدي حمود ،كلية الآداب، جامعة البصرة ، ٢٠١١م

دور الكلمة في اللغة ، ستيفن أولمان ، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. كمال محمد بشر ، المطبعة العثمانية ، القاهرة ،ط٣، ١٩٧٢م .

الرسائل المشرقية الفنية في القرن الثامن للهجرة دراسة أسلوبية (اطروحة دكتوراه) ،كريمة نوماس محمد المدني، كلية التربية للعلوم الإنسانية ، جامعة كربلاء ،٢٠١٣م.

شرح المفصل : ابن يعيش ، موفق الدين علي بن يعيش (ت ٦٤٣ ه) المطبعة المنيرية ، مصر (د.ت) .

الشعر والتجربة ، أرشيبالد مكليش ، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي ، مراجعة توفيق صايغ ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، بيروت ، لبنان،(د.ط) ، ١٩٦٣م .

الصوت الآخر الجوهر الحواري للخطاب الأدبي ، فاضل ثامر ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ط١، ١٩٩٢م .

عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده ، أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط١، ١٩٧٣م.

علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي ، د. هادي نهر ، تقديم ،د. علي الحمد ، دار الأمل للنشر والتوزيع،ط١ ،٢٠٠٧م .

علم الأسلوب وصلته بعلم اللغة ، صلاح فضل مجلة فصول ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، المجلد٥، العدد١، ١٩٨٤م .

القارئ وتوليد الدلالة – تعبير عاداتنا في قراءة النص الادبي – د . حميد الحمداني ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيض ، المغرب ، ط١ ، ٢٠٠٣ م .

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل : محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ ه) تصحيح : عبد الرزاق المهدي ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٣م .

لسان العرب : ابن منظور ، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١ ه) دار صادر ، دار بيروت ، بيروت ١٣٧٥ ه – ١٩٥٦ م .

اللسانيات والدلالة ، د. منذر عياشي ،مركز الإنماء الحضاري ،حلب – سوريا، ط٢ ،٢٠٠٧م .

المجالس السنية في مناقب ومصائب العترة النبوية : السيد محسن الأمين ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ١٤٠٦ ه – ١٩٨٦ م .

مغني اللبيب عن كتب الاعاريب : ابن هشام الانصاري ، ابو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف (ت ٧٦١ ه) تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان (د.ت) .

منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث ، د. علي زوين ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط١، ١٩٨٦م .

النثر الصوفي عند ابو حيان التوحيدي : د . فائز طه عمر ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ،ط١ ، ٢٠٠٤ م .

النقد الادبي والتحليل النفسي : د. خريستو نجم ، دار الجيل ، بيروت ط ١ ، ١٩٩١ م .

التحليل اللغوي لمحنة خلق القرآن التي حصلت في زمان الإمام علي الهادي (عليه السلام) وقوله فيها

Linguistic Explication to the Ordeal of the Quranic Creation in the Reign of Imam Ali Al-Hadi (Peace be upon him)

م.د. زهور كاظم زعيميان
العراق/ مديرية تربية الكرخ الثالثة/ معهد الفنون الجميلة

Lectur. Dr. Zahur Kadhim Za`aemian
Institute of Fine Arts/ Directorate of General Education/Karkh 3/ Iraq

zuhoor1927@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

في بداية القرن الثالث الهجري اختلفت الطوائف في قضية خلق القرآن أو صيرورته أو قدمه، وأدت به إلى التشتت والفرقة بين بعض المذاهب الإسلامية.

و هذا الخلاف له علاقة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف/ ٣).

وسؤال البحث هو، هل (جعل) في هذه الآية الكريمة يفيد دلاليا معنى الخلق أم الصيرورة، فهذا الخلاف لم يكن بين المفسرين فحسب بل كان بين اللغويين والنحويين، وذكرت المعاجم أكثر من سبعة عشر معنى لـ (جعل) منها الخلق والصيرورة وهذا هو أصل الخلاف.

أما السؤال الثاني فهو يتعلق بـ (جعل) الذي يفيد التحويل، فإن كان قوله تعالى (جعلناه قرآنا عربيا) يفيد التحويل فهذا يعني أنه تحول إلى هذه اللغة فمن ماذا تحول؟.

وكان التركيز في هذا البحث على الجانب اللغوي دلالة ونحوا، لعلنا في هذه المحاولة نستطيع أن نتلمّس دور اللغة في توضيح مسألة وقع فيها الخلاف عقائدياً.

وقد أكد علماء اللغة أن الفعل (جعل) يصاحب معنى التحويل في أغلب استعمالاته، و لمحنا من اللغويين إصرارهم على وجود والتصيير والتغيير والحركة مع هذا الفعل، فحقيقة الجعل تغيير الشيء عما كان عليه وحقيقة الخلق الإحداث الإيجاد.

وقد اتفق النحاة على أن الفعل (جعل) على نوعين الأول ينصب مفعولا واحدا

ليقترب من معنى الخلق والثاني ينصب مفعولين وهو الدال على التحويل.

وقد ذكر سيبويه الفعل (جعل) المتضمن معنى الصيرورة ضمن أفعال الشروع ولم يقل بترادفها، وذهب إلى عدم جواز الاقتصار على أحد المفعولين دون الآخر في الأفعال التي تتعدى إلى مفعولين.

ونلاحظ أنه حتى في حالة حمْل الفعل (جعل) معنى الظن فإنه مشربٌ بمعنى التصيير.

وقد تباينت أقوال المفسرين في تأويل هذه الآية الكريمة فمنهم من يرى أن هذا القرآن نُسخ من أصل عليّ عظيم عند الله وهو أم الكتاب وهذا يعني أن القرآن نسخة منه فهو يرى أن أم الكتاب هو القرآن وأن قوله تعالى (علي عظيم) وصف لمنزلته وشرفه[1].

وذكر الزمخشري المعتزلي العقيدة باحتمال المعنيين (صيّر وخلق).

أما الرازي الأشعري العقيدة فعدّ هذه الآية دالة على أن القرآن مجعول، واختار آخرون معنى صيّر وسمّى.

وذكره المفسر الطباطبائي (رحمه الله) رأياً سديدا وهو الأقرب للغة والعقل، وهو يوافق مذهب أهل البيت وقد حصلت هذه المحنة في عصر الإمام الهادي (عليه السلام) وقد ذكر رأيه ليمثل رأي الثقل الأصغر الذين لا يضلُّ من تمسك بهم بعد القرآن الكريم.

إن مسائل الخلاف التي تؤدي إلى الجدل مضرّة بالمؤمنين، لكن هذا لا يعني غلق

باب الحوار بين المسلمين في عقيدتهم، مع أخذ الحيطة والحذر من الفتنة، والرجوع إلى العلماء وذوي الاختصاص، ومع أن المسألة في خلق القرآن الكريم وعدم خلقه مسألة عقائدية لكنا سنتناولها من جانب لغوي له علاقة بالفعل (جعل) دلالة ونحوا.

وفي آخر المطاف فقد اتفق عدد كبير من مفسري القرآن الكريم من مختلف المذاهب على أن كنه القرآن الكريم في اللوح المحفوظ لا نعرف عنه شيئاً لأنه كلام الله واللغة وجدت للبشر لتبادل الأفكار فهي حاجة والله تعالى غني عن الحاجة وكلامه كبقية صفاته ليس كمثله شيء فالقرآن متحول من شيء لا يدركه العقل البشري محفوظ في اللوح مع بقية الكتب المنزلة على أنبياء الله عليهم السلام ثم تحول إلى لغة ليبين لهم قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾(إبراهيم/ ٤) وكذلك فإن القرآن الكريم صيّره عربيا لعلهم يعقلون، يقول الشعراوي: «لا بدَّ أنْ يكون الرسول بلسان قومه ليفهموا عنه ولتتم عملية البلاغ»[٢].[٣]

Abstract

At the very inception of third century of Hijra, the denominations take different opinions on the creation of the Quran, so it scatters and tends to be cast into dissention. The she-researcher tackles the sacred ayat and manifests the difference in opinions:

We do make the Qur'an in Arabic, so that you may be wise" (Al-Zakhref, ٣).

The current article aims to tackle the issue of the difference the denominations take in explicating the abovementioned ayat ; all the sects and groups plunge into the welter of such a controversy and each one broaches its own viewpoint. The first question the article tries to solve is whether the verb " make " serves semantically the act of creating or existing , the second question traces whether it serves the act of changing ; does " We do make the Qur'an in Arabic " serve changing ? From what is it changed ?

The lingustic angle takes much attention , sytactic and semantic, here lies the importance of the language to unknot a case the controsersy stirred because of.The reserarcher traces the verb " make " in the dictionaries as the scientits of linguistics certify that the verb " make " connotes changing in most of its use . Moreover, the grammarians certify that there are existence , making , chanmging and movement in this verb, dynamicism . The reality of making is to change something into something else and the reality of the verb is to happen and to find. Thus, the article surveys certain differences in the opinions of the specilized in light of syntactics , the words of the Creator none could fasthom but him .

المقدمة

من أهم القضايا التي تعرض لها العالم الإسلامي في بداية القرن الثالث الهجري هي اختلاف الطوائف في مسألة خلق القرآن أو صيرورته أو قدمه.

وهذه المسألة أشاعها أحمد بن أبي داوود، وتبعه على ذلك المأمون الذي عمّت الأمة فتنة كبرى في زمانه، وتبعه المعتصم والواثق بامتحان الناس بخلق القرآن.

وسعى هؤلاء الحكام إلى إكراه جميع العلماء والمحدثين على الاعتقاد بخلق القرآن، وسميت هذه القضية تاريخياً باسم محنة خلق القرآن.

ولقد دخلت جميع المذاهب والفرق في ذلك المعترك، وأظهر كل واحد منها وجهة نظره الخاصة في هذا الموضوع، وقد بين الإمام الهادي (عليه السلام) الرأي السديد في هذه المحنة؛ لأنها وقعت في زمانه.

وتكمن أهمية البحث في التوضيح اللغوي لمسألة وقع فيها الخلاف وبيان منهج أهل البيت عليهم السلام في الرد والمشاركة في المناظرات.

ويهدف البحث إلى التركيز في الجانب اللغوي دلالة ونحوا، ثم نبيّن أقرب الآراء إلى الجانب اللغوي ولعلنا في هذه المحاولة نستطيع أن نتلمّس العلاقة بين اللغة ونهج وإحياء سيرة أهل البيت (صلوات الله عليهم) وهم منار للسائلين.

أما عن التركيز على هذه الآية الكريمة؛ فعلّة ذلك أن القائلين بحدوث القرآن احتجوا بهذه الآية الكريمة وقولهم أن الآية تدل على أن القرآن مجعول، والمجعول هو المصنوع والمخلوق[٤].

وقد جاء البحث بثلاثة مباحث تناول الأول منها الفعل (جعل) في اللغة، والمبحث الثاني الفعل (جعل في النحو) وفي الثالث كان البحث في كتب المفسرين ثم ما توصل إليه البحث في الخاتمة.

وتجنبنا القول بالرأي وقد حذر الإمام الصادق عليه السلام منه؛ فقد روي عنه عليه السلام: {من فسّر القرآن برأيه فأصاب لم يؤجر، وإن أخطأ كان إثمه عليه ﴾[٥]، وهو رأي منقول عن آبائه عن جدّه صلى الله عليه وآله وسلم.

المبحث الأول

(جعل) في اللغة

جاء في العين: «جعل جعلاً: صنع صنعاً وجعل أعم لأنك تقول: جعل يأكل، وجعل يصنع كذا. والجعالة (بتثليث الجيم) أيضاً، والجِعال والجعالة: خرقة تنزل بها القدر عن رأس النار يتقى بها من الحر»[٦]. وربما سُميت جعالة لأنها تحول القدر الذي يصعب حمله بواسطة اليد بسبب حرارته إلى ممكن لأنها تمنع وصول الحرارة إلى اليد.

ويصاحب الفعل (جعل) معنى التحويل في أغلب استعمالاته يقول ابن فارس:»و للفظة (جعل) دلالة على معنى أعم من فعَلَ وصنع وسائر أخواتها أي أن هناك إضافة لمعنى الصناعة تظهر في الصيرورة والتحويل من حال إلى حال أخرى. فجعل فعل عام في الأفعال كلها»[٧].

و نلمح من اللغويين إصرارهم على وجود التحويل والتصيير والتغيير مع الفعل (جعل) وأنه يترك أثرا وفاعله يغيّر صورة مفعول الأول إلى صورة جديدة في المفعول الثاني قال أبو هلال العسكري: «(الجعل) يحتاج إلى معنى آخر يميزه من الصناعة؛ لأن معناه أعمّ بحسب رأي الخليل، وهذا المعنى هو تغيير صورة (الشيء) بإيجاد الأثر فيه وبغير ذلك، ألا ترى أنك تقول جعل الطين خزفاً، وجعل الساكن متحركاً؛ لأن الحركة ليست بأثر يؤثر به في الشيء»[٨]. وبحسب ذلك فإن قوله تعالى (إنا جعلناه قرآنا عربيا) أي أن أثرا وتغييرا حصل في المفعول به الثاني.

وتبع الأصفهاني ابن فارس بأن (جعل) « لفظ عام في الأفعال كلها وهو أعم من

فعل وصنع وسائر أخواتها ويتصرف على خمسة «أوجه منها: أنه يفيد تصيير الشيء على حالةٍ دون حالةٍ نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف/ ٣) «[٩]»[١٠].

ويأتي (جعل) بمعان عدة منها الخلق، والفعل، والإحداث كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ للهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ (الأنعام/ ١) فيتعدى لواحد، إلا أن الجعل يتعلق بالشيء لا على سبيل الإيجاد بخلاف الخلق والإحداث، فحقيقة الجعل تغيير الشيء عما كان عليه وحقيقة الخلق والإحداث الإيجاد والإلقاء.

وفي هذه الآية الكريمة من سورة الأنعام ورد (خلق) و(جعل) وهو دليل على اختلاف معنييهما فـ(خلق) للسموات و(الأرض) و(جعل) للظلمات والنور. فـ «خلق السماوات والأرض: يعني اخترعهما»[١١].

وقد تعددت معاني الفعل جعل في كتب وجوه القرآن الكريم وكذلك الحال في المعاجم المتأخرة[١٢].

و قال المحدثون إن المعنى الدقيق لهذا الفعل ذو خصوصية تصور الصيرورة والحركة وهو ما يسمى بالمعنى الأساس أو ما سماه المحدثون بالوحدة الدلالية الصغرى[١٣].

المبحث الثاني

جعل في كتب النحويين

اتفق النحاة على أن (جعل) قد تنصب مفعولاً واحداً وقد تنصب مفعولين والذي يحدد هذا الحكم هو المعنى الذي يقصده المتكلم في السياق.

وقد ذكر سيبويه الفعل (جعل) المتضمن معنى الصيرورة ضمن أفعال الشروع ولم يقل بترادفها، قال: «جعل يقول ذاك، كأنك قلت: صار يقول ذاك»[١٤]، واستعمل (جعل) ناصبا لمفعولين نحو قوله: «ظننت به؛ جعلته موضع ظنك»[١٥].

وأجاز أن يكون بمعنى ظن وبمعنى رأى القلبية قائلاً في علة نصب (جعلت متاعك بعضه فوق بعض) كأنك قلت علمت متاعك، وإن شئت نصبته على ما نصبت عليه رأيت رؤية القلب[١٦]_ ورأى رؤية القلب من أفعال اليقين_.

وذهب سيبويه إلى عدم جواز الاقتصار على أحد المفعولين دون الآخر في الأفعال التي تتعدى إلى مفعولين[١٧].

وقد أحس سيبويه أيضاً الفرق الدقيق بين معنى (جعل) و (عمل) فوجدها أقرب إلى الصيرورة من طريق الصناعة فهي تختلف عن العمل، قال: «وجعلت، إذا لم ترد أن تجعلها بمنزلة عملته، ولكن تجعلها بمنزلة صيّرته....»[١٨].

وهو عندما ينصب مفعولين تارة يأخذ معنى صيّر وتارة معنى (ظنّ) قال سيبويه: «جَعَل الطينَ خَزَفاً والقَبِيحَ حَسَناً صيَّرَه إياه وجَعَل البَصْرةَ بَغْداد ظَنَّها إياها...»[١٩]. ونلاحظ أنه حتى في حالة حَمْلِهِ معنى الظن فإنه مشربٌ بمعنى التصيير فقولهم:

(جعل البصرة بغداد) تختلف عن (ظن البصرة بغداد) ففي الأولى تعمّد وعلم، وفي الثانية توهمٌ وشك.

أما قول سيبويه ظنها إياها فلا يدل على الشك لأن الفعل (ظن) لا يدل على الشك والتوهم دائماً فقد يرد بمعنى اليقين ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة/ ٤٦)

ويرى آخرون أن هذا المثال يحتمل معنيين، أولهما: السخرية من الجاعل، لأن البصرة مختلفة عن بغداد، وثانيهما: الدهشة من عملية تصيير المخاطب للبصرة بصناعة عن علم حتى تحولت صورتها وكأنها هي، عن طريق هندسة شوارعها ومعالمها، ولهذا فليس صحيحاً أن يجزم سيبويه بمعنى الظن، ذلك أن الظن مختلف عن السخرية والدهشة اللتين استنبطنا معنييهما من مراعاة سياق الحال، أما معنى الظن الذي زعمه سيبويه فآتٍ من انشغاله بفلسفة الفاعل المنطقية[٢٠].

وقد تابع سيبويه في هذا من المحدثين الدكتور فاضل السامرائي إذ قال: «ثم نقل (الجعل) إلى معنى الظن والاعتقاد، فإذا قلت: جعل البصرة بغداد، كان المعنى كأنه فعل ذلك، ولما كان هذا لا يكون؛ لأن البصرة لا تكون بغداد، فهم من ذلك أنه أريد الظن»[٢١].

لذا فإن لجعل فائدة دلالية عامة وهو التصيير ومنه مثال سيبويه (جعل البصرة بغداد: ظنها إياها)[٢٢]، وهو من أفعال التصيير وله مصاديق في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾(الفرقان/ ٢٣) وموضع الشاهد (جعلناه هباء) فقد دلّ الفعل على التحويل والانتقال من حالة إلى أخرى فنصب مفعولين الأول

هاء الضمير العائد إلى عمل الكفار، والثاني هاء[٢٣].

وقال الأستاذ عباس حسن في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ (فصلت/ ٤٤). «(جعل) هنا من أفعال التحويل أو التصيير، ينصب مفعولين»[٢٤].

وهذا التشابك في المعنى المعجمي والنحوي للفعل (جعل) أدى إلى تعدد التأويلات في بعض الآيات في كتب المفسرين كما سيتبين لنا.

المبحث الثالث

أقوال المفسرين

أما المفسرون فقالوا في (جعلناه) من قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف/ ٣). أقوالا منها:

قول الطبري بأن هذا القرآن نُسخ من أصل علي عظيم عند الله وهو أم الكتاب وهذا يعني أن القرآن نسخة منه فهو يرى أن أم الكتاب هو القرآن وأن قوله تعالى علي عظيم وصف لمنزلته وشرفه[٢٥].

وفي موضع آخر فسر الجعل بالتصيير في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾(النحل/ ٨١) فقال: «من القطن والكتان والصوف»[٢٦].

وذهب الطوسي (ت ٤٦٠هـ) إلى أن إحداث شيءٍ أو خلقه يعد (جعلاً) متضمناً معنى التصيير، قال: «والجعل وجود ما به يكون الشيء على صفة لم يكن عليها، فتارة يكون بإحداثه وأخرى بإحداث غيره»[٢٧].

وذكر الزمخشري باحتمال المعنيين (صيّر وخلق) فقال: «جعلناه: بمعنى صيرناه، معدّى إلى مفعولين، أو بمعنى: خلقناه معدّى إلى واحد...»[٢٨].

وهو رأي التناقض فيه بيّن وواضح لأن المعنى مختلف بين التأولين، ويتضح التناقض بقوله: «أي خلقناه عربياً غير عجمي: إرادة تعقله العرب؛ ولئلا يقولوا لولا فصلت آياته» ففي قوله هذا يعني أنه خُلق عربياً والخلق يعني الإبداع أي كان بعد أن لم يكن.

أما التناقض فبقوله بعد ذلك في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (البروج/ ٢١-٢٢): «سميّ بأم الكتاب؛ لأنه الأصل الذي أثبتت فيه الكتب منه تنقل وتنتسخ»[٢٩].

فكيف يُخلق وقد أُثبت في أم الكتاب قبل أن يُخلق، فهو كائن قبل ذلك؟

وهو مثبت في اللوح المحفوظ عند الله تعالى قبل أن يكون عربياً باتفاق أغلب المفسرين ومن مختلف المذاهب.

وفرق الزمخشري بين الخلق والجعل قائلاً: «والفرق بين الخلق والجعل: أن الخلق فيه معنى التقدير، وفي الجعل معنى التضمين، كإنشاء شيء من شيء، أو تصيير شيء شيئاً، أو نقله من مكان إلى مكان. ومن ذلك ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾الأعراف/ ١٨٩) ﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ لأن الظلمات من الأجرام المتكاثفة، والنور من النار[٣٠]. وتبعه الآلوسي قائلاً: « معنى التضمين» أي كونه محصلاً من آخر كأنه في ضمنه ولذلك عبر عن إحداث النور والظلمة بالجعل تنبيهاً على أنهما لا يقومان بأنفسهما كما زعمت الثنوية»[٣١]. ومعنى التصيير للفعل (جعل) على ضربين تصيير بالفعل نحو: جعلت الطين خزفاً وتصيير بالقول، نحو: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ (الزخرف/ ١٩)[٣٢].

وهذا الجعل المعتمد على مفعول واحد في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا﴾ (النحل/ ٨٧)، جعل النحويين واللغويين يميلون إلى إلغاء معنى التصيير[٣٣] لعدم اتضاح طرفي التحويل من حال إلى حال أخرى في الذهن، بسبب حذف الوضع الأول للشيء المتحول، وبهذا سهّل

عليهم إبدال الفعل (جعل) بما تصوروه مرادفا :أوجد، أو خلق، أو فرض، أو أوجب وغيرها، مما يتعدى إلى مفعول واحد.

أما النحاس فقد رجح التصيير ولم يحتمل احتمالا آخر فقال: «الهاء التي في (جعلناه) مفعول أول وقرآنا مفعول ثان فهذه جعلنا التي تتعدى إلى مفعولين بمعنى صيرنا وليست جعلنا التي بمعنى خلقنا»[٣٤].

و ذكر الطبرسي «أن القرآن مثبت عند الله في اللوح المحفوظ كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ* فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (البروج/ ٢١-٢٢)، عن الزجاج وهو الكتاب الذي كتب الله فيه ما يكون إلى يوم القيامة لما رأى في ذلك من صلاح ملائكته بالنظر فيه وعلم فيه من لطف المكلفين بالأخبار عنه»[٣٥].

واختار البغوي معنى صيرناه لجعلناه في هذه الآية الكريمة، وبقية الاحتمالات قال عنها قيل[٣٦].

وعدّ الرازي هذه الآية دالة على أن القرآن مجعول وأن (جعل) بمعنى خلق فقال: «أن الآية تدل على أن القرآن مجعول، والمجعول هو المصنوع المخلوق»[٣٧].

ثم يقول: « والقرآن مثبت عند الله في اللوح المحفوظ «[٣٨]. وأنكر أن تكون بمعنى سمّيناه فقال: «فإن قالوا لم لا يجوز أن يكون المراد أنه سماه عربياً؟ قلنا هذا مدفوع من وجهين الأول: أنه لو كان المراد بالجعل هذا لوجب أن من سماه عجمياً أن يصير عجمياً وإن كان بلغة العرب ومعلوم أنه باطل الثاني: أنه لو صرف الجعل إلى التسمية لزم كون التسمية مجعولة، والتسمية أيضاً كلام الله، وذلك يوجب أنه فعل بعض كلامه، وإذا صح ذلك في البعض صح في الكل الثاني: أنه وصفه بكونه

قرآناً، وهو إنما سمي قرآناً لأنه جعل بعضه مقروناً بالبعض وما كان كذلك كان مصنوعاً معمولاً الثالث: أنه وصفه بكونه عربياً... وذلك يدل على كونه معمولاً ومجعولاً... المسألة الثانية: كلمة لعلّ للتمني والترجي وهو لا يليق بمن كان عالماً بعواقب الأمور، فكان المراد منها هٰا هنا: أي أنزلناه قرآناً عربياً لكي تعقلوا معناه، وتحيطوا بفحواه، قالت المعتزلة فصار حاصل الكلام إنا أنزلناه قرآناً عربياً لأجل أن تحيطوا بمعناه...»[٣٩].

واختار ابن عاشور معنى (الإيجاد والتكوين) للفعل (جعل) وقال: «وهو يتعدى إلى مفعول واحد»[٤٠]، ولم يذكر معنى التحويل الذي ورد في كتب النحويين والمعاجم!!!.

أما القرطبي فاختار معنى (سمّى) ووصف لـ(جعل) فقال: «ومعنى: «جَعَلْنَاهُ» أي سمّيناه ووصفناه؛ ولذلك تعدّى إلى مفعولين؛ كقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ﴾ (المائدة/ ١٠٣).... وقال مقاتل: لأن لسان أهل السماء عربيّ»[٤١] فقد عدّه من الأفعال التي تنصب مفعولين لكنه لم يذكر المعنى النحوي التحويلي.

و ذكر له ابو حيان الأندلسي معنى (سمّى) و(صيّر) فقال: «بمعنى صيّر وسمى»[٤٢] و رجح البيضاوي معنى التصيير بقوله: «... أو بيّن للعرب مايدل على أنه تعالى صيّرهه كذلك»[٤٣].

وأشار الآلوسي إلى تأكيد معنى التصيير محكما سياق الحال، قال: «والجعل: بمعنى التصيير المعدى لمفعولين لا بمعنى الخلق المعدّى لواحد، لا لأنه ينافي تعظيم القرآن، بل لأنه يأباه ذوق المقام المتكلم فيه؛ لأن الكلام لم يسق لتأكيد كونه مخلوقا، وما كان

إنكارهم متوجها عليه، بل هو مسوق لإثبات كونه قرآنا عربياً مفصلاً وارداً على أساليبهم لايعسر سر عليهم فهم ما فيه...»[٤٤].

وقد روي عن أحمد بن حنبل أنه قال: {والقرآن كلام الله، ليس بمخلوق، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله عز وجل ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق: فهو أخبث من الأول، ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم ﴾[٤٥].

والقول المرجح والله أعلم هو ما ذكره المفسر الطباطبائي «وجعل رجاء تعقله غاية للجعل المذكور يشهد بأن له مرحلة من الكينونة والوجود لا ينالها عقول الناس»[٤٦].

فالقرآن الكريم كلام الله تعالى واللغة صفة بشرية يحتاجها البشر للتخاطب وهذا يعني أن من يستعمل اللغة بحاجة لها والله غني.

ثم يوضح الطباطبائي ذلك بأن القرآن الكريم في اللوح المحفوظ من علم الغيب لكنه تحول إلى الصفة اللغوية كي يستأنس به من يفهم لغته فيعقله قائلاً: «فمفاد الآية أن الكتاب بحسب موطنه الذي له في نفسه أمر وراء الفكر أجنبي عن العقول البشرية وإنما جعله الله قرآناً عربياً وألبسه هذا اللباس رجاء أن يستأنس به عقول الناس فيعقلوه، والرجاء في كلامه تعالى قائم بالمقام أو المخاطب دون المتكلم» [٤٧].

وقوله تعالى: (وإنه في أُم الكتاب لدينا لعلي حكيم) تأكيد وتبيين لما تدلُّ عليه الآية السابقة أن الكتاب في موطنه الأصلي وراء تعقل العقول.....»[٤٨]؛ فوصفه بأنه في أم الكتاب بأنه علي حكيم.

ويذكر نتيجة تأويله بقوله: «فمحصل معنى الآيتين: أن الكتاب عندنا في اللوح المحفوظ ذو مقام رفيع وإحكام لا تناله العقول لذينك الوصفين وإنما أنزلناه بجعله مقروّاً عربياً رجاء أن يعقله الناس»[٤٩].

ووضع السيد الطباطبائي (رحمه الله) أسئلة يفترض طرحها ويجيب عنها للتوضيح وتقريب الفكرة للمتلقي قائلاً: «فإن قلت: ظاهر قوله: {لعلكم تعقلون﴾ إمكان تعقل الناس هذا القرآن العربي النازل تعقلاً تاماً فهذا الذي نقرأه ونعقله إما أن يكون مطابقاً لما في أُم الكتاب كل المطابقة أو لا يكون، والثاني باطل قطعاً كيف وهو تعالى يقول: ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾ (البروج/ ٢١-٢٢)، و﴿إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون﴾ (الواقعة/ ٧٧-٧٨)، فتعيّن الأول ومع مطابقته لأم الكتاب كل المطابقة ما معنى كون القرآن العربي الذي عندنا معقولاً لنا وما في أُم الكتاب عند الله غير معقول لنا؟»[٥٠].

والصيرورة تعني التحول من أمر إلى آخر يقول الطبرسي: «والصيرورة من (صار(والمصير الحال التي يؤدي إليها أولها وصار وحال وآل نظائر وصير كل أمر مصيره، وصيور الأمر آخره»[٥١].

وهذه الصيرورة تحققت مع كل الكتب السماوية فقد حوّلها الله تعالى من الذي لا يدركه البشر إلى اللغة التي يعقلونها قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم/ ٤) فقد قال تعالى (بلسان قومه) ولم يقل بلغة أو لسان الله.

«لكن لماذا لم يجزم المفسرون بمعنى التصيير، فراحوا يعطون فعل الجملة الرئيس

معاني غير محددة منها: ألقى، وأنشأ، وخلق، إلى غير ذلك؟ لعل ذلك يرجع إلى صعوبة الوصول إلى المعنى في صورته الشاملة، التي يتظافر فيها المعنى الوظيفي للنحو، والمعنى المعجمي لمفردات جملة (جعل)، والمعنى الاجتماعي، وتأتي الصعوبة في هذا المجال من أن المباني الصرفية الواحدة تصلح لأكثر من معنى»[٥٢].

وقد بين الإمام الهادي (عليه السلام) الرأي السديد فقد روي عنه أنه كتب إلى بعض شيعته ببغداد: «بسم الله الرحمن الرحيم عصمنا الله وإياك من الفتنة، فإن يفعل فأعظم بها نعمة وإلا يفعل فهي الهلكة. نحن نرى أن الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب، فتعاطى السائل ما ليس له وتكلف المجيب ما ليس عليه، وليس الخالق إلا الله وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله، لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين. جعلنا الله وإياك من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون.[٥٣]»

«فمحصل معنى الآيتين: أن الكتاب عندنا في اللوح المحفوظ ذو مقام رفيع وإحكام لا تناله العقول لذينك الوصفين وإنما أنزلناه بجعله مقروّاً عربياً رجاء أن يعقله الناس»[٥٤].

وهذا المعنى أشار إليه البقلي قبله بكون القرآن في اللوح المحفوظ لا يدركه أحداً لأنه في ذات الله وأنه قديم فقال: «إنه صفتي كان في ذاتي منزّها عن التغاير والافتراق إذ هما من صفات الحدث وأم الكتاب عبارة عن ذات القدم؛ لأنه أصل تجميع الصفات لدينا معناه ما ذكرنا إنه في أم الكتاب لعليّ علا من أن يدركه احد بالحقيقة»[٥٥].

وجعلناه « هنا، يتعدى إلى مفعولين، « فالهاء « الأول، « وقرآنا « الثاني.

وهذا مما يدل على إنه بمعنى صيّرنا إذ لو كان بمعنى خلقنا؟ لم يتعد إلا إلى مفعول واحد..

الخاتمة

وبعد هذه الجولة في كتب اللغة والتفاسير لتدبر معنى (جعل) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف/ ٣) نذكر أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

١. للفعل جعل في اللغة عدة دلالات والسياق يحدد المعنى فهو تارة يفيد الخلق والإيجاد والصناعة والإحداث وتارة يفيد الظن والعلم والتصيير والتحويل إلا ان التصيير ملازم له على الأغلب وعندما يدل على الخلق فلا يطابق معنى الخلق بالفعل خلق فهو مشرب بمعنى التصيير.

٢. في كتب النحو للفعل (جعل) وظيفتان نحويتان فهو قد ينصب مفعولا واحداً، وقد ينصب مفعولين وهذه الصيغة تفيد التحويل والتصيير والتغيير من شيء إلى شيء آخر، وورد الفعلان في القرآن الكريم وفي مواضع عديدة، وفقد نصب مفعولين في قوله تعالى من سورة الزخرف.

٣. اختلف المفسرون في دلالة الفعل (جعل) في هذه الآية الكريمة بين خلق وصير وأغلبهم ذكر المعنيين ثم رجح أحداها والأغلب منهم رجح التصيير ولم يذكر النحاس وعدد آخر من المفسرين سوى التصيير.

٤. وضح الإمام علي الهادي عليه السلام معنى الآية الكريمة ونهى عن التفكير بهيئة القرآن الكريم باللوح المحفوظ لأنه لا تناله العقول، وإنما جعله عربيا وأنزله أي أن تغييرا وتحويلاً وقع عليه رجاء تعقله وهو ما ذكره عدد من المفسرين منهم البقلي، والسيد الطباطبائي (رحمه الله) والآلوسي.

٥. إن أهل البيت وعدد كبير من مفسري القرآن الكريم من المذاهب الأخرى اتفقوا على أن كنه القرآن الكريم في اللوح المحفوظ لا نعرف عنه شيئاً لأنه كلام الله، وأن الله جعله عند نزوله عربياً ليفهمه العرب ولأن لسان نبيهم المرسل إليهم عربي ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم/ ٤).

وقد واجه الإمام الهادي (عليه السلام) الفتنة ونقل للناس في عهده قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وآبائه في مسألة اختلف الناس عليها في عصره.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

الهوامش

١)) انظر: جامع البيان: ٢١/ ٥٦٦.

٢)) تفسير خواطر محمد متولي الشعراوي: موقع ألكتروني:

https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=7&tTafsirNo=76&tSoraNo=43&tAyahNo=3&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1

٣))

٤))انظر: التفسير الكبير للرازي: ١٧/ ١٦٦.

٥))وسائل الشيعة رقم الحديث (٣٣٥٩٧): ٢٧/ ٢٠٢، و البحار: ٩٢ / ١٠٧.

٦))العين: ١/ ٢٩٩ ، ومقاييس اللغة: ١/ ٤٦٠.

٧))مقاييس اللغة: ١/ ٤٦٠، وانظر: المفردات، للأصفهاني: ١٢٨.

٨))الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري: ١٥٤.

٩))المفردات في غريب القرآن: ١٢٨-١٢٧.

١٠))المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني: ١٢٨-١٢٩.

١١))مجمع البيان: ٤/ ٦.

١٢))أوصل الحيري النيسابوري والفيروزآبادي معاني (جعل) إلى سبعة عشر معنى مختلف، انظر: وجوه القرآن، لأبي عبد الرحمن النيسابوري (باب الجيم): ١٦٨-١٦٩، القاموس المحيط، للفيروزآبادي: ٢٢١-٢٢٢.

١٣)) انظر: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة، د. علي زوين: ٩٥، والدلالة والنحو، د. صلاح الدين صالح حسنين: ٥٣.

١٤))الكتاب: ٣/ ١٠.

١٥))الكتاب: ١/ ٦١.

١٦))الكتاب: ١/ ١٥٢

١٧))الكتاب:١/ ٦٠ وانظر:١/ ٦٣.

١٨))المصدر نفسه: ٢/ ٤١١.

١٩))الكتاب، سيبويه: ٣/ ١٠. وانظر: تاج العروس (جعل). ولسان العرب: مادة (جعل): ٢/ ١٦٨

٢٠))انظر: نظرية المعنى في النقد العربي: ١٢.

٢١))معاني النحو، د. فاضل السامرائي: ٢/ ٢٦.

٢٢))انظر: لسان العرب: ٢/ ١٦٨.

٢٣))انظر: أوضح المسالك في الفية ابن مالك (باب ظن وأخواتها): ٢/ ٤٥.

٢٤))النحو الوافي: ٢/ ١٠.

٢٥))انظر: جامع البيان: ٢١/ ٥٦٦.

٢٦))جامع البيان: ١٧/ ٢٧٠.

٢٧))التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ٥/ ٣٩.

٢٨)) الكشاف: ٤/ ٢٣٠.

٢٩)) الكشاف: ٤/ ٢٣٠.

٣٠))الكشاف، الزمخشري: ٢/ ٣.

٣١)) روح المعاني: ٧/ ١١٩.

٣٢))انظر: ومجمع البيان: ١/ ٩٧، وعمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، السمين الحلبي فصل الجيم والعين: ١/ ٣٢٨.

٣٣))انظر: المفردات في غريب القرآن: ١٩٧، وأساس البلاغة: ١/ ١٤١، وشرح الألفية لابن مالك (المرادي): ١/ ٢١١، والنحو الوافي: ٢/ ١٩.

٣٤))إعراب القرآن، للنحاس: ٢/ ١١٩.

٣٥))مجمع البيان: ٩/ ٥٢.

٣٦))انظر: معالم النزيل: ٧/ ٢٠٥

٣٧)) التفسير الكبير: ١٢-١٦٥-١٦٦.

٣٨))المصدر نفسه: ١٢/ ١٦٧.

٣٩))المصدر نفسه: ٢٧/ ١٦٦.

٤٠))التحرير والتنوير: ٢٦/ ١٦٠.

٤١))الجامع لأحكام القرآن: ١٦/ ٤١.

٤٢))البحر المحيط ، ابو حيان الأندلسي: ٨/ ٦.

٤٣))أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي: ٢/ ٣٦٨.

٤٤))روح المعاني: ١٣/ ٦٤.

٤٥))كتاب السنة لأحمد بن حنبل، من كتاب شذرات البلاتين، تحقيق محمد حامد الفقي: ٤٩.

٤٦)) الميزان: ١٨/ ٨٥.

٤٧)) الميزان: ١٨/ ٨٥.

٤٨)) الميزان: ١٨/ ٨٥.

٤٩))المصدر نفسه: ١٨/ ٨٥.

٥٠))المصدر نفسه: ١٨/ ٨٥.

٥١)) مجمع البيان: ١/ ٢٨٤.

٥٢))اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان: ١٩١.

٥٣)) أمالي الصدوق: ١/ ٤٨٩، وهناك نص يشير إلى موقف الأئمة عليهم السلام من هذه المسألة، قال أبو هاشم الجعفري: خطر ببالي أن القرآن مخلوقٌ أم غير مخلوق، فقال أبو محمد عليه السلام: «يا أبا هاشم: الله خالقُ كل شيء، وما سواه مخلوق» المناقب: ٢/ ٤٦٧.

٥٤))تفسير الميزان: ١٨/ ٨٥.

٥٥)) عرائس البيان، للبقلي: ٨٩٩.

قائمة المصادر و المراجع:

أساس البلاغة: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

إعراب القرآن:أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت ٣٣٨ه) دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٤٢٥ه-٢٠٠٥م.

أمالي الصدوق: الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٢٨١ه)، ط١ مؤسسة الاعلمي، ٢٠٠٩ بيروت- لبنان.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) تقديم: محمد عبد الرحمن دار إحياء التراث العربي، بيروت.

أوضح المسالك في الفية ابن مالك: جمال الدين عبد الله الأنصاري (ت ٧٦١ هـ) تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر.

البحر المحيط: لأثير الدين أبي عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الحياني الشهير بأبي حيان (ت ٧٤٥ه) وبهامشه النهر الماد من البحر وكتاب الدر اللقيط من البحر المحيط، ط٢،

التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي/ الإمام أحمد بن عمر نجم الدين الكبرى سمناني أحمد بن محمد (ت ٦١٨ هـ(، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩.

تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، ط١، مكتبة الحياة، بيروت–لبنان(د.ت).

التبيان في تفسير القرآن: أبو جعفر محمد بن الحسن المعروف بالطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، ط١، مطبعة النعمان، النجف، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م.

التحرير والتنوير: محمد الطاهر ابن عاشور، دار شحنون.

التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني (ت ٦٠٤هـ) ط١، دار الكتب العلمية ١٤٢٥ه-٢٠٠٤م بيروت.

تفسير الهدايه إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، وجمل من فنون علومه/ أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني القرطبي المالكي (ت ٤٣٧ هـ)، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي – جامعة الشارقة- بإشراف الشاهد

البوشيخيط١، ١٤٢٩ه- ٢٠٠٨م.

الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تصحيح أحمد عبد العليم البردوني، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت(د.ت).

الجملة الفعلية: الدكتور علي أبو المكارم، ط١، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

الدلالة والنحو: د. صلاح الدين صالح حسنين، ط١، توزيع مكتبة الآداب، (د.ت).

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: لأبي الثناء السيد محمود بن عبدالله الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ)، تحقيق: محمد أحمد الأمد، وعبدالسلام السلامي، ، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، ٢٠٠٠م.

شرح الألفية: للمرادي (ت ٧٤٩ه)، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: تحقيق: الدكتور عبد الرحمن على سليمان، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠١م.

شرح المفصل: لموفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي الزمخشري الموصلي (ت ٦٤٣هـ)، قدم له ووضع حواشيه وفهارسه: د. أميل بديع يعقوب، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م. وطبعة عالم الكتب ، ط١، بيروت.

عرائس البيان في حقائق القرآن، تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم: الشيخ روزنبهار البقلي الشيرازي (ت٦٠٦ه)، دراسة وتقديم المستشرق آرثر أربري، دار ومكتبة بيبليون، جبيل لبنان، ٢٠٠٩.

عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: معجم لغوي لألفاظ القرآن الكريم، تأليف الشيخ أحمد يوسف عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

غاية المرام وحجة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاص والعام: هاشم البحراني الموسوي التوبلي، تحقيق: العلامة السيد علي عاشور، ط١، مؤسسة التاريخ العربي ٢٠٠١م.

معجم العين: الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية(د.ت) .وط٢ ايران ١٤٠٩ه.

الفروق اللغوية: لأبي هلال الحسن بن عبد بن سهل العسكري (ت ٣٩٥هـ)، علق غليه ووضع حواشيه: محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩م.

القاموس المحيط مجد الدين بن يعقوب

الفيوزآبادي (ت ٨١٧ه)، ط١ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

الكافي، الشيخ محمد بن يعقوب الكليني،ج١،ط٥،تصحيح و تدقيق علي اكبر الغفاري

كتاب سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار التاريخ، بيروت، (د. ت).

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ) ، ط١ مكتبة العبيكان ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

لسان العرب: ابن منظور، (ت ٧١١هـ)، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد صادق العبيدي، ط١ دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان ١٤٣١ه-٢٠١٠م.

اللغة العربية معناها ومبناها، الدكتور: تمام حسان، ط٥، عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

مجمع البيان في تفسير القرآن: أمين الإسلام أبو علي الفضل بن المحسن الطَبرسي (ت ٥٤٨ه)، ط٢، دار المرتضى،١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م. بيروت- لبنان.

معالم التنزيل: أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي الشافعي (ت ٥١٦هـ)، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ٢٠١٠م.

معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، ط١، دار الفكر، الأردن،١٤٢٠ه- ٢٠٠٠م.

المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢ه) ، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط١، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، لبنان، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) تحقيق أنس محمد الشامي، ط١، دار الحديث، القاهرة ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م.

مناقب أبي طالب، أبي جعفر محمد بن علي بن شهر اشوب المازندراني، ط الحيدرية ١٣٧٦ هـ.

منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، د. علي زوين، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق- بغداد، ١٩٨٦م.

الميزان في تفسير القرآن: السيد محمد حسين طباطبائي، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٧ه-١٩٩٧م. بيروت – لبنان.

النحو الوافي مع ربط بالأساليب الرفيعة،

والحياة اللغوية المتجددة، عباس حسن دار المعارف، القاهرة ط١٩٩٩.

نظرية المعنى في الدراسات النحوية: الدكتور كريم حسين ناصح، ط١، دار صفاء – الأردن ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.

نظرية المعنى في النقد العربي: الدكتور. مصطفى ناصف، ط٢، دار الأندلس، ٢٠٠٠م.

ينابيع المودة، مناقب الإمام علي وأهل البيت (عليهم السلام): للشيخ إبراهيم الحسيني القندوزي البلخي الحنفي، مؤسسة الأعلمي، بيروت – لبنان.

المواقع الالكترونية

https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=7&tTafsirNo=76&tSoraNo=43&tAyahNo=3&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1

الصورة البيانية في كلام الإمام الحسن العسكري عليه السلام

Graphic Portrayal in the Speech of Imam Hassan Al-Askari (Peace be upon him)

م.م.محمد جاسم محمد الخزعلي
العراق/ جامعة الكوفة/ كلية التربية الأساسية/ قسم اللغة العربية

AssT. Lectur. Mohammed Jassim Mohammed Al-Khazali

Department of Arabic/ College of Basic Education/University of Kufa/ Iraq

Zzzuuaa19231@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

تعدُّ الصور البيانية من الأساليب التي لها مقدرة إبداعية خاصة، وهي تضفي جانباً جمالياً واضحاً على النصوص التي توظف فيها، وتسمح بالتعبير عن الأفكار بحرية واسعة موفقة بين الأشياء البعيدة خالقة صوراً جديدةً ممَّا سنتبينه في توظيف الإمام العسكري عليه السلام في خطابها هذه الأساليب البيانية على سبيل تحقيق دلالات مقصودة في سياقها.

وفي ضوء ما تقدم انقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث، تضمن المبحث الأول: الصورة التشبيهية والمبحث الثاني: الصورة الاستعارية، والمبحث الثالث: الصورة الكنائية، وقد تمخض عن البحث نتائج نوجزها على النحو الآتي:

١- شكَّل التشبيه دلالة واضحة في إظهار جمالية استعمال الخطاب من جهة، وتعضيد المعنى من خلال إيراد أكثر من صورة تشبيهية في النص. فكان وسيلة من وسائل الكشف الدلالي، بما يحمله من إيحائية، إفهامية، تنبيهية، وعظية، تلج النفس، وترصد مواطن القوة والضعف فيها فتلمسها ناشدة التأثير.

٢-كان للاستعارة حضورٌ متميزٌ في إثراء مجازية النص، بالخروج من الدلالة الحرفية إلى الدلالة الإيحائية، بتوظيف المدركات الحسية في تصوير المعاني، فهي تخرق المألوف بتصويرها، وترتقي بالمستوى الدلالي للنص الذي يعج بالشحنات الدلالية العميقة.

٣-كشفت الدراسة عن الطاقة الكنائية بوصفها توظيفاً إشارياً يدفع المتلقي للتأمل وشدّ الانتباه، فتمارس الكناية بذلك تأثيراً نفسياً على المتلقي، وتحفزه لإنتاج دلالات يتقبلها العقل والشعور، فيصل إلى إدراك المعنى المقصود ويكتشف مجاهيل الدلالة والقصدية التي تحملها.

Abstract

The graphic images are methods with creativity and give a clear aesthetic aspect in the texts they are portrayed in. There could be a flow of ideas between the distant objects to create new images , traceable , in the texts of Imam Al-`Askari (Peace be upon him).

In the light of the above, the research is divided into three chapters: the first deals with the images of similarity , the second does with the metaphorical images , the third is the canonical images. The results of the research were summarized as follows:

1- The form of analogy is a clear indication of the aesthetic presentation of the use of speech and the brilliance of the meaning could be introduced more than the metaphorical ones in the text.

2-The metaphor has a distinct presence in enriching the metaphor of the text, out of the literal significance .

3-The study reveals the kinetic energy as an indicative employment that motivates the recipient to meditate and draw attention of the readers . Thus, the metaphor affects psychologically the recipient and motivates him to produce signs that the mind and feeling accept.

المقدمة

ممَّا لا شك فيه أنَّ دراسة النصوص الأدبية التراثية هي مظهر من مظاهر الرقي في العربية، ولاسيَّما نصوص أهل البيت عليهم السلام التي انمازت بفصاحة الألفاظ وجودة السبك وجزالة اللفظ، وللصورة البيانية دورٌ بارزٌ في فهم النتاج الأدبي والوقوف على أسراره عِبر مستوياتها المختلفة، وقد عمل الباحث من خلال توظيف الصورة البيانية في دراسة العناصر التي يستعملها الإمام العسكري عليه السلام في خطابه ليفرض على القارئ طريقة تفكيره، والكشف للمتلقي عمّا وراء السّياق من معانٍ ينطوي عليها النص.

فعلى الرغم من ولوج كثير من الباحثين لقضايا في مدونات أهل البيت عليهم السلام ودراستها على وفق ايدولوجيات معرفية مختلفة وسياقات حافة لها تتمظهر بنسق مرجعيات داخل النص وخارجه، إلا أننا مازلنا أمام كم هائل من الموضوعات التي مازالت تنتظر سبر أغوارها والكشف عنها، ولطالما راودني حلم الولوج إلى رحاب دراسة تراث أهل بيت النبوة عليهم السلام الأغزر مادة والأرفع أسلوباً، فجاء موضوع البحث يتعلق بتراث إمام من أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ألا وهو الإمام الحسن العسكري عليه السلام الذي اكتنف خطابه كنزاً لغوياً يضمُّ الذهبان والعقيان، فوسمت البحث بـــ((الصورة البيانية في كلام الإمام الحسن العسكري عليه السلام)).

تعدُّ الصور البيانية من الأساليب التي لها مقدرة إبداعية خاصة فهي ((أصول كبيرة كان جل محاسن الكلام إن لم نقل كلها متفرعة عنها، وراجعة إليها، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها، وأقطار تحيط بها من جهاتها)) [1]. لذا فهي تضفي جانباً جمالياً واضحاً على النصوص التي توظف فيها، وتسمح بالتعبير عن الأفكار

بحرية واسعة موفقة بين الأشياء البعيدة خالقة صوراً جديدةً ممَّا سنتبينه في توظيف الإمام العسكري عليه السلام في خطابها هذه الأساليب البيانية على سبيل تحقيق دلالات مقصودة في سياقها.

وفي ضوء ما تقدم انقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث، تضمن المبحث الأول: الصورة التشبيهية والمبحث الثاني: الصورة الاستعارية، والمبحث الثالث: الصورة الكنائية، ثم الخاتمة التي تضمنت أهم نتائج البحث، واخيراً: ثبت المصادر والمراجع.

وفي غمارِ هذه المسيرة الشاقة ما كان لهذه الدراسة أن تلملم أطرافها لولا فضل الله ومننه، على أنَّها لا تخلو من الحاجة الى ملاحظات الدارسين، والأساتذة الأفاضل المختصين، ومن يدعي لنفسه الكمال فقد بدا نقصه فالكمال لله وحده ،وإنِّي لأعلمُ بصعوبة مَرْكبي، ولكن لابدَّ من اقتحامه للخلوص منه بنتيجة ، ولا أقطع بأني أحطتُ بالموضوع بجوانبه جميعها، وإنَّما هو جهد المقصر، ولابدَّ أن يعتريه النقص وحسبي أني سعيتُ، فإن أصبت فذلك بتوفيق الله، فهو غاية القصد ومبلغ الأمل، وإن أخطأت فالنقص والسهو من لوازم بني آدم، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أُنيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله وعلى آله الطيبين الطاهرين.

المبحث الأول: الصورة التشبيهية

التشبيه أحد الأساليب البيانية التي يتم من خلالها المشاركة بين المبدع والمتلقي فيتأثر به، ويحس بانفعاله ويدرك خياله ويتفهم أفكاره [٢]. فضلاً عن أنَّ هذا الأسلوب يعمل على جعل النص الأدبي ذي قيمة تعبيرية إيحائية تثير المتلقي وتبعث خياله على التصوير والتأويل في الصورة التشبيهية ويترك أبعاداً نفسية ودلالية فيه ، فهو ((صفة الشيء بما قاربه وشاكله ، من جهة واحدة ، أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته ؛ لأنه لو ناسبه مناسبةً كليّةً لكان إياه))[٣]، و تدور معظم تعريفات التشبيه على العلاقة القائمة بين طرفيه في بعض الوجوه فهو:((الدلالة على مشاركة أمر لإمر في معنى))[٤] ، وهذه المشاركة تستوجب أن يترابط طرفا التشبيه في علاقة خفية حتى ((تثبت لهذا معنى من معاني ذاك ، أو حكماً من أحكامه))[٥].

وأنَّ لهذا الأسلوب القدرة على مدِّ النصوص بقيمٍ أسلوبية إبداعية قادرة على التأثير في نفس سامعها، فضلاً عن قدرته في صنع الخيال الذي يؤوله فكر المتلقي لما في هذا الأسلوب من البراعة والإبداع الذي يغني بنية النص بالوضوح والتأثير وزيادة المعنى وتقويته فهو((أحد مقاييس البراعة الأدبية))[٦]. فضلاً عن ذلك يعدُ التشبيه ((أبرز انواع التصوير اطراداً في كلام البشر عامة، المسموع منه والمقروء، فهو يوسع المعارف من حيث كونه يسهل على الذاكرة عملها فيغنيها عن اختزان جميع الخصائص المتعلقة بكل شيء على حدة بما يقوم عليه من اختيار الوجوه الدالة التي يمكن بفضل القليل منها استحضار الكثير)) [٧]. الغرض منه ((بيان حال المشبّه، وتقرير الصفة، وبيان مقدارها))[٨]

وللتشبيه أركان رئيسة يقوم عليها هي (المشبه، المشبه به، أداة التشبيه، وجه الشبه)

ويمثل (المشبه والمشبه به) ركنين أساسيين لا استغناء لكل تشبيه عنهما، إذ لا يقوم بدونهما، أما (أداة التشبيه ووجه التشبيه) فهما ركنان لا يقلان أهمية عن الركنين السابقين فالأداة تقوم بدور الرابط اللفظي بين المشبه والمشبه به ووجه الشبه هو الرابط المعنوي[٩].

وقد وظَّف الإمام العسكري عليه السلام في خطابه التشبيه بوصفه وسيلةٌ إبداعيةٌ ليس مقصوداً لذاته، بل عنصراً إضافياً في التعبير، ولكنه جزء أساس يعطي الوضوح والتأثير الذي يتطلبه المعنى ليصبح قوياً، ووردت الصورة التشبيهية في قول الإمام الحسن العسكري عليه السلام:

((من الذنوب التي لا تغفر: ليتني لا أُؤاخذ إلَّا بهذا. ثم قال عليه السلام: الإشراك في الناس أَخفى من دبيب النمل على المسح الأسود في الليلة المظلمة))[١٠].

ورد التشبيه في هذا النص على سبيل التشبيه البليغ الذي يُعدُّ ((أعلى أقسام التشبيه في القيمة البيانية ، لاشتماله على دعوى الاتحاد بين الطرفين (مؤكد) وعلى دعوى عموم الاشتراك بينهما (مجمل)))[١١]، حتى عُدَّ بأنَّه أعلى أنواع التشبيه بلاغة[١٢]، فنلحظ الدقَّة في رسم الحركة وتجسيد اللونين اللذين عشَّقهما مستعيناً بالتشبيه الناجح في تأطير صورة (الشرك الخفيّ)، فالحركة في (دبيب النمل) لم تحققها لفظة «النمل» منفردة ،بل رسم الخفاء حتَّى في حركة سير النمل الذي حققه تكرار الباء المعبر عن تردد صوت مسير النمل المنتظم بسرية وخفاء ؛ ليصور لنا مدلولها ، فضلاً عن صغرها ؛ليعضدها بالصورة اللونية التي رسمتها عناصر صورية متنوعة تحقق اللون الأسود الذي يوحى إلى التخفّي ،والتعمية، والغموض في لون (النمل ، المسح الأسود، الليلة المظلمة)، وما تداخل اللون الأسود في الصور الثلاث إلا

تأكيداً لشدة الخفاء ، وعدم الوضوح ، والعتمة ، فالثوب الأسود وحده كافٍ لجعل الإشراك معتماً ،من غير لون النملة والثوب ، فإذا أضفنا إلى ذلك الليلة الظلماء؛ لنقف أمام ثلاث صور مظلمة من الخفاء : النملة بصغرها ولونها، واللباس، والليل، نضيف إليها لفظة التفاوت (أخفى) التي هي أشدّ و أقوى خفاءً من اللون ؛لنظفر بصورة مدهشة مركَّبة تعطي مفهوم «الإشراك الخفي» ؛لتتناسب الكثافة الصوريّة مع كثافة الإشراك الذي يدبّ بخفاء بالغ المدى[١٣].

ومن ثمَّ كانت هذه الصورة الجليّة المعبّرة قد اجتمعت فيها عناصر الصدق النفسي كلها ،والجمال الفني معاً سواء بالصورة الحركيّة أو اللونية أو بهما معاً ؛لتحقق معنى «الإشراك الخفي» في اللون الأسود وفي صوت حركة النمل ، بل وحتى في صغر النمل نفسه الذي يعكس لنا صغر الذنوب التي تؤدي بالناس إلى الإشراك والشرك ؛لنخرج بحقيقة مؤداها أنَّ من أهمّ خصائص التصوير التشبيهي عند الإمام العسكري عليه السلام الدقة في رسم أطراف الصورة ؛ليكون جمال الصورة في اجتماع جزئياتها معاً، فخلقت الجزيئات المتتابعة (صورة النمل، واللباس الأسود، والليلة المظلمة) أثراً متكامل الجوانب في رسم الصورة التشبيهية.

وفي حديث آخر يقول الإمام الحسن العسكري عليه السلام:

((الغضب مفتاح كل شر))[١٤]

قامت صياغة الصورة التشبيهية في هذا الحديث الفني على إيجاز الألفاظ، وغزارة المعاني، فقد أكد الإمام عليه السلام عبر هذا التشبيه البليغ، والتصوير الرائع للغضب حقيقة مفادها أنَّ الغضب هو السبيل إلى الوقوع في منزلقات الخطأ، والخروج عن جادة

الصواب، فما أن تمكَّن من الإنسان وانساق وراءه حتَّى تنهال عليه عواقبه الوخيمة، فضلاً عن أنَّ الصيغ الفنية المتداخلة داخل التشبيه البليغ، متمثلة بالاستعارة التي خلقت في المشبه به، ساعدت في نقل بنية التشبيه ((من سكون الدلالة إلى فاعلية المعنى)) [١٥]

فضلاً عن الإضافة التي أضافتها صورة (مفتاح) التي بتعاضدها مع بؤرة التشبيه (الغضب، الشر) كثَّفت المعاني المصورة بألفاظها في إيصال المعنى الذي أراده الإمام عليه السلام للمتلقي فجاء الإمام عليه السلام بالتشبيه متخذاً إياه وسيلة لتقرب المعنى وإبلاغه ،وعرضه في شكل جمالي ، فضلاً عن قدرته على الجمع في الخطاب ،بين ما هو متعدد متباين في وجوده الخارجي[١٦] فكل المصاديق التي احتوتها عبارة (كل شر) من قتل وانتقام وحرب وانحراف ...إلخ جعل الإمام الحسن العسكري عليه السلام مفتاحها كلمة واحدة هي الغضب.

المبحث الثاني: الصورة الاستعارية

تمثل الاستعارة إحدى الأساليب المهمة على مستوى الدلالة، إذ تجمع بين رقة الأسلوب وبراعة التصوير وإيجاز العبارة والتأثير في النفس[١٧]، وتعدُّ الاستعارة ((عند العرب أسلوباً من الكلام يكون في اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في الأصل لعلاقة مشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وهي لا تزيد عن التشبيه إلا بحذف المستعار له فهي ضرب من التشبيه حذف أحد طرفيه الرئيسيين والعلاقة فيها بين الموصوف وصورته هي التشابه دائماً غير أنه تشابه كالتحام وتقارب كانسجام؛ لأنه مفض الافناء أحد الطرفين في الآخر ولذلك كانت الاستعارة عندهم من قبيل المجاز)) [١٨]. عرَّفها نخبة من البلاغيين على رأسهم عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١ه) الذي ذكر أنَّ الاستعارة عبارة عن ادعاء معنى الاسم للشيء لا نقل الاسم عن الشيء [١٩].

وتعمل الاستعارة على إخراج اللغة من عالمها المألوف إلى عالم آخر أكثر خصوبة باستخدامها الكلمة استخداما مجازيا يكسبها قوة [٢٠]، وتتشكل من تآلف محورين رئيسيين الأول، منهما: الأفق النفسي وحيوية التجربة الشعورية، والآخر: الحركة اللغوية الدلالية بتفاعل السياق وتركيب الجملة [٢١]، وتحدث تغييرا دلالياً قائماً على المشابهة [٢٢] وهذا يعني إحداث علاقة بين طرفين عبر إكساب أحدهما أو تمثله صفة الآخر [٢٣]وقيمة هذه العلاقة تتحدد من خلال ما تنتجه من ((صور جديدة وغريبة وصادمة عن طريق تغيير علاقات اللغة))[٢٤].

ويمكننا إدراك هذا الفن بأنه قادر على أن ((يدهشك بغرابته وبعده مع سهولة إدراكه، ومنها ما يلتوي عليك أمره فيحوجك إلى مزيد تفكر ونباهه)) [٢٥] ،

وعليه فالاستعارة ((تعبر عن تصورات جديدة تشكل خرقا مقصودا لقوانين اللغة وانزياحات دلالية تحمل قدرا من الرمزية))[٢٦] هذا ما دفع جان كوهين إلى ان يطلق عليها ((انزياح استبدالي))[٢٧].

أما وظيفة الاستعارة الأسلوبية فقد حدَّها «ياكبسون» بأنَّها وسيلة اتصال، لأن المعاني والتغييرات اللغوية تدرك بالحواس، وتضم التغييرات اللغوية معانٍ ففي عملية الاتصال يرسل المتكلم إلى السامع معنى معيناً عن طريق التعبير اللغوي، فيصبح العمل الأدبي متصلاً مع بعضه [٢٨].

وشغلت الاستعارة حيزاً في خطاب الإمام العسكري (عليهما السلام)، إذ كانت من أجمل وسائل البيان الخطابي في خطابه عليه السلام، وردت الاستعارة في قول الإمام الحسن العسكري عليه السلام:

((من ركب ظهر الباطل، نزل به دار الندامة)) [٢٩].

استند الإمام الحسن العسكري عليه السلام في هذه اللوحة الصورية الاستعارية إلى التشخيص الذي هو ((لون من ألوان التخيل تتمثل بخلع الحياة على المواد الجامدة والظواهر الطبيعية والانفعالات الوجدانية))[٣٠].

فكانت الاستعارة التي رسمها الإمام الحسن العسكري عليه السلام من خلال هذا الحديث باستعمال اللفظ البليغ وإيحاءاته الفنية وملامح وعظية تأبى الصفات السلبية، كما حقق أهم خصيصة من خصائص الاستعارة وبلاغتها وهي تجسيد المعنويات وتشخيص المجردات، وخلع الحياة على ما لا حياة له؛ ليصير فاقد الحياة بالاستعارة حياً متحركاً [٣١]

جاء الحديث بألفاظٍ موجزة تحتوي على مفاهيم واسعة بعبارات قليلة، إذ اختار لنا عليه السلام ببلاغته خير ما يعبر به عن صورة «ركوب الباطل» إذ جعل بصورته الاستعارية من الباطل مركوباً له ظهر، وتلك أدق الصور لانقياد صاحبه وانصياعه بدون تعقّل؛ لأنَّ الباطل هو الذي يوجهه ويقوده ويرشده ويأمره فتكون النتيجة النهائية (دار الندامة) عبر التشبيه البليغ، لتُقدم الاستعارة هنا تجسيداً ملموساً لانطباع يستعصي على التعبير؛ فهي تحيل على كيان نفسي ينتقل بالنص من الجمود اللفظي إلى المرونة في الاستعمال [٣٢].

فضلاً عن أنَّ الإمام عليه السلام عَمِدَ عَبْرَ صورته الوعظية تلك أن يرسم لنا جوهر صورة (الباطل) بكل آلياته ووسائله، ولم يكتفِ بذلك، بل يؤطر لنا نتيجة الرحلة على (ظهر الباطل) معنى القسرية الحتمية بدون خيار أو تراجع، فكانت صورة حيّة شاخصة فيها حركة الحياة، وفيها الإحساس العميق بكل معاني الحق.

وإذا كان الإمام الحسن العسكري عليه السلام في الصورة السابقة جعل من الباطل يُمتطى ، لينزل به دار الندامة نجده في حديث آخر يستعمل الاستعارة المكنية لجعل الليل فرساً يُمتطى للوصول إلى الله عزّ وجلَّ حينما يقول :

((إنَّ الوصول إلى الله عزَّ وجلَّ سفرٌ لا يُدرَك إلَّا بامتطاء الليل)) [٣٣]

لا شكَّ أنَّ السفر الطويل يحتاج إلى زادٍ وواسطة لكي يصل الإنسان إلى مبتغاه ، وقد أشار الإمام عليه السلام عبر هذه الاستعارة المكنية إلى أنَّ القيام في الليل والانقطاع إلى الله هو الواسطة والطريق الأمثل للوصول إلى ساحة الله ورضوانه ، عبر عرض المعنى بطريقة تجاوزت المرجعيات القارة في الأذهان مما أعطى فرصة للتأمل

والتخييل عن طريق الأسئلة المُستحْدَثَة في ذهن المتلقي عند القراءة، ولو تأملنا في الصورتين ،صورة الباطل ، وصورة الليل لوضعنا أيدينا على فروقات دلالية عميقة في التعبير اتخذها الإمام عليه السلام آليات تعبيرية مكملة في الخطاب إذ يمكننا القول أنَّ الاستعارة في الصورتين مثلت أداة لكسر دوائر الإدراك النمطي المألوف وإظهار قدرة الفكر الإحيائي على توليد الدلالات المختلفة ، ومعنى هذا أنَّ الاستعارة أداة لتطوير المفاهيم ووسيلة لخلق واقع جديد ، وليست لتزيين الواقع فقط[٣٤].

ففي صورة الباطل قال (راكب، نزل به ، دار الندامة) في حين في صورة الليل قال (امتطى الليل ، للوصول ، السفر) ولو دققنا في الصورة الثانية لوجدنا أنَّ ألفاظها توحي بمعنى التلقائية والطواعية والتخير والرغبة ، في حين أنَّ الصورة الأولى فيها طواعية أدت إلى القسرية والتعنت الواضح في(راكب ، وظهر، ونزل به)،فالإنسان بشكل إرادي هو من ركب ظهر الباطل ،وحين استحكم ظهر الباطل عليه أصبح متحكماً فيه بشكل إجباري أودى به إلى دار الندامة ؛ لتكون نهاية كل رحلة يرسمها الإمام عليه السلام بصدق تعبيري ،فصورة الباطل نهاية رحلتها دار الندامة ، في حين صورة الليل نهاية رحلتها الوصول إلى الله عزَّ وجلَّ وشتان بين الغايتين.

ووقعت الاستعارة كذلك في الحديث الفني للإمام الحسن العسكري عليه السلام قوله:

((جُعِلَتِ الخَبائِثُ في بَيْتٍ وَجُعِلَ مِفْتاحُهُ الكَذِبَ)) [٣٥]

وصف الإمام الحسن العسكري عليه السلام الكذب باستعارة تشخيصية رائعة ، من خلال صورة الخبائث المجردة التي جعلها محسوسة تُحفظ في بيتٍ ليربطها بصورة (الكذب) التي جعلها باب هذا البيت ، لتتكون((صور جديدة وغريبة وصادمة)) [٣٦]،عبر

الاستعارة الفاعلة ويتأتى لها ذلك عبر ((تجاوز اللغة الدلالية إلى اللغة الإيحائية)) [٣٧]، وهذا يحصل ((عن طريق الالتفاف خلف كلمة تفقد معناها على مستوى لغوي أول لتكسبه على مستوى آخر)) [٣٨]، فحقق الإمام ﷺ التعانق الصوري بين التشبيه والاستعارة إن لم يكن التداعي الصوري سبيلاً لتأطير حقيقة الخبائث بكل شرورها داخل الإنسان الذي يجهل طريق الحق ، ويكون طريق خروجها حينئذٍ عبر(الكذب) ليس إلا فأصبحت الاستعارة ليست مجرد تغير في المعنى ، بل أنَّها تغيِّر في نمط المعنى وانتقال المعنى المفهومي إلى المعنى الانفعالي[٣٩].

المبحث الثالث: الصورة الكنائية

تُعدُّ الكناية من الأساليب البيانية الأسلوبية التي يتكيء عليها الأديب في رسم صوره، ومنها ينتقل المعنى من الحقيقة إلى المجاز مما يجعل الذهن يلجأ إلى التأمل للوصول إلى معنى الكناية وحقيقة المراد منها [٤٠].

فهي أن ((يريد المتكلم اثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومىء به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم : هو طويل النجاد، يريدون طويل القامة ، وكثير رماد القدر ، يعنون كثير القرى))[٤١].وتعدُّ الكناية ((من ألطف أساليب البلاغة وأدقها ، وهي أبلغ من الحقيقة والتصريح ، لأنّ الانتقال فيها يكون من الملزوم إلى اللازم فهو كالدعوى ببيّنة، كيف لا وإنها تمكن الإنسان من التعبير عن أمور كثيرة يتحاشى الإفصاح بذكرها، إمَّا احتراماً للمخاطب، أو للإبهام على السامعين، أو للنيل من خصمه من دون أن يدع له سبيلاً عليه، ونحو ذلك من الأغراض واللطائف البلاغية))[٤٢]

وإنَّ النظر في البناء الشكلي والعميق للكناية يدلُّ على اعتمادها في النصِّ على عمليتي الحضور والغياب ، وهما ذات أهمية ،لأنَّهما مفتاح للانزياح الدلالي في بنية الكناية حيث تتولد الدلالة الحقيقية عبر التشكيل اللفظي وغياب المُكنَّى عنه مؤقتاً ثم حضور المُكنَّى عنه من خلال تابع الوسائط بين المعنى الحقيقي والمُكنَّى عنه، وبذلك يغيب المعنى الحقيقي كلما اقتربت الوسائط من المُكنَّى عنه[٤٣]؛ لأنَّ ((الكناية تقوم على طرفين أحدهما حاضر هو اللفظ الذي ينطلق من سلسلة التوليد ، والآخر غائب هو المدلول المُكنَّى عنه ، وبينهما وسائط تقل وتكثر حسب المسافة الفاصلة

بين الطرفين))[٤٤].

وظَّفَ الإمام العسكري عليه السلام بُعداً كنائياً لطيفاً في خطابه، فالتصوير الكنائي من طرائق البلاغة، وهي من الصور الأدبية التي لا يصل إليهما إلا من لُطف طبعه، وصفت قريحته، ولها من أسباب البلاغة في ميدان التصوير الأدبي ما يجعلها دائمة الإشراق، واضحة المعالم، دقيقة التعبير فهي تأتي بالفكرة مصحوبة بدليلها والقضية وفي طيّها برهانها [٤٥].

وردت الصورة الكنائية في رسالة الإمام الحسن العسكري عليه السلام:

((أما بعد : فقد بلغني ما أنتم عليه من اختلاف قلوبكم ، وتشتيت أهوائكم ، ونزغ الشيطان ، حتى أحدث لكم الفرقة والإلحاد في الدين ، والسعي في هدم ما مضى عليه أوائلكم من إشادة دين الله ، وإثبات حق أوليائه ، وأمالكم إلى سبيل الضلالة ، وصد بكم عن قصد الحق ، فرجع أكثركم القهقرى على أعقابكم ، تنكصون كأنكم لم تقرؤا كتاب الله جل وعز ولم تعوا شيئاً من أمره ونهيه ولعمري لئن كان الأمر في اتكال سفهائكم على أساطيركم لأنفسهم وتأليفهم روايات الزور بينهم لقد حقت كلمة العذاب عليهم ولئن رضيتم بذلك منهم ولم تنكروه بأيديكم وألسنتكم وقلوبكم ونياتكم ....)) [٤٦].

فالنص فيه حشدٌ دلالي من الكنايات المكثفة التي تزخر بزخم دلالي ، ويعود السبب في تبكيت الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) إليهم أنَّهم اعتنقوا الإسلام ليس عن وعي عميق وإنَّما تقليداً لآبائهم فضلاً عن سعي القوى السياسية إلى إفسادهم وتضليلهم ليفتعلوا في سبيل ذلك الروايات الكاذبة [٤٧]

لتأتي هذه الكنايات فتحقق تلك الدلالات والمعاني، فـ(اختلاف قلوبكم) كناية عن عدم إيمانهم ، و(نزغ الشيطان) كناية عن ارتكاب الفواحش ، و(رجع القهقرى على أعقابهم) كناية عن فشلهم وانهزامهم وضعفهم و (حقَّت كلمة العذاب) كناية عن دعائه بالعذاب عليهم ، و (لم تنكروا بأيديكم وألسنتكم وقلوبكم) كناية عن الرفض بحد السيف (الموت) والرفض بالقول والعمل وصورة (وسم الباطل فيكم) كناية عن لحاق الأفعال المنكرة المضللة بهم في كل شيء.

ومن ثمَّ كانت تلك العبارات ذات القيم المجردة في النص أثراً في توجيه كل واحدة من الكنايات التي تتفاعل بوصفها رؤى و أحاسيس تفسِّر ما أراد الإمام عليه السلام أن يحققه من غرض توبيخي ، وقد يتجلى التركيب في فاعلية الصورة الكنائية عندما يتوالى في السياق الأدبي التعبير الصريح والكنائي لتصبح لدى المتلقي مسافة إيقاعية بين تعبير وآخر ليتحقق التأثير الجمالي بالدرجة التي تقع عليه تلك المسافة [٤٨]، فعملت الصورة الكنائية على أن تسمو بالمعنى وترتفع بالشعور إلى مستوى التصوير الإيحائي، فتتجاوز الشكل المادي التعبيري إلى ما وراءه من حقيقة نفسية [٤٩].

وقوله عليه السلام:

((بئس العبد عبد يكون ذا وجهين وذا لسانين، يطري أخاه شاهداً ويأكله غائباً، إن أُعطي حسده، وإن ابتلي خانه)) [٥٠].

فعبارة (ذا وجهين ولسانين) فيها صورة كنائية حيث جمعت بين التلون الفعلي والقولي في المشوب بالنفاق والتباغض، نرى أنَّ تجاوز التصوير الكنائي اللغة الحرفية إلى لغة التمويه بإبراز جزء من المعنى وإخفاء الآخر، يفرض على المتلقي نوعاً من الانتباه

للمعنى المقصود [٥١]، و ((النظر في البناء السطحي والعميق للكناية لاستخلاص الدلالة والكشف عن ثنائية الخفاء والظهور))[٥٢].

وعبارة (يطريه شاهداً ويأكله غائباً) التي هي أقرب إلى تجسيد التفاعل المحسوس بين التعبير الصريح المباشر والإيقاع الكنائي ،فصورة (أكل الغائب) تعطي بُعداً كنايئاً واضحاً عن الغيبة ومعطياتها ،فجاء بها بأصدق صورة ، وأوجز تعبير ، فجعل الصورتين متلاحمتين ومتشجرتين في سياق النص إيحاءً برفض النفاق والغيبة ، ويمكننا القول أنَّ الكناية هنا ((ليست حقيقتها في ذلك الشكل المادي التعبيري فحسب بل تجاوزها إلى ما وراءها من حقيقة نفسية ،فمجيء الكناية إذن إنَّما هو بمثابة البرهان المادي لتلك الحقيقة النفسية))[٥٣].

فمثلت بما تحمله من طاقة إيحائية مؤثراً نفسياً وجمالياً شدَّ القارئ إليه ،عبر البعد الإيحائي للكناية.

الخاتمة

بعد أن منَّ الله علينا بإنجاز البحث والوصول إلى نهايته، لا بد لنا أن نختمه بذكر أهم النتائج وهي كالآتي:

شكَّل التشبيه دلالة واضحة في إظهار جمالية استعمال الخطاب من جهة، وتعضيد المعنى من خلال إيراد أكثر من صورة تشبيهية في النص فكان وسيلة من وسائل الكشف الدلالي، بما يحمله من إيحائية، إفهامية، تنبيهية، وعظية، تلج النفس، وترصد مواطن القوة والضعف فيها فتلمسها ناشدة التأثير.

كان للاستعارة حضورٌ متميزٌ في إثراء مجازية النص، بالخروج من الدلالة الحرفية إلى الدلالة الإيحائية بتوظيف المدركات الحسية في تصوير المعاني، فهي تخرق المألوف بتصويرها، وترتقي بالمستوى الدلالي للنص الذي يعج بالشحنات الدلالية العميقة.

كشفت الدراسة عن الطاقة الكنائية بوصفها توظيفاً إشارياً يدفع المتلقي للتأمل وشدّ الانتباه، فتمارس الكناية بذلك تأثيراً نفسياً على المتلقي، وتحفزه لإنتاج دلالات يتقبلها العقل والشعور، فيصل إلى إدراك المعنى المقصود ويكتشف مجاهيل الدلالة والقصدية التي تحملها.

الهوامش

١) أسرار البلاغة ، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: السيد محمد رشيد رضا ، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٧٨ م: ٢٠

٢) ينظر : علم أساليب البيان ، د. غازي يموت ، الطبعة الأولى ، دار الأصالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣م : ٩٩ .

٣) العمدة في صناعة الشعر ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني(ت٤٦٣ه)،تحقيق ، عبد الواحد شعلان ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، مصر، ط١، ٢٠٠٥م: ١/ ٤٦٨

٤)التلخيص في علوم البلاغة ،جلال الدين عبد الرحمن القزويني ،ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقيوقي،دار الكتاب العربي ،بيروت، لبنان، ط١، ١٩٠٤م: ٢٣٨ .

٥) أسرار البلاغة : ٨٧ .

٦) البلاغة العربية تأصيل وتجديد ،مصطفى الجويني:٨٤ .

٧)خصائص الأسلوب في الشوقيات ،محمد الهادي الطرابلسي، منشورات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية التونسية ،(د.ط) ،١٩٨١م:١٤٢ .

٨)البلاغة العربية تأصيل وتجديد ، د.مصطفى الصاوي الجويني : ١٣٠

٩) ينظر : المصدر نفسه : ١٤٣ .

١٠) تحف العقول : ٣٦٠

١١) التشبيه البليغ هل يرقى الى درجة المجاز،عرض ونقد ،عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني،مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر،ط١، ٢٠٠٢م، ٧

١٢) ينظر : علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني : ١٦١ .

١٣) ينظر : أدب الشريعة الإسلامية : ٣٦٩_٣٧٠

١٤) تحف العقول :٣٦٢

١٥) أسلوبية البيان العربي من أفق القواعد المعيارية إلى آفاق النص الإبداعي، د. رحمن غركان ، دار الرائي للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ،ط١ ،٢٠٠٨م : ٧١

١٦) ينظر : لسانيات النص(مدخل إلى انسجام الخطاب)، محمد خطابي ، المركز اثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١، (د.ت) : ٢٦

١٧) ينظر :الطوفي البغدادي وآراؤه البلاغية والنقدية ، د. أمينة سليم ، مكتبة وهبة ،القاهرة، مصر،ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م :١٥٣

١٨)خصائص الأسلوب في الشوقيات: ١٦١-١٦٢.

١٩) ينظر: أسرار البلاغة في علم البيان ، عبد القاهر الجرجاني(ت٤٧١ه)، تحقيق محمد رشيد رضا: ٣٤

٢٠)ينظر: الصورة الأدبية في القرآن ، د. صلاح الدين عبد التواب: ١٢٥

٢١) ينظر : جماليات الأسلوب (الصورة الفنية في الأدب العربي) ، د.فايز الداية ، سلسلة دراسات أسلوبية (١) ، دار الفكر المعاصر ، بيروت،لبنان ، (د.ط)، ١٩٩٠م: ١١٤

٢٢)ينظر : الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، د. ابتسام احمد حمدان:٢٥٠

٢٣) ينظر: الإسلام والأدب: ١٦٣.

٢٤) اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي- تلازم التراث والمعاصرة: محمد رضا مبارك: ٦٥،وينظر : المناجيات و أدعية الأيام_دراسة أسلوبية_(رسالة ماجستير) :١٣١

٢٥) مماطلة المعنى في شعر المتنبي (أنماطها ومداها)، د.عبد الملك بومنجل ،عالم الكتب الحديث ،عمان،الأردن،ط١ ، ٢٠١٠م: ٩٧

٢٦) خطب نساء أهل البيت عليهم السلام _ مدة السبي، دراسة أسلوبية :٧٨.

٢٧) بنية اللغة الشعرية ، جان كوهين : ١١٠

٢٨) ينظر :الاستعارة في النقد الأدبي الحديث ، د. يوسف أبو العدوس: ٢٦

٢٩) نزهة الناظر وتنبيه الخاطر :١٤٦

٣٠) الصورة الفنية في شعر أبي تمام ،عبد القادر الرباعي : ١٦٨ .

٣١) ينظر : البيان في ضوء أساليب القرآن ،د.عبد الفتاح لاشين : ١٨٨

٣٢) ينظر: البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية ، فرانسوا مورو ،ترجمة :محمد الولي ،و عائشة جرير ،أفريقيا الشرق-المغرب ،٢٠٠٣م: ١٥

٣٣) الأنوار البهية في تواريخ الحجج الإلهية :٢٦٤

٣٤) لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة ، د.عبد الفتاح أحمد يوسف،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط١ ،١٤٣١هـ ،٢٠١٠م : ١٧٣

٣٥) نزهة الناظر وتنبيه الخاطر :١٤٥

٣٦) اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي(تلازم التراث والمعاصرة): ٦٥

٣٧) نظرية البنائية في النقد الأدبي، د.صلاح فضل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ١٩٨٧م :٣٥٩، وينظر : الخطاب الشعري الحداثوي والصورة الفنية- الحداثة وتحليل النص، عبد الإله الصائغ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩م: ١٠١

٣٨) نظرية البنائية في النقد الأدبي:٣٥٩.

٣٩)ينظر : بنية اللغة الشعرية،جان كوهن : ١١٠

٤٠) ينظر :المقامات اللزومية _دراسة أسلوبية_(رسالة ماجستير) :٢١٢

٤١)دلائل الإعجاز ،عبد القاهر الجرجاني:٦٦

٤٢) جواهر البلاغة : ٢٩٠

٤٣)ينظر : الخصائص الأسلوبية في أدعية الإمام علي عليه السلام في الصحيفة العلوية (اطروحة دكتوراه): ١٧٠

٤٤) دروس في البلاغة العربية،الأزهر الزناد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١، ١٩٩٢م : ٨٩ ، وينظر : الخصائص الأسلوبية في أدعية الإمام علي عليه السلام في الصحيفة العلوية: ١٧٠

٤٥) ينظر : الصورة الأدبية في القرآن الكريم ، د.صلاح الدين عبد التواب : ٦٧

٤٦) أعلام الهداية : ١٣/ ١٩٨

٤٧) ينظر : أعلام الهداية: ١٣/ ١٩٨_١٩٩

٤٨) ينظر : جماليات الأسلوب (الصورة الفنية في الأدب العربي) : ١٥٤ ، وينظر : التوظيف البلاغي في الخطاب الاصلاحي للإمام الحسن العسكري عليه السلام_بحث_، د.شروق محسن كاطع ،الإمامان العسكريان امتداد للإمامين الكاظمين : ٣ / ٤٦٧

٤٩) ينظر: الصورة الأدبية في القرآن الكريم :٦٩

٥٠) تحف العقول :٣٦١

٥١) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ،جابر عصفور ،دار الثقافة للطباعة، وزارة الأوقاف –عمان،(د.ط) ،١٩٧٩م :٧٨

٥٢) خطب نساء أهل البيت عليهم السلام بعد واقعة الطف_مدة السبي_دراسة أسلوبية_(رسالة ماجستير) : ٨٣

٥٣) الصورة الأدبية في القرآن :٦٩.

المصادر والمراجع

أدب الشريعة الإسلامية (دراسة جديدة في بلاغة نصوص القران الكريم ونصوص الأربعة عشر معصوماًعليهم السلام، د. محمود البستاني ،مؤسسة السبطين العالمية ، قم ، إيران، ط٢ ، ١٣٩٠ه .

أسرار البلاغة ، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: السيد محمد رشيد رضا ، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٧٨ م.

الأسس الجمالية في النقد العربي (عرض وتفسير ومقارنة)، عز الدين إسماعيل ، دار الفكر العربي ،القاهرة ، مصر ، (د.ط)، ١٩٩٢م.

الإسلام والفن، محمود البستاني، مجمع البحوث الإسلامية ، بيروت ، لبنان ، ط١، ١٩٩٢م.

أسلوبية البيان العربي من أفق القواعد المعيارية إلى آفاق النص الإبداعي، د. رحمن غركان ، دار الرائي للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ،ط١ ،٢٠٠٨م .

أعلام الهداية ، مجموعة مؤلفين ، المجمع العالمي لأهل البيت، مطبعة ليلى ، ، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت ، قم ، إيران ،ط١، ١٤٢٢ه .

الأنوار البهية في تواريخ الحجج الإلهية ، عباس القمي(ت١٣٥٩ه) ، تقديم وتعليق : الشيخ محمد كاظم الخراساني ، دار الأضواء ، بيروت ، لبنان .ط١، ١٩٨٤م.

البلاغة العربية تأصيل وتجديد ، د.مصطفى الصاوي الجويني، منشأة المعارف بالإسكندرية، (د.ط) ١٩٨٥ م.

البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية ، فرانسوا مورو ،ترجمة :محمد الولي ،و عائشة جرير ،أفريقيا الشرق–المغرب ،٢٠٠٣م.

بنية اللغة الشعرية ، جان كوهن، ترجمة محمد الولي ، ومحمد العمري، دار توبقال للنشر ، الدر البيضاء ، ط١، ١٩٨٦م.

تحف العقول عن آل الرسول ، الشيخ الثقة الجليل الأقدم، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني ، قدم له وعلق عليه ، الشيخ حسين الأعلمي ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ،بيروت ، لبنان ، ط٧ ، ٢٠٠٢م .

التشبيه البليغ هل يرقى الى درجة المجاز،عرض ونقد ،عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني،مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر،ط١، ٢٠٠٢م.

التلخيص في علوم البلاغة ،جلال الدين عبد الرحمن القزويني ،ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقيوقي،دار الكتاب العربي ،بيروت، لبنان، ط١، ١٩٠٤م.

جماليات الأسلوب (الصورة الفنية في

الأدب العربي) ، د.فايز الداية ، سلسلة دراسات أسلوبية (١) ، دار الفكر المعاصر ، بيروت،لبنان ، (د.ط)، ١٩٩٠م.

خصائص الأسلوب في الشوقيات ،محمد الهادي الطرابلسي، منشورات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية التونسية ،(د.ط) ،١٩٨١م.

الخطاب الشعري الحداثوي والصورة الفنية- الحداثة وتحليل النص، عبد الإله الصائغ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩م.

دروس في البلاغة العربية،الأزهر الزناد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١، ١٩٩٢م .

دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني(ت٤٧١ه) ،قرأه وعلقة عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر ،مطبعة الخانجي ، القاهرة ،مصر، ط٥، ٢٠٠٤م.

الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ،جابر عصفور ،دار الثقافة للطباعة، وزارة الأوقاف –عمان،(د.ط) ،.

الطوفي البغدادي وآراؤه البلاغية والنقدية ، د. أمينة سليم ، مكتبة وهبة ،القاهرة، مصر،ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م

علم أساليب البيان ، د. غازي يموت ، الطبعة الأولى ، دار الأصالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣م .

العمدة في صناعة الشعر ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني(ت٤٦٣ه)،تحقيق ، عبد الواحد شعلان ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، مصر، ط١، ٢٠٠٥م.

لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة ، د.عبد الفتاح أحمد يوسف،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط١ ،١٤٣١هـ،٢٠١٠م .

لسانيات النص(مدخل إلى انسجام الخطاب)، محمد خطابي ، المركز اثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١، (د.ت).

مماطلة المعنى في شعر المتنبي (أنماطها ومداها)، د.عبد الملك بومنجل ،عالم الكتب الحديث ،عمان،الأردن،ط١ ، ٢٠١٠م.

نظرية البنائية في النقد الأدبي، د.صلاح فضل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ١٩٨٧م

الرسائل الجامعية

خطب نساء أهل البيت عليهم السلام بعد واقعة الطف _مدة السبي_دراسة أسلوبية ، رسالة ماجستير ،خنساء مهدي حمود ،كلية الآداب، جامعة البصرة ، ٢٠١١م

البحوث

التوظيف البلاغي في الخطاب الاصلاحي للإمام الحسن العسكري عليه السلام_بحث_، د.شروق محسن كاطع ،الإمامان العسكريان امتداد للإمامين الكاظمين (عليهم السلام).

"في التسليم للعترة الطاهرة"

دَلالةُ عارِضَي التَّركيب التَّقديم والتَّأخير، والحَذف والتَّقدير في أدْعيةِ الإمام المهديّ عليه السلام

Structural Semantics of Precedence ,Succession , Omission and Estimation in the Supplications of Imam (Al-Mahdi (May Allah expedite his resurrection

م.م. وليد خالد علي جعفر
العراق/ جامعة البصرة/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

Asst.Lectur.Waleed Khalid Ali
Department of Arabic/ College of Arts/
University of Basrah/ Iraq

Wleedzz1980@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

إنَّ لعلاقة الدَّلالة بالنَّحو فائدة في فهم معاني الكلام، إذ الجملة العربية تحتّم ترتيباً خاصاً لو اختلّ يكون المعنى صعبَ المنالِ، وقد أشار ابنُ جنِّي إلى هذا المعنى إذ قال في بابِ القول على الإعراب ((هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ ، ألا ترى أنك إذا سمعت : أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أبوه ، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجاً[1] واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه))[2]، فلولا الإعراب بين الأبواب النَّحوية لكان إدراكُ المعنى صعباً وليس مُتناولاً، فمن هذا الكلام يتوضح لنا مدى ترابط النَّحو بالدَّلالة، إذ إنَّ العلاقة بينهما نشأتْ منذ ولادةِ الدَّرسِ النحويّ العربيّ وكان الارتباط وثيقاً لاحتياج كل منهما الآخر فالنحو والدّلالة متعانقان عناقاً حميماً ينتج من خلاله الفهم الدقيق والصحيح للنص[3].

Abstract:

The relationship of meaning is useful in understanding the meaning of speech. The Arabic sentence necessitates a special arrangement. If the meaning is confused, the meaning is elusive. Ibn Jinni referred to this meaning. He said in the section on the saying: "It is the expression of meanings in words. : Akram makes his father happy , and Sa`ad thanks his father , the first comes ass a doer and the second as a receiver of the action , if the speech is of one pattern, a hearer should inquire about the meaning . Without the acts of parsing , the recognition of the meanings tends to be difficult. It is clear for to note a nexus between the syntax and semantics , since the nexus emerges since the rise of the Arab grammar lesson and their bond is so close as each one of them needs the other . Ultimately , the syntax and semantics are mingled altogether to have a precise perception and conception to the text.

المقدمة :

الحمدُ لله ربِّ العالمينَ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على أشرفِ خلقهِ أجمعينَ، من الأولينَ والآخرين، حبيبِ إلهِ العالمين، الرَّسولِ الأمجدِ، أبي القاسمِ (مُحمَّد) وعلى آلهِ الطَّيبينَ الطاهرين، وبعد ...

إنَّ الغايةَ التي يَسْعى إليها تحليلُ التَّركيبِ اللُّغويّ تقديمُ تفسيرٍ يتلاءمُ و السِّياقِ العامِ، ولهذا يُعدُّ النَّحوُ العربيِّ من أهمِّ العلومِ التي تكفّلتْ بهذه المُهمةِ، لذا نجدُ أنَّ ((الباحثينَ قديماً وحديثاً قد تنبَّهوا إلى أهميةِ النَّحو في تفسيرِ دَلالةِ النِّصِ وبيَّنوا ضرورةَ الاعتمادِ عليهِ في كشفِ خَصائصِ الأساليب اللُّغويةِ))[٤]، لذا يكونُ النَّحوُ العربيِّ الأداة التي لا غنى عنها عند دارسِ التَّراكيبِ اللُّغويةِ إذا ما أرادَ تقديمَ التَّفسيرِ الدَّقيقِ الَّذي يُعطي للنَّصِ حَقَّهُ ومكانَهُ الصَّحيحِ لدى المُتلَقي، لأنَّ النَّحوَ العربيِّ مُنْذُ نشأَتهِ لم ينفصلْ عن المَعْنى، وهذا الأمرُ إنَّما يوضِّحهُ التَّفاعلُ القائمُ والمُستمرُ بينَ الوظيفةِ النَّحويةِ والدَّلالةِ المُعجميةِ للمُفردةِ[٥].

تُعدُّ أدعيةُ الإمامِ المهديِّ (عَليهِ السَّلامُ)، مِنَ النُّصوصِ النثريةِ التي حملتْها لنا مؤلفاتُ العلماءِ على مدى قرونٍ من الزَّمنِ، وهي نُصوصٌ ذاتُ قيمةٍ فنيةٍ عاليةٍ، جَاءتْ على سُنَنِ العربِ في كلامِها، وقد صِيغَتْ بأساليبَ نحويةٍ وبلاغيةٍ دقيقةٍ، وهي تمثّلُ محطةً تجتمعُ فيها الأساليبُ الأدبيةِ الرَّاقيةِ، معَ التَّوجيهاتِ الدِّينيةِ والنَّفسيةِ والأخلاقيةِ، إذ نجدُ فيها راحةَ القلبِ، وسَكينةَ النَّفسِ والجَّوارحِ، ونتعلمُ منها علوَّ الهمّةِ في العِبادةِ والاستقامةِ، والابتعادِ عن الخُضوعِ والتَّذلُّلِ لغيرِ الله سُبحانَه، وهي مَدعاةٌ لتكاملِ الإنسانِ، وسببٌ في دَفْعِ بَلائهِ .

وقد اعتمدتُ مصادرَ موثوقة ومُحققةٍ في سند أدعيتهِ (عَليهِ السَّلامُ)، ومنها: كِتابُ (كَمالِ الدِّينِ وتمامِ النَّعمةِ)، للشَّيخِ الصَّدوقِ (ت٣٨١ه)، و(مِصباحِ المتهجِّد)، للشَّيخِ الطُّوسيّ (ت٤٦٠ه)، و(مِصباحِ الزَّائر)، و(جمالِ الأسبوع بكمالِ العملِ المشروعِ)، و(الإقبالِ بالأعمالِ الحَسنةِ فيما يُعملُ مرَّةً بالسَّنة)، للسِّيدِ ابنِ طَاووس (ت٦٦٤ه)، فضلاً عن كتابِ (البلدِ الأمينِ والدِّرعِ الحصين)، للشَّيخِ الكَفْعَميّ (ت٩٠٠ه)، و(الكلمِ الطيِّبِ والغيثِ الصيّب)، للسِّيدِ عليٍّ الشِّيرازيّ (ت١٠٥٢ه)، و(بحارِ الأنوارِ)، للعلَّامةِ المَجلسيّ (١١١١ه)، و(مَفاتيحِ الجِّنانِ)، للشِّيخِ عبَّاسِ القُمِّيّ، وغيرِها من المصادر المعتبرة، التي توجبُ الاطمئنانَ بصدورِ هذهِ النصوصِ عن الإمامِ المهديِّ (عَليهِ السَّلامُ) .

ويَقتضي التنبيه إلى أنَّ دُعاءَ النُّدبةِ الذي نسبهُ بَعضُ المعاصرين[٦]، إلى الإمامِ المهديِّ (عَليهِ السَّلامُ)، لمْ يَدخُلْ ضمنَ هذهِ الدِّراسةِ، والسَّببُ في ذلكَ يرجعُ إلى أنَّ الدَّعاء المُشارِ إليهِ لمْ يثبتْ بصورةٍ قطعيةٍ إنّهُ منسوبٌ إلى الإمامِ المهديِّ(عَليهِ السَّلامُ)، فقد رواه الشيخ محمد بن جعفر المشهديّ (٥٩٤ه)، صاحب كتاب (المزار الكبير) إذ قال: ((قال محمد بن أبي قرّة: نقلتُ من كتاب أبي جعفر محمد بن الحسين بن سُفيان البزوفريّ[٧](رضي الله عنه)، هذا الدعاء، وذكر فيه أنّه الدعاء لصاحب الزمان صلوات الله عليه وعجّل فرجه وفرجنا به))[٨]، وكذلك ذكره السيد ابن طاووس بالرواية نفسِها[٩]، فنجدُ أنَّ المفهوم من متن الرواية أنَّ دعاء النّدبة إنّما هو دعاءٌ للإمام المهديِّ ﷺ وليس صادراً عنه، ومما يقطع الشكّ باليقين أنَّ العلّامة المجلسي ذكر أنَّ الدعاء مرويٌّ عن الإمام الصادق بسندٍ مُعتبرٍ[١٠]، أمَّا السيّد محمد باقر الحكيم فقد نفى أن يكون دعاء النّدبة صادراً عن الأئمة (عليهم السلام)[١١]، فلذلك لم أُدخلْ دعاءَ النُّدبة في دراستي حتَّى لا تكونَ هُناكَ أيُّ شبهةٍ في صحَّةِ نِسْبةِ النَّصوصِ التي

درستُها إلى الإمامِ المهديِّ (عَليهِ السَّلامُ).

منهجُ هذهِ الدراسةِ منهجٌ معياريٌّ تطبيقيٌّ، فالدراسةُ تقتضي مرحلتين، الأولى يكون فيها عرض آراءِ عُلماءِ النَّحوِ -بالدِّرجةِ الأساس- والبلاغةِ من القُدماءِ والمُحدثينَ، إذْ كان لتنوُّعِ المصادرِ أثرُهُ في إمدادِ البحثِ بمادَّتهِ العلميَّة، لتكوينِ قاعدةٍ تستندُ إليها المرحلةُ الثانيةِ التي تتمثَّلُ بتحليلِ نَصِّ الدُّعاءِ تحليلاً ينسجمُ مع السِّياقِ الذي يرد فيه.

توطئة :

العارض في اللغة: هو ما يعرِضُ لك من بعيد، ((وذلك إذا ظهر لك وبدا))[١٢]، وقد أورد ابن منظور معانٍ عدة لمفردة العارض منها : الناقة المريضة التي أصابها كسرٌ أو آفةٌ، ومنها : الخدُّ، كقولنا : أَخذَ الشَّعْرَ من عارضَيهِ، ومنها : الثنايا، وإنّما سُمّيتْ عوارضَ لأنّها تقع في عَرَضِ الفمِ، ومنها: الجبلُ الشامخ، كقولنا: سلكتُ طريقَ كذا فعرضَ لي في الطَّريقِ عارضٌ أَي: جَبَلٌ شَامِخٌ قطعَ عليَّ مذهبي[١٣] .

أمّا اصطلاحاً: فقد أفرد له سيبويه باباً أسماه: ((هذا باب ما يكون في اللفظ من الأعراض))[١٤]، إذ أوضح أنَّ العارض هو ما يخالف الأصل الذي يأتي عليه الكلام، قال: ((اعلم أنّهم مما يَحذفون الكلم وإنْ كان أصلُه في الكلام غير ذلك، ويحذفون ويعوِّضون، ويَستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يُستعملَ حتَّى يصيرَ ساقطاً))[١٥]، وقد بيّن السيرافي أنَّ معنى العارض هو: ((ما يعرض في الكلام، فيجيء على غير ما ينبغي أن يكون عليه قياسه))[١٦] .

ومن القدماء ممن ذكر معنى العارض في الكلام أو الكلمة ابنُ جنّي، إذ أفاض الكلام في هذا المعنى أكثر من سيبويه، فقد أوضح في باب ((نقض المراتب إذا عرض هناك عارض))[١٧] معنى التقديم والتأخير في الكلام إذ قال : ((من ذلك امتناعهم من تقديم الفاعل في نحو: ضرب غلامُه زيداً، فهذا لم يمتنع من حيث كان الفاعل ليس رتبته التقدّم ، وإنّما امتنع لقرينةٍ انضمّت إليه، وهي إضافة الفاعل إلى ضمير المفعول، وفسادُ تقدّم المُضمر على مُظهره لفظاً ومعنىً، فلهذا وجب إذا أردتَ تصحيح المسألة أنْ تؤخّرَ الفاعل فتقول: ضرب زيداً غلامُهُ))[١٨] .

أمّا في باب: ((في إقرار الألفاظ على أوضاعها الأوَل، ما لم يدعُ داعٍ إلى الترك والتحوّل))[١٩]، فقد أوضح ابن جني فيه معنى التقدير في الحذف وذلك من قبيل قوله: ((ومثله مما مخرجه منه تعالى على الحكاية قوله ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[٢٠]، وإنّما هو في الحقيقة الذليل المُهان، لكن معناه: ذق إنّك أنت الذي كان يقال له : العزيز الكريم، ومثله قوله عزّ وجل ﴿ وَقَالُوا يَا أَيُّهَ السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ﴾[٢١]، أي : يا أيها الساحر عندهم لا عندنا، وكيف يكون ساحراً عندهم وهم به مهتدون))[٢٢].

أمّا في باب: ((العدول عن الثقيل إلى ما هو أثقل منه لضربٍ من الاستخفاف))[٢٣]، فقد تكلم فيه عن عارض الحذف، إذ قال: ((ومن الحذف لاجتماع الأمثال قولهم في تحقير أحوى: أُحَيّ، فحذفوا من الياءات الثلاث واحدة، وقد حذفوا أيضاً من الثنتين في نحو : هيّن، وليّن، وسيّد، وميّت))[٢٤]، ومنهم ابن هشام الأنصاري الذي أفرد باباً أسماه: الجهات التي يدخل الاعتراض على المُعرِب من جهتها، الذي فصّل فيه الكلام عن الحذف في الكلام[٢٥].

أمّا المحدثون فقد أشار الدكتور تمام حسان إلى معنى العارض بما يرادفه من المفردات وهو العدول إذ قال: ((أنَّ أصل وضع الجملة يشتمل على أصول أخرى مثل الذكر والإظهار والوصل والتضام والربط إلى جانب الرتبة والعامل، فتلك حزمة من الأصول التي تتضافر فيتكون منها وضع الجملة، ويمكن للعدول عن أصل وضع الجملة أن يكون بالعدول عن أي واحد من هذه الأصول بواسطة الحذف أو الإضمار أو الفصل أو تشويش الرتبة بالتقديم والتأخير أو التوسع في الإعراب))[٢٦]، ويقول في موضعٍ آخر: ((الأصل الذكر، فإذا عُدل عنه إلى الحذف

وجب تقدير المحذوف من ركني الجملة، الأصل الإظهار، فإذا أُضمر أحدُ الركنين وجب تفسيره، الأصل الوصل، وقد يُعدل عنه إلى الفصل، الأصل الرتبة بين عناصر الجملة وقد يُعدلُ عنها إلى التقديم والتأخير))[٢٧].

وقد بيّن الدكتور محمد حماسة مصطلح العارض في التركيب بقوله: ((وأمّا الحديث عن أيّة جملة واقعية منطوقة أو مكتوبة، فهو حديثٌ عن بنائها، هذا البناء تعرض له عوارض مختلفة تحوله من معنى إلى آخر مع المحافظة على البنية الأساسية، كالتقديم والتأخير في مكونات البنية الأساسية، وكالحذف أيضاً، والنفي والاستفهام والتأكيد وغير ذلك من العوارض التي تعتور التركيب المنطوق فتضيف إلى معناه الأول معنىً آخر إضافياً))[٢٨].

يُلاحظ أنَّ الدكتور محمد حماسة عدَّ النفي والاستفهام والتأكيد من عوارض الجملة، وهذا المعنى يجعل من التركيب المُثبت أو الإيجابي غير المنفي هو الأصل وما عداه فهو عارض، وهذا المعنى أراه غيرَ دقيقٍ، ففي قولنا: أمحمدٌ مسافرٌ، أصلٌ لا عارض، لأننا نريد معنى الاستفهام فلم نجعل الهمزة لتغيير معنى التركيب من خبري إلى إنشائي، بل نريد معنى الإنشاء بذاته، لذا يكون الإنشاء أصلاً في الكلام وليس عارضاً، وكذلك الكلام بالنسبة للتوكيد والنفي .

نخلص من هذا أنَّ العارض إنّما يجعل التركيب يخرج عن السياق المألوف الذي حدّده علم النحو، وهذا المعنى لا يُعدُّ نقصاً أو قّلةَ فصاحةٍ في الكلام، بل قد يكون إذا حسُن استخدامه وتوظيفه من المعاني التي تضفي على الكلام قوةً في التعبير وجمالاً في التركيب، وإلى هذا المعنى أشار عبد القاهر الجرجاني الذي عقّب على أبياتٍ[٢٩] ساقها للبحتري بقوله: ((فإذا رأيتَها قد راقتك وكثرتْ عندك، ووجدتَ

لها اهتزازاً في نفسك، فعُد فانظر في السبب واستقصِ في النّظر، فإنك تعلمُ ضرورةً أنْ ليس إلاَّ أنه قدَّم وأخَّر، وعرَّف ونكَّر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرَّر، وتوخَّى على الجُملةِ وجهاً من الوجوه التي يقتضيها (علم النحو)، فأصاب في ذلك كلِّه، ثم لطَّفَ مَوضعَ صَوابه، وأتى مأتىً يُوجبُ الفضيلةَ))[٣٠].

المبحث الأول:عارض التقديم و التأخير

أولاً :- دلالة التقديم والتأخير في أدعية الإمام المهدي (عليه السلام)

التَّقديمُ والتَّأخيرُ لغةً: المُقدِّم من يقدِّم الأشياء ويضعها في مواضعها، ومُقدَّمُ كلِّ شيءٍ نَقيضُ مُؤخَّره[٣١]، فضلاً عن أنَّ التأخّر ضد التقدُّم، أمّا اصطلاحاً: فقد عرفه عبد القاهر الجرجاني بقوله: ((هو بابٌ كثيرُ الفوائد، جَمُّ المَحاسن، واسعُ التصرُّف، بعيدُ الغاية، لا يَزالُ يَفتَرُّ لك عن بديعةٍ، ويُفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروقُك مسمَعُه، ويَلطُف لديك موقعُه، ثم تنظرُ فتجدُ سببَ أَنْ راقكَ ولطفَ عندك، أنْ قُدِّم فيه شيءٌ، وحُوِّل اللفظُ عن مكانٍ إلى مكان))[٣٢]، وعرَّفهُ الزركشي: ((هو أحدُ أَساليب البلاغةِ، فإنَّهم أَتوا بِهِ دلالةً على تَمكُّنهم في الفصاحة وملَكَتِهم في الكلام وانقيادهِ لهم ولهُ في القلوب أَحسنُ موقعٍ وأَعذبُ مذاقٍ))[٣٣].

وقد ذكره النحاة وأوضحوا معناه، وأولوه عنايةً خاصةً في مؤلفاتهم، فقد ذكره سيبويه في كتابه بصورة متفرقة إذ لم يجمعه تحت فصلٍ خاصٍ به، فمن ذلك تقديم الخبر على المبتدأ، وذلك في: قائمٌ زيدٌ، وتميميٌّ أنا، مع أنَّ أصل الكلام: زيدٌ قائمٌ، وأنا تميميٌّ، لكنَّ سيبويه عبَّر عنه بالجيّد، وهو أيضاً رأي أستاذه الخليل[٣٤]، وأشار في موضعٍ آخرٍ إلى القيمة البلاغية[٣٥] لتقديم المفعول به كقولنا: ضرب زيداً عبدُ

الله، إذ أشار إلى غاية تقديم المفعول به على فاعله بقوله: ((كأنهم إنّما يقدمون الذي بيانه أهمُّ لهم وهم ببيانه أعنى، وإنْ كانا جميعاً يهمَّانِهم ويعنيانِهم))[٣٦]، وقد علّق عبد القاهر الجرجاني على كلام سيبويه بقوله: ((ولم يذكر في ذلك مثالاً))[٣٧]، فعبد القاهر الجرجاني لم يُخطّيء كلامَ سيبويه، لكنه قصد ضرورة بيان وجه العناية والأهمية من التقديم، وهذا ما أوضحه في المثال الذي ساقه وهو: (قتل الخارجيَ زيدٌ)، فقد قُدِّم المفعول به على الفاعل لأن الغرض منه هو في وقوع القتل على الخارجي الذي يفسد ويكثر منه الأذى وليس الغرض منه بيان من أوقع القتل، على اعتبار أن القائل يعلم أنه لا جدوى أو فائدة للناس في معرفة أنَّ زيداً هو القاتل، لذا كان لزاماً معرفة السبب من وراء الأهمية والعناية حتى لا يصغر أمر التقديم والتأخير عند الناس[٣٨].

ومن النحاة ممن ذكرهُ أيضاً المبرد، فقد أشار إليه في تقديم الخبر على مبتدئه نحو: منطلقٌ زيدٌ، إذ أُخّر المبتدأ (زيد)، ونحو: مررتُ برجلٌ قائمٌ أبوه، إذ أشار إلى أنَّ (قائمٌ) أريد له التأخير لأنه خبر للمبتدأ، وهذا التقديم جيدٌ[٣٩].

أمّا ابنُ جنّي فقد عقد له فصلاً في باب شجاعة العربية، وقد فصّل القولَ فيه، إذ ذكر أن تقديم المفعول به على الفعل والفاعل، والخبر على المبتدأ جائزٌ ويقبله القياس، نحو: ضرب زيداً عمروٌ، وزيداً ضربَ عمروٌ، وفي الدار صاحبُك، وأشار إلى أنَّ بعض التقديم يكون مكروهاً في الكلام، وذلك حين ذكر بيتاً للأحوص جاء في عجزه: (عليكِ ورحمةُ الله السلامُ)[٤٠]، إذ ذهب إلى أنَّ (رحمة الله) معطوفة على (عليكِ) وليست مقدَّمة على (السلام)، وبهذا العطف يكون قد ذهب مكروه التقديم[٤١]، وتجدر الإشارة إلى أنَّ ابنَ جنّي فصّل الكلام عن التقديم والتأخير من دون أن يتطرق إلى القيمة البلاغة، إذ درس هذه الظاهرة من وجهة نظر نحوية خالصة[٤٢].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ عبد القاهر الجرجاني جعل التقديم نوعين، الأول: تقديمٌ على نيّة التأخير، وبيانُ هذا النوع هو حفاظ اللفظ على الباب النحوي الذي يشغله قبل تقديمه، كقولنا: ضرب عمراً زيدٌ، إذ نجد أنَّ المفعول به (عمراً) المقدّم على فاعله (زيدٌ) لم يُخرجه عن باب المفعول به مع تقدمه على فاعله، بل ظلّ منصوباً بتأثير فعل الفاعل، وكذا الحال في قولنا: منطلقٌ زيدٌ، إذ بقيَ (منطلقٌ) خبر مع تقدمه على مبتدئه، أمّا النوع الثاني: فهو تقديم لا على نيّة التأخير، وبيانه أن يشغل اللفظ حكماً جديداً غير الحكم الذي كان يشغله قبل تقديمه فيصبح له حكمٌ إعرابيٌ مغايرٌ، نحو: ضربتُ زيداً، فلو قدمنا (زيداً) وقلنا: زيدٌ ضربته، نجعله مبتدأً خبره الجملة الفعلية التالية له، إذ لم نُرد من تقديمه بقاءه على المفعولية بل نقلُهُ إلى حكمٍ جديدٍ في باب الابتداء[٤٣].

أمّا المحدثون وموقفهم من التقديم والتأخير نجده عند بعضهم لا ينسجم مع رأي القدماء، وهذا الرأي ذهب إليه الدكتور إبراهيم أنيس، إذ أوضح أنَّ علماء البلاغة الذين ساقوا أمثلةً يوضحون فيها تقديم المفعول به أمثال: زيداً ضربتُ، أمثلةً غير صحيحة، إذ لا يصح أن يتقدم المفعول به على ركني الإسناد في الجملة المثبتة، وعند ذكره لآياتٍ قرآنية تقدّم فيها المفعول به كقوله تعالى: ﴿إياك نعبدُ وإياك نستعين﴾[٤٤]، أعزى السبب في ذلك رعايةً لموسيقى فواصل الآيات القرآنية، فهي أشبه بالقافية الشعرية التي يحرص الشاعر على الإتيان بها منسجمة فيما بينها[٤٥]، وأجد أنَّ ما ذهب إليه الدكتور إبراهيم أنيس تجنّي على بلاغة القرآن الكريم وقدسيته، إذ حاول أن يجعل النظام اللغوي للقرآن تابعاً للنظام الشعري، وهذا غير دقيق، فهو قد عاب على علماء البلاغة أمثلتهم التي صاغوها في توضيح ظاهرة التقديم والتأخير بحجة أنها أمثلة تعليمية، وهذا قد نوافقه عليه، لكنّ الآيات القرآنية تعدّ شاهداً لا

يقبل النقاش أو الرد، ولو أنَّ هذه الظاهرة غير مستخدمة عند العرب لما استعملها القرآن الكريم في آياته، وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى هذا المعنى بصورة عامة لا تختص بالقرآن الكريم، فقد أوضح ((أنَّ مِن الخطأِ أَنْ يُقسمَ الأَمرُ في تقديمِ الشيءِ وتأخيرِهِ قسميْن، فيُجعل مفيداً في بعضِ الكلامِ، وغيرَ مفيدٍ في بعضٍ وأَنْ يُعلَّل تَارةً بالعناية، وأخرى بأنه تَوسِعةٌ على الشاعرِ، والكاتب، حتى تَطَّردَ لهذا قَوافيهِ ولذاكَ سجعُهُ، ذاك لأنَّ من البعيد أَنْ يكونَ في جملةِ النظْم ما يدلُّ تارةً ولا يَدلُّ أُخرى، فمتى ثبتَ في تقديمِ المفعولِ مثلاً على الفعل في كثيرٍ من الكلامِ، أَنَّه قد اختُصَّ بفائدةٍ لا تكونُ تلك الفائدةُ مع التأخيرِ، فقد وجب أن تكونَ تلك قضيةً في كلِّ شيءٍ وكلِّ حالٍ))[٤٦]، وأظن أنَّ في هذا النص ردّاً كافياً ووافياً على رأي الدكتور إبراهيم أنيس.

أمّا الدكتور تمام حسان فلم ينفِ أن تكون الجملة على غير الأصل التي تكون عليه، من قبيل تقدم الخبر على مبتدئه أو المفعول على فعله وفاعله، لذا نجده يوافق النحاة في مسألة التأويل في القاعدة إذ قال: ((وأخيراً نصل إلى التأويل في القاعدة، ووسيلة النحاة إلى ذلك نوعٌ من أنواع التأويل يسمى (التخريج)، ويتمّ هذا التخريج (بوجه) من وجود الردّ إلى أصل وضع الجملة، فقد يكون التخريج بواسطة القول بالحذف أو الزيادة أو الفصل أو الإضمار أو التقديم أو التأخير أو التضمين، أو بتفضيل أصل على أصل أو قياس على قياس))[٤٧].

وقد فرّق الدكتور تمّام حسّان بين نوعين من الترتيب في الكلام، الأول هو الرتبة المحفوظة، وهذا النوع لا يمكن أن يدخله عارض التقديم والتأخير لأنَّ الرتبة المحفوظة لو اختلّت لاختلَّ التركيب باختلالها، لذلك لا يمكن أن يتقدم الاسم المعطوف على حرف العطف، ولا تتقدم الصلة على الاسم الموصول، ولا الصفة

على الاسم الموصوف، ونحو ذلك من الرتب المحفوظة التي لا يمكن أن يدخلها التقديم والتأخير، والثاني هو الرتبة غير المحفوظة، وهذا النوع هو مجال حديثنا، لأنَّه يمكن أن يحصل التقديم أو التأخير فيها، مثل رتبة المبتدأ والخبر، ورتبة الفاعل والمفعول به، والمفعول به والفعل، وغيرها من الرتب غير المحفوظة في النحو[٤٨].

والتقديم والتأخير له علاقة وطيدة مع العلامة الإعرابية، وذلك أنَّ الكلمة تحمل معها ما يدلُّ على قيمتها النحوية والوظيفية، وهي بذلك –الكلمة– تكون حافظة لهذا الموقع الوظيفي أينما جُعلت في الكلام، فتتوفر لها الحرية والمرونة بالتقديم والتأخير مادام هناك ما يحفظ رتبتها في الكلام[٤٩].

للتقديم والتأخير أغراضٌ عدة يخرج إليها، فمن ذلك العناية الاهتمام، إذ نجد هذا المعنى في كلام سيبويه: ((كأنهم إنّما يقدمون الذي بيانه أهمُّ لهم وهم ببيانه أعنى، وإنْ كانا جميعاً يهمَّانِهم ويعنيانِهم))[٥٠]، وقد أشار إلى هذا المعنى أيضاً السكاكي[٥١]، ومن الأغراض أيضاً الاختصاص، كما في قوله تعالى: ﴿قُل هو الرَّحمنُ آمَنَّا به وعليهِ توكَّلنَا﴾[٥٢]، إذ قُدِّم الجار والمجرور في الآية الكريمة (به) ليكون التوكل مختّصاً من العبد لله سبحانه وتعالى وحده دون غيره[٥٣]، وكذلك من الأغراض التي يخرج إليها التقديم والتأخير الافتخار، نحو: تميميٌّ أنا، إذ الأصل أن يقال: أنا تميميٌّ، وقد أشار الرضي إلى هذا المعنى بقوله: ((وإذا كان تقديم الخبر يفهم منه بمعنى لا يفهم بتأخيره، وجب التقديم نحو قولك (تميميٌّ أنا) إذا كان المراد التفاخر بتميم، أو غير ذلك مما يقدم له الخبر))[٥٤]، أو قد يكون الغرض من التقديم أو التأخير التفاؤل أو التشاؤم نحو: ناجحٌ زيدٌ، فقد قُدّم المسند على المسند إليه تفاؤلاً بالنجاح الذي هو حالة نفسية تدفع المتكلم إلى أن يبدأ بما يسرّهُ، إلى غير ذلك من أغراض التقديم

الكثيرة التي يدلّ عليها السياق، لأنَّ الغرض التعبير الواحد قد تختلف أغراضه فقد يكون مرةً للاختصاص ومرة للتفاؤل وكل هذا إنما يتحكم به المَقامُ والسِّياق[٥٥].

أولاً:- التقديم والتأخير في الجملة الاسمية

١-تقديم الخبر (شبه الجملة الجار والمجرور) و (الظرف)على المبتدأ

الأصل في الكلام أن يتقدم المبتدأ على الخبر، لأنَّ المبتدأ هو المحكوم عليه، فلابدَّ من وجوده أو ذكره قبل ذكر الحكم عليه[٥٦]، وقد نصَّ النحاة على حالاتٍ يجب فيها تقديم المبتدأ، وهذه الحالات لا تعنينا في هذا الموضع[٥٧]، لأنَّ الكلام يختصُّ بتقديم الخبر لأنَّه خلافُ الأصل الذي يأتي عليه الكلام وهو مدار حديثنا، وتقدم الخبر محط الفائدة في الكلام لأنه يكون هو المقصود[٥٨].

وقد ورد تقديم الخبر في أدعية الإمام المهدي عليه السلام في قوله: ((اللهم عظم البلاء، وبرح الخفاء، وانكشف الغطاء، وضاقت الأرض بما وسعتْ السماء، وإليك يا ربِّ المُشتكى، وعليك المُعوّل في الشدّة والرّخاء))[٥٩]، إذ تقدم الخبر الوارد في النص الشريف وهو شبه الجملة (إليك، وعليك)، على المبتدأ (المُشتكى، والمُعوّل)، إذ أشار النحاة إلى أنه يجوز تقديم الخبر إذا كان شبه جملة على المبتدأ المعرفة[٦٠]، ودلالة تقديم الخبر في هذا المقام هو الاختصاص أو التخصيص، وذلك أنَّ هذا المقطع من الدعاء مختصٌّ بتفريج الهموم والغموم، ولا يُفرّج الهموم إلّا الله سبحانه وتعالى، لذلك قُدِّم الخبرُ ليكون مختصاً بالله عزَّ وجل .

ونلمح دلالة الاختصاص أيضاً في قوله عليه السلام: ((فلك الحجةُ عليَّ والبيانُ، فإنْ تعذبني فبذنوبي غيرَ ظالمٍ لي، وإنْ تغفر لي وترحمني فإنّك جوادٌ كريم))[٦١]، فشبه الجملة (لك) خبر مقدم على المبتدأ (الحجة)، ومثله أيضاً قوله: ((أنت الساترُ

عورتي، فلك الحمدُ، وأنت المقيلُ عثرتي، فلك الحمد، وأنت المنفّسُ صرعتي، فلك الحمد، صلِّ على محمدٍ وآله واستر عورتي))[٦٢]، وكذلك قوله عليه السلام: ((فلك الحمد يا إلهي إذ خلقتني بشراً سوياً، وجعلتني غنياً مكفياً،...، فلك الحمد حمداً إن عُدَّ لم يُحصَ، وإنْ وُضعَ لم يتَّسعْ له شيءٌ))[٦٣]، فمقام ذكر النعم التي تفضل بها الله علينا يستلزم معه ذكر الحمد، فمع أنَّ هذه النعم والفيوضات الإلهية لا يقوم بها إلا الله عزَّ وجلَّ نجد أنَّ الإمام عليه السلام خصص الحمد له سبحانه بوساطة تقديم الخبر الذي يكون به محط الفائدة، فالغرض إذن من تقديم الخبر هو حصر الحمد بالله سبحانه، إذ لو جاءت الجملة الاسمية بالصورة الأصلية لها وهي: الحمد لك، لكان المعنى هو إثباتُ الحمد لله عزّ وجلّ دون نفيه عن غيره، أي أنَّ هناك من يُشارك الله في الحمد، في حين يكون المعنى مختلفاً بتقديم الخبر، وهو قصره وحصره لله دون غيره[٦٤]، وأيضاً نلمح بتقديم الخبر دليلاً على الزيادة في التسليم لله سبحانه وهذا ما نجده بصورة أكثر في النص السابق من قوله عليه السلام:(فلك الحجةُ عليَّ والبيانُ)، فالمقام يحتّم أن تقتصر وتخصص الحجة لله سبحانه لأنه مقام يُلمح فيه الاعتراف بالذنوب له عز وجل.

وورد أيضاً تقديم الخبر في قوله عليه السلام: ((الحمد لله الذي يخلقُ ولم يُخلقْ، ويرزقُ ولا يُرزقُ، ويُطعمُ ولا يُطعَمُ، وهو حيٌّ لا يموت، بيده الخيرُ، وهو على كلّ شيءٍ قدير))[٦٥]، فالخبرُ (بيده) مقدمٌ على المبتدأ (الخير)، فإلى جانب دلالة تخصيص الخير لله سبحانه وقصره عليه دون غيره في هذا المقام؛ يمكننا أن نلمح دلالةَ التفاؤل أيضاً، وذلك أنَّ السياق لا يمنع من ذلك، فالإنسان بطبعه محبٌّ للخير، ومجبولٌ بفطرته عليه، فإذا كان الخيرُ بيدِ الكريم وواسع الفضل والعطاء يكون الإنسان بطبيعة الحال متفائلاً، لأنَّ ما يطلبه من خيرٍ لا يبخلُ به الله سبحانه وتعالى، فيكون ذلك تفاؤلاً في الحصول عليه .

ورد أيضاً حذف الخبر في أدعيته ﷺ في قوله: ((اللهم إنَّ الشقيَ من قنطَ، وأمامَهُ التوبةُ، ووراءَهُ الرحمةُ، وإنْ كنتُ ضعيف العمل، فإنّي في رحمتك قويُ الأمل))[٦٦]، إذ قُدّم الخبر شبه الجملة الظرفية (أمامَهُ، ووراءَهُ)، على المبتدأ (التوبةُ، و الرحمةُ)، والمقطع الشريف هو مصداقٌ لقول الله تعالى: ﴿قُل يا عبادِيَ الَّذينَ أَسرفُوا على أَنفُسهم لا تقنَطُوا من رحمةِ اللهِّ إِنَّ اللهَّ يغفرُ الذّنوبَ جمِيعاً إِنَّهُ هو الغفورُ الرَّحيم﴾[٦٧]، فالإنسان يجب عليه في كل لحظة أن لا يقنط من رحمة الله تعالى، لذا نلمح في تقديم الخبر في هذا المقام دلالةً على إغراء الإنسان المذنب في طلب التوبة وعدم اليأس من روح الله، فالذي يتوب تكون الرحمة نتيجةً مترتبةً على توبته، فالنص الشريف يبيّن أن باب التوبة مفتوحٌ في كل وقت وفي كل لحظة للإنسان، لذا عليه أن لا يضيّع هذه الفرصة ويقنط بسبب ذنوبه التي جعلت اليأس حالة معنوية ونفسية تقف حاجزاً بينه وبين طلب الرحمة الإلهية، ودلالة الإغراء على طلب التوبة والرحمة من الله يؤكدها قولُه ﷺ في نهاية الفقرة: (فإنّي في رحمتك قويُ الأمل)، وهذا المعنى يجب على كل فرد مؤمنٍ أن يعتقد به مع الله سبحانه وتعالى .

٢-تقديم الخبر في نواسخ الجملة الاسمية

من ذلك قوله ﷺ: ((الحمدُ لله الذي لم يتخذْ ولداً، ولم يكنْ له شريكٌ في المُلكِ، ولم يكنْ له وليٌ من الذلِّ، وكبّرهُ تكبيراً))[٦٨]، إذ ورد في هذا النص الشريف تأخير اسم (كان) وهو شبه الجملة (له) على اسمها (شريكٌ، ووليٌّ)، إذ إنَّ دلالة هذا التقديم هو التخصيص، فالملك مقصورٌ ومخصوصٌ بالله تعالى وحده لا يشاركه به أحدٌ، ولو كان لأحدٍ بعض المُلك في الدنيا فهو مُلكٌ اعتباريّ لا حقيقي، إذ الإنسانُ ومُلكه راجعان إلى الله تعالى .

وأيضاً ورد تقديم خبر (ليس) وذلك في قوله ﷺ: ((الحمد لله الذي ليس له منازعٌ يعادله، ولا شبيهٌ يُشاكله، ولا ظهيرٌ يعاضده، قهر بعزته الأعزاءَ، وتواضع لعظمته العظماءُ، فبلغ بقدرته ما يشاء))[٦٩]، نجدُ أنَّ خبر ليس (له) قد تقدّم على الاسم (منازعٌ)، ودلالة هذا التقديم هو التخصيص، لأنّ لا أحدَ غير الله سبحانه وتعالى لا يُنازع ولا يُشابه، ولا يحتاج إلى ظهيرٍ أو نصيرٍ ينصره، فهو وحده فقط المستغني عن خلقه جميعهم .

وأيضاً نجد تأخير خبر (إنَّ) في قوله ﷺ: ((إلهي إنَّ وجهاً إليك في رغبته توجه، خليقٌ بأنْ تجيبه، وإنَّ جبيناً لك بابتهاله سجد، حقيقٌ أن يبلغ المبتهلُ ما قصد، وإنَّ خدّاً لديك بمسألته تعفَّر، جديرٌ أنْ يفوز السائلُ بمراده ويظفرَ))[٧٠]، فالخبران (توجه، و سجد)، تأخرا لوجود فاصل بين الاسم والخبر وهو شبه الجملة (الجار والمجرور) .

ثانياً:- التقديم والتأخير في الجملة الفعلية

١ - تقديم المفعول به

يتمتّع المفعول به في الكلام العربي بحريةٍ تجيز له التنقل بين أجزاء الكلام، فتارةً يتقدم على الفاعل، نحو قوله تعالى: ﴿هذا يومٌ يَنفعُ الصادقينَ صِدْقُهم﴾[٧١]، وتارةً يتقدّم الفعل، نحو قوله تعالى: ﴿إيّاك نعبدُ وإيّاك نستعين﴾[٧٢]، وقوله: ﴿فريقاً هدى﴾[٧٣]، وهو في كلّ موردٍ بقي محتفظاً بالباب النحوي الذي يشغله دون أن يتأثر المعنى، وهذا الفضل يعود للعلامة الإعرابية التي تعدُّ من القرائن اللفظية في تحديد المعنى[٧٤]، وهذا التقديم والتأخير بين أجزاء الجملة الفعلية يعطي دلالة تختلف عن

الدلالة التي تأتي بها الجملة على النمط المتعارف عليه[٧٥].

وأغراض تقديم المفعول به هي نفسها التي تكون في تقديم الخبر أو الفاعل أو غيرها من أجزاء الكلام، ولعلَّ الاهتمام والعناية هو أهم غرض من بين هذه الأغراض .

فمما ورد من تقديم المفعول به على الفاعل في أدعية الإمام المهديّ ﷺ قوله: ((فلك الحمد حمداً إن عد لم يحصَ، وإنْ وُضعَ لم يتسعْ له شيءٌ، حمداً يفوقُ على جميع حمد الحامدين، ويعلو على حمد كلِّ شيء، ويفخم ويعظم على ذلك كله، وكلما حمدَ اللهَ شيءٌ))[٧٦]، إذ نجد أنَّ المفعول به لفظ الجلالة (الله) تقدم على الفاعل، فالحمد هنا مختصٌّ بالله سبحانه وتعالى لذا تقدم المفعول به لأنه موضع العناية .

وقد ورد تقديم المفعول به على الفعل والفاعل في الدعاء الذي علّمه الإمام ﷺ لشيعته وأمرهم أن يدعوا به في زمن الغَيبة، إذ يقول: ((اللهم فثبتني على دينك، واستعملني بطاعتك، وليّن قلبي لوليّ أمرك، وعافني ممّا امتحنتَ به خلقَك، وثبتني على طاعة ولي أمرك، الذي سترته عن خلقك، فبإذنك غابَ عن بريتك، وأمرَك ينتظرُ))[٧٧]، إذ تقدم المفعول به (أمرَك)، على الفعل والفاعل معاً، لأنَّ الأمر الإلهي الذي يأذن للإمام ﷺ هو موضع الاهتمام والعناية لذلك نجده تقدم على فعله وفاعله معاً .

ونجد دلالة القصر والحصر في قوله ﷺ: ((اللهم بك أعوذ، وبك ألوذُ، ولك أعبدُ، وإيّاك أرجو))[٧٨]، إذ نجدُ أنَّ المفعول به (إياك) قد تقدّم وجوباً على فعله، ولهذا دلالةٌ على قصر الرجاء وحصره بالله سبحانه وحده دون غيره .

٢- تقديم شبه الجملة على الفعل والفاعل والمفعول به

وردت في أدعية الإمام المهديّ ﷺ نصوصٌ عدّةٌ في الجملة الفعلية تقدمتْ فيها شبه الجملة على الفعل والفاعل والمفعول به، والأصل في ترتيب الكلام أن تتأخرَ شبه الجملة عن الفعل والمفعول به، ولكن يجوز أن تتقدم، وقد أشار المبرد إلى هذا بقوله: ((وحدُّ الظرف أن يتقدم على المفعول به، ومن ثمَّةَ جاز: لقيتُ في داره زيداً))[٧٩]، وفي تقديم شبه الجملة يكون قد أسندت وظيفةٌ لهذا التقديم جعلته موضعاً للاهتمام في الحديث[٨٠].

ومن موارد تقديم شبه الجملة في أدعية الإمام المهدي ﷺ قوله: ((ربِّ هذا فرعون ذو الأوتاد مع عناده وكفره وعتوّه وادعائه الربوبيةَ لنفسه ، وعلمك بأنه لا يتوب ولا يرجع، ولا يؤوب ولا يؤمن، ولا يخشع، استجبتَ له دعاءَه، وأعطيته سؤلَه كرماً منك وجوداً، وقلّة مقدارٍ لما سألك عندك، مع عظمه عنده))[٨١]، إذ نجد أنَّ شبه الجملة (له) تقدمتْ على المفعول به، فالسياق في مقام التعريض برمز من رموز الكفر بالله سبحانه وتعالى، وقد عَرَضَ الإمام ﷺ الصفات التي عُرف بها فرعون وهي كلّها صفات تجسّد الكفر بأعلى مراتبه وصوره، إذ لا أهمية تكون في التعبير لو لم تتقدم شبه الجملة، لأنَّ الله تعالى ذكر في كتابه العزيز ﴿وقالَ ربّكم ادعُوني أَستَجِبْ لكم﴾(٨٢)، لكن الأهمية هي استجابة الدعاء لفرعونَ مع كل ما يمثله من إلحادٍ وكفرٍ وإدعاءٍ للربوبية، لذلك كان تقديم شبه الجملة بمثابة تعظيم بيان رحمة الله على عباده حتى وإن كانوا في قمّة الكفر والإلحاد من جهةٍ، وتحقير فرعون من خلال التعريض به من جهةٍ أخرى، وهذا الأمر في الحقيقة أراه بمثابة تقديم ما يشفع للمؤمن في دعائه عند طلب حاجته، لأنَّ الإمام ﷺ بعد هذا المقطع ابتدأ بفقرة مغايرة تماماً وهي قوله: ((إلهي وأنا عبدك ابن عبدك وابن أمتك، معترفٌ لك بالعبودية))[٨٣]، فكأنما الإمام ﷺ يريد أن يبيّن من خلال التعريض بفرعون أنَّه أولى

باستجابة الدعاء منه .

وقد نجد دلالةً على التحقير في تقديم شبه الجملة على الفعل والفاعل معاً، وذلك في قوله عليه السلام: ((وبكفره عليهم افتخر، وبظلمه لنفسه تكبّر، وبحلمك عنه استكبر، فكتب وحكم على نفسه جرأةً منه أنَّ جزاءَ مثلهِ أن يُغرقَ في البحر، فجزيته بما حكم به على نفسه))[٨٤]، إذ تقدمتْ شبه الجملة في أكثر من موضعٍ والغاية منه كما يُفهم من السّياق هو التحقير، لأنَّه مقامَ تعريضٍ بفرعونَ وتقليلٍ من شأنه، فالافتخار لا يكون بالكفر إلّا عند الفاسقين الخارجين عن حدود الله والمطرودين من رحمته .

ومن موارد تقديم شبه الجملة أيضاً ما ورد عنه عليه السلام في دعاء الافتتاح وهو قوله: ((اللهم إنّا نرغبُ إليك في دولةٍ كريمةٍ، تُعزُّ بها الإسلامَ وأهله، وتُذلُّ بها النفاقَ وأهله، وتجعلُنا فيها من الدعاةِ إلى طاعتك، والقادةِ إلى سبيلك، وترزُقَنا بها كرامةَ الدنيا والآخرة))[٨٥]، إذ تقدير الكلام يكون بتأخير شبه الجملة عن المفعول به، ودلالة هذا التقديم هو للاهتمام، لأنَّ المقام يذكر الدولة الإلهية التي وُعِد بها المؤمنون، وهي حصيلة جهد الأنبياء والأوصياء (عليهم السلام)، وهي غاية ما يأمله حتى غير المؤمنين، لأنَّ بها خلاصهم من الظلم الذي ظهر في البرِّ والبحر، وعليه تمَّ تقديم شبه الجملة (بها) دلالة على الاهتمام .

وقد ورد أيضاً تقديم شبه الجملة على المفعول به في الدعاء الخاص بشهر رجب الأصب، إذ يقول عليه السلام في هذا الدعاء: ((وأسبغْ علينا فيه النعمَ، وأجزلْ لنا فيه القِسَمَ، وأبرزْ لنا فيه القَسَمَ، باسمك الأعظم الأجل الأكرم))[٨٦]، إذ نجدُ أنَّ تقديم شبه الجملة العائدة على المتكلم لها دلالة على الاختصاص، لأنَّ من شأن الداعي أن يطلب الخير أو ما يريده لنفسه وهذا أمرٌ متعارفٌ عليه، وتقديم شبه

الجملة التي تعود على شهر رجب تكون دلالتها على الاهتمام والتعظيم، لأنَّ نِعمَ الله تعالى لا تكون فقط في شهر رجب، بل تكون في كل وقت، لكن هنا إشارةٌ وتنبيهٌ من الإمام عليه السلام إلى عِظَم شهر رجبِ الأصبّ، الذي تُصبُّ فيه الرحمةُ صبّاً، فهو شهرٌ عظيمٌ شريفٌ كان مُعظّماً حتى عند العرب في جاهليتهم العقائدية قبل الإسلام، إذ لم تكن تَغيرُ فيه ولا يُسمع فيه صوتُ السلاح، ولا يُرى فيه سفكُ الدماء(٨٧)، لذلك تقدمت شبه الجملة الدّالة عليه على المفاعيل الواردة في النص الشريف تعظيماً له .

وقد ورد أيضاً تقديم شبه الجملة في أدعيته عليه السلام في مقام الاعتراف بالتقصير ((أسألك سؤالَ مقترفٍ مذنبٍ، قد أوبقته ذنوبُه، وأوثقتهُ عيوبُه، فطالَ على الخطايا دؤوبُه، ومن الرزايا خطوبُهُ، يسألك التوبةَ، وحُسنَ الأوبةِ، والنزوعِ عن الحوبةِ، ومن النار فكاك رقبته، والعفوَ عمّا في رِبْقَتِهِ، فأنت يا مولاي أعظمُ أملهِ وثقتهِ))(٨٨)، إذ تقدمت شبه الجملة (على الخطايا، ومن الرزايا) على الفاعل (دؤوبُه، خطوبُهُ)، فتقديمُ شبه الجملة على الفاعل يعطي دلالة واضحة على أنَّ المهم في الكلام هو إبراز مقام التقصير والاعتراف به، لأنَّ هذا المعنى يتلاءم وينسجم مع مقام الدعاء .

المبحث الثاني : عارض الحذف

الحذفُ لغة: جاء بمعانٍ عدّة منها: القَطْفُ، قال الخليل: ((قَطْفُ الشَّيء من الطَّرَف كما يُحذَف طَرَفُ ذَنَب الشّاة))[٨٩]، ومنها: القطْعُ، ((حذَفَ الشيءَ يَحْذِفُه حَذْفاً: قَطَعَه مِنْ طَرَفه))[٩٠]ومنها: الضرب بالسيف، ((وحَذَفَه بالسَّيف: على ما فَسَّرتُه من الضَّرْب عن جانب))[٩١]، ويأتي بمعنى الإسقاط، حذف الشيء أي: أَسْقَطَهُ[٩٢]، نستدلُّ مما تقدم أنَّ المعنى اللغوي لمصطلح الحذف لا يمتُّ بصلةٍ إلى دراسة هذه الظاهرة في النحو العربي، أي أنّ المعنى الاصطلاحي كما سيتوضح لنا يُخالف ما أشار إليه أصحاب المعاجم اللغوية[٩٣].

أمّا اصطلاحاً: فسيبويه أول النحاة الذين ذكروا مصطلح الحذف في كتبهم، وقد ذكره مقابل مصطلح الذِكْر[٩٤]، وقد ذكره المبرّد مشترطاً فيه علم المخاطَب[٩٥]، وذلك أنّ الكلام أصله الإفادة فإذا لم يعلم المُخاطَب بالحذف ذهبت فائدة الكلام[٩٦]، وقد ذكره ابنُ جنّي مادحاً إياه ضمن بابٍ سمّاه : بابٌ في شجاعة العربية ، قال فيه: ((قد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة، وليس شيٌ من ذلك إلّا عن دليلٍ عليه، وإلّا كان فيه ضربٌ من تكليف علم الغيب في معرفته))[٩٧].

وأفضل ما قيل في عارض الحذف عند العلماء ما قاله الجرجاني في دلائل الإعجاز، ((هو بابٌ دقيق المسلك، لطيفُ المأخذ، عجيبُ الأمر، شبيهٌ بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيدَ للإفادة، وتجدك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطق، وأتمَّ ما تكون بياناً إذا لم تُبن))[٩٨].

ثانياً :- دلالة الحذف والتقدير في أدعية الإمام المهديّ (عليه السلام)

أولاً :- الحذف في الجملة الاسمية

١- حذف المسند إليه (المبتدأ)

لا تقوم الجملة الاسمية ويكون بها تمام المعنى والفائدة إلّا بوجود المسند إليه، فهو الركن الأساس الذي يقوم عليه بناء الجملة الاسمية، ولا يخلُ مؤلَّفٌ نحويٌ من ذكر تعريفه، فمن ذلك: ((هو اسمٌ أو ما في تأويله معرّى من العوامل اللفظية غير الزائدة، مخبراً عنه))[٩٩]، فالتلازم بين المبتدأ والخبر الذي عُبّر عنه في كتب النحاة بالعلاقة الإسنادية هو الذي كوّن خصوصية تركيبية أطلق عليها النحاة بالجملة الاسمية(١٠٠)، وحذف المبتدأ ورد كثيراً في كلام العرب الذين رأوا في حذفه بلاغةً وحُسناً في التعبير، وكان هذا الحذف يجري على وفق قواعد النحو العربي[١٠١].

ورد في دعاء الإمام المهدي عليه السلام المخصوص في كل يوم من شهر رجب الأصب قوله: ((اللهم إنّي أسألك بمعانيَ جميع ما يدعوك به ولاةُ أمرك المأمنون على سرّك، المستسرّون بأمرك، الواصفون لقدرتك، المعلنون لعظمتك،...، أسألك بما نطق فيهم من مشيئتك، فجعلتهم معادنَ لكلماتك،...، أعضادٌ وأشهادٌ ومُناةٌ وأذوادٌ وحفظةٌ ورواداٌ، فبهم ملأت سماءَك وأرضك حتّى ظهر أن لا إله إلّا أنت))[١٠٢]. نجد في هذا النص الشريف مجموعة أخبار محذوفة المبتدأ، وذلك في قوله عليه السلام (أعضادٌ وأشهادٌ ومُناةٌ وأذوادٌ وحفظةٌ ورواداٌ)، وتقدير المبتدأ في هذا المقام يكون: هم أعضادٌ وهم أشهادٌ وهم مُناةٌ وهم أذوادٌ وهم حفظةٌ وهم رواداٌ، وهذه الأخبار الواردة تنطبق على الأنبياء وأوصيائهم عليهم السلام حتى المؤمنين الذين بلغوا مرتبةً عالية من الأدب والخلق الرفيع إلى جانب التزامهم بالأوامر والنواهي الإلهية، ويبدو أنّ دلالة حذف المبتدأ هنا للتعظيم وللتشريف، إذ اكتفى الإمام عليه السلام بذكر صفاتهم لمقامهم الشريف والكريم

عند الله تعالى، وأظن أنّ هذا المعنى وارد حتى في معاملاتنا الكلامية اليومية، فإذا وفد علينا كريمٌ من الناس نقول: الكريمُ، والتقدير هذا الكريم أو زيدٌ الكريم، إذ ذكرنا صفته دون اسمه دلالةً على تعظيمه وتشريفه .

وفي دعاءٍ آخر يقول عليه السلام: ((الأولُ بغير أول، والآخرُ بغير آخر، الظاهرُ على كلّ شيء بقدرته، الباطنُ دون كلّ شيء بعلمه ولطفه، لا تقفُ العقولُ على كنه عظمته، ولا تدرك الأوهام حقيقةَ ماهيته))[١٠٣]، والتقدير هنا يكون: أنت الأول، أنت الظاهر، أنت الباطن، ويبدو أن دلالة حذف المبتدأ في هذا النص من دعائه عليه السلام تكون للتعظيم والتشريف، إذ اكتفى الإمام عليه السلام بذكر الصفات الإلهية الذاتية التي تكون أبلغ في هذا المقام، أو قد تكون دلالة حذف المبتدأ هنا لدلالة السياق عليه، إذ ورد ذكر لفظ الجلالة قبل هذا المقطع وذلك في قوله عليه السلام: ((لا إله إلّا الله الحليم الكريم، لا إله إلّا الله العلي العظيم، لا إله إلّا الله ربُّ السماوات السبع والأرضيين السبع))(١٠٤)، ونلمح في هذا النص أن الحذف وحّد بين الذات والصفات الإلهية، إذ جُعل المُسند مقام المسند إليه بحيث صار وجود المسند إليه بلا مبرر[١٠٥]، ونلمح هذا المعنى أيضاً في قوله عليه السلام: ((إلهي إنَّ وجهاً إليك في رغبته توجه، خليقٌ بأنْ تجيبه، وإنَّ جبيناً لك بابتهاله سجد، حقيقٌ أن يبلغ ما قصد، وإنَّ خدّاً لديك بمسألته تعفَّر، جديرٌ أنْ يفوز السائلُ بمراده ويظفرَ))[١٠٦]، إذ يمكن لنا أن نقدّر المبتدأ المحذوف بقولنا: هو خليقٌ، وهو حقيقٌ، وهو جديرٌ، ولكن مع وجود الفاعل الذي يؤدي المعنى المراد فإنَّ المبتدأ المحذوف لا مبرر لوجوده في هذا المقام .

ومن مواطن حذف المبتدأ في أدعيته عليه السلام ما ورد في قوله: ((إلهي عبدُك عبدُك، أجب دعوته، وضعيفُك ضعيفُك، فرّج غمَّته، فقد انقطع به كلُّ حبلٍ إلّا حبلُك

))[١٠٧]، فتقدير المبتدأ في هذا المقام يكون: أنا عبدك، أنا ضعيفك، ويبدو أنَّ دلالة حذف المبتدأ هنا هو للتواضع وللتأدب، لأنَّ المقامَ مقامُ طلبٍ من الله سبحانه، فلعلَّ الإمام عليه السلام لم يُظهر الـ(أنا) تواضعاً وتأدباً بين يدي الربّ، وهذا المعنى يؤكده السياق، فكلمتا: عبدك، وضعيفك، الواردتان في النص الشريف توحيان بالتواضع والتأدُّب والخضوع، وهذا المعنى نجده أيضا في كلامنا العادي، فطلب الشيء من المقابل يكون أوجه بقولنا: محتاجٌ لكذا وكذا من قولنا: أنا محتاجٌ لكذا وكذا، إذن دلالة حذف المبتدأ تكون مناسبة تماماً للسياق الذي ورد فيه دعاؤه عليه السلام .

وجاء حذف المبتدأ في أدعية الإمام المهدي عليه السلام في جملة الجزاء الاسمية المقترنة بالفاء[١٠٨]، وذلك في موضوعين، الأول: قوله عليه السلام: ((فإنْ تعذبني فبذنوبي غيرَ ظالمٍ، وإنْ تغفرَ لي وترحمني فإنّك جوادٌ كريمٌ))[١٠٩]، والتقدير في هذا النص يكون: فإن تعذبني فهو بسبب ذنوبي، فيكون (هو) مبتدأ محذوف، والموضع الثاني في قوله: ((اللهمَّ إمّا أمرٌ فأئتمرُ، وإمّا نهيٌ فأنتهي))[١١٠]، فتقدير المبتدأ يكون: فأنا أئتمر، و فأنا أنتهي ، ويمكن أن نعد دلالة حذف المبتدأ في النصين الشريفين هو للعلم به في ضوء السياق، ففي النص الأول المعنى واضح وجليٌّ أنّ الله عزّ وجلّ غير ظالم لعباده، وأنّهم إنما يعذَّبون بسبب ذنوبهم، وفي النص الثاني دلالة السياق أيضاً استغنت عن المبتدأ لأنّه يعود على المتكلم فلا داعي ولا مبرر لذكره .

ومن موارد حذف المبتدأ مع دلالة السياق عليه في أدعيته (عليه السلام) ما ورد في مقام الإقرار بالوحدانية لله سبحانه وذلك في قوله: ((معترفٌ لك بالعبودية، مقرٌّ بأنّك أنت الله خالقي))[١١١]، فتقدير الكلام يكون: أنا مقرٌّ بأنّك أنت الله خالقي، فُحذف المبتدأ تأدباً وتواضعاً، لأنَّ الضمير (أنا) لا يناسب مقام الاعتراف .

٢- حذف المسند (الخبر)

ورد حذف الخبر في قوله عليه السلام: ((ها أنا سائلك بفنائك، ومسكينُك ببابك، وضعيفُك ببابك، وفقيرُك ببابك، ومؤملُك بفنائك، أسألك نائلَك، وأرجو رحمتَك، وأؤملُ عفوَك))[١١٢]، في هذا النص الشريف من الدعاء وردت أخبارٍ عدة محذوفة، وتقدير الخبر في هذا المقام يكون بحسب السياق الوارد فيه الحذف، إذ يمكننا أن نقول: ها أنا سائلك واقفٌ بفنائك، وأيضاً: مسكينُك متعلقٌ ببابك، ولعل دلالة حذف الخبر في هذا النص هو لإعطاء مساحة واسعة للخيال من اجل التشويق، إذ يمكن للمتأمل أنْ يجعل النص المحذوف بما يلائمه وبما يراه دقيقاً ومناسباً للمقام.

ومن موارد الحذف أيضاً قوله (عليه السلام): ((أعوذُ بحرمة وجهك الكريم، وبحرمة نبيك صلى الله عليه وآله، وبحرمة الأوصياء عليهم السلام، أن ينصرم هذا اليوم، ولك قبلي تبعةٌ تريد أن تؤاخذني بها، أو ذنبٌ تريد أن تقايسني به، أو خطيئةٌ تريد أن تقايسني بها وتقتصها مني))[١١٣]، فالتقدير يكون: أو عليَّ ذنبٌ، أو عليَّ خطيئةٌ، فحُذف الخبر لدلالة السياق عليه، إذ إنَّ الذنب والخطيئة لا تكون إلّا من العبد .

٣-حذف خبر (لا) النافية للجنس

وردتْ في أدعية الإمام المهدي عليه السلام مواضع عدة حُذف فيها خبر (لا) النافية للجنس، وقد أشار النحاة إلى أنه يجوز حذف خبرها[١١٤]، وقد كثُر حذف خبرها حتى قيل إنَّه لا يُذكر[١١٥]، كما في قولِه تعالى ﴿قالوا لا ضيرَ﴾ [١١٦] وقولِه: ﴿فلا فوتَ﴾[١١٧]، ولعلّ سبب حذف خبرها هو جنوح اللغة العربية إلى الإيجاز ما دام تقدير الخبر يكون بنفي الوجود كما في قولنا: لا إله إلّا الله، والتقدير يكون: لا إله موجودٌ إلّا

الله، فحذف الخبر في هكذا تقديرات يكون من باب الإيجاز في التعبير الذي هو نوع من أنواع البلاغة والفصاحة إذا ما تمَّ به معنى الكلام[١١٨].

من موارد حذف خبر (لا) النافية للجنس في أدعية الإمام عليه السلام قوله في الدعاء بعد صلاة العيد من يوم الفطر: ((ولا حولَ ولا قوّة إلّا بالله، ولا عزةَ، ولا منعةَ، ولا سلطانَ إلّا لله الواحد القهار العزيز الجبار))[١١٩]، إذ نجد في هذا النص الشريف ورود (لا) النافية للجنس محذوفة الأخبار، وتقدير هذه الأخبار يكون بلفظة موجودٌ أو موجودةٌ، فحُذفت هذه الأخبار لأنّ (لا) غالباً ما تنفي وجود ما دخلت عليه كما أشرتُ، ومن ذلك أيضاً قوله عليه السلام: ((لا معقّبَ لحكمك، ولا رادَّ لقضائك))[١٢٠] والتقدير: لا معقبَ موجودٌ لحكمك، ولا رادَّ موجودٌ لقضائك، وكذلك قوله عليه السلام: ((لا إله إلّا الله الحليم الكريم، لا إله إلّا الله العليُّ العظيم، لا إله إلّا الله ربُّ السماوات السبع وربُّ الأرضين السبع))[١٢١] والتقدير: لا إله موجودٌ إلا الله الحليم الكريم، وقوله عليه السلام: ((ومقاماتك التي لا تعطيلَ لها في كلِّ مكانٍ يعرفك بها من عرفك، لا فرقَ بينك وبينها، إلّا أنهم عبادُك وخلقُك))[١٢٢]، والتقدير: لا تعطيل موجودٌ لها، لا فرق موجودٌ بينك وبينها.

ثانياً:- الحذف في الجملة الفعلية

١-حذف الفعل والفاعل

حذف الفعل والفاعل وجوباً

لم يسلم الفعل من الحذف في كلام العرب على الرغم من أنه عمدةً في الكلام، وقد وردتْ في القرآن الكريم آياتٌ عدّةٌ تمّ تقدير الفعل المحذوف فيها، كقوله تعالى: ﴿ وإذا السماء انشقت﴾[١٢٣]، والتقدير: وإذا انشقت السماء انشقت، وقوله تعالى: ﴿قل

لو أنتم تملكون﴾[١٢٤] والتقدير: لو تملكون[١٢٥]، وقد ذكر صاحب شرح الكافية أنّه يجوز حذف الفعل إذا دلَّ عليه دليل كقولنا: زيدٌ، جواباً لمن قال: من قام؟[١٢٦]، وقد ذكر ابن عقيل كلاماً قريباً مما ذكره الرضي إذ قال:((يجوز حذف ناصب الفضلة إذا دل عليه دليل نحو أن يقال من ضربت؟ فتقول زيداً، والتقدير ضربت زيداً، فحذف ضربتُ لدلالة ما قبله عليه وهذا الحذف جائز))[١٢٧]، وقد يرد حذف الفعل مع فاعله في الكلام فيكون حينها حذفاً لجملةٍ لا لفعلٍ .

قال عليه السلام في دعاءٍ له: ((الغوثَ، الغوثَ، الغوثَ،...، الأمانَ، الأمانَ، الأمانَ))[١٢٨]، وأيضاً قوله: ((وإنْ كنت لم ترضَ عني في هذا الشهر فمن الآن فارضْ عني، الساعةَ، الساعةَ، الساعةَ))[١٢٩]، إذ نجدُ في هذين النصين مفاعيلَ عدة منصوبةً بأفعالٍ محذوفة، فعلى الرغم من أنَّ دلالة حذف الفعل والفاعل تكون للعلم به على اعتبار أنَّ السياقَ سياقُ دعاءٍ وإنَّ استجابةَ الدعاء إنما تكون من الله عزَّ وجلَّ إذ هو الفاعل، لكننا نلمح في النَّصين دلالةً أخرى وهي التركيز والاهتمام على استجابة الدعاء وقضاء الحوائج بدليل تكرار المفاعيل، فهذه المفاعيل المنصوبة تختزل جميع ما تم السؤال والدعاء عنه، فتم ذكرها دون الفعل والفاعل للتركيز والاهتمام، وهذا المعنى وارد حتى في تعبيراتنا اليومية، نقول لمن بيننا وبينه موعداً مهمّاً: غداً، والتقدير: أراك غداً، أو أحضرْ غداً، إذ لم نذكر الفعل العائد على المتكلم أو المخاطَب لأننا نريد التركيز على وقت الحضور إذ هو المهم، فقول الإمام عليه السلام (الغوثَ، والأمانَ، والساعةَ) إنما أراد به التركيز على الاستجابة في الطلب والدعاء لأهميته كما ذكرتُ .

وقد ورد حذف الفعل في أدعية الإمام المهدي عليه السلام في سياق النداء، وقد ذكر سيبويه في كتابه أنَّ المُنادى منصوبٌ بفعلٍ محذوفٍ وجوباً(١٣٠)،على اعتبارِ أنَّ المنادى

يكونُ بمقامِ المفعولِ بهِ،((وذلك أنَّ (يا) نفسَها هي العاملُ الواقعُ على زيدٍ ، وحالُها في ذلكَ حالُ (أدعو) أو(أنادي) في كونِ كلِّ واحدٍ منهما هو العاملُ في المفعول))[١٣١].

فمن المواضع التي يُقدّر فيها الفعل في سياق النداء في أدعيته عليه السلام قوله: ((يا اللهُ يا اللهُ يا اللهُ ، أنت لكلّ حاجة فتولّ عاقبتها ، ولا تسلّط علينا أحداً من خلقك بشيءٍ لا طاقةَ لنا به من أمرِ الدُّنيا))[١٣٢]، وقوله عليه السلام: ((يا شديدُ، يا شديدُ،...، يا قاهرُ، يا قهّار أسألك بما أودعته عزرائيلَ من أسمائِك القهريّةِ فانفعلتْ له النفوسُ بالقهرِ أنْ تودعَني هذا السرّ،...، يا رحمانُ، يا رحيمُ))[١٣٣]، وقوله: ((يا حيُّ يا لا إله إلّا أنت ، يا حيُّ يا قيّومُ))[١٣٤]، وعلّةُ هذا الحذف هو كثرة استعمال ودوران أسلوب النداء في الكلام، فنجد أنَّ عناصره تعرضتْ للحذف إيجازاً للكلام، فمع وجود القرينة الدالة عليه ومع كثرة دورانه في الكلام يتم حذف الفعل وجوباً لتقوم مقامه أداوت النداء[١٣٥].

وورد حذف الفعل في أدعية الإمام المهدي عليه السلام في سياق التوكيد بالمفعول المطلق، إذ ورد في أدعيته عليه السلام مفعولٌ مطلقٌ لم يُذكر فعله كما في قوله: ((أخذاً بحجتّك عليه، وتأكيداً لها حين فجرَ وكفرَ واستطال على قومه وتجبّر))[١٣٦]، فالمفعولان (أخذاً، وتأكيداً) محذوفا الفعل وتقديره يكون من لفظ المفعولين المذكورين، وأظنُّ أنَّ في الحذف هنا دلالتين، الأولى: هو للعلم بالفعل المحذوف على اعتبار أنَّ المفعول المطلق كما ذكرتُ يكون من لفظ الفعل نفسه إذ لا داعي لذكره مادام معلوماً، والثانية: أنَّ الغرض من ذكر المفعول المطلق كما هو معلوم التوكيد لذلك نجده حلَّ محل فعله المحذوف لأنَّ به تمام الفائدة والقصد، فيكون ذكر الفعل ليس بذات الأهمية مادام

مفعوله قد لبّى ما أُريد منه تماماً .

ومن ذلك أيضاً قوله عليه السلام: ((ربُّ السموات السبع والأرضين السبع وما فيهنَّ وما بينهنَّ خلافاً لأعدائه، وتكذيباً لمن عدل به، وإقراراً لربوبيته، وخضوعاً لعزّته))[١٣٧]، إذ نجد المفاعيل (خلافاً، وتكذيباً، وإقراراً، وخضوعاً) منصوباتٍ بفعل محذوفٍ تقديره يكون من لفظها، فهذه المفاعيل كأنما صارت بديلةً لأفعالها فأصبح ذكر الأفعال تكراراً لا فائدةَ فيه[١٣٨]، ومن ذلك أيضاً قوله عليه السلام: ((فلك الحمد حمداً إنْ عُدَّ لم يُحصَ، وإنْ وُضعَ لم يتسعْ له شيءٌ، حمداً يفوق على جميع حمد الحامدين، ويعلو على حمد كلِّ شيء، ويفخم ويعظم على ذلك كله))[١٣٩]، فالمفعول (حمداً) محذوف الفعل للعلم به، إذ لا حاجة ولا فائدة من ذكره مادام المفعول المطلق قد أدى وظيفة التوكيد .

ب-حذف الفعل والفاعل جوازاً

وقد ورد حذف الفعل والفاعل جوازاً في أدعية الإمام المهديّ عليه السلام في سياق العطف، من ذلك قوله: ((مولاي ترى تحيري في أمري، وتقلبي في ضري، وانطواي على حرقة قلبي، وحرارة صدري))[١٤٠]، إذ تقدير الكلام يكون بتكرار الفعل (ترى) في كلِّ موضعٍ بعد العطف، إذ نجد أن دلالة حذف الفعل هو للعلم به لوروده في سياق الكلام إذ لا معنى من ذكره بعد كل عطف مادام معلوماً عند المتلقي، وهذا المعنى يدخل في باب الفصاحة لأنَّ الإيجاز في الكلام مع الإفادة ما هو إلّا عين الفصاحة[١٤١]، ومن ذلك أيضاً ما ورد في قوله عليه السلام: ((أعوذُ بحرمة وجهك الكريم، وبحرمة نبيك صلى الله عليه وآله، وبحرمة الأوصياء عليهم السلام))[١٤٢]، إذ تم حذف الفعل (أعوذ) بعد العطف لدلالة السياق عليه .

وقد ورد حذف الفعل والفاعل جوازاً بعد العطف أيضاً في سياق الاستفهام كقوله ﷺ: ((أفأقصدُ يا ربِّ أعظمَ من سلطانك سلطاناً؟، أم أوسعَ من إحسانك إحساناً؟، أم أكبرَ من اقتدارك اقتداراً؟، أم أكرمَ من انتصارك انتصاراً؟))[١٤٣]، إذ تم حذف الفعل (أقصد) بعد كل عطفٍ، ودلالة هذا الحذف هو للعلم به على اعتبار إنه مذكورٌ في السياق فلا حاجة لتكراره مادام المعنى تامٌ .

٢-حذف الفاعل

ورد حذف الفاعل في أدعية الإمام المهدي ﷺ من ذلك قوله: ((وبالإمام مِنْحةِ الجبّار، ووالدِ الأئمةِ الأطهارِ، عليِّ بنِ محمدٍ المولود بالعسكر، الذي حذّرَ بمواعظه وأنذرَ))[١٤٤]، فالفاعل للفعلين (حذّرَ، وأنذرَ) محذوفٌ للعلم به، فهو يعود إلى الإمام الهادي ﷺ المذكور في النّص الشريف .

ومن ذلك قوله ﷺ : ((أخذاً بحجتّك عليه، وتأكيداً لها حين فجرَ وكفرَ واستطال على قومه وتجبّر، وبكفره عليهم افتخر، وبظلمه لنفسه تكبَّر، وبحلمك عنه استكبر، فكتب وحكم على نفسه جرأةً منه أنَّ جزاء مثله أن يُغرق في البحر))[١٤٥]، نجدُ في النص الشريف عشرة أفعال لم يُذكر فاعلها وذلك للعلم به، فالفاعل يعود على فرعون لأنَّ الإمام ﷺ ذكره قبل هذه الفقرة من الدعاء بقوله: ((ربَّ هذا فرعون ذو الأوتاد مع عناده وكفره وعتوّه استجبتَ له دعاءه))[١٤٦]، فحُذف للعلم به ولدلالة السياق عليه.

٣-حذف المفعول به

المفعول به من الأسماء التي يقع عليها فعل الفاعل فينتصب[١٤٧]، وقد ذكر النحاة أنَّ

المفعول به فضلة في الكلام يجوز الاستغناء عنه ((والفضلة خلاف العمدة، والعمدةُ : ما لا يستغنى عنه كالفاعل، والفضلةُ: ما يمكن الاستغناء عنه كالمفعول به، فيجوز حذف الفضلة إن لم يضر))[١٤٨]، وقد ساق ابن جني بعض الآيات القرآنية الكريمة التي ورد فيها حذف المفعول به[١٤٩] .

ومما ورد في أدعية الإمام المهدي ﷺ من حذف المفعول به ما جاء في قوله: ((يا من خلقَ فرزقَ، وألهم فانطقَ، وابتدع فشرعَ، وعلا فارتفع، وقدّر فأحسنَ، وصورَ فأتقنَ، واحتجَ فأبلغَ، وأنعمَ فأسبغَ، وأعطى فأجزل، ومنحَ فأفضلَ))[١٥٠]، إذ نجد في هذا النص الشريف أفعالاً عدة متعدية قد حُذفتْ مفاعيلُها، ولعلّ حذف المفاعيل في هذا المقام دلالةٌ على العموم والشمول، لأنّ ذكر المفاعيل في هذا المقام يُحدد ويُضيق من المساحة المعنوية للأفعال المذكورة، فالفعل (خَلَقَ) يشمل ما خلق الله تعالى، ففي حذف مفعوله دلالةٌ على إعطاء شمولية في المعنى تتناسب مع صفة الخالقية الذاتية لله سبحانه، وكذلك بقية الأفعال الواردة (رزقَ وقدّر وأتقنَ، واحتجَ، وأنعمَ، وأعطى، فأجزل، ومنحَ)، فهذه الأفعال لو ذُكرت مفاعيلها لكان هناك نوعٌ من التقييد والتخصيص لها، فُحذفت من النص لدلالة العموم والشمول[١٥١] .

ونجد هذه الدلالة – الشمول والعموم- متحققة كذلك في قوله ﷺ الوارد في دعائه المخصوص لتفريج الهموم والغموم: ((صلّ على محمدٍ وآل محمد واجعل لي ولشيعتي من الضيق فرجاً، ومن الهمِّ مخرجاً، وأوسع لنا المنهجَ، وأطلق لنا من عندك ما يُفرِّجُ، وافعل بنا ما أنت أهله، يا كريمُ))[١٥٢]، إذ نجدُ أنَّ الفعل (يُفرِّجُ) لم يذكر مفعوله أسوةً بالأفعال السابقة له، ولعلّه قُصد بحذف المفعول به أن يختزل معاني المفاعيل المذكورة قبله (فرجاً، ومخرجاً)، فعدم ذكر المفعول به للفعل يجعل في

النص دلالةً شمولية غير مقيدة، وقد نلمح دلالةً أخرى في النص وهي: عدم ذكر المفعول به للفعل (يُفرِّجُ) للعلم به من خلال المفاعيل المذكور قبله، فهاتان الدلالتان تنسجمان مع معنى النص .

وقد ورد حذف المفعول به في أدعية الإمام المهدي عليه السلام في سياق الاستفهام وذلك في قوله: ((فهل بقيّ يا ربِّ غيرَ أن تُجيبَ؟، وترحم منّي البُكاء والنَّحيبَ))[١٥٣]، فالفعل (تُجيبَ) لم يُذكر مفعوله لأنّ السياق دلّ عليه، وذلك في قوله عليه السلام ((ودعوتُك كما أمرتَ فاستجبْ لي كما وعدتَ))[١٥٤]، وتقدير المفعول به يكون: فهل بقيّ يا ربِّ غيرَ أن تُجيبَ دعائي، وحذف المفعول به لدلالة السياق عليه.

ثالثاً:- حذف الحرف

١-حذف حرف النداء

ورد في أدعية الإمام المهدي عليه السلام حذف حرف النداء، وقد أشار سيبويه إلى جواز حذف حرف النداء إذا كان المقصود بالخطاب بمنزلة المُخاطَب والمُقبل على المنادي، أي لا يكون المُنادى غافلاً أو غير منتبه، كقوله تعالى: ﴿اللَّهمَّ فاطرَ السَّمواتِ والأرضَ﴾ [١٥٥]، فالتقدير يكون (يا فاطرَ)[١٥٦]، فمن ذلك قوله عليه السلام: ((إلهي وأسألك باسمك الذي سألك به يعقوب، وقد كُفَّ بصره وشُتَّت شملُه))[١٥٧]، والتقدير: يا إلهي، وقوله عليه السلام: ((ربِّ من ذا الذي دعاك فلم تُجبه، ومن ذا الذي سألك فلم تُعطه))[١٥٨]، والتقدير: يا ربِّ، وقوله أيضاً: ((مولاي أتجعلُ أولياءَك لأعدائك طرائد، ولمكرهم مصائد))[١٥٩]، والتقدير: يا مولاي، فحُذِف تخفيفاً[١٦٠]، ودلّت عليه العلامة الإعرابية الواقعة على المُنادى .

٢-حذف حرف الجر

ذكر سيبويه في كتابه أنَّ العرب يحذفون حرف الجر تخفيفاً على اللسان، كما في قولهم: لاهِ أبوك، فالتقدير: للهِ أبوك، وقولهم: لقيتهُ أمسِ، والتقدير: بالأمس، فلكثرة حرف الجر في كلام العرب حذفوه لأنهم إلى تخفيف ما أكثروا استعماله أحوجُ[١٦١]، وذكر ابنُ يعيش كلاماً قريباً مما ذكره سيبويه: ((إنها قد تحذف في اللفظ اختصاراً واستخفافاً إذا كان في اللفظ ما يدلُّ عليها فتجري لقوة الدلالة عليها مجرى الثابت الملفوظ به))[١٦٢]، وقد ورد في أدعية الإمام المهدي ﷺ حذف حرف الجر في سياق العطف، من ذلك قوله: ((وبارك للحجاج والزوار في الزاد والنفقة، وأقضِ ما أوجبتَ عليهم من الحج والعمرة بفضلك ورحمتك))[١٦٣]، والتقدير: (وللزوار، وفي النفقة، ومن العمرة، وبرحمتك)، وقوله ﷺ: ((وترزقني التوبةَ بحط السئاتِ، وتضاعُفِ الحسناتِ، وكشفِ البلياتِ، وربحِ التجاراتِ، ودفع معرّة السعاياتِ، إنّك مجيب الدعوات))[١٦٤]، والتقدير: وبتضاعفِ، وبكشفِ، وبربحِ، وبدفعِ، وكذلك قوله ﷺ: ((وتتفضل عليَّ بتضعيفِ عملي، وقبولِ تقرّبي وقرُباتي، واستجابة دعائي))[١٦٥]، والتقدير: وبقبولِ تقربي، وباستجابة دعائي، وغيرها من النصوص الشريفة التي ورد فيها حذف حرف الجر، وكما ذكرتُ قول سيبويه وابن يعيش فإنّ دلالة حذف هذه الحروف هو التخفيف في الكلام، مع وجود قرينة دالة عليه في السياق .

النتائج:

من الأغراض التي خرج إليها عارض التقديم والتأخير في أدعية الإمام المهديّ عليه السلام هي التخصيص، والافتخار، والتفاؤل والتشاؤم .

أجدُ أنَّ ما ذهب إليه الدكتور محمد حماسة من أنَّ النفي والاستفهام والتأكيد من عوارض الجملة غيرَ دقيقٍ .

التقديم والتأخير له علاقة وطيدة مع العلامة الإعرابية، وذلك أنَّ الكلمة تكون حافظة لموقعها الوظيفي أينما جُعلت في الكلام، فتتوفر لها الحرية والمرونة بالتقديم والتأخير مادام هناك ما يحفظ رتبتها في الكلام .

لا يُعدُّ العارض في التركيب نقصاً أو قّلةَ فصاحةٍ، بل قد يكون إذا حسُن استخدامه وتوظيفه، من المعاني التي تُضفي على الكلام قوةً في التعبير وجمالاً في التركيب.

الهوامش

١)) الشَّرْج: الضَّرْب؛ يُقَالُ: هُما شَرْج واحدٌ، ينظر : لسان العرب، مادة (شرج)، ٢/ ٣٠٧.

٢)) الخصائص ، ١/ ٣٥ .

٣)) نظر : النحو والدلالة، ١٠ .

٤)) النحو والدلالة ، محمد حماسة عبد اللطيف، ١٠، مقدمة الطبعة الثانية .

٥)) ينظر : المصدر نفسه ، ١٩، مقدمة الطبعة الأولى .

٦)) ينظر : الصحيفة المهديّة، العلّامة إبراهيم الكاشانيّ، ١٤٦، والصحيفة الرضوية، محمد باقر الابطحي، ٣١١.

٧)) ذكر السيد أبو القاسم الخوئيّ (قدس) أنه ممن روى عنهم الشيخ المفيد، ينظر : معجم رجال الحديث، ١٦/ ٣٠٧.

٨)) المزار الكبير، ٥٧٣ .

٩)) ينظر : مصباح الزائر، ٤٤٦ .

١٠)) ينظر : زاد المعاد، ٣٠٣ .

١١)) ينظر : دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة، ٤٢٠ .

١٢)) مقاييس اللغة ، مادة (ع رض)، ٤/ ٢٧٢ .

١٣)) ينظر : لسان العرب مادة (عرض) ، ٧/ ١٧٨-١٨٠ .

١٤)) الكتاب ، ١/ ٢٥ .

١٥)) المصدر نفسه.

١٦)) شرح كتاب سيبويه ، ١/ ١٧٩ .

١٧)) الخصائص ، ١/ ٢٩٣ .

١٨)) المصدر نفسه ، ١/ ٢٩٣-٢٩٤ .

١٩)) الخصائص ، ٢/ ٤٥٧ .

٢٠)) الدخان، ٤٩ .

٢١)) الزخرف، ٤٩ .

٢٢)) الخصائص ، ٢/ ٤٦١ .

٢٣)) المصدر نفسه ، ٣/ ١٨ .

٢٤)) المصدر نفسه ، ٣/ ٢٠ .

٢٥)) ينظر : مغني اللبيب ، ٢/ ٦٠٥ وما بعدها .

٢٦)) اجتهادات لغوية ،٨٣ .

٢٧)) المصدر نفسه ، ١٢١ .

٢٨))بناء الجملة العربية ، ٢٣٧ .

٢٩)) بلونا ضرائبَ من قد نرى ** فما إنْ رأينا لفتح ضريبا

هو المرءُ أبدتْ له الحادثا ** تُ عزماً وشيكاً ورأياً صليبا، دلائل الإعجاز، ٨٥ .

٣٠)) دلائل الإعجاز ، ٨٥ .

٣١)) ينظر: العين، مادة (قدّم)، ٥/ ١٢٣، واللسان، مادة (قدّم)، ١٢/ ٤٦٩،٤٦٥، و٤/ ١٢ .

٣٢)) دلائل الإعجاز ، ١٠٦ .

٣٣)) البرهان في علوم القرآن ، ٣/ ٢٣٣ .

٣٤)) ينظر : الكتاب، ٢/ ١٢٧ .

٣٥)) ينظر : التقديم والتأخير في المثل العربي/ دراسة نحوية بلاغية ، (رسالة ماجستير)،غادة أحمد قاسم البواب ، جامعة مؤتة ، قسم اللغة العربية ، الأردن ، ٢٠٠٦ ، ١٨ .

٣٦)) الكتاب، ١/ ٣٤ و ٤٢ .

٣٧)) دلائل الإعجاز ، ١٠٧ .

٣٨)) ينظر : دلائل الإعجاز ، ١٠٧-١٠٨ .

٣٩)) ينظر : المقتضب ، ٤/ ١٢٧ و ٤/ ١٥٥.

٤٠)) البيت من الوافر ، صدره : ألا يا نخلةً من ذاتِ عرقٍ ، ينظر : خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، عبد القادر البغدادي ، ٢/ ١٩٢.

٤١)) ينظر : الخصائص ، ٢/ ٣٨٦ .

٤٢)) ينظر : التقديم والتأخير في التوقيعات/ دراسة نحوية، (رسالة ماجستير)،عيد سالم العرجان، جامعة مؤتة، كلية الآداب ، قسم اللغة العربية ، الأردن، سنة ٢٠٠٦، ٣٧ .

٤٣)) ينظر : دلائل الإعجاز ، ١٠٦-١٠٧ .

٤٤)) الفاتحة ، ٥ .

٤٥)) ينظر : من أسرار اللغة ، ٣٣٣ .

٤٦)) دلائل الإعجاز ، ١١٠ .

٤٧)) الأصول ، ١٤٥ .

٤٨)) ينظر : اللغة العربية معناها ومبناها ، ٢٠٧ .

٤٩)) ينظر : في النحو العربي – نقد وتوجيه ، ٦٧-٦٨ .

٥٠)) الكتاب، ١/ ٣٤ و ٤٢ .

٥١)) ينظر : مفتاح العلوم، ١٩٤ .

٥٢)) المُلك ، ٢٩ .

٥٣)) ينظر : البرهان في علوم القرآن ، ٢/ ٤١٤ .

٥٤)) ينظر: شرح الرضي، ١/ ٢٦٣ .

٥٥)) ينظر : معاني النحو ، ١/ ١٥٣ .

٥٦)) ينظر : شرح الرضي ، ١/ ٢٢٩ .

٥٧)) ينظر : المصدر نفسه ، ١/ ٢٥٦ .

٥٨)) ينظر : همع الهوامع ، ١/ ٣٦٤ .

٥٩)) جمال الأسبوع ، ١٨١ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٩١ .

٦٠)) ينظر : همع الهوامع ، ١/ ٣٨٩ .

٦١)) مهج الدعوات ، ٣٥٢ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ،٢٦٣ .

٦٢)) إقبال الأعمال ، ٣/ ٢٧٣ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٣٠٠ .

٦٣)) مهج الدعوات ، ٣٣٨ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٦٥ .

٦٤)) ينظر : معاني النحو : ١/ ١٥٤ .

٦٥)) مفاتيح الجنان ، ٢٣٣ ، وينظر : الصحيفة الرضوية، ٣٠٣ .

٦٦)) المزار الكبير ، ٥١٢ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٣٣٣ .

٦٧)) الزمر ، ٥٣ .

٦٨)) إقبال الأعمال ، ٣/ ٢٧٣ ، وينظر : الصحيفة الرضوية، ٢٩٩ .

٦٩)) مفاتيح الجنان ، ٢٣٣ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٣٠٢ .

٧٠)) البلد الأمين ، ٤٦٣.

٧١)) المائدة ، ١١٩ .

٧٢)) الفاتحة ، ٥ .

٧٣)) الأعراف ، ٣٠ .

٧٤)) ينظر : اللغة العربية معناها ومبناها ، ٢٠٥ .

٧٥)) ينظر : الظواهر اللغوية في التراث النحوي ، د.علي أبو المكارم ، ١٤٦ .

٧٦)) مهج الدعوات ، ٣٣٨ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٦٥ .

٧٧)) كمال الدين وتمام النعمة ، ٤٦٤ ، وينظر : بحار الأنوار ، ٥٣/ ١٢٣ ، والصحيفة الرضوية ، ٣٢١ .

٧٨)) مهج الدعوات ، ٣٤٩ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٨١ .

٧٩)) المقتضب ، ٤/ ١٠ ، وينظر : الخصائص ، ٢/ ٤٠٢ .

٨٠)) ينظر : مناهج الدرس النحوي في العالم العربي في القرن العشرين ، عطا محمد محمود موسى ، كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية ، سنة ١٩٩٢ ، ٣٥١ .

٨١)) مهج الدعوات ، ٣٣٧ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٦٤ .

٨٢)) غافر ، ٦٠ .

٨٣)) مهج الدعوات ، ٣٣٧.

٨٤)) مهج الدعوات ، ٣٣٧.

٨٥)) مفاتيح الجنان ، ٢٣٤ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٣٠٥ .

٨٦)) مصباح المتهجد ، ٥٥٧ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٩٨ .

٨٧)) ينظر : الأيام والليالي والشهور، الفراء، ٤٤.

٨٨)) مفاتيح الجنان ، ١٨٤ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٩٩ .

٨٩)) العين، مادة (حذف) ، ٣/ ٢٠١ .

٩٠)) لسان العرب ، مادة (حذف) ، ٩/ ٣٩

٩١)) المصدر نفسه ، ٣/ ٢٠٢ .

٩٢)) ينظر : القاموس المحيط ، الفيروز آبادي ، مادة (حذف) ، ٧٩٩ .

٩٣)) ينظر : الحذف والتقدير في النحو العربي ، علي أبو المكارم ، ١٩٩ .

٩٤)) ينظر : الكتاب ، ١/ ٢٥ .

٩٥)) ينظر : المقتضب ، ٤/ ١٣٠، و ٣/ ٢٥٤ .

٩٦)) ينظر : الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، عز الدين عبد العزيز عبد السلام السلمي ، ٢ .

٩٧)) الخصائص ، ٢/ ٣٦٠ .

٩٨)) ١٤٩ .

٩٩)) شرح اللمحة البدرية في علم اللغة العربية، ١/ ٤٠٢ .

١٠٠)) ينظر : ظاهرة التلازم التركيبي : دراسة في منهجية التفكير النحوي ،(بحث)، جودة مبروك محمد ، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، سنة ٢٠١١ ، العدد ٨١ ، م/ ١٥، ١١٣ .

١٠١)) ينظر : الحذف في شعر أبي الطيب ، زهير محمد عقاب العرود ،(رسالة ماجستير)، جامعة

اليرموك، كلية الآداب، الأردن، سنة ١٩٨٤ ، ٢٤ ، والدلالة السياقية للحذف في النص النحوي ، حسام عبد علي الجمل ،(بحث) جامعة بابل ، كلية التربية الأساسية ، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية ، م/ ٤- العدد : ١ ، صفحة ٣٢٩ .

١٠٢)) مصباح المتهجد ، ٥٥٦ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٩٧ .

١٠٣)) المزار الكبير ، ٥٠٩ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٣٣١ .

١٠٤)) المصدر نفسه .

١٠٥)) ينظر : بلاغة الكلمة والجملة والجمل، منير سلطان، ٢٦١.

١٠٦)) البلد الأمين ، ٤٦٣.

١٠٧)) البلد الأمين ، ٤٦٣، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٨٧ .

١٠٨)) ينظر : مغني اللبيب ، ٢/ ٧٢٣، و النحو العربي، الدكتور إبراهيم إبراهيم بركات، ١/ ١٣١ .

١٠٩)) مهج الدعوات، ٣٥١ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٦٣ .

١١٠)) الصحيفة الرضوية، ٢٦٠ .

١١١)) مهج الدعوات ، ٣٣٧، وينظر : الصحيفة الرضوية ،٢٦٤ .

١١٢)) مهج الدعوات ، ٣٤٥ ، وينظر : الصحيفة الرضوية ،٢٧٦ .

١١٣)) إقبال الأعمال، ١/ ٤٧٠، وينظر : الصحيفة الرضوية، ٣٠٨ .

١١٤)) ينظر : مغني اللبيب، ٢/ ٢٦٨ .

١١٥)) ينظر : المصدر نفسه ، ٢/ ٧٢٥ .

١١٦ ()الشعراء ، ٥٠ .

١١٧)) سبأ، ٥١ ،

١١٨)) ينظر : ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر سليمان ، ٢٢٣ .

١١٩)) إقبال الأعمال، ٤٦٩ ، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٣٠٦ .

١٢٠)) مهج الدعوات، ٣٣٧، وينظر: الصحيفة الرضوية، ٢٦٤ .

١٢١)) المزار الكبير،٥٠٩، وينظر: الصحيفة الرضوية، ٣٣١ .

١٢٢)) مصباح المتهجد، ٥٥٦، وينظر: الصحيفة الرضوية، ٢٩٧ .

١٢٣)) الانشقاق،١ .

١٢٤)) الإسراء ، ١٠٠ .

١٢٥)) ينظر : مغني اللبيب ، ٢/ ٧٢٦ .

١٢٦)) ١/ ١٤ .

١٢٧)) شرح ابن عقيل، ٢/ ١٥٦ .

١٢٨)) جمال الأسبوع، ١٨١، وينظر: الصحيفة الرضوية، ٢٩٢ .

١٢٩)) إقبال الأعمال ، ٤٧٠، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٣٠٨ .

١٣٠)) ٢/ ١٨٢ ، وينظر : المقتضب ، ٤/ ٣٠٢ .

١٣١)) الخصائص ، ابن جني ، ٢/ ٢٧٧ ، وينظر : شرح اللمع لأبي الحسن الباقولي ، ٦١٧

١٣٢)) البلد الأمين ، ٣٣٨، و مصباح الكفعمي ، ٧٦٣ .

١٣٣)) الكلم الطيب والغيث الصيّب ، السيد علي خان الشيرازي ، ٢٢ .

١٣٤)) مصباح المتهجد، ١٧٢، وينظر: الصحيفة الرضوية، ٢٩٤ .

١٣٥)) ينظر : ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي ، ٢٥٤ .

١٣٦)) مهج الدعوات، ٣٣٧ ، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٢٦٤ .

١٣٧)) المزار الكبير ، ٥٠٩ ، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٣٣١ .

١٣٨)) ينظر : الحذف والتقدير في النحو العربي ، ٢٣٣ .

١٣٩)) مهج الدعوات ، ٣٣٨ ، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٢٦٥ .

١٤٠)) البلد الأمين، ٤٦٣، وينظر: الصحيفة الرضوية، ٢٨٦ .

١٤١)) ينظر : دلائل الإعجاز ، ٣٦ .

١٤٢)) إقبال الأعمال، ١/ ٤٧٠، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٣٠٧ .

١٤٣)) البلد الأمين، ٤٦٢ ، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٢٨٦ .

١٤٤)) المصدر نفسه ، ٤٦٤ ، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٢٨٩ .

١٤٥)) مهج الدعوات ، ٣٣٧ ، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٢٦٤ .

١٤٦))مهج الدعوات ، ٣٣٧.

١٤٧)) ينظر : شرح المفصل، ١/ ١٢٤ .

١٤٨)) شرح ابن عقيل، ٢/ ١٥٥ .

١٤٩)) ينظر : الخصائص ، ٢/ ٣٧٢ ، والمحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، ابن جني ، ٢/ ٣٣٥ .

١٥٠)) إقبال الأعمال، ٣/ ٢١٢، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٩٥ .

١٥١)) ينظر : الجملة ودلالتها في الصحيفة الصادقية ، ٧٦ .

١٥٢)) الصحيفة الرضوية، ٢٩٢ .

١٥٣)) البلد الأمين، ٤٦٥، وينظر : الصحيفة الرضوية ، ٢٩٠ .

١٥٤)) المصدر نفسه، ٤٦٥.

١٥٥)) الزمر، ٤٦ .

١٥٦)) ينظر : الكتاب ، ٢/ ١٩٦ و ٢٣٠ .

١٥٧)) مهج الدعوات ، ٣٤١ ، وينظر: الصحيفة الرضوية، ٢٦٩ .

١٥٨))مهج الدعوات ، ٣٤١، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٢٦٤ .

١٥٩)) البلد الأمين ، ٤٦٢ ، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٢٨٥ .

١٦٠)) ينظر : الكتاب، ٢/ ١٩٧ .

١٦١)) ينظر : المصدر نفسه، ٢/ ١٦٣ .

١٦٢)) شرح المفصل ، ٨/ ٥٢ .

١٦٣)) البلد الأمين ، ٤٨١ ، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٢٥٨ .

١٦٤)) مهج الدعوات ، ٣٤٠ ، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٢٦٨ .

١٦٥)) إقبال الأعمال ، ١/ ٤٧٠ ، وينظر: الصحيفة الرضوية ، ٣٠٧ .

قائمة المصادر و المراجع:

* القرآن الكريم

اجتهاداتٌ لغوية، د. تمّام حسّان، عالم الكتب- القاهرة، ط١، سنة ٢٠٠٧م .

الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عزّ الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلميّ، تحقيق: رمزي بن سعد الدين دمشقية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، سنة ١٤٠٨ه .

الأصول، دراسة ابستيمولوجية للفكر اللّغوي عند العرب، د. تمّام حسّان، عالم الكتب، سنة ١٤٢٠ه-٢٠٠٠م، (د.ط) .

الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يُعمل مرة بالسنة، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، تحقيق: جواد القيّومي الأصفهانيّ، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ط٢، ١٤١٨ه .

الأيام والليالي والشهور ، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء ، تحقيق : إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط٢ ، ١٩٨٠م .

البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشيّ، المتوفى (٧٩٤ه)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٧٦ه-١٩٥٧م .

بلاغة الكلمة والجملة والجمل، منير سلطان، منشأة المعارف، ط١، سنة ١٩٩٨م .

البلد الأمين والدّرع الحصين، تقيّ الدين إبراهيم بن عليّ بن الحسن بن محمّد العامليّ الكفعميّ، المتوفى سنة (٩٠٠ه)، تحقيق: علاء الدين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٧م .

بناء الجملة العربية، د. محمد حماسة عبد اللطيف، دار غريب، القاهرة، سنة ٢٠٠٣م، (د.ت) .

التقديم والتأخير في التوقيعات (دراسة نحوية)، (رسالة ماجستير) عيد سالم العرجان، جامعة مؤتة،الأردن، ٢٠٠٦م .

التقديم والتأخير في المثل العربيّ (دراسة نحوية بلاغية)، (رسالة ماجستير)، غادة أحمد قاسم البوّاب، جامعة مؤتة، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ٢٠٠٦م .

جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس، المتوفى سنة (٦٦٤ه)، تحقيق: جواد قيوميّ الأصفهانيّ، مؤسسة الآفاق، إيران، ط١، ١٣٧١ه .

الجملة ودلالاتها في الصحيفة الصادقية، (رسالة ماجستير)، علي عبد الحسين حسن، جامعة البصرة، كلية الآداب، قسم اللغة

العربية، ٢٠١٤ .

الحذف في شعر أبي الطيب المتنبي، (رسالة ماجستير)، زهير محمد عقاب العرّود، جامعة اليرموك، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنيّ (ت٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، نشر دار الكتب المصرية،القاهرة، المكتبة العلمية، (د.ت) .

دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النّحويّ، المتوفى (٤٧١-٤٧٤هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، نشر دار المدني بجدة، ط٣، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م .

دورُ أهلِ البيتِ في بناءِ الجَماعةِ الصَّالحة، محمد باقر الحكيم، مؤسسة تراث شهيد المحراب، ط٥، ٢٠٠٧م .

زاد المعاد، محمد باقر المجلسيّ، تحقيق: علاء الدين الأعلميّ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م .

شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، بهاءُ الدّين عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي، المصريّ الهَمْداني (٦٩٨هـ-٧٦٩هـ) ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر وتوزيع دار التراث، القاهرة، ط٢٠، ١٩٨٠م .

شرح الرضيّ على الكافية، تحقيق: د. يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦م.

شرح اللّمحة البدرية في علم اللغة العربية، د. هادي نهر، دار اليازوري، عمّان، الأردن، (د.ت) .

شرح المفصّل، موفّق الدّين بن علي بن يعيش الموصلي المتوفى (٦٤٣هـ)، صححه وعلق عليه مجموعة من العلماء، نشر إدارة الطباعة المنيرية ،مصر، (د.ت) .

شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السّيرافيّ الحسن بن عبد الله بن المرزبان المتوفى سنة (٣٦٨هـ)، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، وعلي سيّد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٨م .

الصحيفة الرّضوية الجامعة، محمد باقر الأبطحيّ الأصفهانيّ، تحقيق: مؤسسة الإمام المهديّ عليه السلام، ط١، ١٤٢٠هـ .

الصحيفة المهديّة، العلّامة الشيخ إبراهيم بن

المُحسن الكاشانيّ، دار الحوراء، بيروت، لبنان، (د.ت)

ظاهرة التلازم التركيبيّ (دراسة في منهجية التفكير النّحوي)، جودة مبروك محمّد، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية، ماليزيا، مج١٥، ع٣٠، سنة ١٤٣٢هـ-٢٠١١م .

ظاهرة الحذف في الدرس اللّغويّ، طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية،الإسكندرية، ١٩٩٨م، (د.ط) .

الظواهر اللغوية في التراث النحوي، د. علي أبو المكارم، دار غريب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦ .

العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، المتوفى سنة (١٧٠هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د.ت) .

في النحو العربيّ (نقد وتوجيه)، د. مهديّ المخزوميّ، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر(١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي ، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨ .

الكلمُ الطيّب والغيّثُ الصيّب، علي خان المدنيّ الشيرازيّ، تحقيق: قاسم حسين عوض، ط١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م .

لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن محرم بن منظور الإفريقي المصري المتوفى (٧١١هـ) ، دار صادر ، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ .

اللغة العربية معناها ومبناها، د.تمّام حسّان، ط٤، عالم الكتب، ط٤، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

المزار الكبير، أبو عبد الله محمد بن جعفر المشهديّ، تحقيق: جواد القيّومي الأصفهانيّ، مؤسسة النشر الإسلامي ، إيران، ط١، ١٤١٩هـ .

مصباح الزائر، رضي الدين علي بن موسى بن طاووس (٦٦٤ هـ)، تحقيق: مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١ ، ١٤٧١هـ .

مصباح المتهجّد، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسيّ، المتوفى (٤٦٠هـ)، تحقيق: حسين الأعلميّ، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م .

معاني النّحو، د. فاضل صالح السّامرائيّ، دار الفكر، الأردن، عمّان، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م .

مُعجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرّواة، السيد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ، مؤسسة الإمام الخوئيّ الإسلامية، (د.ت) .

معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسن أحمد بن

فارس بن زكريا، المتوفى (٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون ، دار الفكر، القاهرة، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، (د.ط) .

مُغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد ابن عبد الله بن هُشام الأنصاريّ المصريّ المتوفى سنة (٧٦١هـ)، تحقيق: محمد مُحيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩١م، (د.ط) .

مفاتيحُ الجِّنان، الشيخ عبّاس القميّ، طبعة تمتاز بالتصحيح والتنقيح والتدقيق، دار ذوي القربى، ط٣، ١٤٢١هـ .

مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف ابن أبي بكر بن محمد بن عليّ السَّكاكيّ، المتوفى سنة (٦٢٦هـ)، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .

المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد (٢١٠-٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، (د.ط) .

مناهج الدرس النحوي في العالم العربي في القرن العشرين، (أطروحة دكتوراه)، عطا محمد محمود موسى، كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية ، ١٩٩٢ .

مُهج الدعوات ومنهج العبادات، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس، المتوفى (٦٦٤هـ)، تحقيق: حسين الأعلميّ، منشورات مؤسسة الأعلميّ، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٤م .

النحو والدّلالة، مدخلٌ لدراسة المعنى النحويّ-الدّلالي، د.محمد حماسة عبد اللطيف، دار الشروق، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م .

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ، المتوفى سنة (٩١١هـ)، تحقيق: أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م .

"تسليم بلاغي معاصر"

عِلمُ البَديعِ مِنْ التَّحسينِ إلى اللسانيات النّصية
خُطبةُ السَّيدة زينبَ في الكوفة اختياراً

The science of Creation from improvement to the textual adherence The Preach of Mrs. " Zaynab" in Al-Kufa as an example

م.د. أمل سلمان حسّان حريجة
العراق/ وزارة التربية / معهد الفنون الجميلة/ الكرخ الثالثة
Dr، Amil Salman Hassan
Ministry of Education\ Institute of Fine Arts

amalsalman44@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسَّلامُ على سيِّد الأنام، النبي المصطفى محمد ﷺ، وعلى آله الطيبين وأصحابه الغرِّ الميامين .

وبعد:

حظيت خُطبة السيَّدة زينب بنت علي عليها السلام باهتمام كبير من لدُن الباحثين والنقاد على مرِّ العصور، وحاولوا دراستها وتحليلها في ضوء مرجعيات نقدية وبلاغية مختلفة، بوصفها إحدى الخُطب المحوريَّة في التراث العربي الإسلامي، فهي آية من آيات البلاغة والفصاحة والبيان، لما فيها من تِقانات لغويّة مُحكمة الصِّياغة، مُتقنة النَسج.

وفي ضوء القِرآن المنهجي بين البلاغة العربية والدرس الأسلوبي اللساني، كان لا بُدَّ من مراجعة لهذا التراث العملاق، فوقع اختيار الباحثة على هذا النص المتماسك المتلاحم الأجزاء، لقراءته من خلال فتوحات اللسانيات النصية، التي فسحت المجال أمام علوم البلاغة العربية للنهوضِ من جديد، ونفض غبار المتراكم عليها بفعل الدراسات الجزئية والنظرات المبتسرة.

إذ تسعى هذه الوريقات إلى كشف فاعلية علم البديع وأثره في إحداث التماسك النَّصي، مستمدةً شرعيتها من دعوة الدكتور سعد عبد العزيز مصلوح، الذي وجد فيه من الثراء والخصوبة ما يعين على إعادة تشكيله من منظور نصي[1] .

وللباحثة، دراسة سابقة[2] حاولت فيها إعادة النظر في علم البديع من منظور اللسانيات النصيِّة، مكملة ما بدأ بهِ الدكتور جميل عبد المجيد في كتابيِّه، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، وبلاغة النص.

والدراسة هذه، باتخاذها نصاً نثرياً، تسعى لتأكيد فكرة أهمية أساليب البديع بوصفها أدوات رابطة بين أجزاء النص، وليست محسنات لفظية ومعنوية بالإمكان الاستغناء عنها في الكلام البليغ. ولذا اقتضت وريقات هذا البحث تقسيمه على مدخلين:

المدخل الأول: نظري، حاولت الباحثة فيه تقريب بعض أساليب البديع من منظور اللسانيات النصية، وبيان أثرها في التماسك النصي، وتوضيح التصورات والإجراءات.

وأما المدخل الثاني: تطبيقي، حاولت الباحثة فيه، تطبيق تلك التصورات والإجراءات على خطبة السيدة زينب (عليها السلام) في الكوفة والتأكيد على أهمية بلاغة النص في النظر إلى أساليب البديع.

وأخيراً أقول: إنَّ مسألة الانتقال بالبلاغة العربية من بلاغة الجملة إلى بلاغة النص، تستلزم تضافر الجهود، والنهوض بالهمم وشحذها، وما هذا البحث إلاّ خطوة أُخرى باتجاه هذا المشروع.

Abstract

Praise to God، the Lord of the World ، Peace upon The prophet (A-Musataf "Mohammed" and peace upon Hi family and his followers.

The preach of Mrs. Zaynab in Kufa has been hugely concerned upon by the researchers and critics across ages ، they tried to study and analyze it in the light of critical and reviewing references for being considered one of the most important preaches in the Islamic Arabic heritage. It is Ayah of eloquence and linguistic Ayahs since it included eloquent techniques tightly and wisely woven.

In the light of the Quran between the Arabic eloquence and stylistic method ، it should review this heritage، thus ، the researcher has chosen this preach for reasons over mentioned and that permitted the path to other science of eloquence.

These papers aim to uncover activeness of the science of creation and its effect on the textual adherence by entailing assistance from Dr. Saad Abdulaziz Muslih" who found fertility that re-from it (1) .

The researcher has former studies where she tried to review the science of creation from the prospect of A-Lisaniyat"، she completes of what Dr. Jameel AbdulMajeed began in his books " Creation between Arabic eloquence and textual lisaniyat" and eloquence of the text.

This current study aims to confirm the idea of the creative methods importance for being described as connection tools between text parts، not of verbal that could be dispensable . The current study divides into two approaches :

The 1st approach: Theoretical، the researcher has tried to get some creative methods close to each other from prospect of textual lasaniyat; and explaining visions and measures.

The 2nd approach : Applicable ، where the researcher has tried to apply these prospects and measures on the preach of Zaynab in Kufa and to confirm the importance of textual eloquence .

Finally ، the matter of transferring from eloquence of phrase to eloquence of text necessitates to lobby efforts . This research is no more than a step toward this project .

التمهيد

عِلمُ البديع وبَلاغة النَّص

من المتعارف عليه، أن التحرك البديعي لدى علماء البلاغة والنقد، كان ينظر إلى ـ علم البديع ـ بوصفه ضرباً من التنميق والتحسين، الذي قد يكون في المعنى، وقد يكون في اللفظ بحيث يمكن الاستغناء عنه من غير أن يحدث خلل في التراكيب، ربّما يعود ذلك إلى النظرة الجزئية التي عُولجت بها أغلب مباحث البلاغة العربية بشكل عام، إذ إنَّ " مادة البلاغة العربية هي الشواهد المتفرقة والأمثلة المُجتزأة، فهي بلاغة الشاهد والمثال والجملة المفردة، إذا ما استثنينا مبحث الفصل والوصل الذي يعالج الربط بين الجملتين "[٣]، وأما على صعيد علم البديع، فقد كانت مباحثه في جملتها تدور " داخل حدود الجملة الواحدة، وكان امتدادها خارج حدود الجملة نادراً "[٤].

ومنذ منتصف القرن العشرين، بدأ التحرك البلاغي يتجه نحو النصوص، بفضل ما قدّمته الحقول المعرفية الجديدة، من قبيل، الأسلوبية، والبنيوية، والتداولية، واللسانيات النصيّة، من أدوات إجرائية، وطروحات جديدة، وبدأ النظر إلى النصوص وتحليلها بوصفها كلاً متكاملاً، فالنص على وفق هذه الرؤيا، هو أكبر وحدة قابلة للتحليل، ومن هنا، دخلت البلاغة العربية في نطاق علم النص[٥].

وبدأ النظر إلى النص على أنه أكبر وحدة قابلة للتحليل بشرط توافر معايير النصيّة فيه، حتى يحقق التماسك النصي[*]، إذ تُعدُّ قضيّة التماسك من أهم القضايا التي اشتغل بها علماء اللغة النصي، بوصفها الشرط الرئيس للتفريق بين النص

واللانص، وقد تبلورت أسس هذا العلم وتصوراته على يد هاليداي ورقية حسن، ومن سلك سبيلهما من علماء لغة النصّ، وهو بأبسط تعريفاته، يعني، تعالق عناصر النص بعضها ببعض بوساطة أدوات شكلية أو علاقات دلالية، تسهم في الربط بين عناصر النص الداخلية من جهة، والبيئة المحيطة من جهة أُخرى، لتكوّن في النهاية رسالة يتلقاها متلقٍ فيفهمها ويتعامل معها سلباً وإيجاباً[٦]، فهو على وفق هذا التعريف يقسم على قسمين:

الأوّل: التماسك الشكلي، الذي يتم من خلال ألفاظ وأدوات معينة، تظهر على سطح أو ظاهر النص، وأُطلق عليه مصطلح (السبك) Cohesion.

والثاني: التماسك الدلالي، ويتم من خلال المعنى والدلالة ويدخل فيه الحديث عن السياقات والظروف التي نشأ فيها النص، ويظهر في عالم النص، وهو ما أُطلق عليه مصطلح (الحبك) Coherence .

وذلك أن الصفة الأساسية القارة في النص على وفق رؤية اللسانيات النصيَّة، هي صفة الإطّراد أو الإستمرارية وهي تعني" التواصل والتتابع والترابط بين الأجزاء المكوّنة للنص "[٧]، هذه الصفة تتحقق في النصوص على صعيد هذين المستويين، وهي لا توجد إلاّ إذا توافر لها من وسائل السبك، والحبك ما يجعل النص محتفظاً بكينونته واستمراريته، ومن هنا تتأتى أهمية علم البديع، وتتجلّى وظائفه النصيّة بوصفه علماً يضمّ أدوات ربط توحّد أجزاء النص المتفرقة، وتربط ظاهر النص وعالمه، وتمنح النصوص حيويتها، وتحافظ على وحدته، فهي ذات قيمة منهجية " سواء في نظرية النص أو نظرية الأسلوب القائمة على النظرية الاتصالية، ولا نعني هنا بما يُحدثه من أثر جمالي فحسب، بل بما تسهم به في تشكيل مضمون

النص ودلالاته المتنوعة، والتداعيات في أذهان المتلقي "[٨].

وهي روابط يستدعيها السياق ليكون مؤثراً على المستوى الشكلي الذي تمثله بعض الأساليب البديعية، تظهر على سطح النص، من قبيل، التكرار بأنواعه المختلفة، والتضاد ومراعاة التنظير، والتسهيم أو الإرصاد، وتشابه الأطراف، واللف والنشر، التي أدرجناها تحت خيمة المصاحبات المعجمية[٩].

والمستوى الدلالي، الذي تمثله أساليب بديعية أُخرى، تتجلّى في عالم النص، وتعمل على ربط أجزاء النص بالبنية الدلالية، وهي لها الميزة على إعطاء قوة حابكة، تنتج مجموعة من العلاقات الدلالية من قبيل، علاقة الإجمال والتفصيل، والعلاقات المنطقية، والعلاقة الإبدالية، وعلاقة الشرط والجزاء، وعلاقة التناص، وعلاقة السؤال والجواب... الخ[١٠]. زيادةً على قابلية أساليب البديع على منح النص وظائف نصية أُخرى على المستوى الصياغي الجمالي، والمستوى الدلالي الفكري، وهي بما تمتلك من طاقات شكلية تسهم في خلق نوع جديد من المطابقة البلاغية، هي ليست مطابقة مع السامع التي أنتجها علم المعاني(بلاغة الإقناع)، وليست مطابقة مع المتكلم التي أفرزها علم البيان (بلاغة التعبير)، إنَّما هي مطابقة تتجه نحو النص، وتنطلق منه، ويسهم فيها كل من السامع والمتكلم والنص، تلك هي (بلاغة النص)[١١].

أولاً: مدخل نظري، التصورات والإجراءات

ـ فاعلية البديع في السبك ـ:

يتضمن هذا القسم من الدراسة، بعض الأساليب البديعية التي تتصف بصفة مشتركة، هي تحقيق الاتصال والاستمرارية لظاهر النص Surface Text، مما يؤدي إلى ربط بعض أجزائه ببعض.

والمعيار المختص الذي يسهم في إعطاء بعض أساليب البديع هذه الوظيفة النصيّة هو معيار السبك Cohesion ، تعددت ترجمات هذا المصطلح وتنوعت[١٢]، وقد آثرت الباحثة هذا المصطلح؛ لأنها ترى أنه الأقرب إلى الدراسات البلاغية والنقدية وأكثر شيوعاً، وهو أحد أهم المعايير السبعة التي حدّدها اللسانيون لإعطاء صفة النصيَّة، يختص بالوسائل التي تبرز وحدة البنية اللغوية للنص[١٣]، ومن أبرز من تكلّم على هذا المعيار الباحثان هاليداي ورقية حسن في كتابهما Cohesion in English، فهما يريان أنه لا يمكن فهم معيار السبك إلاّ عن طريق فهم نظام اللغة بوصفهِ نظاماً له مستويات هي[١٤]:

- المستوى الدلالي (المعاني).
- المستوى المعجمي أو النحوي (الأشكال).
- المستوى الصوتي أو الإملائي (العبارات أو الكلمات).

وهذا يعني، أنَّ المعاني تحقَّق بوصفها أشكالاً، والأشكال تتحقَّق بوصفها معايير، أي أن المعاني تنتقل إلى كلمات، والكلمات إلى أصوات أو كتابة وعلى النحو

الآتي[١٥]:

المعاني (النظام الدلالي)

الكلمات (النظام النحوي والمعجمي، النحو والمفردات)

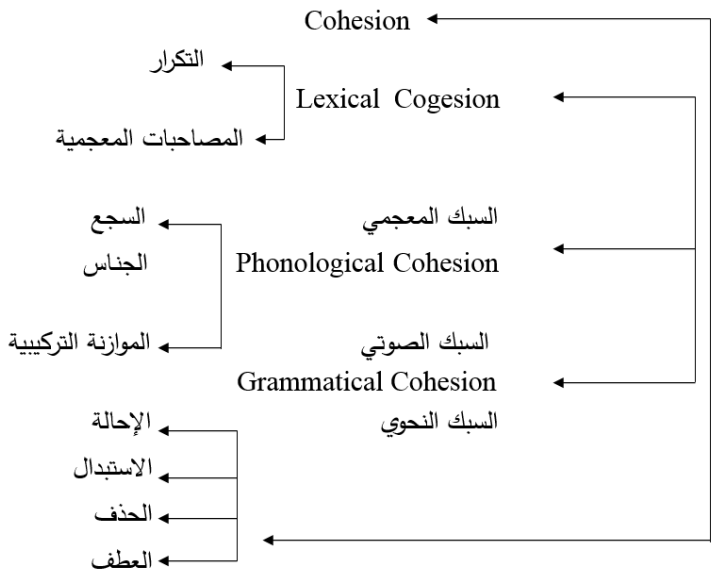
الأصوات/ الكتابة (النظام الصوتي والكتابة)

وهذا يعني أن السبك لا يتم في المستوى الدلالي فحسب، وإنما يتم أيضاً في مستويات أُخر من قبيل، النحو والمعجم والأصوات، حيث يبرز هذا المعيار " في تلك المواضع التي يتعلق فيها تأويل عنصر من العناصر بتأويل العنصر الآخر، يفترض كل منهما الآخر مسبقاً، إذ لا يمكن أن تحل الثاني إلاّ بالرجوع إلى الأول وعندما يحدث هذا تتأسس علاقة اتساق "[١٦].

وقد خصَّ الدكتور سعد مصلوح هذا المعيار بالوسائل التي تتم لها خاصية الاستمرارية المتحققة في سطح النص أو ظاهره ويجمع هذه الوسائل مصطلح عام هو (الاعتماد النحوي) أو التبعية Grammatical Dependency، ويعني، استحالة تأويل عنصر من العناصر من غير الاعتماد على العنصر الذي يحيل إليه، ومن ثم، يتحقق في شبكة هرمية ومتداخلة من الأنواع، وهي، الاعتماد، والاعتماد في الجمل فيما بين الجمل، والاعتماد في الفقرة المقطوعة، والاعتماد فيما بين الفقرات أو المقطوعات، والاعتماد في جملة النص[١٧].

وما تراه الباحثة أن السَّبك، يُعدُّ من المعايير التي تلعب أثراً رئيساً في إقامة التماسك الشديد والتعالق بين الأجزاء التي يتكون منها النص، ويختص بالوسائل الشكلية التي تربط العناصر، إذ يتكون من مجموعة من أدوات الربط

المعجمي والصوتي والنحوي، تختلف هذه الروابط من نص إلى آخر تبعاً لاختلاف موضوعات النصوص، واختلاف المؤلفين، وتُعدُّ هذه الأدوات الشكلية مكونات فعّالة في تحقيق السَّبك، إذ لا يمكن أن تُطلق على نص مسبوك إلاّ إذا تحقق وجود هذه الروابط التي تعمل على ذلك، والمخطط الآتي يوضح أنواع السبك وأدوات كل نوع:



وما يهمُّ الباحثة هنا، هو أساليب البديع التي يتحقق من خلالها السبك المعجمي المتمثل بالتكرار والمصاحبات المعجمية، بوصفها علاقات أو روابط تجمع كلمتين أو أكثر داخل المتتابعات النصيِّة، ولها أثر فاعل في تشكيلات النص اللغوية.

وأساليب البديع التي يتحقق من خلالها السبك الصوتي المتمثلة في السجع، والجناس، والموازنة التركيبية، وعلى نحو ما سنرى لاحقاً.

أولاً: فاعلية أساليب البديع في السَّبك المعْجَمي"

أ- التكرار:

عُولج مبحث التكرار Reiteration، في الفكر النقدي والبلاغي عند العرب بشكل مكثف، فقد تحدثوا عن حقيقة التكرار وأنواعهِ ووظائفهِ وأغراضهِ، وأخذ عندهم أنماطاً عدّة، لكل نمط اسمه الخاص به، تبعاً لصورته الشكلية التي جاء عليها، فهو عندهم الترديد، والمجاورة، وتشابه الأطراف، وردّ الإعجاز على الصدور، وهناك أخيراً التكرار الخالص بمستوياته المتعددة الصوتية أو الدلالية[١٨]، إلاّ أنَّ معالجتهم هذه بقيت في حدود الجملة أو الشاهد إلاّ فيما ندر.

هذه الظاهرة عُولجت في الدراسات النصيَّة من منظور أثره في تحقيق السبك المعجمي، إذ إنّها تسهم بشكل واضح في ربط العناصر المتباعدة، كما تحقق استمرارية النص وتلاحم أجزائه من خلال استمرارية عنصر لغوي نفسه أو بمعناه من أول النص إلى آخره، وهذا العنصر يقوم على شدِّ أجزاء النص المتباعدة مع تضافر عوامل تماسك النص الأُخرى[١٩].

وتأتي أهمية ظاهرة التكرار عند النصين من أنها " تعكس الاختبار الموفَّق للتعابير إلى حد ما؛ لأنَّ تكرار اللفظ لا يأتي عبثاً، وإنما لأسباب كثيرة فقد يكون للتصحيح أو التعديل أو لإيراد مترادفات مناسبة، وهذا كله يعني ارتباط المسألة هنا بتحسين الانتقاء الأولي العفوي للألفاظ أو ارتباطها بالتوضيحات التي يأتي بها المتكلم، ويبدو منها هذا المتكلم وقد بذل جهداً واضحاً لاختيار ما هو أنسب اتصالياً أو أنسب أسلوبياً في الوقت الذي يشكل فيه النص المكتوب خلاصة هذا

الانتقاء"[٢٠] وهو يقوم على العلاقة المعجمية الخالصة بعيداً عن العناصر النحوية[٢١]، ويكون القصد من وراء استعماله التذكير والترسيخ، إذ إنه " خير وسيلة للتذكير بما سبق، وأنه إذا عدل عنه فإنما يعدل لأحد سببين: الأول، كراهية الرتابة والإملال الذي يترتب على التكرار بصفة عامة، والثاني، استعمال مبدأ الاقتصاد[٢٢] .

فهو يَشدُّ التفات السامع بالإلحاح والتأكيد على جانب مهم من اللفظ أو المعنى، وهو بهذا ذو وظيفة تداولية إعلامية تعمل على إثارة التوقع لدى السامع للموقف الجديد[٢٣]، ويعطي دعماً للربط الدلالي كما " يسمح للمتكلم أن يقول شيئاً مرة أُخرى بالتتابع مع إضافة بُعد جديد له "[٢٤] . واشترط دي بوجراند للتكرار الكلي، وحدة المُحال إليه في اللفظتين المتكررتين بحسب مبدأي الثبات والاقتصاد[٢٥]، والشرط الآخر، هو " أن يكون ـ لهذا الملمح ـ المكرر ـ نسبة ورود عالية في النص تجعله ينماز عن نظائره.. وأن يساعدنا رصده، على فك شفرة النص، وإدراك كيفية أدائه لدلالته[٢٦] ، ويوظف التكرار كذلك من أجل تحقيق العلاقة المتبادلة بين العناصر المكوِّنة للنصِّ، على أن الإكثار من التكرار يؤدي إلى تقليص الإعلامية، هذا فضلاً عما يظهره من فقر لغوي قد يؤدي إلى رفض النص، وللتغلب على تقليص الإعلامية يلجأ الكاتب إلى استعمال بعض الأساليب اللغوية البديلة الأُخرى التي تعكس التفوق البلاغي واللفظي له، وتعكس خصوصية نوع النص، من قبيل التكرار الاشتقاقي، أو إعادة الصياغة، أو الموازاة، أو ردِّ الإعجاز على الصدور... الخ[٢٧] .

ولقد توسَّع النصيون في أنواع التكرار، إذ بلغت عندهم خمسة أشكال وعلى النحو الآتي:

الأول: التكرار الكلي، أو ما يسمى بإعادة العنصر المعجمي نفسه، وقد يكون بتكرار العبارة أو الجملة أو جمل عدّة[٢٨].

الثاني: التكرار الجزئي أو الاشتقاقي أو تكرار جذر الكلمة وهو " شكل آخر من أشكال الربط يضفي على النص طابع التنوع وينفي عنه الرتابة "[٢٩].

الثالث: التكرار بالترادف أو نسبة الترادف، ويسمى أيضاً التكرار بإعادة الصياغة، يعمد إليه الكاتب؛ لأنَّ " الكلام يقتضي وجود حركة بين عناصر الخطاب لا تتكرر أسماؤهم بذات الصيغ، بل بصيغ مماثلة نحوياً ومغايرة شكلاً "[٣٠].

الرابع: تكرار الاسم العام أو الشامل، وهو عند هاليداي ورقية حسن، عبارة عن اسم يحمل أساساً مشتركاً بين أسماء عدّة، ومن ثم يكون شاملاً لها، وذلك مثل الأسماء التي تدلُّ على الشخصيات، من قبيل، الناس، والشخص، والرجل، والمرأة، والولد، والطفل، والبنت، فهي أسماء يشملها جميعاً اسم الإنسان[٣١].

الخامس: التكرار القضوي، وهو إلحاح الكاتب على قضية معينة في خطابه عن طريق تكرارها بجمل وعبارات مختلفة بعضها عن بعض " فهناك دائماً قضية أساسية يتم توسيعها من خلال إدخال معلومات جديدة (صفات، أفعال) وهذا يوضح ما للتكرار من تأثيرات بنائية ودلالية "[٣٢].

استوعبت خُطبة السيدة زينب عليها السلام أشكال التكرار هذه كافة، ولكن بنسب مختلفة تبعاً للسياق على نحو ما سنلحظ في الدراسة التطبيقية.

ب- المُصَاحبات المَعْجَميَّة:

العنصر الثاني، من عناصر السبك المعجمي، يسمى (المُصاحبات المُعجمية) (Collocation)(*)، وتعني، الارتباط المعتاد لكلمة في اللغة بكلمات أُخرى معينة في الجمل "[٣٣]، وهي أيضاً: " توارد زوج من الكلمات بالفعل أو بالقوة، نظراً، لارتباطهما بحكم هذه العلاقة أو تلك "[٣٤].

وتُعدُّ هذه الظاهرة، من الظواهر الطبيعية لكلِّ اللغات، فهي " الميل الاعتيادي لكلمة ما على مصاحبة كلمات معينة من دون غيرها، ومثال ذلك، كلمة طويل التي يمكن أن تتكرر مصاحبتها مع كلمات رجل وبنات وطريق، ولكنها تستعصي على المصاحبة أو الاقتران مع كلمة جبل، فلا يمكن أن نقول: جبل طويل، ولكن يجب أن نقول: جبلٍ عالٍ أو شاهق "[٣٥].

وهذه الظاهرة اللغوية موجودة في العربية مثلها مثل سائر اللغات الأُخرى[٣٦]، وقد وعاها اللغويون العرب والبلاغيون والأُدباء، وتشهد مؤلفاتهم ومصنفاتهم على ذلك، فقد عُولجت تحت باب فقه اللغة، إذ إنَّ " موضوع فقه اللغة القديم يدور في الغالب الأعم حول هذه القيود التي ترد فيها الاستعمالات المختلفة[٣٧].

ويُعدُّ اللغوي الإنكليزي Firth فيرث، هو أول من أشار إلى هذه الظاهرة ولفت الانتباه إليها[٣٨]، وقد ربط بينها وبين السياق، حيث يرى أن معنى الكلمة يستمدُّ حياته من السياق اللغوي فقط، بل إنَّ المنهل الوحيد الذي نستقي منه اللفظة معناها هو مصاحبتها للفظة أُخرى[٣٩].

وقد عَدَّ بعض اللغويين التحليل الرصفي غاية في ذاته، ذلك أن الكلمات المتراصفة مع كل كلمة تُعدُّ جزءً من معناها[٤٠]، وهو تحليل ينماز بصفته العلمية. لذا تتسم بالدقة والموضوعية، فثمة أزواج من الألفاظ متصاحبة دوماً، بمعنى أنَّ ذكر أحدها يستدعي لا إرادياً ذكر الآخر، هذه العلاقة الرابطة بين زوج من الألفاظ يمكن أن يوظف في علم البديع، على أساس أنَّ هنالك مجموعة من الأساليب البديعية قائمة على هذه الظاهرة، أي ارتباط زوج من الكلمات بعلاقة ما، إذ تتجلى في أغلب فنونه علاقات متعددة ومختلفة بين زوج أو أكثر من الألفاظ، ومن هذه الأساليب، المطابقة، والمقابلة، وتشابه الأطراف، ومراعاة النظير، والتسهيم أو الإرصاد، واللف، والنشر[٤١].

وسنقتصر في هذا البحث على أهم الأساليب التي شكلت ظاهرة في خُطبة السيدة زينب (عليها السلام)، ومن أهمها: التضاد، ومراعاة النظير، والتسهيم أو الإرصاد.

ثانياً: فاعلية البديع في السبك الصوتي

النوع الثاني من أنواع السَّبك النصي، هو السبك الصوتي، ويقصد به "مجموعة الوسائل الشكلية Formal deices التي تؤدي إلى ترابط النص مثل الوزن Metre، والقافيةrhyme ، والتنغيم intonation"[٤٢]، وهو أيضاً البُعد الموسيقي الواضح الذي يكاد أن يكون عنصراً أساسياً في بناء النصوص[٤٣]، يعود الفضل في ظهور هذا النوع من السَّبك عند علماء النص إلى الباحثين، روبرت دي بوجراند، ودريسلر، فيما قدّماه من دراسات وبحوث، إذ أشارا في كتابهما الموسوم بـ Introduction to text Linguistics الصادر عام ١٩٨٣، إلى أهمية هذا النوع من أنواع السبك النصي، وكانت لدراسة دي بوجراند في الكتاب نفسه الأهمية الكبيرة، إذ أشار إلى مصطلح التنغيم وعدَّه من المحاور الصوتية الرئيسة لمصطلح السَّبك، وعدد أنواعه بين استعمال التنغيم الصاعد أو التنغيم الهابط[٤٤].

هذا النوع يقوم بوظيفة الربط للعناصر المكونة لجزء من النص أو النص بأكمله صوتياً، وهو ذو حضور واضح في أغلب النصوص الشعرية أو النثرية، وإنْ كان يختلف في درجة الحضور في النوعين كليهما كيفاً وكماً ومصدراً، فإنْ كان مبعثه في الشعر توالي التفعيلات بما فيها من متحركات وسواكن وتتابعها على نحو منتظم في البيت من القصيدة، فإن مبعثه في النثر " المناسبة والموازنة بين الألفاظ في الجمل والعبارات أو بين الجمل والعبارات نفسها، وهذا التناسب قد يكون لفظياً وقد يكون معنوياً"[٤٥].

وما تراه الباحثة أنَّ السَّبك الصوتي ما هو إلاّ الدلالة الصوتية الذاتية للكلمات المنتظمة داخل نسق تعبيري معين وانعكاساتها على نصٍّ ما، بشكل يتلاءم

مع القصد أو الغرض الذي يكمنُ وراء المعنى الذي يريد المبدع إيصاله، فالسبك الصوتي يحدث من خلال الانسجام والتوافق بين الحروف المكونة للكلمة داخل النص، إذ إنَّ التركيب الصوتي للكلمة هو الذي يثير المعنى الإدراكي لدى السامع نتيجة ما توحيه هذه الأصوات من انفعالات نفسية وعاطفية، مما يشكل بطبيعته بُعداً جديداً لم يكن مدركاً من قبل، فيبدو الصوت " كما لو كان صدىً للمعنى "[٤٦]، وأنَّ نظرة تأملية إلى علم البديع في تكوينه المعنوي أو اللفظي، يجعلنا ندرك أنه يقوم أساساً على نظم إيقاعية تتمثل في عناصر يمكن أن تنضوي تحت مبدأي: التشابه والاختلاف أو الوحدة والتنوع، والتقابل، والتوازي، والتوازن، والتشابه، والتماثل، والتضاد... الخ، كل ذلك من خلال العلاقة العضوية بين الدال والمدلول "[٤٧]، إذ تضم هذه الوحدات الإيقاعية مجموعة من القيم الحركية ذات صيغة كيفية وكمية تخضع في تركيبها وتشكلها إلى جملة من المبادئ العامة التي تحقق التناسب والتآلف والانسجام، هذه الوحدات حتى تكتسب صفة الفن، لا بُدَّ لها أن ترتبط بالمضمون الإنساني، بما فيه من تجارب ومشاعر وأفكار، تضفي على تلك الأشكال إيحاءات وجدانية تبعث فيها إشعاع الحياة، فالعمل الأدبي وحدة متكاملة تتفاعل داخله كل الظواهر البلاغية ويؤثر بعضها في بعض على وفق نظام إيقاعي خاص، ذلك أنَّ العلاقات اللغوية تسلك نسقاً خاصاً تحدِّدهُ انفعالات المبدع، ومؤثرات التجربة، فإذا الأصوات تردد صداه لشدة ارتباطها بالنفس المبدعة من جهة، ومدى تفاعل هذه الأصوات مع مكونات السياقي المقالي والحالي من جهة أُخرى[٤٨].

ولقد أسهمت ظواهر صوتية بديعية في سبك النص الزينبي، فكانت موسيقاه ذات إيقاع سريع متواصل يأخذ الألباب، ويقرِع الأسماع بوقعهِ الثقيل، ضمن نسق متوازن وأسلوب سلسل ينسجم مع المعاني، وسنقتصر في هذا البحث

على أهم هذه الظواهر التي سبكت النص صوتياً، وهي (السجع، والجناس، والموازنة التركيبية) بوصفها ظواهر ذات طبيعة صياغية تعتمد التكرار اللفظي أو التناسب بين الألفاظ، أو التوازن فيها، أو التضاد، وقد نجدها متداخلة لتؤلف سبيكة صوتية متلاحمة الأجزاء.

ثالثاً: فاعلية البديع في علم لغة النص

سنتناول تحت هذا العنوان، بعضاً من أساليب البديع التي أسهمت في حبك خُطبة السيدة زينب (عليها السلام)، " إذ تغدو هذه الفنون بحكم ما فيها من علاقات دلالية ، مؤهلة للإسهام في الحبك، كما تغدو بحكم تجاوز معظمها مستوى الجملة والبيت من جهة، وقابليتها للتحقق على مستوى الفقرة والنص من جهة أُخرى، تغدو مؤهلة للإسهام في الحبك فيما بين الجمل والفقرات والنص بتمامه "[٤٩].

إذ نسعى إلى توسيع نطاق الفنون البديعية هذه وتفعيلها وتوظيفها في الكشف المعيار الثاني من معايير النصيّة وهو معيار الحبك (Coherence)[*]، إذ يَعدُّ من المعيار الثاني من معايير النصيّة (Textuality) عند دي بوجراند ودرسيلر، وهو المعيار المنظم لعملية ربط النصوص، ويعني، تشكيلة المفاهيم والعلاقات التي يستند إليها ظاهر النص، وهو مجموعة من الإجراءات ما تتنشط به عناصر المعرفة لإيجاد الترابط المفهومي واسترجاعه، وتشمل وسائل الحبك[٥٠]:

١- العناصر المنطقية، كالسببية والعموم والخصوص.

٢- السعي إلى التماسك فيما يتصل بالتجربة الإنسانية، ويتدعم الحبك بتفاعل

المعلومات التي يعرضها النص مع المعرفة السابقة بالعالم.

وهذا يعني أن معيار الحبك يعتمد عل العلاقات الدلالية، التي تجمع بين عناصر أجزاء الخطاب وتربط بعض أجزاء الكلام إلى بعض، وبمعنى آخر، أن هذه الصفة متصلة بالمعنى، وسلسلة المفاهيم والعلاقة الرابطة بينهما[٥١].

فالحبك عند هاليداي ورقية حسن: " هو علاقة معنوية بين عنصر في النص وعنصر آخر يكون ضرورياً لتفسير هذا النص، هذا العنصر الآخر يوجد في النص، غير أنه لا يمكن تحديد مكانه إلاّ عن طريق هذه العلاقة التماسكية[٥٢].

وبهذا يكون معيار الحبك مرتبطاً بالمعنى دائماً، على العكس من معيار السبك، الذي يكون مرتبطاً باللفظ، ومن ثم يُعدُّ الحبك جزءً من عملية فهم النص، حتى يتحقق التواصل، فهو ركيزة أساسية من ركائز البناء النصي؛ لأنه يوضح " مدى تماسك وترابط البنية الكلية المشكّلة للنص[٥٣]. ولأهمية هذا المعيار، فقد تعدّدت آلياته ووسائله تبعاً لتباين آراء علماء النص، ومن أهم الآليات المعروفة وأبرزها لدى علماء النص هي:

- السياق.
- التأويل المحلي.
- التفريض.
- موضوع الخطاب أو (البنية الكلية).
- أزمنة النص/ الخطاب.

- العلاقات الدلالية

وما يهمنا في البحث هذا (العلاقات الدلالية)؛ لأنَّ " أكثر ما استنبطه البلاغيون من كلام العرب من فنون البديع المتعلقة بالمعنى، إنما تُظهر علاقات دلالية مختلفة بين المنطوقات والمفاهيم يتحقق عن طريقها الحبك "(٥٤).

وقد رأت الباحثة أنَّ هنالك بعض الأساليب البديعية التي شكلت علاقات دلالية، سعت إلى جمع الأجزاء المتباعدة للنص، من غير الاعتماد على أدوات أو وسائل شكلية، وقد وظفت هذه الأساليب في إطار بنية عليا هي بنية (التوبيخ لأهل الكوفة)، فرضت هذه البنية قيوداً على ظهور أنواع معينة من هذه العلاقات وغياب أنواع أُخرى، على نحو ما سنلحظ فيما بعد.

ولذا سنتناول أهم العلاقات التي أحدثها البديع وهي:

أولاً: علاقة الاستطراد، المتمثلة بالأساليب، حسن الابتداء، وفصل الخطاب، وحسن الختام.

ثانياً: علاقة الإبدالية، المتمثلة بأسلوب تجاهل العارف.

ثالثاً: علاقة التناص، المتنثلة بـ الاقتباس والتضمين.

الدراسة التطبيقية:

خُطبة السَّيدة زينب (عليها السلام) في الكوفة:

" الحمدُ للهِ والصَّلاة على أبي مُحمّد وآله الطيبين الأخيار

أمّا بعد:

يا أهل الكوفة، يا أهل الخَتْلِ والغَدرِ!! أتبكون؟ فلا رَقأتْ الدَّمْعةِ، ولا هَدِأت الرَّنّةِ. إنّما مَثَلُكم كَمَثل التي نَقَضتْ غزْلَها مِن بعدِ قوَّةٍ أنْكاثاً، تَتّخذون أيمانكم دخلاً بينكم . ألاّ وهلْ فيكمْ إلاّ الصَّلفُ النَطِفُ؟ والصَّرُ الشَنِف؟ وَمَلقُ الإماء؟ وَغَمْزَ الأعداء؟ أو كَمرْعًى على دِمْنة؟ أو كَفِضَّة على مَلْحَودهِ؟ ألا سَاءَ ما قَدَّمتْ لكم أنفُسكم أنْ سَخطَ الله عليكم وفي العذابِ أنتُم خالدون. أتبكُون؟ وتَنْتَحِبُونَ؟

إي والله، فابكوا كَثيراً واضْحَكُوا قليلاً. فلقد ذَهبْتُم بِعارها وشَنارها، ولَن ترحضُوها بغسلٍ بعدها أبداً، وأنّى تَرحَضُونَ قَتْلَ سَليل خاتم النبوّة؟ ومَعْدَن الرسالة، وسّيِّد شَباب أهلُ الجنَّةِ، ومَلاَذ خَيرتكم، ومَفْزَعِ نازِلَتكم، ومَنار حُجّتكُم، ومِدَرة سَنَتكم ؟؟ ألا ساءَ ما تزِرون، وبُعْداً لكم وسُحْقاً، فلقد خابَ السَّعيُ، وتبّت الأيدي، وخَسِرتْ الصَّفْقَة، وبؤتُمْ بِغَضبٍ من الله، وضُرِبتْ عَليكُم الذِّلة والمَسْكَنةَ.

وَيلكُم يا أهلَ الكوفة !

أتَدْرون أيَّ كبدٍ لرسول الله فَريتُم؟

وأيّ كريمةٍ لَهُ أبرزْتُم؟

وأيّ دمٍ لَهُ سَفَكْتُم؟

وأيّ حُرمةٍ لَهُ هَتكتُم؟

لقدْ جِئتُمْ بها صَلعاء عَنْقاء سَوداء فَقْماء، خَرقَاء شوهاء، كطلاعِ الأرضِ ومِلِّ السماء.أفَعَجِبْتُم أنْ مَطَرتِ السماءُ دماً، ولَعذابُ الآخرةِ أخزى، وأنتُم لا تُنْصرون.

فلا يَستَخفنكم المُهِل، فإنّهُ لا يَحْفِزهُ البِدار، ولا يُخافُ فوتَ الثّار، وإنَّ ربَّكم لبالمرصاد "(٥٥).

طبيعة النص المدروس:

إنَّ النص الذي تتناول هذه الدراسة ـ دراسة أساليبه البديعية ـ وأثرها في تماسكهِ النَّصي، يتمثَّل في خُطبة السيدة زينب بنت علي ابن أبي طالب (عليهما السلام)، في الكوفة، تلك الخُطبة التي عُدَّت آية في البلاغة وجمال المنطق، ومعجزة في قوة القلب والأعصاب، وعدم الضعف والانكسار، أعجزت العقول من خلال التناسق العجيب بين مفرداتها، وبنائها الفني الخلاّب، ولا عجبَ فصاحبتها سليلة بيت النبوّة والفصاحة والبلاغة، زيادةً على ما فيها من قوة الاحتجاج والمعارضة في سبيل إعلاء كلمة الحق، والثورة على الفساد والظلم، فهي عليها السلام لم تستوحش طريق الحق لقلة سالكيه، متمثلة قول أبيها أمير المؤمنين عليه السلام: " لا تستوحشوا طريق الحقِّ لقلة سالكيه "(٥٦)، فقد امتلكت عليها السلام القدرة على استعمال اللغة في تفاعل اجتماعي يوائم بين المنطوقات والمقاصد وسياق الاتصال وهذا ما يسمى باصطلاح اللسانيات النَّصيِّة بـ (الكفاية الاتصالية)، فكانت تختار من الألفاظ أدقها، ومن المعاني أصدقها، وإنماز أسلوبها بحسن التقسيم وجمال التنظيم للجمل، وكانت الأساليب البديعية المستعملة ذات مقاصد معنوية، جاءت عفو الخاطر، استدعتها الأفكار وتطلبتها المعاني، فكان الطبع عندها جيّاشاً قوياً، وكانت عباراتها إفصاحاً

واضحاً عن خواطرها ، وما يجول في نفسها المتأزمة، فكانت خُطبتُها صرخة مدوية هزّت أسماع الحضور، ولفتت الانتباه، وكسرت القلوب، وأدخلت الرُّعب وأثبتت بالقوة والمنطق إدانة أهل الكوفة وقُبح فعلتهم بصيغة منطقية حِجاجية بعيدة عن الإفاضة، كما مارست عليها السلام، نوعاً من السلطة الدينية بشكل لافت للنظر، استدعتها طبيعة الموضوع المطروق، وطبيعة السياق الاجتماعي والسياسي. وقد استعملت عليها السلام عدداً من الإستراتيجيات الحِجاجية سعياً وراء زيادة التوبيخ والإقناع، وهي:

١- لجأت عليها السلام إلى أساليب إقناعية، من قبيل، التذكير والوعد والوعيد والتوبيخ والاستفهام الإنكاري للتعبير عن مقصديتها.

٢- استعملت تِقانة المثل والشاهد المُتمثَّل بالقرآن الكريم سعياً وراء تقوية حجّتها.

٣- سعت إلى الإيجاز والإشارة وعدم الغوص في التفاصيل لشدِّ المتلقي وإثارة الانتباه.

-١-

العبارات الوظيفية

سخّرت السيدة زينب عليها السلام لقضيتها الكبرى ومقصديتها عبارتين أساسيتين مثلتا القاعدة أو المرتكز الأساس التي قامت عليها خُطبتها على نحو ما هو واضح في نصِّها وهما: أهل الكوفة، فالخُطبة موجّهة أساساً لهم، والإمام الشهيد الحسين عليه السلام، المغدور به.

وهي ما أطلق عليها فان دايك (صياغات Formeln) أو العبارات الوظيفية أو الصياغات النمطية، وهي أحد المفاتيح التي ترشد القارئ إلى نوع النص[٥٧]، ويمكن أن تعبّر تلك الصياغات " عن الحالة الاجتماعية للمتكلم في مقابل السامع"[٥٨]، فهي توضح " الوظيفة البراجماتية للنص "[٥٩]، وتأتي هذه الصياغات بحسب السياق الذي يقتضيها.

نلحظ إلحاح السيدة زينب على هاتين العبارتين من خلال تكرارها عبر خطبتها من أوّلها إلى آخرها، بشكل ظاهر أو مُضمر يفهم من سياق الكلام، سبكت خطبتها وجعلتها أكثر تماسكاً بسبب اتساع مساحة السبك المعجمي المتأتى من قوة الربط الدلالي وعلى النحو الآتي:

يا أهل الكوفة:

- يا أهل الكوفة.
- يا أهل الختل والغدر.

- أتبكون؟
- إنّما مثلكم كمثل التي نقضت غزلها...
- ألا هل فيكم إلاّ الصَّلفُ النطفُ؟ ...
- ألا ساء من قدّمت لكُم أنفسكم...
- أتبكون؟ وتنتحبون؟
- فابكوا كثيراً، واضحكوا قليلاً.
- فلقد ذهبتم بعارها وشنارها...
- ولن ترحضوها بغسل بعدها أبداً
- ألا ساء ما تزرون..
- وبُعداً لكم وسحقاً..
- ويلكم يا أهل الكوفة
- أتدرون أيَّ كبد لرسول الله فريتم...
- لقد جئتم بها صلعاء...
- أفعجبتهم أن أمطرت السماء دماً..
- فلا يستخفنكم المُهِل..

إذ نلحظ أن الخطاب توجّه كلياً لأهل الكوفة من خلال تكرار العبارة إمّا بشكل مباشر من خلال النداء أو الاستفهام الإنكاري أم من خلال ذكر صفاتهم، بصياغات مختلفة وبحسب ما يقتضيه السياق، وكذلك تكرر ذكر اسم الإمام الحسين عليه السلام، على النحو الآتي:

الإمام الحسين الشهيد:

- سَليل خاتم النبوّة.
- مَعدن الرسالة.
- سيّد شباب أهل الجنّة.
- مَلاذ خيرَتِكم.
- مَفزع نازِلَتكُم.
- مَنار حُجّتِكُم.
- مِدَرة سُنتِكُم.

هذه الصفات، تعود على الإمام الشهيد عليه السلام، ومن ثمَّ، نجد أن تكرار الكلمات بعينها أو بمرادفاتها داخل الخطاب يعني أن الكاتب يستمر بالإشارة إلى الكيان نفسه في عالم النص، وعندئذٍ يُدعم ثبات النص بواسطة هذا الاستمرار الواضح، فيخلق تعدد التكرار أساساً مشتركاً بين الجمل مما يسهم في وحدة النص وتماسكه[٦٠].

وكان لهذا التكرار النمطي على نحو ما ترى الباحثة غاية أساسيّة هي تعظيم التوبيخ والتحقير لأهل الكوفة، وتذكيرهم بمنزلة الإمام الشهيد عليه السلام، وبشاعة الجُرم الذي ارتكبوه، وهذا يشير إلى أنَّ نص السيدة زينب عليها السلام، ارتبط بشكل مباشر بهاتين العبارتين، مما أضفى صفة الوحدة والتماسك على خُطبتها.

-٢-

نطالع خُطبة السيَّدة زينب عليها السلام ـ أول ما نطالعه، وهي في ذلك الموقف العظيم ما بين حزنٍ دامٍ يقطّع القلب، وشجاعة لم يسجل التاريخ مثيلاً لها، وهي " الحوراء الخدراء، بنت سيّدة نساء العالمين، تقف أمام تلك الجماهير المُتجمهرة من أهل الكوفة واثقة النفس، قويّة الصوت، فتستولي على الأذهان والأسماع. فتحمد الله وتثني عليه، وتصلّي وتسلّم على أبيها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فتضعنا أمام أسلوب بديعي، عرّف بحسن الابتداء[٦١] الذي يعني تأنق المتحدث في أوّل كلامه من خلال اختياره أعذب الألفاظ وأجزلها وأرقّها وأسلسها وأوجزها وأحسنها نظماً وسبكاً، وأوضحها مبني معنى، وأخلاها من الحشو، وهي بهذا الاختيار تضعنا أمام علاقة حبكية دلالية، تسمى (الاستطراد)، ويعني " الانتقال من معنى إلى معنى آخر، أو من موضوع إلى موضوع آخر "[٦٢].

وقد مارست نوعاً من السلطة الدينية، إذ عرفت نفسها ـ بأنها ـ بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مؤكّدة العلاقة الأبويّة، وصلة النبوة، فهم أولاد السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)، وهي هنا تشير إلى سورة المباهلة في قوله تعالى: {فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ

مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ فَقُلۡ تَعَالَوۡاْ نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا وَأَبۡنَآءَكُمۡ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمۡ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمۡ ثُمَّ نَبۡتَهِلۡ فَنَجۡعَل لَّعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰذِبِينَ }(*)، وهي بهذه الإشارة تفتح النص على علاقة حبكية أُخرى متمثلة بعلاقة التناص، التي قوّت من سلطتها الدينية، وشدّت المتلقين، وشحذت فكرهم لتلقي ما هو آتٍ، إذ تنتقل ﷺ إلى الموضوع المباشر والمقصد الأعظم من خلال علاقة الاستطراد مرة أُخرى المتمثلة بالأسلوب البديعي ـ فصل الخطاب ـ في قولها: أما بعد، إذ تتجلى في هذا الأسلوب أداة لغوية تشعر أو تهيئ المستمع للانتقال من موضوع لآخر(٦٣)، وهي (أما بعد) في هذا النص، فكانت بمثابة مفتاحاً ظاهرياً لتقسم هذه الخُطبة تقسيماً دلالياً وعلى نحو ما سيأتي لاحقاً.

ومثلما كان للبديع فاعلية في إحداث علاقات دلالية أسهمت في حبك النص وربطه، بحيث غَدت الخُطبة محبوكة منذ بدءها، فإنَّ للبديع الفاعلية نفسها في سبك القسم التالي.

-٢-

وبالعدول عن ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب المتمثل بأهل الكوفة، تنتقل السيدة زينب ﷺ، إلى الخطاب المباشر، إذ جعلت من أسلوب النداء جملة مركزية ثابتة مكررة العنصر المعجمي ـ الياء ـ مع ذكر المتصفون والصفات، وعلى النحو الآتي:

يا ← أهل الكوفة ← المتصفون

يا ← أهل الختل والغدر ← الصفات

وهي بهذا كشفت عمّا بداخلها من الألم والحزن والغضب والنقمة، ومارست بهذا التكرار المتمثل بتكرار الأداة الياء ـ فضلاً عن التكرار بالترادف الوارد في قولها: الختل/ الغدر، ضغطاً على النص، فأخذ السبك المعجمي مساحة واسعة، وفضاءً ممتداً داخل الخُطبة بدليل تكرارها العنصر ذاته للمرة الثالثة في قولها: ويلكم يا أهل الكوفة، مسبوقاً بعبارة ويلكم التي تشير إلى الوعد والوعيد والتهديد المعلن، والمتأمل للنداء الوارد في هذا القسم يلحظ أنه جاء على مستويين:

١- مستوى دلالي، متضمن ذكر صفات أهل الكوفة المتمثلة بالتكرار بالترادف، فالختل والغدر، صفات لم تأتِ من فراغ، والتاريخ الأسود لأهل الكوفة يدلُّ عليها، فقد غدروا من قبل بأبيها الإمام علي عليه السلام في معركة صفين وبأخيها الإمام الحسن عليه السلام، من ثم هانَ عليهم إمامهم الحسين عليه السلام وأهل بيته الكرام، وهي هنا تركز على قضية واحدة وهي قبيح غدرهم وشناعة فعلهم.

٢- المستوى النحوي: المتمثل بتكرار أداة النداء + المنادى المضاف ثلاث مرات في النص، جاء لغرض إيقاظ الأسماع والانتباه إلى أهمية ما ستُعلن من الخبر المهم مما أضفى على النصِّ جمالاً أسلوبياً وجعله أكثر سبكاً وتماسكاً.

-٣-

" أتبكون؟ فلا رقأت الدمعة، لا هَدأت الرَّنة، إنّما مَثلكم كمثلِ التي نَقَضَتْ غَزلها مِنْ بَعدِ قوَّةٍ إنكاثاً، تتخذُون إيانكم دخلاً بينكم ".

وبتكرارها الفعل الفعل (أتبكون) مسبوقاً بحرف الاستفهام الهمزة الذي

أفاد الاستفهام الإنكاري، فإنها ﷺ تعمد إلى ما يسمى بالبلاغة العربية بـ (تجاهل العارف) وهو أسلوب بديعي يعني: " سؤال المتكلم عما يعلمه حقيقة تجاهلاً منه ليُخرج كلامه مخرج المدح أو الذم، أو ليدلّ على شدّة الوله في الحبِّ، أو لقصد التعجب أو التوبيخ أو التقرير "[٦٤] ، فهي ﷺ تستنكر بكاءهم، وتنزل منزلة المتجاهلة سبب البكاء، فكان الربط هنا بين طرفين أهل الكوفة والسيدة زينب ﷺ وكان أحدهما بديلاً للآخر على وجه الإيهام، وهذا ما سمي بالعلاقة الإبدالية، وهي إحدى علاقات الحبك الدلالية، تربط بين طرفين أو موقفين أو حدثين، فهي تضم درجة من التفاعل المتبادل أو التداخل بين شيئين أحدهما ـ يوهم أنه ـ بديل للآخر، وقد رأى الدكتور جميل عبد المجيد أن أبرز مظاهر هذه العلاقة تتجلى في علم البديع من خلال أسلوب (تجاهل العارف)[٦٥]، وظفتها السيدة ﷺ في خُطبتها توظيفاً براجماتياً معتمدة في ذلك على جهد المتلقين في الربط بين الطرفين أو الموقفين، من خلال إيقاظ الأسماع، وشحذ الفكر، للوصول إلى مقصديتها وهي المبالغة في بيان خساسة أهل الكوفة وتحقيرهم، وقُويت هذه العلاقة الحبكية بأسلوب الدعاء المرتبط بالموازنة التركيبية في قولها: فلا رقأتْ الدمعةُ

ولا هَدأتْ الرَّنة

فالموازنة التركيبية جاءت هنا متوازنة نحوياً وصوتياً، إذ تكونت من:

لا النافية التي أفادت الدعاء + الفعل الماضي + الفاعل

والموازنة التركيبية في الدراسات النصيّة تُعدُّ " من العناصر النحوية المرتبطة بالإطار الموسيقي (الصوتي) للسبك، فتكرار التركيب نفسه على مسافات متساوية

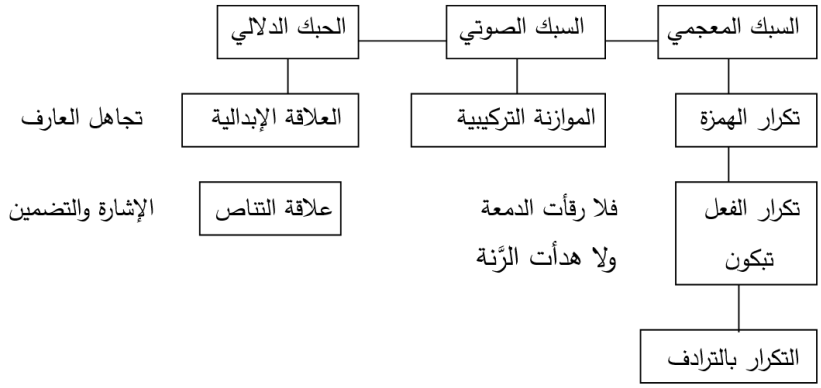
يخلق إيقاعاً تألفه أُذن السامع، ويقوي هذا الإيقاع بما يوجد من سجع بين أواخر التراكيب المتشابهة"[٦٦].

فهذا التتابع لا يقوم فقط على التشابه الدلالي، بل إنَّه يتأسس على وجود تتابع صوتي أسهم في تماسك النص وسبكه صوتياً ودلالياً.

وكان تكرار الفعل أتبكون مع مرادفهِ في قولها: وتنتحبون، أثراً في تقوية السبك المعجمي، وهذا يعني أن النص حَبكته علاقة إبدالية متمثلة بأسلوب تجاهل العارف، وسبك معجمياً من خلال تكرار الفعل أتبكون مع همزة الاستفهام زيادةً على الإتيان بمرادفهِ وهو الفعل (تنتحبون)، مما قوّى النص وزاد من تماسكه، ونجد السبك الصوتي المتمثل بالموازنة التركيبية التي تعدُّ إحدى أساليب البديع، وهذا يعني أنَّ النص في أعلى درجات النصيّة، فكلما زادت وسائل السبك في النص والحبك كلما زادت درجة النصيّة[٦٧].

ونجد تداخل علاقة دلالية أُخرى متمثلة بعلاقة التناص في قولها: إنما مثلكم كمثل.. إذ جمعت بين التشبيه والتمثيل وحصرتها بواسطة الأداة (إنما) بأهل الكوفة، وفي هذا إشارة للذي يحلف ويعاهد ويبرم عهده، ثم ينقضه، متمثلة بقوله تعالى: { وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَٰنَكُمْ دَخَلًۢا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ ۚ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ ٱللَّهُ بِهِۦ ۚ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ }[*].

إذن فقد شكّل البديع في هذا القسم علاقات، جُلّها سابك، وبعضها حابك يتمثل بالعلاقات الإبدالية والتناص، وعلى النحو الآتي:



فالتماسك النصي تحقق من خلال الإطراد والاستمرارية في ظاهر النص وفي عالمه، عبر علاقات معجمية وصوتية ودلالية سابكة لمفردات و حابكة لأُخرى.

ألا وهل فيكم إلاّ الصَّلِفُ النَطفُ؟ والصَّدرُ الشَنِفُ؟

-٤-

ومَلَقُ الإماء؟ وغَمْرَ الأعداءِ ؟ أو كمرعى على دِمنة؟ أو كفضَّة على مَلحودة؟

ألا ساءَ ما قدَّمتْ لكم أنفسُكم أن سَخطَ الله عليكم وفي العذابِ أنتم خالدون.

في هذا النص، استقصت عليها السلام جميع صفات أهل الكوفة، وهي تستفتحه بأداة التنبيه (ألاّ) متبعة بحرف الاستفهام (هل)، وهو من العلامات التقريرية التي تنماز بطابع التوبيخ والتقريع، وهي في مقام بيان المحنة التي يمرُّ بها البيت العلوي، من اغتصاب الحقوق والغدر والقتل والإذلال، فتأتي الصفات على لسانها منسابة

منقادة وهي صفات مثلت نوعاً من التوافق الصوتي الناتج من السجع المتوازي[٦٨] في قولها: (الصّلِفُ، النطفُ، الشنفُ) والسجع المتوازن[٦٩]في قولها: (مَلق الإماء، وغَمْز الأعداء)، والسجع المرصع[٧٠]، وقولها: دِمنةٍ ومَلحودةٍ).

هذا السجع، بما يوفره من دعم صوتي، يمثل في الدراسات النصيّة وسيلة فاعلة للإقناع ولاسيّما هناك علاقة دلالية رابطة بين الكلمتين المسجوعتين، مما أسهم في سبك النص صوتياً وتماسكه دلالياً، بسبب تلك المماثلة المعقودة بين كلمتين أو أكثر، ومن ثم مثّل السجع هنا " المظهر الصوتي لتماسك عناصر الإطار الواحد "[٧١]ذلك لأنه " يوفر ظاهرة إيقاعية بارزة تزيد من تأثير الكلام في النفوس وتحبب سماعه لدى المتلقي من خلال القيمة الصوتية للألفاظ وما ترتبط به من دلالة "[٧٢]، فالسبك الصوتي حدث هنا بفعل التعادل الوزني، ثم إيراد الكلام موزعاً على فقرات متساوية أو شبه متساوية، مما حقق نوعاً من الموازنة التركيبية وعلى النحو الآتي:

ومَلَقُ الإماءِ ؟

وغِمْزَ الأعدَاءِ؟

وقولها عليها السلام: أو كمرعى على دِمنة؟

أو كفضّة على ملحودة؟

إذ نلحظ بالموازنة الأولى، زيادة على ما فيها من سبك صوتي، فهي عليها السلام تنتقل بالصورة من المستوى الدلالي الخاص باللغة، إلى استحداث صورة غير مألوفة، معتمدة على التصوير الإيحائي، فهي في قولها: (مَلَق الإماء) كنايةً على حالة

التملق والتذلل التي اتصف بها أهل الكوفة، وقولها: (غمز الأعداء) كنايةً عن حالة التحقير والإذلال، وفقدان عزّة النفس، وهي من أحقر الصفات وأشنعها، مما حقق نوعاً من التوازن الصوتي، فضلاً عن التوازن الدلالي، وأما في الموازنة الثانية نلحظ زيادة على ما فيها من سبك صوتي، نجد سبكاً معجمياً ناتجاً من وجود تنبيه ثنائية الإنتاج، حيث نكون في مواجهة إنتاج صياغي له إنتاج دلالي موازٍ له تماماً بحكم المواصفة وهو ما يسمى في البلاغة العربية بـ (مراعاة النظير)[*]، ويسمى بعلم النص بـ (علاقة التلازم الذكري)[٧٣]، وهي علاقة معجمية تعدُّ إحدى أنواع المصاحبات المَعْجميَّة، إذ يقوم الكاتب بإظهار الشيء وما يصاحبه أو يناسبه، لا على جهة التضاد، من قبيل العلاقة بين المرض والطبيب والنكتة والضحك والقط والفار[٧٤].

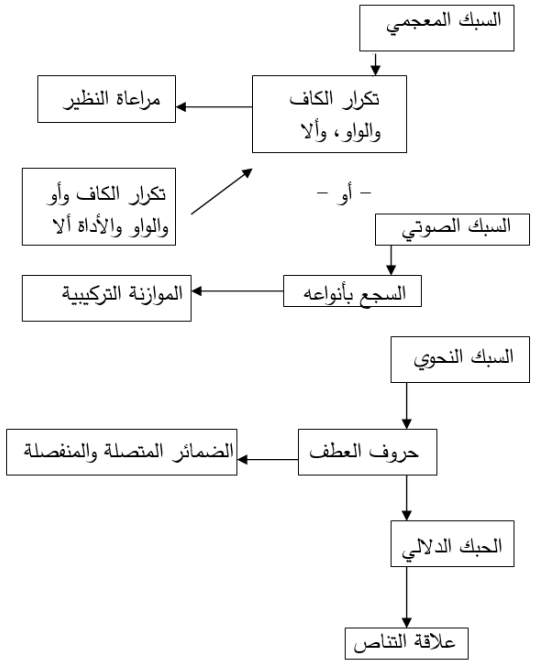
إذ نجد السيدة عليها السلام ركزت على المستوى العميق لحركة الذهن التي تمتلك قدرة الربط بين اللازم والملزوميات، فقد استعملت لفظة (المرعى) وهي محل العشب الجميل، الذي ينمو على فضلات الحيوانات ولازمته بعبقرية مع قولها: (دِمنة)، ولازمت بين لفظة (الفضة) الجميلة المنقوشة لكنَّها توضع على (الملحودة)، الجثة المتفسخة الموضوعة في القبر، وهي تستعمل حرف التشبيه الكاف، وهو تشبيه المحسوس بالمحسوس، ووجه التشبيه (الباطن، القبيح) الذي انماز به أهل الكوفة، فنجد النص سبكته معجمياً ثلاثة وسائل:

- مراعاة النظير، في قولها: (مرعى، دمنة) و(فضة، ملحودة).
- تكرار العنصر المعجمي (الكاف).

- فضلاً عن تكرار أداتا الربط المتمثلة بالواو، وحرف العطف أو ما حققتاه من سبك نحوي، وتكرار حرف الاستفتاح (ألاّ) مما جعل النص بأعلى درجات السبك المعجمي والصوتي.

فضلاً عن وجود علاقة التناص الحبكية، التي أسهمت في تعميق المعنى وإسباغ توجهاً دلالياً قوّى النص وجعلهُ أكثر تماسكاً وإثراء في دلالته، وهي تشير إلى قوله تعالى: {تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ}(*)، في قولها: ألا ساء ما قدمت لكم أنفسكم أن سخط الله عليكم وفي العذاب أنتم خالدون.

ويمكن التمثيل لتماسك النص السابق على النحو الآتي:



وهذا يعني أن نص السيدة زينب عليها السلام في أعلى درجات التماسك النصي لتوافر أساليب البديع المتنوعة من تكرار، وسجع، وتوازن، وتضمين، أسهمت في ربط أجزاء النص وتماسكه.

وتسترسل السيدة زينب عليها السلام ، وتؤكد صفات هؤلاء القوم، لما رأت، إظهارهم البكاء وإعلانهم النفاق الصريح من خلال أسلوب القسم المُتمثَّل بالواو ولفظ الجلالة، وهي تقلب المعاني الراسخة في أذهانهم إلى ضدها باستعمالها التضاد، الذي مثّل نوعاً من المصاحبات المعجمية التي أسهمت في السبك المعجمي في قولها:

فابكوا قليلًا = واضحكوا كثيراً

وقد جاء هذا التضاد حاداً على نحو ما سمي بعلم الدلالة، وهو من المتضادات التي تقسم " عالم الكلام بحسم دون الاعتراف بدرجات أقل أو أكثر ونفي أحد عضوي التقابل يعني الاعتراف بالآخر " (٧٥).

فأظهرت هذه المتلازمات الواقع المعيش وعكست المتناقضات السائدة في ذلك الموقف العصيب، الأمر الذي جعل التضاد أداة فاعلة في ربط أجزاء النص وتماسكه، وهي في الوقت نفسه، تشير إلى قوله تعالى: {فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ }(*)، إذ انصهر التناص الديني في بوتقة النص الزينبي المرتبط بفكرة البكاء الكاذب، لتصبح لازمة من لوازمه للتأثير في جمهور المستمعين من جهة، وتقوية النص من جهة أُخرى، مما زاد في قوة تماسك النص وتلاحمه، حتى ليصعب معه الفصل لشدّة توافق الموقفين ويدلُّ في الوقت نفسه على وعي السيدة زينب عليها السلام، وهضمها لهذه المعاني الإسلامية.

وفي هذا نلمح تهديداً ضمنياً وإنذاراً من السيدة ﵂ لأهل الكوفة؛ لأنَّ ضحكهم هذا سيتبعه بكاءً طويلاً وعذاباً مستمراً، وهي تقول: فلقد ذهبتم بعارها وشنارها، إذ نلحظ تداخل الجناس المضارع المتمثل باختلاف ركنا اللفظتين (عارها، شنارها) في حرفين، وتقاربا بالمخرج أحدث نوعاً من السبك الصوتي، ذلك أنَّ الجناس شكل صوتي يعزز الجانب الإيقاعي في النص وصولاً إلى المعنى المطلوب من خلال تحقيق التجانس الصوتي بين لفظتين يؤدي إلى ربط أجزاء النص صوتياً وتماسكه دلالياً بما يثيره من تفكير في إيجاد الصلة بين الألفاظ المتجانس معها[٧٦] وقوّى ذلك السبك من خلال التعالق الحاصل بين السجع والجناس بين (عار وشنار)؛ لأنه إذا كان السجع " يظهر الموسيقى من خلال نهايات التراكيب فيخلق لدى المتلقي إحساساً بالائتلاف مع النص، فإنَّ الجناس يظهر بعض الكلمات المهمة، وبشكل خاص، بما يعني وضوح معانٍ معينة يرغب الكاتب في تكثيف تواجدها دلالياً "[٧٧]، كما نلحظ أيضاً الترادف بين هذين اللفظين، فالعار، كل شيء يلزم منه عيب، وهو يرادف الشنار الذي يعني العار والعيب هاتين اللفظتين، توافرت فيها عناصر ربط ثلاثة: السجع والجناس والترادف.

وهذا يعني أن النص سُبك صوتياً ومعجمياً وكان بأعلى درجات التماسك النصي.

وفي الوقت نفسه نجد السيدة زينب ﵂، تكرر لفظة (فلقد) في قولها:

- فلقد ذهبتم بَعارِها وشنارِها.
- فلقد خاب السعي، وتبت الأيدي.

- ولقد جئتم بها.

وهو على نحو ما معروف أسلوب توكيدي الغرض منه القسم المتضمن معاني الوعد والوعيد والصرامة في التوبيخ، وقد استطاعت بهذا التكرار التأكيد على أمرين:

أحدهما: أن أهل الكوفة، خسروا المعاملة المُبرَّمة مع الظَالِم، مُعاملة بيع الدّين بالدُّنيا.

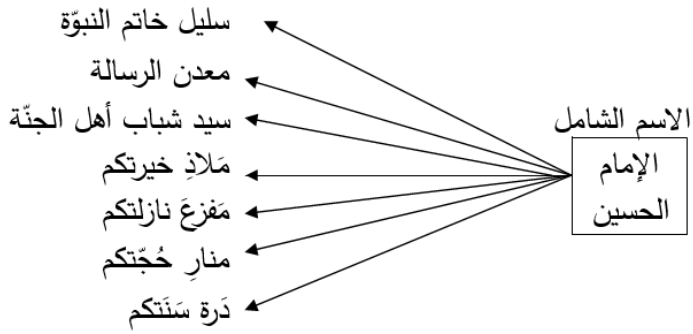
والآخر: أن جريمتهم لا مثيل لها في التاريخ، ولن يتخلصُوا من تبعاتها أبداً. وهي تؤكد هذا المعنى من خلال إعادة تكرار الفعل (رحض) استعارة عن الغسل، تكراراً جزئياً في قولها:

لن ترحضوها بغسل بعدها أبداً

وأنّى ترحضون قتل ...

مما أدى إلى استمرار المعنى على الرغم من تغيير المستوى التركيبي والتعبيري، إذ أرادت السيدة عليها السلام أن تقرب المعنى الذهني للعار والتلبس بالخطيئة إلى واقع الإدراك الحسي من خلال استعارة (الرحض) للغسل، فصارت جريمتهم وصمة عار ولطخة سوداء لا يمكن التخلص منها، وبتعبيرها هذا تضع عليها السلام أمام حقيقة ثابتة قد تكون غفلوا عنها، وهي استحالة التخلص من الذنب، بدليل قولها: وأنّى ترحضون، وتؤكد المعنى من قبيل، بقولها: بُعداً، وسحقاً، وهو دعاء عليهم وتأكيد بعدم محو الجريمة على مر التاريخ، مما قوّى السبك المعجمي المتأتي بفعل التكرار (بالعناصر المعجمية ذاتها)، وهي بهذا تمهد وتفتح الباب أمام (الاسم الشامل) في هذه الخُطبة، وهو الإمام الشهيد الحسين عليه السلام، من خلال ذكر صفاته،

والتذكير بمنزلته من الرسول الكريم، فهو امتداد للرسالة النبوية، وعلى النحو الآتي:



مما قوّى الربط المعجمي، هنا، فضلاً عن تكرار الاسم الشامل، توافق النهايات في (النبوّة والرسالة والجنّة)، من خلال السجع المطرّف[٧٨]وقولها ﷺ (خيرتكم، نازلتكم، حُجّتكم، سنتكم، وما أحدثه السجع المرصع[٧٩]، أدى في النهاية إلى توافق السبك المعجمي مع السبك الصوتي الناتج عن توافق النهايات المسجوعة، زيادةً على وجود علاقة الحبك التناصية، إذ أخذت ﷺ جزءً من الآية التي جاء فيها قوله تعالى: { وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلۡمَسۡكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ }[*] وهو الجزء المرتبط بمقصديتها ووضعته في إطار المعنى المطلوب إيصاله مما جعل نصها أكثر تماسكاً وأشدُّ حبكاً.

فالذل والهوان، هو العذاب النفسي المستمر بسبب الشعور بالحقارة والنقص والخوف من اعتداء الآخرين، والمسكنة الفقر الشديد والبؤس والتعاسة.

-٥-

وتبدأ السيدة زينب عليها السلام، مرة أُخرى، برسم صورة لتلك الجريمة البشعة، من خلال أسلوب تجاهل العارف، المتولد من الاستفهام الاستنكاري، المسبوق بكلمة (ويلكم)، هي دعاء بالهلاك والثبور، فهي تعلم علمين اليقين، منزلة الإمام الشهيد، لكنها تنزل نفسها منزلة غير العالِمة، رغبةً منها في تعظيم الجريمة وتهويلها، وبيان انعكاساتها على أُمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيما بعد، مما يفسح المجال أمام المخاطبين للتفكير وإعادة النظر، والتأمل ومراجعة النفس، وهي بطرحها الأسئلة لا تبتغي الإجابة عنها، وإنما لتحقيق دلالات أعمق وأبعد لا تفهم إلاّ بمراجعة السياق التاريخي، وعلى النحو الآتي:

ويلكم أهل الكوفة

أتدرون أيّ كبد لرسول الله فريتم؟

وأيّ دم لهُ سَفكتم؟

وأيّ حرمةٍ له هتكتم؟

فاستطاعت بذلك أن تستفز أذهان المتلقين وتوقظها من غفلتها، ومما يقوّي التماسك النصي، هو إعادة العنصر المعجمي (أي)، المضافة إلى ما بعدها، مما أسهم في فتح المجال الدلالي وشحنة بقوة إنجازية تستدرج القارئ إلى إكمال النص، من خلال السؤال عن الإمام الشهيد ومكانته عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بالإحالة على الضمير العائد على الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، زيادةً على وجود أسلوب بديعي آخر تمثل بـ (التسهيم أو الإرصاد) يقوم على ظاهرة المصاحبات المعجمية، وهو " أن يكون أوّل الكلام مرصداً لفهم آخره، ويكون مشعراً به، فمتى قرع سمع السامع

أوّل الكلام فإنه يفهم آخره ـ لا محالة ـ مما هذا حاله من منثور اللفظ ومنظومه يقال له الإرصاد "[٨٠].

يمكن التعامل مع هذا الأسلوب البديعي في اللسانيات النصيّة على أساس اقتضاء ألأوّل كل فقرة آخرها اقتضاءاً لفظياً ومعنوياً مما يولّد ائتلاف الألفاظ مع معانيها، ومجاورة الملائم الملائم، والمناسب المناسب، مما يؤدي إلى ربط أجزاء الكلام وتماسكها.

فالكلمة الواحدة تتقلب في صور عدّة وتتحد بما يسبقها وما يلحقها، ومن ثم " ورود العنصر في سياق العناصر المتعالقة هو الذي يهيئ ويعطي للمقطع صفة النص "[٨١].

فالسيدة زينب عليها السلام، تعمل على إثبات مؤشر دلالي في صدر الكلام يؤمئ أو يشير إلى آخره، فإذا المتلقي يدرك ما سيأتي في الكلام اللاحق، بناءً على إدراكه للسابق، فقولها:

أيِّ كبد لرسول الله ← فريتُم؟

وأيّ كريمة لـه ← أبرزتُم؟

وأيّ حرمة لـه ← هتكتُم؟

فأوّل النص دلَّ على آخره، إذ استطاعت عليها السلام إيجاد ألفاظ بإمكان المتلقي توقعها.

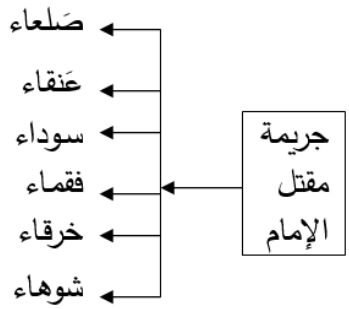
فللكبـد ← الفري والتقطيع.

وللكريمة ← الإبراز والكشف.

وللحرمة ← الهتك والعَرض.

وعندما يصدق المستمع في أُفق التوقع مع الكاتب يحدث السبك المعجمي على مستوى سطح النص.

وهي بذلك تركّز على ذكر خصائص أو صفات تلك الجريمة النكراء، وعلى النحو الآتي:



مثّلت تلك الصفات نوعاً من التوافق الصوتي الناتج عن السجع المتوازي، اللافت للانتباه فيه أن الصفات ختمت بصوت الهمزة المسبوقة بألف المد، وهي من الأصوات الشديدة الانفجارية التي تدلُّ على حالة الوجع والنقمة والغضب التي كانت عليها السيدة زينب عليها السلام، الأمر الذي جعل النص أكثر تأثيراً على متلقٍ بينه وبين هذه الخُطبة جدار فكري ونفس صلب. وبذلك أصبح السجع في خُطبة السيدة من العناصر التي تحقق الإعلامية بشكل جليّ.

مما أسهم في تواصل السبك الصوتي إلى جانب السبك المعجمي، فكان تقسيم الإيقاع على غاية من الدقة وجمال التنظيم.

هذه الجريمة بتلك صفاتها، أكبر من أن تسعها أرض أو سماء، فهي

كطلاع الأرض

وملءُ السماء

تقابل أو تضاد تشير إلى أن حجم هذه الجريمة أكبر من أن يحصر بمساحة معينة، فحجمها أكبر من أن يتصوّر، وفعلاً فهي بداية لكلِّ جرائم الغدر والخيانة والخداع، وهي فتحت الطريق أمام كل من يحمل نفساً خبيثة بالاعتداء والغدر.

وعودة على بدء، تختتم السيدة زينب عليها السلام خُطبتها العصماء هذه بعلاقة الاستطراد، مرة أُخرى المتمثلة بالأسلوب البديعي (حُسن الختام)، وهو أن يكون آخر الكلام مستعذباً حسناً وأحسنه ما آذن بانتهاء الكلام حين لا يبقى للنفس تشوقاً إلى ما ورائه[٨٢].

وهو آخر ما يقرع الأسماع، فقد ختمت عليها السلام، على أحسن وجوه البلاغة والبيان وأتمها، بين وعيدٍ قاسٍ، واطمئنان نفسي، والاستسلام للقدر، واثقة من نصر الله عزَّ وجل صاغتها على شكل موازنات ناقصة في قولها:

فلا يستخفنكم المَهِل، فإنّهُ لا يَحفزُهُ البَدِار

ولا يَخاف فوت الثأر، وإنَّ ربّكم لبالمرصاد

وهي تستنكر عجب الناس أن تمطر السماء دماً، غضباً على مقتل الإمام، زيادةً منها في تعظيم التوبيخ والتحقير.

فالموازنات هنا قائمة على غير السجع، إذ يرى ابن أبي الحديد (ت ٦٥٥هـ) أن الموازنة " أعم من السجع؛ لأنَّ السجع تماثل أجزاء الفواصل لورودها على حرف واحد، نحو: القريب والغريب والنسيب، وما أشبه ذلك، وأمّا الموازنة فنحو: القريب، والشديد، والجليل، وما كان على هذا الوزن وإن لم يكن الحرف الأخير بعينه واحداً، وكل سجع موازنة، وليس كل موازنة سجعاً "(٨٣).

فالموازنة هنا عقدت بين عناصر تتناظر كلياً أو جزئياً في عناصر تكوينها الصوتي، يقول الدكتور محمد خطابي: " إذا كان التوازي يساهم في الاتساق من خلال استمرار بنية شكلية في سطور عدّة، فإنه في الوقت نفسه، يمنح فرصة لتنامي التضاد وذلك بإضافة عناصر جديدة "(٨٤).

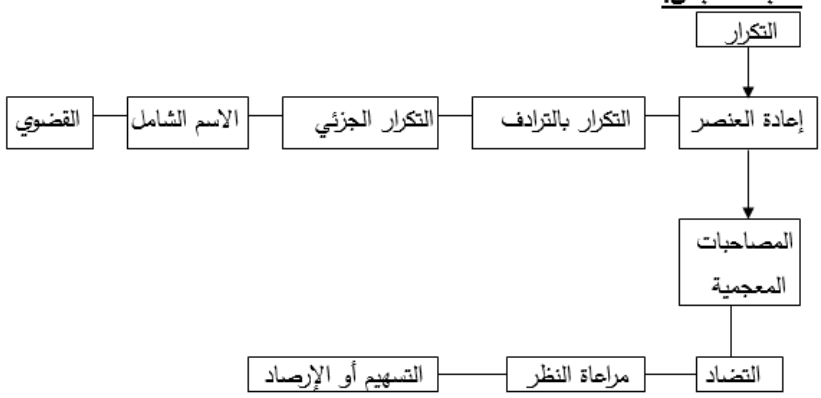
فالموازنة التركيبية قامت بين:

- لا يحفزهُ البِدار
- ولا يخاف فوت الثأر

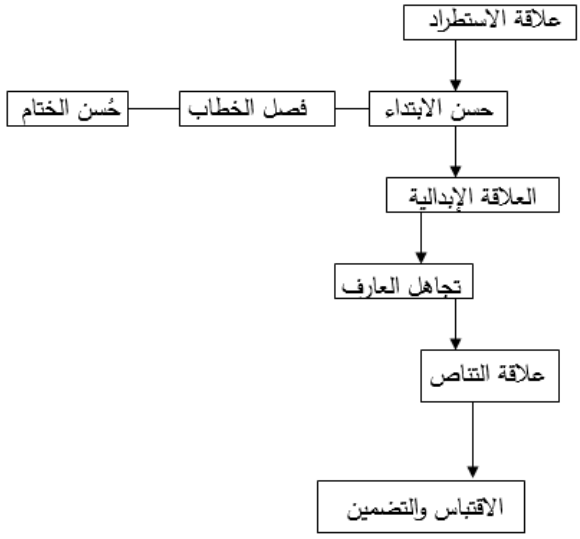
ومن ثم، أسهمت في السبك الصوتي بوصفها من العناصر النحوية المرتبطة بالإطار الموسيقي الصوتي للسبك، ونجد علاقة التناص، وهي ﷺ تشير إلى قوله تعالى: {كَ رَبَّكَ لَبِٱلۡمِرۡصَادِ}(*)، مطمئنة القلب، ساكنة الروح، مما عمّق التماسك النصي والدلالي.

ويمكن التمثيل لأهم أساليب البديع التي أسهمت في التماسك النصي لخُطبة السيدة زينب (عليها السلام) في الكوفة على النحو الآتي:

السبك المعجمي:



الحبك الدلالي:



خاتمة البحث ونتائجه

الذي يقف على خُطبة السيد زينب (عليها السلام) في الكوفة يلحظ بشكل جليّ لتماسك النصي المتأتي من ترابط الدلالة على المستوى الشكلي والمستوى الدلالي، وقد حاولت وريقات هذا البحث التركيز على أثر أساليب البديع وأهميتها في التماسك النصي هذا، مستعينة بإجراءات منهج لسانيات النص، إذ قامت بشكل أساس على تطبيق معياري السبك والحبك النصيين بوصفهما من المعايير المختصة بجوهر النص.

وقد توصلتُ إلى مجموعة من النتائج نوجزها على النحو الآتي:

١- قامت خُطبة السيّدة (عليها السلام)، على بنية عُليا هي بنية التقريع والتوبيخ لأهل الكوفة، الأمر الذي استوجب منها اللجوء إلى عدد من أساليب اللغة الإنشائية والخبرية، إلى جانب الاستعانة بأساليب البديع التي جاءت عفو الخاطر، جارية على الفطرة والسليقة، اقتضتها مَقصديتها، وتطلَّبها المقام، وهذا يعني أن أساليب البديع ظهرت في خُطبة السيدة بوصفها أدوات بنائية عضوية وحدّت أجزاء الخُطبة و وربطت بين المستوى الشكلي والمستوى الدلالي، ومنحت النص صفة الاستمرارية التي تعني التواصل والتتابع بين الأجزاء المكونة للنص، وهذه الصفة أهم ما يميز النصوص.

٢- ظهر أسلوب التكرار في خُطبة السيدة بشكل واضح، إذ استوعبت خطبتها أشكال التكرار كافة، وباتت هذه الوسيلة السبكية متحكمة بنسيج النص أشد التحكم، فظهرت الألفاظ والعبارات والجمل والقضية نفسها ـ قضية

مقتل الإمام ـ متكررة عبر نصها من أوّله إلى آخره بشكل سبكت نصها وجعلته أكثر تماسكاً، وهي ما أطلق عليها فان دايك بالعبارات الوظيفية (Formelr)، وضحت الوظيفة البراجماتية للنص، وجاءت بحسب السياق الذي اقتضاها.

٣- تقاسم خُطبة السيدة زينب عليها السلام نوعين من أساليب البديع، أحدهما أسهم في السبك بنوعيه (المعجمي والصوتي)، من قبيل التكرار، والتضاد، ومراعاة النظير، والتسهيم أو الإرصاد، والسجع، والجناس، والموازنة التركيبية، والآخر، أسهم في الحبك الدلالي، إذ ولّد نوعاً من العلاقات الحبكية، من قبيل العلاقة الإبدالية التي وجدت في أسلوب تجاهل العارف، وعلاقة الاستطراد، التي تمثَّلت في الأساليب، حسن الإبتداء، وفصل الخطاب، وحسن الختام، فضلاً عن علاقة التناص التي انبثقت من أسلوبي الاقتباس والتضمين.

٤- ظهرت خصوصية خُطبة السيدة عليها السلام في شيوع عناصر السبك الصوتي بشكل لافت للانتباه، إذ تآزرت مع بعضها البعض، فولّدت نوعاً من التماسك متأتي من استعمال الحروف، وتوافق النهايات، والتوازن الصوتي والدلالي، المتولد من أساليب البديع المتمثلة بالسجع، والجناس، والموازنة التركيبية، وهي عناصر لم تذكرها كتب المنظّرين الغربيين، فقد اكتفوا بدراسة الوزن، والقافية، والتنغيم.

٥- حرصت السيدة زينت عليها السلام في خُطبتها، على مدِّ جسور الاتصال بينها وبين الطرف الثاني في العملية الاتصالية وهم (أهل الكوفة) في خُطبتها، من

خلال استعمال الألفاظ والتعابير التي تتيح لها الاستمرار في الاتصال أو قطعة مستعينة بأساليب البديع المتنوعة، التي مثلت أدوات اتصال فعّالة عملت جنباً إلى جنب مع أساليب اللغة الأُخرى، وهذا يعني أنها أساليب لا تقل أهمية عن بقية الأساليب اللغوية الأُخرى، وليست زخرفاً أو زينة بالإمكان الاستغناء عنها وظيفتها التحسين فقط، مثلما شاع في الفكر البلاغي والنقدي عند العرب، فهي أساليب تحقق الإتصال ولا يمكن الاستغناء عنها في العملية الإتصالية لتحقيق النصيّة.

الهوامش:

(١) يُنظر: في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية: ٢٣٧.

(٢) يُنظر: الأساليب البديعية في أدب ابن المقفع: ٦-١٣.

(٣) في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية: ٦٧.

(٤) بناء الأسلوب في شعر الحداثة: ١٠٩.

(٥) يُنظر: نحو النص بين الأصالة والحداثة: ١٧.

(*) وضع روبرت دي بوجراند، وولفجانج دريسلر، للنص تعريفاً واضحاً محدداً احتوى على المعايير السبعة التي يجب توافرها فيه، وتبعهم أكثر الدارسين، هذه المعايير هي:

١- ما يتصل بالنص في ذاته، وهما معيارا: السبك والحبك.

٢- ما يتصل بمستعملي النص سواء أكان المستعمل منتجاً أم متلقياً وذلك معيارا القصد والقبول.

٣- ما يتصل بالسياق المادي والثقافي المحيط بالبعض، وذلك معايير الإعلام والمقامية والتناص.

(٦) يُنظر: الإحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني، د. أنس محمود فجال: ٥٤-٥٧.

(٧) البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية: ٧٦.

(٨) علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات: ٢٥-٥٦.

(٩) يُنظر: في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية: ٢٢٥-٢٢٦، وعلم لغ ة النص، د. سعيد كيري: ١٤٦، والنص والخطاب والإجراء، دي بوجراند: ١٠٣-١٠٥.

(١٠) يُنظر: الأساليب البديعية في أدب ابن المقفع: ٨٠-١١٨.

(١١) يُنظر: م.ن: ١٨٣ وما بعدها.

(١٢) يُنظر: أوجه البلاغة الثلاثة: ٨٤-٨٦.

(١٣) السبك في العربية المعاصرة بين المنطوق والمكتوب، د. محمد سالم أبو غفرة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م: ٤.

(١٤) يُنظر: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، د. محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠١٢م: ١٥.

(١٥) يُنظر: لسانيات النص،مدخل انسجام الخطاب، نقلاً عن:Cohesion in English،١٩٧٦،P.٤.

(١٦) يُنظر: في اللسانيات العربية المعاصرة، دراسات ومثاقفات، د. سعد عبد العزيز مصلوح، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م: ٢٤٠-٢٤١.

(١٧) يُنظر: بناء الأسلوب في شعر الحداثة، التكوين البديعي: ٣٨١.

(١٨) يُنظر: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: ٢/ ٢٢.

(١٩) نحو نظرية أسلوبية لسانية، فيلي ساندرس، ترجمة: د. خالد جمعة، توزيع: دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م: ٨٦.

(٢٠) السبك في العربية المعاصرة، بين المنطوق والمكتوب: ١٧٢.

(٢١) مقالات في اللغة والأدب، د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م: ١/ ١٨٩-١٩٠.

(٢٢) يُنظر: الإحالة التكرارية وأثرها في التماسك النصي بين القدامى والمحدثين، ملبود نزار، (بحث)، مجلة علوم إنسانية، السنة ٧، ع ١٤٤، ٢٠١٠م: ١٢.

(٢٣) يُنظر: علم النص: ١٠٦ نقلاً عن:

Micheal Goey: Patterns of lexisin text.P. ٥٢.

(٢٤) يُنظر: النص والخطاب والإجراء: ٣٠٣.

(٢٥) يُنظر: ظواهر أسلوبية في شعر شوقي، د. صلاح فضل، مجلة فصول، مجلد(١)، ع٤/ سنة ١٩٨١م: ٢١٠.

(٢٦) يُنظر: نظرية علم النص: ١٠٨.

(٢٧) يُنظر: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: ١/ ١٤٤.

(٢٨) علم لغة النص، النظرية والتطبيق، د. عزّة شبل محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م: ١٤٥.

(٢٩) لسانيات النص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري، د. أحمد مدارس، عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأُردن، ط٢، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م: ٨٠.

(٣٠) يُنظر: البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية: ٨٣، نقلاً عن:

Cohesion in English، P. ٢٧٥-٢٧٤.

(٣١) نظرية علم النص: ١٠٧.

(٣٢) يُنظر: المصاحبة اللغوية وأثرها في تحديد الدلالة في القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية، أُطروحة دكتوراه، إعداد: حمادة محمد عبد الفتاح الحسيني، إشراف: أ.د. عبد الحليم محمد عبد الحليم، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م: ٦٥ وما بعدها.

(٣٣) المعنى وظلال المعنى: ١٢٢ نقلاً عن:

Robins: R.ti. General Linquistics،P. ٦٣.

(٣٤) لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب: ٢٥.

(٣٥) التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه، د. كريم زكي حسام الدين

www. Kotob Arabia.com.

(٣٦) يُنظر: المصاحبة في التعبير اللغوي: د. محمد حسن عبد العزيز، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠مم: ٦٠.

(٣٧) دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق، د. عبد الفتاح عبد العليم البركاوي، دار المنار، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م: ٧٢.

(٣٨) يُنظر: المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة، د. محمد أحمد أبو الفرج، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٦م: ١١٠-١١٥.

(*) اختلف الباحثون العرب في ترجمة المصطلح الإنكليزي Collocation، فتعددت مسمياته واختلفت، فترجمة البعض بـ (المصاحبات المعجمية، والتضام، والمتلازمات، والاقتران اللفظي، والرصف، وتوافق الوقوع، وقيود التوارد، وقد آثرنا هذا المصطلح؛ لأنه الأقرب للدراسات العربية. يُنظر: المصاحبة اللغوية وأثرها في تحديد الدلالة في القرآن الكريم.

(٣٩) المعنى وظلال المعنى: ١٢٢.

(٤٠) علم الدلالة: د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط٦، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م: ٧٣.

(٤١) يُنظر: الأساليب البديعية في أدب ابن المقفع، مقاربة من منظور اللسانيات النصيّة، أُطروحة دكتوراه، أمل سلمان حسّان، إشراف: أ.د. عهود عبد الواحد عبد الصاحب، جامعة بغداد، كلية التربية، ابن رشد للعلوم الإنسانية، ٢٠١٦م، فقد أفاضت الباحثة في دراسة هذه الأساليب متخذة من خطاب ابن المقفع مجالاً لذلك.

(٤٢) علم اللغة النصي، النظرية والتطبيق: ١٢٥.

(٤٣) يُنظر: نظرية علم النص: ١١٧.

(٤٤) يُنظر: نظرية علم النص، رؤية منهجية في بناء النص النثري: ١١٦، نقلاً عن:

Robert de Beaugrande and Dressler: Introduction to text linquistics.P.P.: ٧٧-٧٦.

(٤٥) في نظرية الأدب، من قضايا الشعر والنثر في النقد العربي القديم، د. عثمان موافي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د.ط)، ٢٠٠٠م: ١/ ١٠٣.

(٤٦) نظرية البنائية في النقد الأدبي، د. صلاح فضل، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م: ٢٦٢.

(٤٧) يُنظر: الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي: ٢٨٩.

(٤٨) م.ن: ٢٨٩.

(٤٩) البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصيّة: ١٧٤.

(*) اختلف الباحثون العرب في ترجمة مصطلح Coherence، شأنه شأن المصطلحات اللسانية الأُخرى، فقُدّمت له مقابلات عدّة تنوعت بتنوع وجهات نظرهم المتباينة من قبيل، التماسك، والانسجام، والالتحام، والتقارب والارتباط والحبك.

(٥٠) يُنظر: النص والخطاب والإجراء: ١٠٣.

(٥١) يُنظر: نحو النص، اتجاه جديد في دراسة النحو العربي: ٩٠.

(٥٢) م.ن: نقلاً عن: Cohesion in English.P.٨.

(٥٣) لسانيات النص، النظرية والتطبيق: ٣٢.

(٥٤) النص والخطاب والإجراء: ١١٢-١١٣.

(٥٥) زينب الكبرى (عليها السلام)، من المهد إلى اللحد، السيد محمد كاظم القزويني، (طبعة كاملة محققة)، حققه وعلّق عليه: ولده السيد مصطفى القزويني، دار المرتضى، بيروت، (د.ت): ٢٨٣-١٨٥.

(٥٦) نهج البلاغة: ١٨/ ٢٨٦.

(٥٧) يُنظر: علم لغة النص، النظرية والتطبيق، د. عزّة شبل محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م: ٢٥٣.

(٥٨) علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات: ٢٥٣.

(٥٩) م.ن: ٢٥٢.

(٦٠) يُنظر: علم لغة النص: ١٠٥.

(٦١) كتاب البديع: ٧٥، والإيضاح: ٤٢٨.

(٦٢) البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصيّة: ١٦٩.

(*) آل عمران: الآية ٦١.

(٦٣) يُنظر: الإيضاح في علوم البلاغة: .

(٦٤) بديع القرآن: ٥٠، ويُنظر: كتاب الصناعتين: ١١١، والإيضاح في علوم البلاغة: ٢٨٥.

(٦٥) يُنظر: البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصيّة: ١٤٥-١٥١.

(٦٦) نظرية علم النص: ١٠١.

(٦٧) يُنظر: البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصيّة: ١٢٣، نقلاً عن:

Cohesion in English.P. ٢٩٧.

(*) النحل: الآية ٩٢.

(٦٨) السجع المتوازي، وهو أن تتفق الكلمتان في الوزن وحروف السجع، كقوله تعالى:{ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ * وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ } سورة الغاشية: ١٣-١٤.

(٦٩) السجع المتوازن: أن يُراعى في مقاطع الكلام الوزن فقط، كقوله تعالى: { وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ * وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ } سورة الغاشية: ١٥-١٦.

(٧٠) وأما السجع المرصع، وهو أن تكون الألفاظ مستوية الأوزان متفقة الإعجاز، أو متقاربتها، كقوله تعالى: { إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم } سورة الغاشية: ٢٥-٢٦.

يُنظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ٢٩٦، والبرهان في علوم القرآن: ١/ ٦٧-٦٨.

(٧١) نظرية علم النص: ١١٧.

(٧٢) اللغة في الدرس البلاغي: ٦٥-٦٦.

(*) مراعاة النظير، تعني عند القزويني: التناسب والائتلاف والتوفيق أيضاً، وهي أن يجمع في الكلام بين أمر وما يناسبه بالتضاد كقوله تعالى: {ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ} سورة الرحمن: الآية ٥. يُنظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ٢٦٠.

(٧٣) يُنظر: نظرية علم النص: ١١٥.

(٧٤) يُنظر: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب: ٢٥.

(*) المائدة : ٨٠.

(٧٦) علم الدلالة: ١٠٢.

(*) التوبة: الآية ٨٢.

(٧٧) يُنظر: نظرية علم النص: ١١٩.

(٧٨) م.ن : ١١٩.

(*) البقرة: الآية ٦١.

(٧٩) فالسجع المطرف، وهو أن تتفق الكلمتان في حروف السجع لا في الوزن، والسجع المرصع، وهو أن تكون الألفاظ مستوية الأوزان متفقة الإعجاز، أو متقاربتها. يُنظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ٢٩٦، والبرهان في علوم القرآن: ١/ ٦٧-٦٨.

(٨١) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: ٣٢.

(٨٢) لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب: ٢٣٨.

(٨٣) يُنظر: الإيضاح: ٣٣٤.

(٨٤) شرح نهج البلاغة، م٢، ج٣: ٩٩.

(٨٥) يُنظر: نظرية علم النص: ١٠١.

(*) الفجر: الآية ١٤.

قائمة المصادر و المراجع:

القرآن الكريم.

أولاً: المصادر العربية القديمة

- الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن محمد المعروف بالخطيب القزويني(ت ٧٣٩هـ)، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠٠٣م.

- بديع القرآن، ابن أبي الأصبع المصري(ت ٦٥٤هـ)، تقديم وتحقيق: د. حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر و التوزيع، (د.ط)، (د.ت).

- البرهان في علوم القرآن، الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي(ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

- زينب الكبرى (عليها السلام) من المهد إلى اللَّحد، السيد محمد كاظم القزويني، (طبعة كاملة محققة)، حققه وعلّق عليه: ولده السيد مصطفى القزويني، دار المرتضى، بيروت، (د.ت).

- شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط١، المجلد٢، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، السيد الإمام يحيى ابن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني(ت ٣٤٩هـ)، دار الكتب الخديوية، طبع بمطبعة المقتطف، مصر، ١٣٢٢هـ.

- كتاب البديع، لابن المعتز، عبد الله بن المعتز(ت ٢٩٦هـ)، اعتنى بنشره: إغناطيوس كراتشوفسكي، دار المسيرة، بيروت، ط٣، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

- كتاب الصناعتين الكتابة والنثر، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري(ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

ثانياً: المراجع العربية الحديثة

- الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، د. ابتسام أحمد حمدان، مراجعة وتدقيق: أحمد عبد الله فرهود، دار القلم العربي بحلب، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

- البديع بين البلاغة العربية

واللسانيات النصيّة، د. جميل عبد المجيد، الهيأة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، ١٩٩٨م.

- بناء الأسلوب في شعر الحداثة، التكوين البديعي، د. محمد عبد المطلب، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م.

- التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه، د. كريم زكي حسام الدين

www.Kotob Arabia.com.

- السبك في العربية المعاصرة بين المنطوق والمكتوب، دراسة تطبيقية، د. محمد سالم أبو غفرة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

- علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط٦، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

- علم اللغة بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، د. صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠٠٠.

- في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية، د. سعد عبد العزيز مصلوح، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ط١، ٢٠٠٣م.

- في اللسانيات العربية المعاصرة، دراسات ومثاقفات، د. سعد عبد العزيز مصلوح، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

- علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، ج. سعيد حسن بحيري، الشركة المصرية، لونجمان، الجيزة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

- علم لغة النص، النظرية والتطبيق، د. عزّة شبل محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.

- المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، د. محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٧م.

- مقالات في اللغة والأدب، د. تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.

- نحو النص، اتجاه جديد في دراسة النحو العربي، د. أحمد عفيفي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.

- نحو النص بين الأصالة والحداثة، د. أحمد محمد عبد الراضي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

- النص والخطاب والاتصال، د. محمد العبد، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

- نظرية البنائية في النقد الأدبي، د. صلاح فضل، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

- نظرية علم النص، رؤية منهجية في بناء النص النثري، د. حسام أحمد فرج، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٥م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية المترجمة

- النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، وفلجانج درسيلر، ترجمة: د. تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٩٩٨م.

- نحو نظرية أسلوبية لسانية، فيلي ساندبرس، ترجمة: د. خالد جمعة، توزيع: دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م.

- لسانيات النص، مدخل إل انسجام النص، د. محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٣، ٢٠١٢م.

- لسانيات النص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري، د. أحمد مدارس، عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأُردن، ط٣، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

- لسالنيات النص، النظرية والتطبيق، مقامات الهمذاني أنموذجاً، ليندة قباس، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

- اللغة في الدرس البلاغي، د. عدنان عبد الكريم جمعة، دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع، لندن، دار اليقظة الفكرية، سوريا، ط١، ٢٠٠٨م.

- المصاحبة في التعبير اللغوي، د. محمد حسن عبد العزيز، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

- المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، د. محمد أحمد أبو الفرج، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (د.ط)، ١٩٦٦م.

رابعاً: الرسائل والأطاريح الجامعية:

- الأساليب البديعية في أدب ابن المقفع ـ مقاربة من منظور اللسانيات النصيّة، أُطروحة دكتوراه، أمل سلمان حسّان، كلية التربية ، ابن رشد للعلوم الإنسانية، جامعة بغداد، إشراف: أ.د. عهود عبد الواحد عبد الصاحب.

خامساً: البحوث المنشورة في المجلات

- الإحالة التكرارية وأثرها في التماسك النصي بين القدامى والمحدثين، ميلود نزار، مجلة علوم إنسانية، السنة ٧، العدد ١٤٤، ٢٠١٠م.

- أوجه البلاغة الثلاثة، مبدأ المطابقة في الفكر البلاغي والنقدي عند العرب، د. ناصر حلاوي، مجلة الأقلام، ع ١١-١٢، السنة ١٩٩٢م.

- ظواهر أسلوبية في شعر شوقي، د. صلاح فضل، مجلة فصول، مجلد(١)، ع٤، سنة ١٩٨١م.

"تسليم بلاغي قديم"

الإعجازُ
قلق المصطلح بين الترديد والتردد

Miracle to the Anxiety of the Term:
Habituation and Hesitation

أ.د. عيد علي مهدي بلبع
مصر/ جامعة المنوفية/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

Prof. Dr. Eid Ali Mahdi Balba
Department of Arabic/ College of Arts/ University of Manufeia /Egypt

eidbalbaa333@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

الإعجاز مصطلح ظهر متأخرا في بيئة المتكلمين، وقد التبس بالبحث في الدليل والعلة فنتج عن هذا أن انتاب المصطلح قلق واضطراب وتردد، وقد ناقشت الدراسة هذه المظاهر ثم خلصت إلى أنه بحث في مظاهر خصوصية القرآن وأوصت بأن بحثا تحليليا وصفيا في مظاهر إحكامه.

Abstract

Miracle as a term appears lately in the environment of speakers, confuses the reason and results in anxiety and hesitation. The current article discusses these phenomena and concludes that it to study of the specificities of the Glorious Qur'an and recommends that it should be analyzed analytically and descriptively according to its provisions

تمهيد : قلق المصطلح واضطراب الترديد

كيف يكون الدليل الإلهي حالٌّ في البشريّ؟ هل كان البحث في إعجاز القرآن محاولة لإقرار حقيقة أن القرآن معجز في نفوس الباحثين أنفسهم قبل أن يكون محاولة لإقناع المترددين والمكذبين والطاعنين والرد عليهم؟ وإلى أي حد كان البحث في دلائل الإعجاز نابعا من التردد في قبول أن تكون الآية ودليل نبوة محمد ﷺ لغوية؟ ثم إن كون التحدِّي بنص لغوي يعني التحدي في أمر يعرفونه وتتيسر لهم أدواته، أم يعرفون أنه معجز، أم يعرفون علة إعجازه، أم عليهم أن يعرفوا علة إعجازه؟ وإلى أي حد كان لجهود المتكلمين وبحث الباحثين أثرٌ في مخاطبة الآخر غير المؤمن بنبوة محمد ﷺ ؟ وكم من الذين أسلموا وآمنوا بالقرآن وبنبوة محمد ﷺ فعلوا هذا نتيجة ما قدمه الباحثون مما قالوا إنه دلائل إعجاز وكم منهم آمن بالاستماع إلى القرآن العظيم مباشرة ؟

هو بحث في مظاهر عظمة القرآن، بحث في مظاهر إحكامه، وإن شئت تسامحا : هو بحث في مظاهر إعجازه، وإن شئت دقة وتحديدا : هو بحث فيما يمكن أن يدرك البشرُ من مظاهر إحكامه. وقد نبه غير واحد من القدماء والمحدَثين إلى أن مصطلح (الإعجاز) مصطلح متأخر، يقول ابن تيمية : « والآيات والبراهين الدالة على نبوة محمد كثيرة متنوعة وهي أكثر وأعظم من آيات غيره من الأنبياء ، ويسميها من يسميها من النظار معجزات، وتسمى دلائل النبوة وأعلام النبوة، وهذه الألفاظ إذا سميت بها آيات الأنبياء كانت أدل على المقصود من لفظ المعجزات، ولهذا لم يكن لفظ المعجزات موجوداً في الكتاب والسنة وإنما فيه لفظ الآية والبينة والبرهان [1]

ويشير محمود شاكر إلى أن مصطلح الإعجاز « لفظ محدث مولَّد، وبيقين قاطع،

لا نجده في كتاب الله تعالى، ولا في حديث رسول الله ﷺ ، ولم أجده في كلام أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا في شيء من كلام التابعين ومَن بعدَهم، إلى أن انقضى القرنين الأول والثاني من الهجرة، ثم نجدهما فجأة يظهران على خفاء في بعض ما وصلنا كلام أهل القرن الثالث ثم يستفيض استفاضة غامرة في القرن الرابع وما بعده [٢]

ولعل الارتباط واضح بين ظهور مصطلح الإعجاز وحركة تدوين العلوم، ومنها علوم العقائد في أواخر القرن الثاني الهجري وبداية الثالث ، على الرغم من أن ظهور المصطلح في التأليف جاء متأخرا ، فأول من استعمل مصطلح الإعجاز أبو عبد الله محمد بن يزيد الواسطي المعتزلي المتوفَّى في بداية القرن الرابع الهجري ٣٠٦ هـ، مما يرجح أن هذا كان بعد منتصف القرن الثالث الهجري؛ فهو، فيما نعلم، أول من ألف في الإعجاز كتابا جاء فيه هذا اللفظ صريحا : « إعجاز القرآن »، وقد فُقِد هذا الكتاب في جملة ما فقد من كتب التراث ولكنه من المرجح الواضح أنه أثر تأثيرا ملأ الآفاق في زمانه حتى استقر المصطلح عند الأجيال تلو الأجيال إلى يوم الناس هذا [٣] ، وكان المستعمل مصطلح التحدي الذي ذكره الجاحظ ١٥٠ ـ ٢٥٥ هـ في رسالته : حجج النبوة ، كتبها بعد وفاة أبي إسحاق النظَّام ٢٣١ هـ ، كما كان مصطلح الآية هو المتردد في كتاب علي بن ربن الطبري « الدين والدولة في إثبات نبوة محمد ﷺ [٤] الذي ألفه قبل منتصف القرن الثالث الهجري، ولم يستعمل كلمتي (إعجاز) و(معجزة)، وإنما استخدم مكانهما كلمة (آية) .

ولعلنا لا نبالغ إذا ذهبنا إلى أن مصطلح الإعجاز لم ينعم بالاستقرار منذ أن صكه من صكه في ذلك الزمن البعيد، على مستوى المفهوم والدليل والعلة والمظاهر، إلى

حدِّ التنكر العلمي المنضبط للمصطلح والوقوف به عند حدود الإدراك الذوقي المستعصي على الوصف على حد تعبير السكاكي، ومن ثم شاب المصطلح قدر هائل من التردد في الوقوف على المظاهر والعلل والدلائل، وقد تولد عن هذا التردد ترددا في قبول مقولات السابقين والمعاصرين للباحثين في القضية، ونتج عن ذلك التردد ردود على مقولاتهم، كما شاب المصطلح قدر هائل من الترديد لمقولات مكررة ربما كان بعضها مردودا عليه .

لقد استدعى البحثُ في إعجاز القرآن الكريم البحثَ البلاغي استدعاء؛ لأن القرآن العظيم نص لغوي، ومن ثم فهو استعمال خاص للغة، ومن هنا كانت خصوصية القول هي التي استدعت البحث البلاغي في القرآن الكريم، بيد أن البحث البلاغي لم يسكن في دائرة البحث عن الخصائص البلاغية فحسب، ولكنه، كان مدفوعا بخصوصية القول وبُعد التحدي بأنه كلام الله عز وجل، انصرف انصرافا كاملا، أو كاد، إلى أن يكون بحثا في الإعجاز، أو هكذا شهدت عنوانات الدراسات والأبحاث التي نحت هذا المنحى، يستوي في ذلك من يُقَدِّرون خطورة مصطلح الإعجاز والإفرازات المعرفية المختلفة في تاريخ المصطلح في المنجز المعرفي العربي ومن لا يُقَدِّرون هذه الخطورة ولا يقيمون وزنا لتلك الأبعاد ممن يعُدُّون كل إشارة لظاهرة بلاغية في القرآن الكريم من الإعجاز. « فلقد كثر التأليف في الإعجاز كثرة بلغ معها حد الإسفاف والإسراف ° ، وأكثر أصحاب هذا المنحى إما أن يكونوا من الباحثين الشباب في الدرجات العلمية الأولى (الماجستير والدكتوراه)، أو يكونوا من الباحثين الهواة المدفوعين بعاطفة دينية من غير المختصين بالدرس اللغوي والبلاغي، ولا توفرت لهم أدوات المعارف المهَيِّئة ودقائقها وأسرارها، فيسمون دراساتهم ، وأكثرها من الهشاشة بمكان، بأنها دراسات في إعجاز القرآن. [٦]

ولا يخفى على ذي عقل أن هؤلاء إنما هم في طور التكوين لأدواتهم المعرفية، أو هم، في أحسن الأحوال، في طور التجريب لهذه الأدوات .

وننبه إلى أن خطورة هذا المنحى الخطيرة أنه يربط الإعجاز بأفكار بشرية واستنباطات كثيرا ما تكون في طور التعلُّم؛ إذ لم يستوِ لها عود ولا تكونت لها أدوات المعرفة، ولا انصقلت لها مهارة البحث العلمي، ولا توفرت لها خبرة الباحثين.

ومن ثم يأتي تأمل الاتجاهات المعاصرة للبحث البلاغي في قضية إعجاز القرآن قراءة على قراءات، ولا مناص من أن تنطوي هذه القراءة على رؤية تقييمة لن تتخلص من كونها مراجعة للتفكير البلاغي العربي، إن هذه المراجعة تأخذنا حتما إلى قراءة منجز معرفي هو في الحقيقة قراءة على قراءة، فدراسات المحدثين البلاغية في قضية إعجاز القرآن لا تنفصل بحال من الأحوال عن قراءة المحدثين أنفسهم لتناول التراث البلاغي لقضية إعجاز القرآن، ولعل هذه القراءة تطرح من الأسئلة أكثر مما تقدم من الإجابات :

فإلى أي حد كان وعي المحدثين بالمقولات التأسيسية عند القدماء ؟ وإلى أي حد تجاوز المحدثون المنجز التراثي وأضافوا إليه، أو جاءت قراءاتهم بتقديم رؤى جديدة، نقدا أو نقضا أو إضافة ؟

إلى أي حد كان تواصل متأخري المحدثين مع الأفكار التأسيسية عند متقدميهم، استثمارا لمقولاتهم؟ وإلى أي حد مارست المقولات التأسيسية سلطة المصادرة على التفكير البلاغي الحديث والمعاصر؟ وإلى أي حد جاء التناول البلاغي عند المحدثين اجترارا لأفكار القدماء : تكرارا أو تطبيقا؟

والحقيقة أن مواقف المحدثين قد تشعبت بين عدة مناحٍ مستغرقة استغراقا تامّا في الاستسلام إلى سلبية القراءة للمنجز المعرفي لتراث إعجاز القرآن في التراث البلاغي وفي تراث علوم القرآن، ومن هنا نجد أن الكثرة الغالبة ممن يرددون في دراساتهم مصطلح الإعجاز لا يدرون خطورة المصطلح وحساسيته وعمقه واستعصاءه، بل لعلنا لا نسرف في سوء الظن إذا زعمنا أنهم يتخذون من مصطلح الإعجاز توشية لعناوين أبحاثهم ودراساتهم على تواضعها، بل ضحالتها أحيانا، فيتخذون من مصطلح الإعجاز وما يتضمنه تاريخ المصطلح، وما تحتفظ به ذاكرة العلامة اللغوية في التاريخ الإسلامي من أبعاد عقائدية، نقول يتخذون من ذلك كله تعضيدا لدراساتهم وإضفاء شيء من الهيبة عليها.

لقد جاءت قراءات المحدثين لقضية الإعجاز، إلى حد كبير، ترديدا لمقولات تراثية على مستوى التطبيق، على الرغم من أن هذه المقولات كانت وما تزال في طور حرارة التساؤل ولما تصل إلى ثلج اليقين، وإن كانت أكثر هذه المعالجات الحديثة تقوقعت في دائرة التطبيق بحيث لا تفارق نهج المعالجات التطبيقية في التراث، ومن أبرز الشواهد على هذا المنحى الاستهلاكيِّ الدورانُ في فلك نظرية النظم دون محاولة الإضافة إليها على المستوى التنظيري، ودون محاولة الغوص وراء أعماق أكثر على مستوى التطبيق، بل لعل بعض المعالجات اتسمت بالعشوائية في استعمال المصطلحات ووصف الظواهر.

أضف إلى هذا أن التطبيقات قامت في الغالب على استبدال الشواهد القرآنية المجتزأة من سياقها بشواهد أخرى مما دعمت به أقوالُ القدماء القواعدَ (بزعمهم) والتصنيفات التي ابتدعوها؛ فانتقل البحث البلاغي في القرآن العظيم من وهج

البحث وحرارة السؤال ونشاط تتبع الظواهر وغنى التحليل، ليسكن في رماد رصد الظواهر وتسكينها في التصنيفات تعطيلا للبحث البلاغي نفسه تعطيلا تاما بما توهموا أنه بحث بلاغي.

والحقيقة التي نسعى إلى إقرارها حقيقة قرآنية تكمن في أن القرآن الكريم : « كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ » فلا وهم سراب البحث عن علة الإعجاز ولا المحاولة الهزيلة في استبدال مصطلح الإبلاس به يسمن أو يُغني من جوع، إن تلقينا القرآن قوامه قوله تعالى : « الرْ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ » (هـــــود١) الذي أرى أنه يدفعنا دفعا إلى حقيقة الإحكام، وحسب البحث البلاغي شرفا أن ينحصر في تلمُّس دلائل الإحكام.

المبحث الأول

الخطَّابي

إشكال أحيل به على إبهام

لقد شاع مصطلح الإعجاز وذاع في تراث الفكر الإسلامي قديما، ولقد ظل المصطلح على هذا الذيوع فكتب فيه عدد غير قليل من المحدثين، يستوي في ذلك السؤال عن علته أو عن دلائله أو عن أدلته .

إن المتأمل في مسارات البحث في إعجاز القرآن يجد أن كل من تعرض لقضية إعجاز القرآن قديما طرح من الأسئلة أكثر مما قدم من الإجابات، وأن كل الإجابات والرؤى التي قدمها الباحثون أثارت من الردود ما يربو على الأسئلة.

وعلى الرغم من أن هذا النشاط العقلي عند المتكلمين، وأكثرهم من المعتزلة، جاء ملتبسا بالحساسية الدينية، فإن ولاءه للعقل كان حقيقة مشهودة، وهم في هذا يختلفون عن المحدثين الذين غلبت مقتضيات الحساسية الدينية عندهم على مقتضيات العقل، فإذا كانت معالجات القدماء شاهدة على ولائهم للعقل فإن معالجات المحدثين اتسمت بالموقف التبريري غير المبرر معرفيا. « المصنفات الأولى في الإعجاز، على اختلاف مذاهب أصحابها، جاءت أشبه بمباحث بلاغية مما قدَّروا أن إعجاز القرآن يُعرف بها، وإن استوعبت أقوال المتكلمين في وجوه الإعجاز، فرسائل الخطابي السني، والرماني المعتزلي، والباقلاني الأشعري، تأخذ مكانها في المكتبة البلاغية، وبعد أن استقلت البلاغة بالتأليف والتصنيف، وُجِّهت إلى خدمة الإعجاز البلاغي [٧]

ويكفي أن نشير هنا إلى قضية الذوق والإبهام :

وجد الخطابي عامة أهل القول بالإعجاز من جهة البلاغة « قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوعٍ من التقليد وضربٍ من غلبة الظن دون التحقيق له وإحاطة العلم به ، ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن ، الفائقة في وصفها سائر البلاغات ، وعن المعنى الذي تميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة ، قالوا : إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام ، وإنما يعرفه العالمون عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده ، وأحالوا على سائر أجناس الكلام الذي يقع منه التفاضل فتقع في نفوس العلماء به عند سماعه معرفة ذلك ويتميز في أفهامهم قبيل الفاضل من المفضول منه [٨]

ثم تجد التفات الخطابي واضحا إلى البُعد الذوقي عند البلاغيين والباحثين في إعجاز القرآن، فيلفت إلى قولهم « قالوا : وقد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به . قالوا : وقد توجد لبعض الكلام عذوبة في السمع وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان معا فصيحان، ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة [٩]

وأنت ترى معي هذا الكلام الذي يورده الخطابي يولي الذوق الاهتمام الأكبر، ثم يقر بامتناع الوقوف على علة لهذا التفضيل، وإذا كان الخطابي يورد هذا الرأي فإنه يورده على سبيل الحكاية والاستئناس ولكنه غير مقنع له، ولا يراه مقنعا لغيره في قضية الإعجاز، ولهذا يرد بقوله : « قلت وهذا لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يَشفي من داء الجهل به، وإنما هو إشكال أحيل به على إبهام [١٠]

وبهذا يرفض الخطابي الإبهام، أو قل يرفض الارتكان إلى الذوق بوصفه وسيلة الإدراك وأداته، أو قل يرفض الوقوف عن حدود إدراك الإعجاز الذي هو وسيلته وأداته الذوق، يقول :

« فأما من لم يرض من المعرفة بظاهر السمة دون البحث عن باطن العلة، ولم يقنع في الأمر بأوائل البرهان حتى يستشهد لها دلائل الامتحان، فإنه يقول : إن الذي يوجد لهذا الكلام من العذوبة في حس السامع، والهشاشة في نفسه، وما يتحلى به من الرونق والبهجة التي يباين بها سائر الكلام حتى يكون له هذا الصنيع في القلوب، والتأثير في النفوس، فتصطلح من أجله الألسن على أنه كلام لا يشبهه كلام، وتحصر الأقوال عن معارضته، وتنقطع به الأطماع عنها، أمر لا بد له من سبب، بوجوده يجب له هذا الحكم، وبحصوله يستحق هذا الوصف [١١]

وبهذا يرجع الخطابي إلى حتمية البحث في السبب والعلة، ولكن تُرى هل يضيف الخطابي شيئا إلى ما قال ؟ ولا أحسبه إلا واعدا بما يفوق طوقه، بل مُسرفا في الوعد دون أن يستوثق من أدواته، ثم ما يلبث أن تنسرب من عباراته دلائل العجز وخفايا التردد، فيقول في محاولة الكشف عن السبب والعلة والبرهان والدلائل :

« وقد استقرينا أوصافه الخارجة عنه، وأسبابه النابتة منه، فلم نجد شيئا منها يثبت على النظر، أو يستقيم في القياس، ويطرد على المعايير [١٢]

ثم نجده يخلص من هذه الردود إلى نمط من الترديد غريب فيقول :

« فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوبا من ذاته، ومستقصى من جهة نفسه : فدَلَّ النظرُ وشاهدُ العِبر أن السببَ له، والعلةَ فيه أن أجناس الكلام مختلفة، ومراتبَهَا من

نسبة التبيان متفاوتة، ودرجاتِها في البلاغة متباينة غير متساوية، فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجائز الطلق الرسل . وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود دون النوع الهجين المذموم، الذي لا يوجد في القرآن شيء منه البتة [١٣]

ويبقى السؤال إلى أي حد يوصف كلام البلغاء من العرب أو بعضه بهذه الصفات ؟

والإجابة صريحة واضحة بأن وصف كلام البلغاء بهذه الأوصاف جميعها ملء السمع والبصر، منتشرة متناثرة أكثر من أن تُحصى، والخطابي يرد على نفسه بمقولته السابقة « فلم نجد شيئا منها يثبت على النظر، أو يستقيم في القياس، ويطرد على المعايير » فليس لشيء مما ذكر في أقسام الكلام سمةُ المعيار الذي يثبت على النظر أو يستقيم في القياس، وأي بلاغي قديم أو حديث يستطيع أن يقيم حدودا فاصلة بين البليغ الرصين الجزل، والفصيح القريب السهل، والجائز الطلق الرسل ؟

فكل البليغ الرصين الجزل الطلق فصيح، وكل الجائز الرسل قريب سهل بليغ !! هذه مفردات في الوصف لا تستقيم على محك اطراد المعايير، والخطابي يرد إذن على الخطابي بقوله : « وهذا لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يَشفي من داء الجهل به، وإنما هو إشكال أحيل به على إبهام»[١٤]

ومن دون أن يقدم الخطابي شيئا ذا بال في بحث العلة والدليل والمعايير نراه يذهب في نمط غريب من الترديد يردد بعض ما ملأ الأسماع من مقولات البلاغيين والنقاد عن الشعر والخطابة : « فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه

الأقسام حصة، وأخذت من كل نوع من هذه الأنواع شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعوتها كالمتضادين؛ لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعا من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبوِ كل واحد منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن، يسرها الله بلطف قدرته من أمره ليكون آية لنبيه ﷺ ودلالة له على صحة ما دعا إليه من أمر دينه .

وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور : منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء العربية وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض، ... ، ولا نرى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل في نعوتها وصفاتها .»[١٥]

فالألفاظ والمعاني والنظم هي قوام فكرة الخطابي الذي يتردد (رحمه الله تعالى) في اختبار هذه المعايير في أقوال البشر ثم يُقر إقرارا بوجود « هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه فلم توجد إلا في كلام العلي القدير، الذي أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددا.

فتفهم الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مُضَمَّنا أصحَّ المعاني «[١٦]

ولا أعجب من قوله : « إنما صار معجزا » بعدما قدمنا من تحليل معاييره التي وضعها، وما بيَّنَّاه من استعصائها على الضبط بل استعصائها على التحديد الدلالي الصارم، وانغماسها تمام الانغماس في مسار الإدراك الذوقي الخالص. « ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتسق أمر تعجز عنه قوى البشر، ولا تبلغه قدرتهم، فانقطع الخلق دونه، وعجزوا عن معارضته بمثله أو مناقضته في شكله .» [١٧]

أي بشر ؟ وأي أمور ؟ اللفظ والمعنى والنظم ؟

أمران جليلان عجيبان أقرهما الخطابي :

الأول : أن اللغة والنظم والمعاني ممكنة للبشر إمكانا جزئيا،على التفرق وفق قوله، وإنما تعذر على البشر الإحاطة بها .

الثاني : أن مقارنته بين القرآن العظيم وكلام البشر هي مقارنة بين القرآن كله، ومعلوم أن التحدي والمطالبة بالمحاكاة جاءت في سورة من مثله .

والخطورة في أن يُستنتج من كلامه اقتصار التحدي والمطالبة بالمحاكاة في أنها موجهة إلى الخلائق في القرآن بالمخالفة لما نص عليه القرآن العظيم .

إن الخطابي وصف ولم يقدم دليلا، ثم إنه بدا وكأنه يتكلم عن نص هزيل غاية في التواضع فوصفه للقرآن العظيم لم يزد ـ كما أشرنا قبل قليل ـ عن صفات البليغ الرصين الجزل الطلق الفصيح الرسل القريب السهل، وهي أوصاف وسعتها كتب النقاد ترديدا عن الشعراء .

ولعلك لا تخالفني في أن هذين الخطرين أعظم من قول النظَّام بالصرفة، فهل تُقُبِّلَ من الخطابي ما قاله لأنه سني ؟ ورفضوا القول بالصرفة من النظَّام لأنه معتزلي ؟ وإذا كانوا قد تقبلوا الخطابي لأنه اجتهد فأخطأ فلماذا لم يتقبلوا النظام على أنه بدوره اجتهد فأخطأ ؟

وبعد...

فهل نعود إلى ما تحفظ عليه الخطابي بأنه لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يَشفي من داء الجهل به، وهو يقصد هنا الذوق في قول القائلين :إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده، وإنما يعرفه العالمون عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده، وقولهم: وقد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به، إن الذي يوجد لهذا الكلام من العذوبة في حس السامع، والهشاشة في نفسه، وما يتحلى به من الرونق والبهجة التي يباين بها سائر الكلام حتى يكون له هذا الصنيع في القلوب، والتأثير في النفوس، فتصطلح من أجله الألسن على أنه كلام لا يشبهه كلام، وتحصر الأقوال عن معارضته، وتنقطع به الأطماع عنها، هذا الذي قال عنه الخطابي إنما هو إشكال أحيل به على إبهام ؟

ثَمَّ أمران بديهيان لا يختلف عليها اثنان، ومسلمتان من المسلمات التي لا جدال فيها :

ـ أن البحث في الظواهر يبدأ بالإدراك، والإدراك يكون ذوقيا كما يكون عقليا .

ـ أن الإنسان لا يستطيع أن ينقل كل خبراته عبر وسيط لغوي، أي ليس كل ما يدركه الإنسان بحواسه يمكنه أن ينقله، ومن هنا يأتي الإبهام الذي يحيط

ببعض المُدْرَكات ليؤكد ارتباط الإدراك بالإبهام في بعض الظواهر.

المبحث الثاني

عبد القاهر الجرجاني

التردد بين حتمية المصطلح واستحالة المثلية

انتهينا بالذوق في الحديث عن تردد الخطابي، ونبدأ به وننتهي به أيضا بعد محاولة الإمام في البحث عن الدليل، وتبدأ هذه المحاولة بقطعه بأنه لا يجوز « أن يكون تعالى قد أمر نبيه ﷺ بأن يتحدى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله » وقد أسس الإمام هذا القطع على أنه إن قال أحد أن هذا يجوز يكون قد أبطل التحدي « من حيث إن التحدي كما لا يخفى : مطالبة بأن يأتوا بكلام على وصف، ولا تصح المطالبة بالإتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك الوصف معلوما للمطالَب »

والحقيقة أنني في حيرة مما يقصده الإمام بالوصف، فهل هذا الوصف هو الذي قصده السكاكي في قوله : « واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يُدرك ولا يمكن وصفه »[١٨]، إذ ذهب السكاكي إلى أن الوصف غير الإدراك، وأنا مع السكاكي فيما ذهب إليه .

ولا يُرد على هذا التفريق بين الوصف والإدراك قول الإمام ـ رحمه الله ـ : « لا يتصور أن يقال إنه كان عجز حتى يثبت معجوز عنه معلوم فلا يقوم في عقل عاقل

أن يقول لخصم له قد أعجزك أن تفعل مثل فعلي وهو لا يشير إلى وصف يعلمه في فعله ويراه قد وقع عليه ... لأنه لا يصح وصف الإنسان بأنه قد عجز عن شيء حتى يريد ذلك الشيء، ويقصد إليه، ثم لا يتأتى له، وليس يُتَصوَّر أن يَقصد إلى شيء لا يعلمه، وأن تكون منه إرادة لأمر لم يعلمه في جملة ولا تفصيل»، وإن الإدراك يتحقق به وجود « معجوز عنه معلوم »، ولكن ليس بالضرورة أن يتحقق للمتحدَّى معرفة الوصف، الذي هو هنا بمعنى العلة والدليل، وإدراك الشيء يعني العلم به، ولكن العلم بالشيء لا يستوجب بالضرورة إدراك الوصف والعلة والدليل .

وإذا كانت المزية الناقضة للعادة، عند الإمام، هي مناط التحدي وأن « الشرط في المزية الناقضة للعادة أن يبلغ الأمر فيها إلى أن يُبهر ويقهر، حتى تنقطع الأطماع عن المعارضة، وتخرس الألسنة عن دعوى المُداناة، وحتى لا تُحدِّث نفسٌ صاحبَها بأن يَتحدى، ولا يجول في خلدٍ أن الإتيان بمثله يمكن، وحتى يكونَ يأسُهم منه وإحساسُهم بالعجز عنه في بعضه مثلَ ذلك في كله «[١٩] ، نقول إذا كان الأمر كذلك فإن هذا الإبهار والقهر يتحقق بالإدراك دون أن يحتاج إلى أن يقف المُتحدَّى على الوصف والعلة والدليل، أي دون أن يقف على نفس الإعجاز ووجهه.

ـ تردد وردود

وفي سبيل تمهيد القول بالنظم خاصية للإعجاز أو صفة له يبدأ الإمام بالرد على الاحتمالات الأخرى، يقول الإمام « ثم إن هذا الوصف ينبغي أن يكون وصفا قد تجدد بالقرآن وأمرا لم يوجد في غيره ولم يعرف قبل نزوله وإذا كان كذلك فقد وجب

أن يعلم أنه :

١ - لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة ؛ لأن تقدير كونه فيها يؤدي إلى المحال وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدث في حَذَاقة حروفها وأصدائها أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن وتكون قد اختصت في أنفسها بهيئات وصفات يسمعها السامعون عليها إذا كانت متلُوَّةً في القرآن لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن .

٢ - ولا يجوز أن تكون في معاني الكلم المفردة التي هي لها بوضع اللغة لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى الحمد والرب ومعنى العالمين والملك واليوم والدين وهكذا وصف لم يكن قبل نزول القرآن وهذا ما لو كان هاهنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إياه

٣ - ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في تركيب الحركات والسكنات حتى كأنهم تُحُدُّوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها في زنة كلمات القرآن وحتى كأن الذي بان به القرآن من الوصف في سبيل بينونة بحور الشعر بعضها من بعض،...، وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذي تُحُدُّوا إليه هو : أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالذي تراه في القرآن لأنه أيضا ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن وإنما الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر.

٤ - ولا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم يلتق في حروفه ما يثقل على اللسان وهكذا السبيل إن زعم زاعم أن الوصف المعجز هو الجريان والسهولة ثم يعني بذلك سلامته من أن تلتقي فيه حروف تثقل على اللسان لأنه ليس بذلك كان

الكلام كلاما ولا هو بالذي يتناهى أمره إن عد في الفضيلة إلى أن يكون الأصل وإلى أن يكون المعول عليه في المفاضلة بين كلام وكلام فما به كان الشاعر مفلقا والخطيب مصقعا والكاتب بليغا .» أ.هـ

ولا يعني هذا أن الإمام يرفض أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان داخلا فيما يوجب الفضيلة، ولكنه يراها مزية مما يؤكد أمر الإعجاز، ولكنه ينكر أن يكون القرآن العظيم معجزا بهذه المزية وحدها.

٥ – ولا يمكن أن تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز وأن يقصر عليها لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة .

ولكن الإمام مع هذا لا يقبل إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز، بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز وذلك لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو فلا يتصور أن يكون هاهنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره.

النظم دليل الإعجاز

أشار الإمام إلى أن أسباب الفضل والتقديم إما لمعنى غريب يسبق إليه الشاعر فيستخرجه، واستعارة بعيدة يفطن لها، أو لطريقة في النظم يخترعها ثم قال :

« ومعلوم أن المعول في دليل الإعجاز على النظم، ومعلوم كذلك أن ليس الدليل

في المجيء بنظم لم يوجد من قبل فقط، بل في ذلك مضموما إلى أن يبين ذلك النظم من سائر ما عُرف ويُعرف من ضروب النظم، وما يعرف أهل العصر من أنفسهم أنهم يستطيعونه، البينونة التي لا يعرض معها شك لواحد منهم أنه لا يستطيعه، ولا يهتدي لِكُنْهِ أمْرِهِ، حتى يكونوا في استشعار اليأس من أن يقدروا على مثله، وما يجري مجرى المثل له، على صورة واحدة، وحتى كأن قلوبهم قد أُفرغت في قلب واحد[٢٠]

والنظم عند الإمام ليس شيئا غير توخي معاني النحو، فبعد جملة الردود على الظواهر التي يمكن أن يذهب الظن إلى أنها من دلائل الإعجاز لم يبق عنده إلا أن يكون في النظم والتأليف دليلا للإعجاز، فيعرج على أن النظم ليس شيئا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، فليس للكلم المفردة سلك ينظمها وجامع يجمع شملها ويؤلفها ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها.

ثم ينفي الإمام عما إذا أُتي به كان معارضا ما هو :

١ ـ أن يجيء بلفظ فيضعه مكان لفظ آخر نحو أن يقول بدل أسد ليث وبدل بعُدَ نأى ومكان قرب دنا أم ذلك ما لا يذهب إليه عاقل ولا يقوله، ولو كان ذلك معارضة لكان الناس لا يفصلون بين الترجمة والمعارضة ولكان كل من فسَّر كلاما معارضا له.

٢ ـ وإذا عادت المعارضة إلى جهة المعنى وكان الكلام يعارَضُ من حيث هو فصيح وبليغ ومتخير اللفظ حصل من ذلك أن الفصاحة والبلاغة وتخير اللفظ

عبارة عن خصائص ووجوه تكون معاني الكلام عليها وعن زيادات تحدث في أصول المعاني كالذي أريتك فيما بين زيد كالأسد وكأن زيدا الأسد وبأن لا نصيب للألفاظ من حيث هي ألفاظ فيها بوجه من الوجوه .[٢١]

ثم يصل الإمام إلى صرامة القول بأن النظم ومعاني النحو دليل الإعجاز، قال الإمام رحمه الله : « ونبدأ فنقول فإذا ثبت الآن أن لا شك ولا مرية في أن ليس النظم شيئا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم ثبت من ذلك :

أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه ولم يعلم أنها معدنه ومعانه وموضعه ومكانه، وأنه لا مستنبط له سواها وأن لا وجه لطلبه فيما عداها غارٌّ نفسه بالكاذب من الطمع، ومسلمٌ لها إلى الخدع، وأنه إن أبى أن يكون فيها كان قد أبى أن يكون القرآن معجزا بنظمه،

ولزمه أن يثبت شيئا آخر يكون معجزا به، وأن يلحق بأصحاب الصرفة فيدفع الإعجاز من أصله وهذا تقرير لا يدفعه إلا معاند يعد الرجوع عن باطل قد اعتقده عجزا والثبات عليه من بعد لزوم الحجة جلدا ومن وضع نفسه في هذه المنزلة كان قد باعدها من الإنسانية ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق « [٢٢]

أولا : لسنا نشك في أن النظم وجه جليٌّ من وجوه خصوصية القرآن العظيم وتفرده، وإنما فقط نقول إن النظم دليل إحكام .

ثانيا : ليس من حق عبد القاهر بالضرورة أن يُلزمنا بأن نذكر دليل إعجاز، لظننا أن الدليل غير ممكن أن تأتي به الخلائق.

ثالثا : ليس مع مدعٍ الحق في أن يقول إننا بذلك نبطل البحث في القرآن الكريم

ومدارسته؛ لأننا في الحقيقة نحث على هذا حثًّا وندفع إليه دفعا، ولكننا فقط برؤيتنا هذه نوجه البحث إلى ما هو ممكن للخلق.

ولست أنا الناقض لقول عبد القاهر بل هو الناقض لقوله إذ قال باستحالة المثلية « وليس يتصور مثل ذلك في الكلام .» في حديثه عن المثلية على النحو الآتي.

المثلية ماذا تعني

بعد أن يصل الإمام إلى حصر دليل الإعجاز في النظم نراه يعرِّج على وضع حدود المثلية : « إن التحدي كان إلى أن يجيئوا في أي معنى شاؤا من المعاني بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف أو يقرب منه، يدل على ذلك (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ) (هود١٣)، أي مثله في النظم، وليكن المعنى مفترى لما قلتم، فلا إلى المعنى دُعيتم، ولكن إلى النظم، وإذا كان كذلك كان بيِّنا أنه بناء على غير أساس، ورمي من غير مرمى؛ لأنه قياس ما امتنعت فيه المعارضة من جهة وفي شيء مخصوص، على ما امتنعت معارضته من الجهات كلها وفي الأشياء أجمعها.» [٢٣]

ونقف أمام الجمل الصارمة : « ... أي مثله في النظم، وليكن المعنى مفترى كما قلتم، فلا إلى المعنى دُعيتم، ولكن إلى النظم « ، التي يحدد فيها الإمام أن المثلية في النظم وليس شيئا غير النظم .

ـ استحالة المثلية ونقض التحدي بالنظم

وإنا لنراهم يقيسون الكلام في معنى المعارضة على الأعمال الصناعية كنسج الديباج وصوغ الشنف والسوار وأنواع ما يصاغ وكل ما هو صنعة وعمل يد بعد أن يبلغ مبلغا يقع التفاضل فيه ثم يعظم حتى يزيد فيه الصانع على الصانع زيادة

يكون له بها صيت ويدخل في حد ما يعجز عنه الأكثرون .

وهذا القياس وإن كان قياسا ظاهرا معلوما وكالشيء المركوز في الطباع حتى ترى العامة فيه كالخاصة فإن فيه أمرا يجب العلم به وهو أنه يتصور أن يبدأ هذا فيعمل ديباجا ويبدع في نقشه وتصويره فيجيء آخر ويعمل ديباجا آخر مثله في نقشه وهيئته وجملة صفته حتى لا يفصل الرائي بينهما ولا يقع لمن لم يعرف القصة ولم يخبر الحال إلا أنهما صنعة رجل واحد وخارجان من تحت يد واحدة وهكذا الحكم في سائر المصنوعات كالسوار يصوغه هذا ويجيء ذاك فيعمل سوارا مثله ويؤدي صنعته كما هي حتى لا يغادر منها شيئا البتة .» [٢٤]

ثم يجزم الإمام جزما صارما باستحالة المثلية في النظم بقوله : « وليس يتصور مثل ذلك في الكلام لأنه لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر أو فصل من النثر فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور.» [٢٥]

ثم يؤكد الإمام ما ذهب إليه من استحالة المثلية في النظم بالرد على شبهات تصور المثلية في بعض الأقوال فيقول : « ولا يغرنك قول الناس قد أتى بالمعنى بعينه وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه فإنه تسامح منهم.

والمراد أنه أدى الغرض، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تعقل ها هنا إلا ما عقلته هناك وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشتبهتين في عينك كالسوارين والشنفين ففي غاية الإحالة وظن يفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة :

وهي أن تكون الألفاظ مختلفة المعاني إذا فرقت ومتفقتها إذا جمعت وألف منها كلام وذلك أن ليس كلامنا فيما يفهم من لفظتين مفردتين نحو قعد وجلس ولكن فيما فهم من مجموع كلام ومجموع كلام آخر نحو أن تنظر في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة وقول الناس قتل البعض إحياء للجميع فإنه وإن كان قد جرت عادة الناس بأن يقولوا في مثل هذا إنهما عبارتان معبرهما واحد فليس هذا القول قولا منهم يمكن الأخذ بظاهره أو يقع لعاقل شك أن ليس المفهوم من أحد الكلامين المفهوم من الآخر .[٢٦]

وتأسيسا على رأي عبد القاهر في وصف المثلية في النظم بأنها « في غاية الإحالة » ومن ثم يأتي ترددنا الشديد في قبول النظم أن يكون هو موضع التحدي بوصفه « المزية الناقضة للعادة »، وهذا يدفعنا إلى أن نطرح فكرة قوامها أن الإعجاز في استحالة الإتيان بمثله من حيث أنه استعمال خاص للغة، أي استحالة إمكان الإتيان بمثله لأنه طريقة خاصة في تأليف اللغة، فاللغة جديدة في كل استعمال، وتأسيسا على هذا نتساءل، فقط نتساءل، لننفذ من هذا كله إلى التساؤل : هل القضية كلها تكمن في أن المعجزة لغوية ؟

ومن ثم ننطلق هنا إلى تساؤلين حول نظرية النظم ، فلعلها أقوى النقاط المضيئة في التراث البلاغي، وهما :

ـ هل النظم دليل إعجاز أم هو مظهر إحكام وتفصيل ودقة، ثم هو مظهر روعة وجمال؟ وإلى أي حد يمكننا القول بأن الإحكام يعني اطراد خصوصية النظم؟ ومن ثم نتساءل : إلى أي حد يمكن إضافة أبعاد لنظرية النظم تحدد إطارا تنظيريا منهجيا للبحث في الإحكام؟

ولك أن تتأمل معي نقض الإمام لفكرة النظم ذاتها أن تكون مناط التحدي في قوله :

« فلعل العجز الذي ظهر فيهم عن معارضة القرآن، لم يظهر لأنهم لا يستطيعون مثل ذلك النظم، ولكن لأنهم لا يستطيعونه في مثل معاني القرآن « [٢٧] ثم تأمل هذا النقض في ضوء قبله من قبل مضمومة إلى قوله : « ... أي مثله في النظم، وليكن المعنى مفترى كما قلتم، فلا إلى المعنى دُعيتم، ولكن إلى النظم «

إذن أين الدليل وما هي العلة ؟

إننا في النهاية أما مستويات من المحالات فمن المحال أن يأتي أحد بسورة من مثل القرآن العظيم، ثم إن المثلية في النظم محال، ثم إن الوقوف على العلة والدليل محال.

ولا أستطيع أن أفهم المثلية في آيات الدعوة إلى المحاولة والحسم بانتفاء الاستطاعة « فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ [٢٣] فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا « (البقرة) إلا أنها مثلية في الخصوصية التي لا يستطيع أحد أن يأتي بها.

ولعله من الغريب في ذلك أن نجد باحثا يتناول اللفظ والأصوات المكونة له ليثبت بها إعجازا للقرآن الكريم ، ومن العجيب في ذلك قول أحد الباحثين : « لعلك إذا قلبت النظر بين ألفاظ القرآن ومعانيه تجد إعجازه يشع عليك منهما معا، فتترتب حروفه بما لها من صفات وإيحاءات وتناسق كلماته بما لها من شعاع يتألق من رصفها وترتيبها وتساوق المعاني التي تسابق إلى النفس وقع ألفاظها في السمع كل ذلك من أسرار الإعجاز البياني في القرآن فقد قدر في ترتيب حروفه مخارجها

ونبراتها وصفاتها وما يوحي به كل حرف من أثر في النفس [٢٨]

ولا يخفى هنا أمر الخلط بين اللفظ والنظم وما زاده الكاتب من أمر الأصوات والإعجاز فيها، فكيف يكون للأصوات في كلمة « اضرب» إعجاز وهي الكلمة التي تتردد على ألسنة الخاصة والعامة ليل نهار؟ ولو كان فيها ثم وجه للإعجاز، بزعم القائل، لكان كلام الناس كله إعجازا !!!

عود إلى الذوق

العودة إلى الذوق هي عودة إلى مقولة الخطابي : « إشكال أحيل على إبهام « وهذا يقضي بأن إدراك المزية في النظم إنما هو إدراك ذوقي تأباه بعض العقول « لأن المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها أمور خفية ومعان روحانية أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها وتحدث له علما بها حتى يكون مهيأ لإدراكها وتكون فيه طبيعة قابلة لها ويكون له ذوق وقريحة يجد لها في نفسه إحساسا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة ، وممن إذا تصفح الكلام وتدبر الشعر فرق بين موقع شيء منها وشيء ... أنق لها وأخذته أريحية عندها، والبلاء والداء العياء أن هذا الإحساس قليل في الناس حتى إنه ليكون أن يقع للرجل الشيء من هذه الفروق والوجوه في شعر يقوله أو رسالة يكتبها الموقع الحسن ثم لا يعلم أنه قد أحسن فأما الجهل بمكان الإساءة فلا تعدمه ليس في أصناف العلوم الخفية والأمور الغامضة الدقيقة أعجب طريقا في الخفاء من هذا وإنك لتتعب في الشيء نفسك وتكد فيه فكرك وتجهد فيه كل جهدك حتى إذا قلت قد قتلته علما وأحكمته فهما كنت الذي لا يزال يتراءى لك فيه شبهة ويعرض فيه شك [٢٩]

هكذا أرجع عبد القاهر القضية كلها إلى أن إدراك النظم ذوقي عصي على التعليل محال على المحاولة أن يؤتى بمثله، محال أن تُدرك علة إعجازه .

ولنعُد إلى التساؤل : هل القضية كلها تكمن في أن المعجزة لغوية ؟

المبحث الثالث

محمود شاكر

قلق التردد بين الإعجاز والإبلاس

ذهب محمود شاكر أن مقولة مدار الآية على عجز الخليقة هي التي تولد عنها مصطلح الإعجاز عند المتكلمين، فإنها لا تكون آية حتى تُعجز، « فوجدوا هذه الآية، وهي القرآن كلام الله، مخالفة كل المخالفة، ومن كل وجه، لجميع آيات الأنبياء من قبله، في قرب تسليم المشاهد لها، والسامع بها بأنها خارجة عن طوقه وعن طوق جميع الخلائق، حتى يشهدوا على أنفسهم بالعجز عن فعلها» (٣٠)

وعلى الرغم من إقرار محمود شاكر بحقيقة مصطلح الإعجاز وحقه في الوجود نراه يتردد في أن يقبله قبول المطمئن، ولكنه يقبله قبول الأمر الواقع الذي لا سبيل إلى دفعه « فحملني القلق الذي لا يفارقني على إعادة النظر في هذا الشرط وفي لفظ العجز خاصة، مع ما في ذلك من المخاطرة بمخالفة جمهور علماء الأمة الذين أخذوا هذا اللفظ وهذا الشرط من هؤلاء المتكلمين، وأمرُّوه إمرارا، وبنوا عليه أبوابا من العلم واسعة، تشهد جميعها بأنهم سلموا تسليما يقطع بأنهم أطبقوا عليه، ولم يختلف

أحد في صوابه.» [٣١] ، ثم هو يُعلن إعلانا صريحا أن صنيعه هذا إنما هو من آثار تورطه في جدل المتكلمين، وحيرته حيرة مشتتة، رماه في تيهها هذا الشرط الغريب : (مدار الآية على عجز الخليقة)، فما نجا إلا بعد معاودة الفحص عن لفظ (العجز) [٣٢] .

إذ استند المتكلمون على طلب المعارضة من القرآن العظيم وأطلقوا عليه مصطلح (التحدي)، وترْك المعارضة من المعاندين المكذبين وأطلقوا عليه مصطلح (العجز) الذي أقر شاكر برفضه بل فساده إذ يقول : « وأنا لم أزل في ريبة من أمر هؤلاء المتكلمين، مذ خالطت كلامهم، وأنا أشد ارتيابا في الذين وضعوا هذا الشرط منهم، أَنَظَروا في حقيقة معنى (العجز) نظرا فاحصا، فرأوا ما فيه من الغموض والإبهام والفساد ؟ [٣٣] ، وسواء حملهم الهوى، على حد قول شاكر، أن يتكاتموا بينهم ذلك المغمز الخفي في حقيقته، أو غمرهم الجَذَلُ بهذا الشرط المبهَم الغامض، فأغفلتهم نشوة الظفر به عن الفحص والنظر، وعن غموضه وإبهامه وفساده، فتجاوزوه ومروا عليه مرور المطمئن الذي لا يرتاب في صحته وسلامته، فإن الأمر في النهاية ينتهي بمحمود شاكر إلى تردد واضح جلي بين الرفض والقبول أفضى به إلى نمط غريب من التسليم، أقعده عن المراجعة، وأسلمه إلى كلام أشبه بالصمت وصمت أقرب ما يكون إلى الكلام؛ إذ اعترض ولم يتخذ موقفا، فسلَّم لما اعترض عليه وكأنه ينقل لنا حاله من تلدده وحيرته المشتتة .

ثم ينفذ محمود شاكر إلى اثنين من الفروق التي تختلف فيها آياتهم عن آيته ﷺ :

الفرق الأول : « آيات الرسل جميعا، حاشى القرآن، العجز فيها قريب سهل المأخذ، وسهل أيضا أن يقبله العقل قبولا مغريا بالركون إلى صحته والاقتناع به .

أما العجز في شأن القرآن، فإني وجدت الأمر مختلفا أبين اختلاف، فلم أستطع أن أقبله قبولا سهلا، ولا أن أطمئن إليه اطمئنان اليقين الجازم[٣٤]

الفرق الثاني : « أن آيات الرسل جميعا، حاشى القرآن العظيم، العجز فيها ليس عجزا عن فعل طولبت الخلائق بفعله أو بالإتيان بمثله، فظهر عجزهم عنه وقد حاولوا فعله، بل هو تسليم مبتدأ تسليما محضا بأن الذي رأوه أو سمعوا به، داخل دخولا مبينا في قدرة الخلاق العظيم وحده، وخارج خروجا مبينا عن قدرة جميع الخلائق التي خلقها سبحانه، ومعنى ذلك أن هذا الذي سموه عجزا من الخلائق، ليس على الحقيقة عجزا منهم عن شيء طولبوا بفعله، بل الآية التي يرونها أو يسمعون بها، هي فعل ممتنع أصلا على جميع الخلائق غير داخل في قدرتها، كإحياء الموتى[٣٥]

ومفهوم ضمنيا أن القرآن العظيم يختلف عن هذا في أن المخاطبين به أُعلِنوا بالتحدي وطولبوا بالإتيان بمثله .

ثم يخلص من هذا ستنتج من هاتين المقدمتين هذه النتيجة :

« وإذن فالأمر ليس عجزا من الخلائق عن فعل طولبوا بمثله فعجزوا، أو يتوهمون توهما أنهم لو أرادوه لعجزوا عنه، بل هو إبلاس محض من جميع الخلائق، ودهَشٌ وسكوت ووجوم وإطراق أحدثته مباغتة الآية عند المعاينة، ثم تسليم قاطع تستيقنه النفوس، بأنها فعل ممتنع أصلا على هذا النبي وعلى جميعهم، بلا ريب يخامرها في ذلك.[٣٦]

والحقيقة أن النتيجة التي أعلنها محمود شاكر هي نتيجة صادقة على آيات الرسل السابقين، فأقوامهم لم يُطالبوا بمثلها، وإنما كان منهم الإبلاس رد فعل تلقائي،

فسحرة فرعون لم يُواجهوا بالتحدي بل إن فرعون وسحرته هم الفاعلون في هذا التحدي، وهم المتوهمون بأنهم هم الفائزون.

ثم إن السحرة الذين هم أداة هذا التحدي من قِبَل فرعون ربما كانوا هم أكثر الناس إبلاسا وأسبق الناس إلى التسليم « فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ (الشعراء ٤٦) ، فهذا هو الإبلاس الذي تبعه بل تزامن معه الإطراق والانقطاع والتسليم التام، وهذا لا يصدق على استقبال العرب للقرآن العظيم بحال.

وأحسبك لا تخالفني في أن استقبال العرب للقرآن لم يكن على هذا النحو، على الرغم مما كان فيه من الدهشة والوجوم والمراجعة والتردد، وإن سلوك المراجعة والتردد لم يكن بحال في موقف سحرة فرعون، فسلوك العرب كان مُفعَما بالتردد والرفض والإعراض « وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٣٥) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٣٦) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٣٧) (الأنعام) ، وحكاية القرآن العظيم عن مطالباتهم الدائمة المتكررة بآيات مادية ملء السمع والبصر .

ومع هذا جميعه نجد محمود شاكر في تردده ينفذ من هذه المقدمات جميعها إلى رفض فكرة مدار الآية على عجز الخليقة تماما :

وإذن فالشرط الذي وضعه المتكلمون، وهو (مدار الآية على عجز الخليقة)، شرط فاسد المعنى، غيرُ دال على حقيقة الآية، والشرط الصحيح هو مدار الآية

على إبلاس الخليقة « [٣٧] ، معاودا تعريف العجز بأنه : « أن يريد الرجل أن يفعل فعلا، فيحاوله، ثم لا يجد في نفسه قدرة على إتمامه أو إدراكه [٣٨] ، فهو دلالة على نتيجة معالجة لفعل لم يجد في نفسه قدرة على تمامه وتحقيقه، وأما الإبلاس في اللغة فحالة طارئة تعتري النفس من أمر يأتي بغتة، أو يراه المرء بغتة، فيفجأه عنده حيرةٌ ورهبةٌ ودَهَشٌ وخوفٌ، فتنقطع لها حركة حسه، فيسكت يغشاه وجوم وإطراق، فالعجز ضعف يدركه المرء من نفسه عن بذل جهد ومعالجة، والإبلاس إحساس غامر بالحيرة والدَّهش والانقطاع، تمنع المرء عن كل جهد ومعالجة فهذا فرق ما بين العجز والإبلاس ، ... ، وإذن فإن الإبلاس هو أصدق اللفظين دلالة على ما يأخذ المشاهد عند معاينة الآية بغتة، وهو أحق اللفظين بأن يكون عليه مدار الآية، وهو أحرى اللفظين بأن يدخل في شرط الآية فيقال : مدار الآية على إبلاس الخليقة ، وباطل أن يقال : مدار الآية على عجز الخليقة ، وهذا كله بيِّن كل البيان ، ولا يمكن الخلاف عليه إن شاء الله [٣٩]

وإذا كان محمود شاكر بهذا يرفض مصطلح الإعجاز الذي قال به المتكلمون، فالحقيقة أن المتكلمين الذين قالوا بمصطلح الإعجاز لم تكن دراستهم في وصف آيات الأنبياء السابقين وإنما كانت محاولاتهم بلا أدنى شك في آية محمد ﷺ ، ثم إن ما ذهب إليه محمود شاكر من إقرار مصطلح (الإبلاس) بديلا عن مصطلح الإعجاز انبنى عنده على تأمل آيات الأنبياء السابقين، ولم ينبنِ بحال على تأمل آية محمد ﷺ ، لم ينبنِ على استقبال العرب للقرآن الاستقبال الأول الذي يوازي استقبال أقوام الأنبياء السابقين، يظهر هذا جليا في قوله السابق : « بل الآية التي يرونها أو يسمعون بها، هي فعل ممتنع أصلا على جميع الخلائق غير داخل في قدرتها، كإحياء الموتى »

وبهذا نرى أن محمود شاكر، رحمه الله تعالى، قد أغفل ما أسلف هو الإشارة إليه من خصوصية التفريق بين آيات الأنبياء السابقين وآية نبوة محمد ﷺ ، فقد حدد محمود شاكر معنى الإبلاس بأنه : حالة طارئة تعتري النفس من أمر يأتي بغتة، فيفجأه عنده حيرةٌ ورهبةٌ ودَهَشٌ وخوفٌ، فتنقطع لها حركة حسه، فيسكت يغشاه وجوم وإطراق، ومن المعلوم علما لا وجه للتردد في الإقرار به أن عنصر المفاجأة والبغتة لم يكونا في القرآن الكريم، فالآيات السابقة سريعة الوقوع سريعة الوقع سريعة الزوال في الواقع المرئي في عالم الشهادة، وبهذا يتحقق الإبلاس وما يستتبعه من البغتة والمفاجأة والدهشة، وإن كان محققا للحيرة والرهبة والوجوم والإطراق، وأما البغتة والمفاجأة والدهشة فهي أمور وقعها بتأثير القرآن العظيم يختلف عن وقعها بتأثير الآيات السابقة، فوقعها بتأثير القرآن العظيم وقع هادئ تتشربه النفس على مستوى الذوق وإحساس النفس.

إنني لا أنكر بذلك مصطلح الإعجاز كما أنكره محمود شاكر، ولا أقول بفساده مثلما قال، ولكنني أتوجس توجسا لا أراه ينتهي إلى حد في محاولة البحث عن وجه الإعجاز ووصفه وعلته ودليله، فهذه الأشياء، في ظني، خارجة عن نطاق قدرة الخلق، وبذلك يكون البشر جميعا أمام عجزين لا عجز واحد :

الأول : العجز عن الإتيان بمثله .

الآخر : العجز عن معرفة علة الإعجاز ودلائله .

وبعد، فهل يصلح مصطلح الإبلاس بديلا عن مصطلح العجز ؟

أهو إبلاس ؟

انتهى تردد محمود شاكر إلى الركون إلى مصطلح (الإبلاس) في عبارته التي أشرنا إليها آنفا « ... بل هو إبلاس محض من جميع الخلائق »، رافضا الشرط الذي وضعه المتكلمون، وهو (مدار الآية على عجز الخليقة)، واصفا إيه بأنه شرط فاسد المعنى، غيرُ دال على حقيقة الآية، والشرط الصحيح هو مدار الآية على إبلاس الخليقة.

ثم أردف مبينا حالة الإبلاس بأنها : دهَشٌ وسكوت ووجوم وإطراق ... ثم تسليم قاطع تستيقنه النفوس، هو حالة طارئة تعتري النفس من أمر يأتي بغتة، أو يراه المرء بغتة، فيفجأه عنده حيرةٌ ورهبةٌ ودَهَشٌ وخوفٌ، فتنقطع لها حركة حسه، فيسكت يغشاه وجوم وإطراق، وهو إحساس غامر بالحيرة والدَّهش والانقطاع، تمنع المرء عن كل جهد ومعالجة

أما العجز فهو : « أن يريد الرجل أن يفعل فعلا، فيحاوله، ثم لا يجد في نفسه قدرة على إتمامه أو إدراكه، فهو دلالة على نتيجة معالجة لفعل لم يجد في نفسه قدرة على تمامه وتحقيقه، فالعجز ضعف يدركه المرء من نفسه عن بذل جهد ومعالجة.

ثم خلص إلى أن الإبلاس هو أحرى اللفظين بأن يدخل في شرط الآية فيقال : مدار الآية على إبلاس الخليقة ، وباطل أن يقال : مدار الآية على عجز الخليقة . [٤٠]

وقد أخذ منذر عياشي (٢٠١٣م) في ترديد هذه الفكرة مستعيضا عن مصطلح الإعجاز بمصطلح آخر قرآني وهو (الإبلاس)[٤١]، ثم أخذ في تحليل موقف الوليد بن عقبة عندما استمع إلى بعض آيات من القرآن العظيم وفق مفهوم حالة الإبلاس، « وإذا أخذنا بهذا المصطلح واستعملناه توصيفا لحال الوليد وغيره، متجنبين نعته بـ (العجز) ونعت القرآن بـ (المعجز) واستعملنا مشتقات الإبلاس لهذا الغرض، فإننا

نكون مع مصطلح استعمله القرآن نفسه»[٤٢]

إن طواعية اللغة المخايلة للاتجاه المنكر المكذب من العقل العربي تنفي نفيا قاطعا ما ذهب إليه الرجلان من الانقطاع واليأس عند المتلقين، وهو ما ارتبط بمصطلح الإبلاس « المُبْلِس : اليائس « [٤٣]، فالحقيقة أنهم حاولوا الإتيان وحاولوا التفنيد كما مر أعلاه، وهذا الذي مر بنا من حكاية القرآن العظيم عن مواقفهم يجعلنا بأن الأمر ليس أمر « إبلاس محض من جميع الخلائق، ودهَشٌ وسكوت ووجوم وإطراق أحدثته مباغتة الآية عند المعاينة، ثم تسليم قاطع تستيقنه النفوس، بأنها فعل ممتنع أصلا على هذا النبي وعلى جميعهم، بلا ريب يخامرها في ذلك.» [٤٤]كما ذكر محمود شاكر.

أما كون مصطلح (الإبلاس) مصطلحا قرآنيا فهو كذلك، ولكنه لم يرد مرة واحدة في القرآن العظيم واصفا حال القوم في تلقي القرآن مصدقين أو مكذبين وإنما ورد في هذه المناسبات على سبيل الحصر :

«فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ» (الأنعام ٤٤)

«حَتَّى إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ إِذَا هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ» (المؤمنون ٧٧)

«وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ» (الروم ١٢)

«اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ [٤٨] وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ» (الروم ٤٩)

«إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ (٧٤)لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ» (٧٥ الزخرف)

يُبلس أي يسكت متحيرا لا ينبس، وأيس من أن يدفع عن نفسه شيئا مما أصيب به، أو أيس من النجاة، أو أيس من جلب الرزق أو أن يحقق أسبابه كالغيث، الإبلاس انقطاع تام عن المحاولة، فهو إما أن يكون في أمر العاقبة الأخروية حيث انقطاع أسباب الدنيا، وإما أن يكون في الأسباب الدنيوية التي اختص الله بها نفسه، وهي أمور لم ترد في سياق التحدي والدعوة إلى المحاولة على الإطلاق .

إن ما نجده عند محمود شاكر ـ من تساؤلات وتردد وريبة وتلدد ـ واضحا جليا، نجد شيئا منه عند الشيخ محمد أبو زهرة غامضا خفيا، فالإشكال ينحصر، أو يكاد، في صعوبة الاستيعاب البادية في هذا التردد في أن يقبلوا أن تكون المعجزة لغوية، وما دلَّ على هذا التردد من مظاهر العناية بالبحث عن وجه الإعجاز أو وصفه أو علته أو دلائله .

فقد تساءل الشيخ محمد أبو زهرة : لماذا كانت معجزات الأنبياء السابقة حسية ... ومعجزة محمد ﷺ معنوية ؟

ثم نجده في محاولة الإجابة عن هذا السؤال كأنه يقدم مبررا أو اعتذارا أو هو، على أقل تقدير، يقف موقفا دفاعيا، فكأنه يدافع إذ يقول : « إن كون المعجزة مادية حسية تبهر الأعين بادئ الرأي لا يدل على علو المنزلة، أو عكسها، ولكنها حكمة الله تعالى العليم بكل شيء، القادر على كل شيء، والله تعالى فضل بعض الرسل على بعض، فمنهم من كلم الله ورفع بعضهم فوق بعض درجات، ولكن ليست الرفعة

بكون الآيات مادية حسية، بل بأمور قدرها الحكيم العليم. (٤٥)

فأسكن الأمر في حكمة غيبية لا يعلمها إلا الله تبارك وتعالى، ومع هذا نراه يعاود البحث في هذه الحكمة فيقول بمناسبة المعجزة للعصر :

« كان المناسب لمثل هؤلاء الذين تلقوا دعوة محمد رسول الله ﷺ ، وخاطبهم القرآن الكريم ابتداء أن تكون المعجزة من النوع الذي يحسنونه ليعرفوا مقدار علوه عن الطاقة فالمعجزة بلا شك تناسبهم فوق مناسبتها لموضوع الرسالة وعموم أزمانها وخلودها إلى يوم القيامة ،...، فإذا كانت معجزة النبي ﷺ من نوع الكلام السامي فوق طاقة الناس فإنها تكون مناسبة لمن تلقوها في أول أمرهاومناسبة لخلودها.

إننا لا ننفي الآن ، ولم ننف من قبل أنها مناسبة لعصر نزولها، ولكننا نقول أيضا إنها أشد مناسبة لموضوع الرسالة وخلودها، وبقائها إلى يوم القيامة.» (٤٦)

ثم يحدد هذا تحديدا في إلحاح على الفكرة نفسها فيقول :

« التقى في المعجزة الكبرى معنيان أصيب بهما هدفان :

أولهما : أنه المناسب الذي يعرف به العرب معنى الشيء الخارق لما عُرف، الخارج عن طاقتهم، فإنه لا يدرك أثر ذلك إلا هم .

وثانيهما : أن كونه من نوع الكلام الموحى به الباقي الخالد، يناسب رسالته التي هي خاتم الرسائل الإلهية التي جاء بها محمد رسول الله تعالى ﷺ خاتم النبيين (٤٧)

والحقيقة أن المناسبة للعصر والمناسبة للعرب الذين خاطبهم القرآن الكريم ابتداء بأن تكون المعجزة من النوع الذي يحسنونه ليعرفوا مقدار علوه عن الطاقة، لا

نقول إنه أمر يحتاج إلى مراجعة بل إن القائل به نفسه هو الذي وجد نفسه مدفوعا إلى الاستدراك على نفسه، فتراجع فيه الشيخ لإدراكه ـ رحمه الله ـ مخاطر القول المناسبة للعصر وللقوم فاستدرك قائلا : « ولكننا نقول أيضا إنها أشد مناسبة لموضوع الرسالة وخلودها، وبقائها إلى يوم القيامة » فيرد بنفسه على ما قاله في الموضع والوقت ذاته .

وكأن أمر التردد والحيرة والدهشة هو السمة الغالبة عند من تعرضوا للقول في دلائل الإعجاز ظانِّين أنهم يمكنهم إدراكها؛ لأنهم لم يُسلموا أنفسهم إلى ساحة التدبر والبحث في مظاهر خصوصية النص وتفرده، ولكن انخرطوا في معترك الدليل والبرهان والعلة التي لا يقوى على الوقوف عليه أحد من الخلق، لا نود بحال من الأحوال أن نوقف البحث في القرآن، ولكني فقط أقول بلا جدوى البحث في العلة والدليل، وأرى أنه من الخير أن يتوجه البحث إلى مظاهر عظمة القرآن وإحكامه، إنه سراب البحث في العلة والدليل يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا.

إن التردد في وصف الإعجاز والتشعب في رصد ظواهره بين القدماء والمحدثين والاضطراب في إدراك دلائله لهو من أقوى الأدلة على استعصاء مصطلح الإعجاز على الحصر والإحاطة ثم على التماس العلل والدلائل سواء أكانت من الدليل أم من الدلالة، فمع « هذا الإجماع على أن القرآن هو معجزة الرسول ﷺ ، ومع هذا الإجماع أيضا على وقوع الإعجاز به، وتسليم قريش والعرب جميعا بالعجز .. في حينه، فإن الوقوف على الجهة التي كان منها الإعجاز القرآني أمرٌ لم تلتقِ عليه الآراء، ولم يكن محل اتفاق بين الباحثين والناظرين في وجوه الإعجاز، في كل زمان ومكان . فهناك أكثر من رأي، وأكثر من مذهب في الجهة أو الجهات التي كان بها القرآن معجزا مفحما .»[٤٨]

ثم نرى د. الخطيب يلوذ بيقينه إفلاتا من عماء التردد :

« وإنك أينما قلبت وجوه الرأي في الكلام العربي وأساليبه لم تجد القرآن قد خرج على وجه واحد منها خروجا غير مألوف، بحيث يُعد وجها جديدا جاء به القرآن مفردا .. يُرى منه وجه الإعجاز، الذي لا يقدر الناس على مثله، رؤية واضحة محددة .

ومع هذا فالقرآن معجز .. ولو ضاقت صدور، ورغمت أنوف !!

ومع هذا أيضا فقد كان الكشف عن وجه الإعجاز، والتعرف على دلائله مطلبا عزيزا أثيرا .. انصرفت إليه همم الباحثين والدارسين من المسلمين، وغير المسلمين، ليقعوا على السر الذي من أجله كان القرآن الكريم بهذه المكانة العالية، التي لا ينالها أحد، ولا يطمع فيها بشر، مع أنه كلام من الكلام المعروف المألوف[٤٩]

إن تردد محمود شاكر في القضية يوشك أن ينطوي على شبهة، فكلماته تشي بشيء من هذه الشبهة التي لا نعلم عنها منه إلا أنها انجلت : « إعجاز القرآن لفظ وضع في أواخر القرن الثالث للهجرة، ولم يكد حتى أحدث تاريخا مستفيضا رائعا، شارك فيه أكبر علماء الأمة في اللغة والبيان والتفسير وعلوم القرآن وعلم الكلام، وسيظل هذا اللفظ باقيا، يُحدث تاريخا لا ينقطع، تشارك فيه أقلام العلماء والكتاب والباحثين، وقد كتب الله عليَّ أن أقف مع هذا اللفظ زمانا طويلا، حائرا مترددا، وخائفا متلددا، وجازعا متحفظا، وكاتما حيرتي عن قلمي ولساني، حتى تصرمت سنوات، وأنا على شفا حفرة من النار، فأنقذني الله برحمته وفضله، وسلمت بحمده سبحانه من مخالطة العطب[٥٠]

ثم هو يتكلم عن منهجه في الفصول الثلاثة التي تضمنها كتابه مداخل إعجاز القرآن، فيصف هذا المنهج بأنه « المنهج الذي التزمته فنجوت من شر مستطير، ومن بلاء ماحق » [٥١] ، كانت رحلة محمود شاكر إذن ذات مسالك وعرة، وأشواك متشابكة، وظلمات محيرة، إنها رحلة في مسالك مضطربة من التردد أوجدتها كثرة الردود على قول مردود عليه أو مردود على صاحبه، مختلط مع كل عصر باضطراب الترديد.

إنه استسلام للمصطلح دفع إلى اقتراح البديل الذي وجده في الإبلاس المردود عليه أيضا ليزيد مصطلح الإعجاز استقرارا، فالعجز بشكل ما هو إبلاس، والإبلاس بشكل ما عجز، إن المصطلحين ينطويان على دهشة وانقطاع .

طواعية اللغة وتردد المتلقين في قبول الآية وفي أسباب رفضها

استيعاب كون المعجزة لغوية

لعل ما أثير وما يُثار إنما هو من خصوصية كون آية التحدي لغوية، أو قل من قلق استيعاب كون آية التحدي لغوية، إن مادة التحدي هي اللغة وهي مادة في غاية الطواعية وفي غاية الاستعصاء في الوقت نفسه، فاللغة من حيث هي علامات ممكنة للبشر جميعا، كما أنها من حيث علاقاتها في التراكيب ممكنة أيضا للناس جميعا.

واستحالة الإتيان بمثله تكمن في أن التركيب إذا أُتي به فإن أحدا لن يستطيع بحال من الأحوال أن يأتي بمثله إلا أن يأتي به هو هو؛ لأن أي تغيير في التركيب يصاحبه في الوقت نفسه تغيير في معانيه ولطائفه ودقائقه وأسراره كما قال الإمام عبد القاهر نفسه، وإذا تجاوزنا الألفاظ من أسماء وأفعال وحروف إلى التراكيب التي

حددها عبد القاهر في النظم وجدنا بما لا يدع مجالا للشك غير واحد من الشعراء قدماء ومحدثين قادرين على أن يأتوا بالتقديم والتأخير والحذف والذكر والتعريف والتنكير وغيرها، ومن ثم فالتفرد في النظم ليس من جهة معاني النحو فقط ، ولكنه في هذا الكل .

فهل كان من غايات المزية الناقضة للعادة أن تكون لغوية، وأن يدور هذا الجدل وتستمر هذه المدارسة ويبقى هذا البحث ؟

لم يكن استيعاب كون المعجزة لغوية سهلا ميسورا عند من كذَّبوا بالقرآن الكريم وكذبوا بنبوة محمد ﷺ وكذبوا برسالته ، كما أن هذا الاستيعاب لم يكن سهلا ميسورا عند الدارسين والباحثين الذين آمنوا بالقرآن، فأما الذين كذَّبوا فقد تفاوتت مواقفهم في هذا وتشعب في عدة اتجاهات على النحو التالي :

فإن قول المنكرين المكذبين المعاندين المَحكي عنهم في القرآن الكريم : « وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا « (الأنفال٣١)، إنها مطاوعة النص للإدراك دون الوصف ودون الوقوف على العلة والدليل، واستعصاؤه على المحاكاة، مطاوعةُ النصِّ التي أوهمتهم أنهم يمكنهم أن يقولوا مثله .

رفض هذا القرآن تحديدا وطلبهم أن يأتي محمد ﷺ بقرآن غيره ، « وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ « (يونس ١٥)

لقد انبنى هذا الرفض والاتهام على تمسكهم لما جاء في القرآن من مخالفة لمعتقداتهم

وجعله الآلة ـ بزعمهم ـ إلها واحدا ، فكان هذا البُعد العقائدي من أسباب موقفهم الرافض المكذب : ﴿ أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾ (سورة ص ٥) ، فلقد ارتبط الإيمان بوحدانية المتكلم بتسفيه آلهتهم، فهالهم ذلك ورأوه عجيباً : ﴿ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلا اخْتِلاقٌ ﴾ (سورة ص ٧)، فالاختلاق لا يتعلق بالنص من حيث هو أسلوب ولكنه متعلق أساسا بالمحتوى العقائدي المخالف لعقيدتهم، وبذلك ترى الرفض والتكذيب للمبلغ (الذي هو المتكلم في نظرهم)، وبذلك لا نرى تواصلا من هؤلاء المكذبين مبنيا على أخلاق المبلغ (الذي هو المتكلم)، ثم إن هول المفاجأة جعل الإنسان الحاضر الشاهد المبلغ ﷺ الذي كان مصدقا يتحول عنه هذا التصديق إلى الاتهام بالسحر والكذب ﴿ وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ﴾ (سورة ص ٤)

رفض الرسول ﷺ لا القرآن، يشي ذلك الموقف بقبول القرآن والتوجه بالرفض إلى كون محمد ﷺ تحديدا هو من نُزِّل عليه هذا القرآن : « وَقَالُوا لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ « (الزخرف ٣١)

رفضهم أن يكون نزول القرآن مفرقا ومنجما « وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلا « (الفرقان ٣٢)

رفض أن يكون القرآن معجزة ، وذلك بادعائهم القدرة على أن يأتوا بمثله : « وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ « (الأنفال٣١) ويأتي هذا الزعم مشفوعا بالحث على نزول آية حتى لو كانت هذه الآية تعذيبا لهم : « وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ « (الأنفال٣٢) ، فجاء هنا انصرافهم

عن الكلام إلى مضمون الكلام.

ثم رفضهم أن تكون المعجزة لغوية ، ومن ثم راحوا يطلبون آية « وَقَالُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللهَّ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ (الأنعام ٣٧)

إن قلق الاستيعاب المتمثل في التردد في قبول الآية وفي أسباب رفضها والذي نراه ناتجا عن خصوصية كون آية التحدي لغوية يقودنا إلى محاولة تلمُّس الفروق بين القرآن العظيم وآيات الأنبياء فنلاحظ ما يأتي:

١ ـ في آيات السابقين نجد العجز قريبا سهل المأخذ، وفي القرآن العظيم نجد العجز بعيدا لا يُقبل القبول السهل، ولا يُطمأن إليه اطمئنان اليقين الجازم المُبلس شأن الاطمئنان للآيات المادية، إنه اطمئنان مأخوذ بحيرة وقلق، وهذا القلق إنما هو وجه من أوجه التفاعل بين خصوصية الإلهي وتفرده واستعصائه على المحاكاة واستعصائه على إدراك العلة.

٢ ـ في الآيات المادية يُبلسُ المشاهدَ تجلي القدرة في واقع مادي مشهود مشاهد، يقتصر تواصل الرائي معه على سلوك المشاهدة، فيسكن عنده اليقين من تجلي القدرة التي لا تستدعي سؤالا عن العلة والسبب والدليل، إنه تجلي القدرة الإلية الصادم لتلقي القدرة البشرية.

أما آية القرآن العظيم فإن المتلقي لا يقتصر على موقف المتلقي بالمشاهدة، ولكنه المتلقي بالاستيعاب، وإن قلنا معجزة فإنه لا يقتصر على رؤية المعجزة ولكنه يتلقى بأن تسكنه المعجزة فيصبح مسكونا بها، فلا تظهر أمامه ولكن تحيا فيه، إنه دخول

الإلهي في نسيج البشري، وليس هو بالأمر اليسير، إنه قريب أشد القرب، بعيد أشد البُعد، قريب على مستوى التلقي والإدراك، بعيد على مستوى إدراك العلة والسبب والدليل، وعلى مستوى احتمال المحاكاة والمثلية .

٣ ـ في آيات السابقين نجد سرعة الإدراك التي يتبعها سرعة الاستجابة، وفي القرآن العظيم نجد بطء الإدراك الذي يتبعه بطء الاستجابة ، ثم نجد أثر هذا الإدراك البطيء والاستجابة البطيئة في استقرار الاستجابة وامتدادها .

٤ ـ في آيات السابقين نجد الارتباط بحياة الرسل ثم الانقطاع، نجد عدم الارتباط فهو متحقق البقاء والاستمرار .

٥ ـ في آيات السابقين لا وجود للدعوة للمعارضة والتحدي، أما في الخطاب القرآني العظيم فنجد الدعوة المتكررة للمعارضة والتحدي .

كل هذه الفوارق وربما غيرها جاءت لأن آية نبوة محمد ﷺ آية لغوية، تردد الخلق في قبولها والاطمئنان لها، وحاروا في إدراك علتها فترددوا أيما تردد .

****

وأخيرا يدفعنا هذا التردد الذي نجده مُصرَّحا به عند غير واحد إلى الظن بأن أحدا ممن كتبوا في هذا الباب لم يكن خلوا من هذا التردد بقدر كبير أو يسير، وإلى حين طويل أو قصير، ولو اقتصر الأمر على أمور حاكت في النفوس ولم تترجمها الألسن أو الأقلام، كما يدفعنا أيضا إلى تساؤلات :

ـ ماذا يمكن إدراكه من الإعجاز؟ أهو نفس الإعجاز؟ أم هو علة الإعجاز؟

وما هي وجوه الإعجاز ؟ هل من الصواب أن يقف البحث في الإعجاز عند حدود ما أدركه الصحابة رضوان عليهم جميعا، إنهم أدركوا ولم يبحثوا، ولعل إدراكهم لم يحوجهم إلى البحث والدرس، هل يقف المسلمون عندما وقفوا عنده من مجرد الإدراك لكون القرآن معجز ؟ أهو عجز الخلق عن تحديد الخصوصية أم أن محاولة التحديد هي محاولة أن يحدوا ما لا يُحد أصلا ؟ أهو عجز مرهون بمحدودية القدرة أم هو إعجاز بقدرة مسلوبة كالقدرة على إنزال الغيث مثلا ؟

إبهام وغموض لا نقول إننا نقدر على تجليته وكشفه، ولكن فقط نقول إننا زدنا إيمانا بمدى استعصاء هذا الغموض والإبهام على الاستكشاف والاستجلاء من قِبَل الباحثين على مستوى الدليل والعلة، وليس على الانكشاف والانجلاء بذاته على مستوى الإدراك، فهو ـ في الحقيقة ـ استعصاء على مستوى البحث المنضبط، يقابله انكشاف على مستوى الذوق والنظر وطول التأمل والتدبر.

فهذا التردد السابق نفسه نجده عند د.عائشة عبد الرحمن التي نفذت منه إلى إقرار حقيقة جديرة بالتأمل فذهبت إلى أن « من إعجاز القرآن أن يظل مطروحا على الأجيال تتوارد عليه جيلا بعد جيل، ثم يظل أبدا رحب المدى سخي المورد، كلما حسب جيل أنه بلغ منه الغاية، امتد الأفق بعيدا وراء كل مطمح، عاليا يفوت طاقة الدارسين .»[٥٢]

ولعل هذا التردد هو الذي جعل د. عبد الكريم الخطيب ينتهي إلى هذه الحقيقة : « من أراد أن يكون له في القرآن نظر، فليس تغنيه أية دراسة يقدمها له غيره، وليس ينفعه أي نظر ينظر به أحد سواه، وإنما سبيله ـ إن أراد الخير ـ أن يتجه إلى القرآن بنفسه، وأن يعيش في ظلاله بوجوده، وأن يفتح له عقله، ويُفرغ له قلبه، فذلك هو

الذي يُدني الإنسان مما في القرآن من خير، ويرزقه مما فيه من رزق [٥٣]

ليتحول الأمر بالبحث إلى أن كل قراءة هي تجربة ذاتية لا تعدو أن تكون قراءة تنضم إلى سائر القراءات.

إن القرآن العظيم فاعل بكونه قدرة الله عز وجلَّ، أمرٌ توافق فيه خطاب المكذِّبين مع خطاب الله جلَّ وعلا : فالله تعالى يقول : « وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ » (التوبة ٦) حتى يسمع كلام الله « والمكذِّبين يقولون : « وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ (فصلت ٢٦) ، فقول الله عز وجل يدل على أن الهداية أمر إلهي خالص يحققه سماع القرآن العظيم لمن شرح الله صدورهم للإسلام، وقول المكذبين المحكي عنهم في القرآن العظيم يدل أيضا على تأثير القرآن العظيم فيمن يسمعه، وبه تتحقق الهداية، التي هي في نظرهم ترك معتقداتهم والدخول في الإيمان بالله عز وجل.

هذه النتيجة القرآنية المترتبة على الاستماع هي في النهاية نتيجة ذوقية خالصة، والذوق بشكل ما متشابك مع الفتح الإلهي الذي قال به د.عبد الكريم الخطيب، ولأمر يعلمه الله تعالى وحده جعل على قلوب بعض البشر أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا، بيد أن هذا في النهاية يؤكد على أن أمر الإدراك أمر إلهي خالص، أما الجهد المطلوب من البشر فهو جهد التدبر، وما البحث في دلائل الإحكام سوى أخذ النفس ببذل الجهد في التدبر.

تعقيب

كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ

الـرْ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (هـــــود١)

بقي أن نطرح هنا إيثارنا مصطلح (الإحكام) فهو إيثار لمصطلح قرآني خالص موصوفة به آياته، ولا نقصد بهذا الإيثار أن نقضي على مصطلح (الإعجاز) أو حتى أن نعيب على من اعتمده في مؤلفاته، فمهما بلغت الأمور من الخطر « فإنها لا تستطيع أن تسقط هذين اللفظين: (إعجاز القرآن)، و(معجزات الأنبياء) من أقلام الكتاب المُحدثين، ولا أن تنتزعه من تراث اللغة المكتوبة في مصنفات علماء الأمة من القرن الثالث للهجرة إلى يومنا هذا ، ... ، فالألفاظ التي تستقر في اللغة استقرارا شاملا مستفيضا، يكون من الجهل والتهور، محاولة انتزاعها وإسقاطها من أقلام الكتاب، ومن كتب العلماء قديما وحديثا » [٥٤] ، ومن ثم فإننا فقط نطمح إلى أن نعتمد مصطلح (الإحكام) بوصفه طورا جديدا من أطوار البحث في البلاغة القرآنية، يراعي خصوصية البلاغة القرآنية، ويحدد منهجياتها الخاصة.

وإذا كان محمود شاكر أقر حقيقة وجود مصطلح (الإعجاز) كما أقر حقه في الوجود، فإنه في الوقت نفسه يُقر بما نذهب إليه من خصوصية البلاغة القرآنية، فرؤية محمود شاكر لخصوصية البلاغة القرآنية هي التي جعلته يقول بتأسيس «علم خاص هو (علم إعجاز القرآن)، يضارع علم البلاغة الذي استدعى نشأتَه بحثُ أهل القرنين الثالث والرابع في إعجاز القرآن» [٥٥] ، وإن كان لم يذهب إلى ما نذهب إليه هنا من ضرورة نظرية خاصة للبلاغة القرآنية.

وإننا بتدشين مصطلح (الإحكام) عنوانا لمحاولة التدبر هذه لا نسعى إلى أن نُسقط هذين اللفظين من أقلام الكتاب المُحدثين، ولا أن ننتزعه من تراث اللغة المكتوبة، وفق ما أشار محمود شاكر، ولكننا في الوقت نفسه لا نسعى إلى تأسيس علم خاص على شاكلة ما صرح به شاكر (علم إعجاز القرآن)، وأنه كان يصبو إلى أن يكون هذا العلم المأمول منه ـ رحمه الله تعالى ـ يضارع علم البلاغة الذي استدعى نشأتَه بحثُ أهل القرنين الثالث والرابع في إعجاز القرآن، ولكن رؤيتنا التدبرية في الحقيقة تجمع بين هذه الرؤى جميعها في سهولة ويسر.

ثم إنك يمكنك بسهولة ويسر أن تتقبل مصطلح (الإحكام) على أنه من دلائل الإعجاز، فالإحكام يعني اطراد خصوصية النظم، ثم إن هذا الاطراد هو دليل الإعجاز، في الوقت الذي لا يمكن فصله عن البلاغة بقبوله نمطا منهجيا خاصا في الدرس البلاغي يراعي خصوصية النص القرآني وتفرده بين طُرُق الكلام وأصنافه، فإن الإحكام هو المفردة القرآنية التي جاءت في كتاب الله تعالى .

الهوامش

١ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الرياض، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، تحقيق علي حسن ناصر وآخرون، ٥/ ٤١٢، وانظر: النبوات، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، القاهرة، المطبعة السلفية، د.ت، ١/ ٣.

٢ محمود محمد شاكر، مداخل إعجاز القرآن، ط المدني جدة ٢٠٠١م، ص ١٩،٢٠

٣ المرجع السابق نفسه ص ٢٨

٤ راجع الفهرست لابن النديم، وعلي بن ربن الطبري كان نصرانياً، شرح الله صدره للإسلام في زمن الخليفة المتوكل فأعلن إسلامه على يد الخليفة وكان له عم نصراني متعصب اسمه يحيى بن النعمان الطبري فأنكر على ابن أخيه إسلامه، فقام بتأليف كتابه للرد على عمه وتلامذته. وهو من أوائل الكتب المؤلفة في مقارنة الأديان والانتصار للإسلام والقرآن وإثبات نبوة النبي ﷺ.

٥ د. منذر عياشي، القرآن إعجاز أم إبلاس، دراسة منشورة بمجلة فصول العددان ٨٥، ٨٦ ربيع وصيف ٢٠١٣م من ص ١٥ إلى ٢٨ ص ١٦

٦ ويكفي أن أشير هنا إلى مجموع بحوث على شبكة الإنترنت بعنوان: « الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم: جمع وإعداد، الباحث في القرآن والسنة: علي بن نايف الشحود »، وقد اشتمل هذا المجموع على مائة وأربعين بحثا، ومن بينها سبعة وأربعون بحثا جاء في عناوينهم كلمت الإعجاز.

٧ د. عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، القاهرة ١٣٩١هـ-١٩٧١م. ص ٨٣

٨ الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام، ط٣ دار المعارف، القاهرة ص ٢٤

٩ الخطابي المرجع السابق ص ٢٥

١٠ المرجع السابق نفسه ص ٢٤ ، ٢٥

١١ المرجع السابق نفسه ص ٢٥

١٢ المرجع السابق نفسه ص ٢٦

١٣ المرجع السابق نفسه ص ٢٦

١٤ المرجع السابق نفسه ص ٢٤ ، ٢٥

١٥ المرجع السابق نفسه ص ٢٧

١٦ المرجع السابق نفسه ص ٢٧

١٧ المرجع السابق نفسه ص ٢٨

١٨ السكاكي مفتاح العلوم ص ١٨١

١٩ عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام، ط٣ دار المعارف، القاهرة ص ١٢٩

٢٠ عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، مرجع سابق ص ١٣٣

٢١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ط القاهرة : الخانجي، ٢٠٠م. ص ٢٥٩- ٢٦٠

٢٢ المرجع السابق نفسه

٢٣ عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، مرجع سابق ص ١٤١

٢٤ دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٦١

٢٥ دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٦١ ، ولم يلتفت الدكتور محمد عبد الله دراز إلى إمكان المثلية في البنيان واستحالتها في البيان في كتابه (النبأ العظيم) إذ أشار إلى أن « صنعة البيان كصنعة البنيان، فالمهندس الماهر لا يأتي بمادة جديدة في البنيان ولكن يظهر تفوقه بحسن التصميم ... فكذلك يكون التفاوت في صنعة البيان في جودة المعاني وترتيب الكلمات .»

٢٦ دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٦٣

٢٧ عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، الرسالة الشافية في وجوه الإعجاز ص ٦٠٢

٢٨ علي بن نايف الشحود : الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم (جمع وإعداد الباحث في القرآن والسنة) ص ١١٢٧

٢٩ عبد القاهر الجرجانى : دلائل الإعجاز ، مرجع سابق ص ٥٤٧

٣٠ محمود محمد شاكر: مداخل إعجاز القرآن ط١ القاهرة ٢٠٠٢م ص ٣٩

٣١ المرجع السابق ٤٣ ، ٤٤

٣٢ المرجع السابق ٤٣ ، ٤٤

٣٣ المرجع السابق ص ٤٣

٣٤ المرجع السابق ص ٤٣ ، ٤٤

٣٥ المرجع السابق ص ٤٤

٣٦ المرجع السابق ص ٤٥

٣٧ محمود محمد شاكر: مداخل إعجاز القرآن ص ٤٥

٣٨ الإدراك هنا هو بلوغ الشيء وليس الوعي به، فإن الإدراك الذي هو بمعنى الوعي به فهو متحقق، وهو القدرة على الوعي به وإدراك خصوصيته ولكن مع انتفاء أن يتحقق إدراك علته، وكيف هو؟ وبم كان؟ وما أدواته؟ ــ رب أرني كيف تحيي الموتى ؟ هو تصديق بحقيقة غيبية ولكن التصديق غاب عنه الطريقة والعلة والسبب والكيفية التي عليها تكون .

٣٩ المرجع السابق ص ٤٦ ، ٤٧

٤٠ المرجع السابق ص ٤٦ ، ٤٧

٤١ منذر عياشي : القرآن إعجاز أم إبلاس، مرجع سابق ص ١٦

٤٢ المرجع السابق نفسه ص ٢٧

٤٣ لسان العرب لابن منظور، مادة بلس

٤٤ محمود محمد شاكر: مداخل إعجاز القرآن ص ٤٥

٤٥ محمد أبو زهرة ، المعجزة الكبرى، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت،ص ١٠

٤٦ محمد أبو زهرة ، المرجع السابق ص ٦٦

٤٧ محمد أبو زهرة ، المرجع السابق ص ٦٧

٤٨ عبد الكريم الخطيب ص ١٤٠

٤٩ عبد الكريم الخطيب ص ١٥١

٥٠ محمود محمد شاكر، مداخل إعجاز القرآن ص ٨

٥١ السابق نفسه والصحيفة نفسها

٥٢ د. عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، القاهرة ١٣٩١هـ-١٩٧١م. ص ١٥

٥٣ عبد الكريم الخطيب، الإعجاز في دراسات السابقين، دار المعرفة ، بيروت، ط[٢] ١٩٧٥، ص ٢٧

٥٤ محمود محمد شاكر، مداخل إعجاز القرآن، مرجع سابق ص ١٨

٥٥ محمود محمد شاكر، مداخل إعجاز القرآن، المقدمة ص ١٠

قائمة المصادر و المراجع:

ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، الرياض، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ، تحقيق علي حسن ناصر وآخرون

ابن تيمية، النبوات، القاهرة، المطبعة السلفية، د.ت.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام، ط٣ دار المعارف، القاهرة.

د. عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، القاهرة ١٣٩١هـ-١٩٧١م.

د. منذر عياشي، القرآن إعجاز أم إبلاس، دراسة منشورة بمجلة فصول العددان ٨٥ ، ٨٦ ربيع وصيف ٢٠١٣م

عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد

عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ط القاهرة : الخانجي، ٢٠٠م.

عبد الكريم الخطيب، الإعجاز في دراسات السابقين، دار المعرفة ، بيروت، ط [٢] ١٩٧٥م

محمد أبو زهرة ، المعجزة الكبرى، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت

محمود محمد شاكر: مداخل إعجاز القرآن ط١ القاهرة ٢٠٠٢م

"تسليم نقدي إجرائي"

لغة الشعر عند السياب

Poetry Language in Al-Sayab

أ. م .د .موسى خابط عبود القيسي
العراق/ جامعة بابل/ كلية التربية للعلوم الانسانية
قسم اللغة العربية
Assist. Prof. Dr. Musa Khabt Al-Qaisi
Babylon University/ College of Education for Human Sciences
mohammedhamzaa737@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

البحث مقاربة أدبية لنصوص السياب الشعرية،؛ بغية استخلاص السمات الفنية للغتها الشعرية، ومراعاةً لمنهج البحث العلمي، رأى الباحث أن يقسم البحث على مبحثين، الأول: يتضمن مفهوم الشعر عند السياب، يسبق ذلك الإشارة إلى ما حصل لشعر السياب من تطور ورقي بين مرحلتي التكون والنضج الفنيين.

وتكفل المبحث الآخر بإبراز الخصائص الفنية لشعره على مستوى الصوت والتركيب والصورة والدلالة.

Abstract

In order to extract the artistic characteristics of the poetic language، and considering the methodology of scientific research، the researcher saw that the research should be divided into two sections. The first is to include the concept of poetry at Sayab. This is preceded by a reference to what happened to Sayyab poetry from a paper development between the two stages of formation And maturation technicians.

The other section ensures the artistic characteristics of his hair at the level of sound، composition، image and significance.

مدخل:

اللغة مائز جوهري في سلوك البشر وسمةٌ جلّية في الحضارة الإنسانية، فهي عماد التواصل والتفكير والتطور، ولكنها في الشعر تنهج نهجاً خاصاً.

وخصوصية هذا النهج تتأتى من خلال تخليص اللغة من عموميتها والارتقاء بها في سموات الابداع سمواً واختلافاً، وحين إذ تتشكل هوية المبدع الخاصة التي تنطوي ملامحها على أسرار فنية ونفسية إلى جانب الموهبة والاستعداد الفردي، وبهذا يتمكن الشاعر المبدع من توظيف علاقات اللغة الجديدة ودلالاتها وموسيقاها على نحو يشع بالنبوغ والتميّز.

ولا بد لتلك الخصائص والسمات الشاعرية أن تتساوق مع ضرورة انغماس الشاعر في واقع مجتمعه ومعاناته وتطلعاته وأفكاره بشكل يجعله قادراً على تمثل روح العصر في نتاجه الإبداعي.

ولما كان الإبداع الشعري هو أصله إبداع لغة فإنَّ مفهوم لغة الشعر لا بد أن يتحول ويتبدل من زمن لآخر ومن شاعر لآخر وربما من قصيدة إلى أخرى؛ لأن الشعر يتأثر بمختلف الثقافات والجوانب الإنسانية، فهو مفهوم لا يتصف بالثبات أو الجمود لأنه إبداع والإبداع في تغيير مستمر.

ولعلنا لا نغالي إذا ما رأينا أنّ لغة شعر السياب(موضوع البحث) تقع مصداقاً جلياً لما تقدم ذكره من سمات لغة الشعر الأصيلة وأنموذجاً راقياً للبحث في لغة الشعر العربي الحديث؛ بفعل موقعها التمفصلي الذي يمثل نقطة تحول عملاقة في وجهة الشعر العربي.

وبعد مقاربة متواضعة لنصوص السياب الشعرية، بغية استخلاص السمات الفنية للغتها الشعرية، ومراعاةً لمنهج البحث العلمي، رأى الباحث أن يقسم البحث على مبحثين، الأول: يتضمن مفهوم الشعر عند السياب لما لهذا من علاقة –كما سنرى– بتطور الشعر العربي عموماً وما حققه من قفزة نوعية في مسيرة الشعر على مستوى الشكل والمضمون معاً. يسبق ذلك الإشارة إلى ما حصل لشعر السياب من تطور ورقي بين مرحلتي التكون والنضج الفنيين.

وتكفل المبحث الآخر بإبراز الخصائص الفنية لشعره على مستوى الصوت والتركيب والصورة والدلالة بقدر ما تسمح به هذه الصفحات القليلة.

المبحث الأول:

مفهوم الشعر عند السياب(١٩٢٦- ١٩٦٤م):

من المناسب الإشارة إلى أن شعر السياب قد مرّ بمرحلتين – كما هو حاصل عند أغلب الشعراء، الأولى، مرحلة(أزهار ذابلة) و(أساطير)، وهي مرحلة لم يتميز فيها السياب بشيء من حيث المعمار الشعري. إذ كان شعره في هذه المرحلة صدى لصوت شعراء المدرسة الرومانسية، فلم يستطع في هذه المرحلة أن يبني لنفسه كياناً خاصاً بها، فقد كان ما يزال صغيراً وإدراكه لواقع أمته على النحو الذي ظهر أخيراً لم يكن مكتملاً[١].

أما المرحلة الثانية فتبدأ عند نهاية الحرب العالمية الثانية، فبعدها دخل السياب مع أبناء جيله مرحلة ثقافية جديدة وذلك بفضل الثقافات التي بدأت ترد من الخارج. وهذه المرحلة الخصبة الثرية من حياة السياب أنتجت دواوين شعرية عدة أبرزها: (انشودة المطر) و(المعبد الغريق) و(منزل الأقنان) و(شناشيل ابنة الجلبي)، وفي هذه المرحلة استطاع أن يتحول بالشعر العربي تحولاً كبيراً فأصبح بذلك زعيماً لرواد المدرسة الحديثة[٢]، إذ شهد نهاية عقد الأربعينيات كتابة أول قصيدة للسياب بعنوان(هل كان حباً) حاول فيها أن يقوم بتجربة جديدة في الوزن والقافية تمخض عنها بزوغ فجر الشعر العربي الحر[٣].

ومع أن الباحث المُجد عيسى بلاطة يقول بالإرهاصات الأولى التي سبقت محاولة السياب هذه، إلا أنه يتساءل عن هذا التوقيت بالذات من حياة السياب[٤]؟ فتجيب الدكتورة سلمى الجوسي عن ذلك بقولها: «والواقع إن أولى التجارب التي قام بها

دعاة حركة الشعر الحر قد جرت قبل عام ١٩٤٨م أي قبل كارثة فلسطين التي أثارت لدى كثير من المفكرين رفضاً حاداً لقدسية مخلفات الثقافة التقليدية ومنها الشكل الشعري القديم»[٥].

وبكلمة موجزة تقول إن بدراً تدرج في نظمه للشعر من اللهجة العراقية الدارجة مروراً بالشعر العمودي الفصيح وصولاً إلى الشعر الحر[٦].

وفي مرحلة الشعر الحر، مرحلة النضج والاستقرار، تبلور مفهوم الشعر عند السياب، إذ يعرّفه بقوله إنّ الشعر «لغةٌ يغلب عليها المجاز، وهو يعبر عن العواطف ثم عن الأفكار، وأن يكون موزوناً، وأنا ضد الشعر الذي بدون وزن»[٧].

وهكذا يولي السياب المجاز أهمية كبيرة فهو يمثل «جسراً تعبر عليه حركة نفس الشاعر للتأثير في المتلقي تأثيراً فاعلاً[٨]»، والمجاز ينبثق عن اللغة الفنية التي تشكل الصورة إذ يرسمها الشاعر بوصفها إطاراً تتعانق فيه الفكرة والعاطفة على أنغام الإيقاع.

وأحسب أن المقطع الأخير من النص(وأنا ضد الشعر الذي بدون وزن) إنما هو تأكيد على أثر الموسيقى في الشعر، فضلاً عن أن ذلك يُعد محاولة من الشاعر لكي ينأى بنفسه عن أي تحول قد يطرأ على الشعر يطال فيه الإيقاع؛ متخذاً من ظاهرة الشعر الحر منطلقاً لذلك، وهذا هو الخطر الجسيم كما جاء في رسالته إلى أدونيس وفيها يقول: «وإذا شاعت كتابة الشعر دون التقيد بالوزن فلسوف تقرأ وتسمع من القصائد التي تُحيل(رأس المال)، و(الاقتصاد السياسي) وسواهما من الكتب... إلى شعر، وهو لعمري خطر جسيم»[٩].

وهكذا اجمع رواد الشعر العربي الحر على أهمية الإيقاع إذ يرون أن لغة «الشعر ليست لغة مجازية فحسب بل لغة موزونة أيضاً. بل إنَّ الموسيقى أساس المجاز في اللغة الشعرية»[١٠].

وتشاطر القافية الوزن في مساحة اهتمام السياب الإيقاعية؛ للعلاقة الوثقى بينهما في الشعر، وهذا المعنى تؤكده رسالته إلى عبد الكريم الناعم – أحد أصدقاءه- في هذا الصدد، جاء فيها «أنا من أعداء التفلت من القافية، إن اللغات الخالية من الحركات – وهي اللغات ما عدا العربية – وأوزان الشعر التي تعتمد على الارتكاز وليس على التفعيلة قد تخفف مما يحدثه خلو الشعر من القافية على الأذن من وقع غير منظوم»[١١].

إلى جانب ما تقدم تبوأت الموهبة مساحة اهتمام السياب في نظرته للشعر، مقرونة بالدرس والاطلاع وتجربة الحياة، كل ذلك من شأنه أن يصقل الموهبة وينميها، إذ ورد هذا المعنى في أحد لقاءاته، قائلاً إن «الشعر، شأن كل الفنون الأخرى، موهبة، لكنه أكثر من أغلب الفنون الأخرى موهبة لا ينميها غير الدرس، والاطلاع وتجربة الحياة»[١٢].

ولعلّ من أهم ما يميز نظرة رواد الشعر العربي الحر – في مقدمتهم السياب – إلى الشعر بوصفه رؤيا بالدرجة الأولى وما خصائصه الفنية إلا امتداد لتلك الرؤيا، فاللغة والصورة والايقاع نتيجة لرؤية خاصة للأشياء. وهذه الرؤية الخاصة نتيجة علاقة خاصة بأشياء العالم. وما العلاقات اللغوية والايقاع والصورة إلا تجسيد لهذه العلاقة ذاتها والرؤية والرؤيا غير منفصلين لأن الرؤيا هي نتيجة لما تتوصل إليه الرؤية[١٣]. ويتجلى هذا المعنى في قصيدة (رؤيا عام ١٩٥٦) يقول السياب في

مطلعها[١٤]:

حطَّت الرؤيا على عينيَّ صقراً من لَهيبْ

إنـــــهـــــا تنقـــضّ، تجـــتثُّ الـــســـــواد

تقطـــــع الأعصاب تمتص القذى من كل

جـــــفـــــنٍ، فـــــــــــــــــالـــــمـــــغيبْ

ولاشك في أن أثر الايقاع في النص الشعري يتجلى من خلال ربطه لمكونات النص ببعضها والنفاذ إلى إحساس السامع إذ «تعتبر الصورة الموسيقية من أهم جوانب التجربة الشعرية لارتباطها ارتباطاً أوثق بالانفعال الشعري، فهي من ثم الإطار الانفعالي للغة الشعرية»[١٥].

وقد أدرك رواد الشعر العربي الحر – وفي طليعتهم السياب – العلاقة بين الموسيقى الشعرية والواقع الجديد، وما ثورتهم على موسيقى البحور(القصائد) وخروجهم إلى موسيقى التفعيلة أو خروجهم من موسيقى البيت إلى موسيقى القصيدة إلا نتيجة تجربة جديدة في الحياة[١٦].

إن اعتماد الشاعر الحديث على التفعيلة بوصفها مطلباً يُفضي إلى موسيقى جديدة تنغمها مشاعره وانفعالاته المرتبطة بالموقف أدى إلى إعطاء قيمة أكبر إلى «الايقاع النفسي للنسق الكلامي لا صورة الوزن العروضي للبيت الشعري»[١٧].

وتأسيساً على ما سبق اهتم السياب بالصورة الصوتية، فقد كان يؤمِّن في أبياته موسيقى داخلية جميلة جداً يتساوق بناؤها مع تجربته، من ذلك ما جاء في قصيدته «أحبيني....!»[١٨]:

وما من عادتي نكران ماضيَّ الذي كانا،

ولكن... كلُّ من أحببتُ قبلك ما أحبّوني

ولا عطفوا عليَّ، عشقتُ سبعاً كنَّ أحيانا

ترّف شعورهن عليَّ، تحملني إلى الصينِ.

وواضح أن تجاوز أحرف (النون والتاء والياء والباء) وما بين تلك الأحرف من انسجام صوتي، وتفشي أصوات (ش، س، ص) في النص وما حقق ذلك من تساوق نغمي، كل ذلك، جعل الأذن الموسيقية تهش إليه وتتذوقه، زيادة على ما حققته قوافي هذه الأبيات (كانا/ أحيانا) و(أحبوني/ الصين) من مد صوتي بفعل حروف العلة تجعل المتلقي في فسحة لتأمل تلك التجربة وإدراك مدياتها الرحبة.

وإبداع السياب لا يقف عند هذا الحد، بل له القدرة على التلوين الموسيقي داخل القصيدة الواحدة ويطورها تبعاً لتطور الموقف النفسي[١٩]، ومن تلك النماذج قصيدة «أسمعه يبكي»[٢٠].

اسمـــــعه يبكـــي، ينـــــاديني

في ليلَ المستوحد القـــارس،

يدعو: ((أبـــــي كيف تخليني

وحـــــدي بـــلا حـــــارس؟)).

ثم ينتقل النص إلى لون إيقاعي بطيء مكّن الشاعر من بث شكواه:

غيـــلان، لـــم أهجـــركَ عـــــن قصْدِ...

الـــــداء، يـــا غيـــلان، أقصـــانـــــي

إني لأبكي، مثلما أنتَ تبكي، في الدجى وحدي

ويستثيـــر الليـــل أحـــــزانـــــــــي.

وبعد ذلك يتغير ايقاع النص نحو التسارع ليكشف عن ياس الشاعر من الحياة:

ألفيتني أحسب مـــا ظلّ فـــي جَيبْي من النقد:

أيشتـــري هـــذا القليـــل الـــشفـــــــاء؟

سأطرق البابَ على الموت في دهليز مستشفى

فـــي الـــبـــرد والـــظلـــمـــــاء والـــصمـــتِ،

ســـــــأطرق البـــــــاب على المـــــوتِ

وهذا التلوين الايقاعي وما رافقه من تطور دلالي إنما يؤكد «الانتقال من القصيدة العربية التي تنمو طابقياً بحيث تعد نهاية المعنى في البيت – ماخلا القصائد القصصية – إلى القصيدة التي تنمو عضوياً في كل أبعادها كغصن شجرة»[٢١].

وقد حاول السياب ان يمزج بين أشطر عدة بحور في القصيدة الواحدة، إذ نجح في بعضها وأخفق في بعضها الآخر، ومرّد ذلك يرجع إلى مدى الانسجام الموسيقي الحاصل نتيجة الممازجة بين البحور، ومن تلك المحاولات ما تضمنته قصيدة «جيكور أمي»[٢٢] من أشطر بحر: الخفيف والرمل والرجز[٢٣]: فيقول فيها:

تلـــــك أمـــــي، وإن أجـئـــهـــــا كـــسيـحـــاً

لاثمـــــا أزهـــــارهـــــا والـــمـــاء فيهـــا، والرتبا

ونافضاً، بمقلـــتي، أعشـــــاشهـــــا والغـــــابـــــا:

تلك أطيار الغد الزرقاء والغبراء يعبرن السطوحـــا

أو ينشرن في بويب الجناحين: كزهْرٍ يُفتِّح الأفوافا.

وقد شكل التكرار ظاهرة موسيقية في شعر السياب، فالتكرار ينتج عن «دلالة اللفظ على المعنى مردداً»[٢٤]، إذ يحصل عن طريق «تناوب الألفاظ وإعادتها في سياق التعبير بحيث تشكل نغماً موسيقياً يتقصده الناظم في شعره»[٢٥] ومن ذلك ما قاله في «أنشودة المطر»[٢٦].

رحى تدور في الحقول... حولها البشر

مطر...

مطر....

مطر...

وكم ذرفنا ليلة الرحيل، من دموعْ

ثم اعتللنا – خوف أن نلام – بالمطر...

مطر...

مطر...

ومن مجموع السمات الموسيقية يقرر أحد الباحثين أن «أهم ما يتميز به شعر السياب توافره على إدراك الصوت وضبطه، وحشره في مادة لغوية تحفز فيه القوة الايحائية»[٢٧].

المبحث الثاني:

لغة الشعر عند السياب:

أولاً: التراكيب اللغوية والألفاظ:

لا يخفى على الأديب في أنَّ «الكلمات نفسها تكون أكثر تعبيراً عندما تظهر ضمن مقاطعتها، ولا يكمن الانجاز الحقيقي للشاعر في التقاطه للكلمة الصحيحة بل في خلق تعابير مناسبة لها»[٢٨]، ولهذا بات واضحاً في مفهوم الشاعر «أنَّ أية كلمة ينبغي تطويعها بحيث يمكن استخدامها بطرق مختلفة»[٢٩].

ومن هنا، يرى السياب: «أن الشاعر الحديث مطالب بخلق تعابير جديدة، إن عليه أن ينحت لا أن يرصف الآجر القديم»[٣٠]. جاء في قصيدته «ابن الشهيد»[٣١]:

يا ليتني ما زلتُ في لعبي

في ريف جيكور الذي لا يميل

عنه الربيع الأبيض الأخضرُ:

السّهْل يندى والرّبْى تُزهرُ.

ويطفى الأحلام في مقلتي

- كأنها منفضة للرمادْ -

هَمسٌ كشوكٍ مس من جبهتي

يُنذر بالسارين فوق الجياد

(سنابك الخيل مساميرُ نارْ

تدق تابوت الدجى والنهار.

ناعورةٌ تحرس كرْمَ الحدود

أثقل طين الخوف ما للفرار

من قدم.. ومدّ السدود

أمن بلادي هاربٌ؟ أي عار!!

وأحسب أن القارئ قد يلاحظ هذا الاستشهاد الشعري الطويل، وشفيعي في ذلك هو ما تميزت به تراكيب أغلب نصوص الشاعر من ترابط وتنامي عضويين لأجزاء النص بشكل متماهي مع تطور الفكرة ودلالاتها. ولا غرابة في ذلك فقد «كان السياب منذ بداياته يكشف عن فحولة القديم في أسلوبه ولغته بحيث لا يتطرق الشك إلى النبوغ الفذ الذي كان يكمن وراء تلك القصائد»[٣٢].

وقد انتشرت الألفاظ المضعّفة في أشعاره بشكل واضح لتضفي على النص الشعري سمات موسيقية وأخرى دلالية، من مثل (قهقهة، كركره، جمجمة، هسهسه، صلصلة، غمغمة، دغدغة،...)، ومن ذلك ما أبدعه الشاعر في قصيدة «أطفال وأسلحة»[٣٣]:

عصافير؟ أم صبية تمرحُ

عليها سناً من غدٍ يلمح؟

وأقدامها العارية

محارٌ يُصلصل في ساقيه.

لأذيالهم رفة الشمألٍ

سرتْ عبر حقل من السَنبل،

وهسهسةُ الخبر في يوم عيدْ،

وغمغمة الأم باسم الوليد

تناغيه في يومها الأول.

ومن ذلك أيضاً ما جاء في قصيدة «أساطير»[٣٤]:

فلو يسمعُ الأنبياء

لما قهقهت ظلمة الهاوية

بأسطورة بالية.

وكان للألفاظ العامية(الدارجة) نصيبٌ شاخص في مساحة أشعار السياب، بعد أن أبدع في تطويعها وثوَّرَ دلالاتها، منها: (كوخ، بلم، شناشيل، مجداف، تنور، دندنة، خطيّة،...) وكلها ألفاظ عايشها الشاعر في بيئته البصرية.

ومن تلك الألفاظ ما انتظم منها في قصيدة «غريب على الخليج»[٣٥]:

هي وجه أمي في الظلام

وصوتُها، يتزلقان مع الرؤى حتى أنام،

ثم يقول:

وهي المفلية العجوز وما توشوش عن «حزام».

ثم يقول:

متخافق الأطمار، أبسط بالسؤال يداً نديّة

صفراء من ذُلّ وحُمّى: ذل شحاذٍ غريبِ

بين العيون الأجنبية،

بين احتقار، وانتهارٍ، وازورار... أو «خطية»

والموت أهون من «خطية»،

من ذلك الإشفاق تعصره العيون الأجنبية

قطرات ماءٍ... معدنية!

ثم يقول:

يا ريح، يا إبراً تخيط لي الشراع – متى أعود

إلى العراق؟ متى أعود؟

يا لمعة الأمواج رنّحهنّ مجداف يرودُ

بي الخليج، ويا كواكبه الكبيرة.. يا نقودُ!

ومن خلال هذا النص وغيره كثير، نلحظ أنَّ السياب قدْ وفق إلى حد بعيد في استعمال الألفاظ الشعبية من طريق ربطها بعلاقات جديدة ضمن سياق معين ولاسيما كلمة(خَطيّة) التي رافقتها صورة حركية رسمت على وجه قائلها أسهمت في تركيز معانيها وتمثل أدائها.

وتفشت ألفاظ المكان في قصائد السياب، منها (البيت، الباب، النافذة، الجدار، النهر، المدينة، السوق، الصحراء، القبر، جيكور، بويب،....).

ومن تلك الألفاظ ما جاء في قصيدة «أفياء جيكور»[٣٦]:

جيكور، جيكور، يا حقلاً من النور

ثم يقول:

جيكورُ مسّي جبيني فهو ملتهب

مسيَّه بالسعَفِ

والسنبل الترف

ومن الصور الفنية الرائعة ما جاء في مطلع قصيدة «أنشودة المطر»[٣٧]:

عيناك غابتا نخيل ساعة السحَرْ،

أو شرفتان راح ينأى عنهما القمر.

وهذا تشبيه رائع ينم عن خيال متقد انماز بمعرفة واسعة بالألوان ودقة في التشخيص ومراقبة حركة الأشياء.

وفي مقطع آخر من القصيدة، يقول:

من لجة الخليج والقرار،

وفي العراق ألف أفعى تشرب الرحيق

من زهرة يربُّها الفرات بالنّدى

فكلمة(أفعى) كناية أو رمز عن المستعمرين والطامعين وأتباعهم، فيما يومئ(الرحيق) إلى خيرات العراق.

ثانياً: الصورة الفنية:

الصورة نتاج مهارة المبدع في التكييف الجمالي والمعنوي بين شكلين أو شبيهين، فهي «نسخة جمالية تستحضر فيها لغة الابداع الهيئتين الحسية والشعورية للأجسام أو المعاني بصياغة جديدة تمليها موهبة المبدع وتجربته وفق تعادلية فنية بين طرفين هما المجاز والحقيقة»[٨٣].

وقد تدافعت الصور الفنية المتنوعة في قصائد السياب، متأثرة بمفهوم السياب للشعر – مار الذكر – بوصفه لغة يغلب عليها المجاز.

في ليلة قمراء سكرى بالأغاني، في الجنوب:

نقر [الدرابك] من بعيد

يتهامس السعف الثقيل، به، ويصمت من جديد!

استعار النص خاصية(الهمس) وهي من خواص الإنسان إلى الكائن النباتي(السعف) وهو بهذا «قد منح الحركة قيمة سمعية كما استفاد من القيمة الدرامية للغة من خلال التنوع في الألفاظ، إضافة إلى ما توحيه لفظة(درابك) من صورة سمعية ذات نكهة شعبية»[٣٩].

وفي «أنشودة المطر»[٤٠] يقول السياب:

أكاد أسمع النخيل يشرب الماء

وهذه الاستعارة تتضمن تراسلاً بين حاسة البصر وحاسة السمع و»حاسة البصر من أكثر الحواس أهمية للإنسان فعن طريقها يرى الإنسان الأشياء ويستطيع المقارنة بينهما محدداً التشابه والاختلاف، لذلك تؤدي هذه الحاسة دوراً هاماً في تشكيل الصورة الشعرية»[٤١].

ونظير ما تقدم، ما ورد في قصيدة «أم كلثوم والذكرى»[٤٢]:

وأشرب صوتها.. فيغوص من روحي إلى القاع

وهذا ما يطلق عليه «إدراك الحديث بحاسة التذوق»[٤٣].

ويرتفع منسوب الاستعارة وما تضمنه من(تراسل الحواس) لتسجل حضوراً واسعاً في قصائد السياب، ومنها ما جاء في قصيدة «في السوق القديم»[٤٤] وفي قصيدة «دار جدي» يقول[٤٥]:

مطفأة هي النوافذ الكثار

وباب جدّي موصدٌ وبيته انتظار

وأطرق الباب، فمن يجيب، يفتح؟

تجيبني الطفولة، الشباب منذ صار،

تجيبني الجرار جف ماؤها، فليس تنضح:

«بويب» غير أنها تذرذر الغبار.

ويؤيد الباحث ما ذهب إليه بعض النقاد في طريقة توظيف السياب للمجال وأنَّ «جمهرة ألفاظه تومئ إلى أنَّ اختيارها حسن، وإنه توسع في المجاز والاستعارة توسعاً أدخل الجدة على الدلالة اللغوية»[٤٦].

وإلى جانب وسائل الإبداع المتقدمة شكلت(الأسطورة) عند السياب متنفساً آخر للتعبير الإبداعي «والأسطورة ليست مجرد قصص يرثُها جيل، وإنما هي نظرة إلى الحياة وتفسير لها»[٤٧]، فهي «وسيلة لتحقيق الشعري من بين وسائل عدّة. ولا تتحمل قيمة شعرية في ذاتها»[٤٨] ولذلك فهي «تمتلك القدرة – شأنها شأن كل

التجارب الإنسانية الكبيرة – على الحضور الدائم، أو التجدد المستمر والالتقاء بتجارب الإنسان في مختلف العصور»[٤٩].

ومن يطلع على ديوان السياب سيلمس حضوراً مميزاً للأسطورة في قصائده، ففي «العراق يقترن اسم بدر شاكر السياب بالأسطورة اقتراناً وثيقاً فقد كان أسرع شعراء جيله إلى اكتشاف الإمكانيات الخصبة فكراً وفناً في الأسطورة»[٥٠] زيادة على الدافع السياسي، فالأسطورة منحت السياب غطاء يستر أعماله الشعرية الموجهة ضد نظام نوري سعيد ونظام عبد الكريم قاسم، إلى جانب ما كانت توفره الأسطورة من ملجأ دافئ للشاعر ونبع ثري لم ينضب ولم يستهلك بعد كما أشار السياب نفسه إلى ذلك[٥١].

وقد أكثر الشاعر من توظيف أسماء أسطورية في شعره منها الرموز البابلية والآشورية والسومرية واليونانية والرومانية والفرعونية، والعربية الشعبية وتلك الرموز منها ما هو حقيقي ومنها ما هو خرافة وأهمها (المسيح، السندباد، أيوب، سيزيف، أوديب، عشتار، تموز،...).

يقول السياب في قصيدته «غريب على الخليج»[٥٢]:

غنّيتُ تربتكَ الحبيبة

وحملتها فأنا المسيح يجرُّ في المنفى صليبه

وفي قصيدة «رحل النهار»[٥٣]:

وجلستِ تنتظرين عودة سندباد من السّفار

والبحر يصرخ من ورائك بالعواطف والرعود

هو لن يعود

وقال الشاعر في قصيدة «قالوا لأيوب»[٥٤]:

قالوا لأيوب (جفاك الإله!)

فقال: لا يجفو

من شدّ بالإيمان، لا قبضتاه

تُرخى ولا أجفانه تغفو).

قالوا له: (والداء من ذا رماه

في جسمك الواهي ومن ثبته؟)

قال: (هو التفكير عمّا جناه

قابيل والشاري سُدىً جنّته

وعلى الرغم مما كان للأسطورة من نصيب فيما يشاع من الغموض في شعر السياب[٥٥]، فإنها كانت – في كثير من قصائده – سبباً في إبداعه من خلال ما أثراه المنولوج الداخلي الذي يضفي بجمالية رائعة على القصيدة، فمسرحة الأحداث ورسمها لتفصيلاته بتكثيف أو اختزال شعريين، ينطوي على أسرار فنية ونفسية

تظل على صلة الأفكار التي يهدف النص طرحها أمام المتلقي، كما أنه ترك المتلقي أمام إمكانيات متعددة، ليكشف بنفسه ما وراء الأحداث من دلالة ومعنى وهذا هو الإمتاع الجمالي للنص الابداعي.

ثالثاً: المستوى الدلالي:

على الرغم من قصر عمر السياب الذي لم يكمل أربعة عقود، إلا أنه انماز بعطاء شعري عملاق كماً ونوعاً، الأمر الذي يؤكد نبوغه وعبقريته وثقافته الواسعة، فضلاً عن ظروفه الاجتماعية القاسية التي عاشها من فقدانه لأمه صغيراً، وانفصاله عن أبيه وغربته والضغط السياسي والاجتماعي والصحي[٥٦]، فكان لتلك الأسباب أثر عظيم في تعدد موضوعات شعر السياب بدرجة يصعب الإحاطة بها في هذه الفرصة الضيقة للكتابة.

ومهما يكن فإن البحث سيركز على أبرز الموضوعات ومنها، قضية الحب والشقاء: قلب السياب عامر بالحب وأحباؤه كثيرون، وأول الأحباب أمه التي فارقها وهو في الربيع الرابع من عمره، ففي قصيدة «الباب تقرعه الرياح»[٥٧] يقول:

هي روح أمي هزّها الحب العميق،

حب الأمومة فهي تبكي:

«آه يا ولدي البعيد عن الديار!

ويلاه! كيف تعود وحدك، لا دليل ولا رفيق؟»

أماه.. ليتك لم تغيبي خلف سور من حجار

لا باب فيه لكي أدق ولا نوافذ في الجدار!

إلى أن يقول:

الباب تقرعه الرياح لعلَّ روحاً منك زار

هذا الغريب!! هو ابنك السهران يحرقه الحنين

أماه ليتك ترجعين.

وكان القدر قد جاء على جدته أيضاً التي شغلت مكان أمه بعد رحيلها، يقول السياب في قصيدة «رثاء جدتي»(٥٨):

أسلمتني أيدي القضا للشجون إذ قضـــــى من يردّنـــــي لسكونـــــي

إلى أن يقول:

قـد فقـــــــــد الأم الحنـــــــون فأنستني مصاب الأم الرؤوم الحنون

ولم تلقَ زوجة السياب من حبه إلا قدراً يسير، من ذلك ما قاله في قصيدة «الوصية»(٥٩):

إقبال يا زوجتي الحبيبة

لا تعذليني ما المنايا بيدي

ولست، لو نجوت، بالمخلِّدِ

كوني لغيلان رضىً وطِيبة

وكان للغزل مساحة رحبة في ديوان السياب، فقد كان دائم البحث عن الحنان والشوق للجميلات، فربما كان ما مر به من حرمان أثره البالغ في هذا الصدد إلى جانب حب الشعراء المعهود للجمال والجميلات، وفي هذا المعنى يقول في قصيدته «ديوان الشعر»(٦٠) التي أهداها إلى مستعيرات شعره:

ديوان شعرٍ ملؤه غـــــــزَلُ بين العذارى بات يتنقل

أنفاسي الحرّى تهيم على صفحاته، والحبُّ والأمل

إلى أن يقول:

يا ليتني أصبحت ديواني لأفرَّ من صدرٍ إلى ثانٍ

وقد زاد السياب هذا الغزل بغزل حسي، صاحبه طيلة حياته، من ذلك ما ورد عنه في قصيدة «حديث»(٦١):

أهوى مفاتنَ جسمكِ المستسلمِ وهوً لذائذُه مُزِجنَ بمـــــــــأثم

جسدٌ عليَّ أراه باتَ محرمـــــــــاً وعلى حقير الدود غيرَ محرم.

والآن بات واضحاً «أنَّ قضية المرأة لدى السياب قضية متداخلة تبدأ من مرحلة

الشباب وحب المراهقة والموقف من الأم والجدة... والزوجة لتنتهي عند جسد البغي، من غير أن يعني ذلك خروج الشاعر عن نظرته الإنسانية إلى المرأة عندما جعل منها وسيلة للتعبير عن موقف»[٦٢].

ولم يقصر السياب حبّه على(المرأة)، بل فاض حبّه لوطنه (العراق)، وكل ما يتصل بالعراق، ولاسيما قريته (جيكور) ونهرها (بويب).

يقول في قصيدته «وصية من محتضر»[٦٣]:

أين العراق؟ وأين شمس ضحاه تحملها سفينة

في ماء دجلة أو بويب؟

ثم يقول:

إن متُّ يا وطني فقبر في مقابرك الكئيبة

أقصى مناي. وإن سلمتُ فإن كوخاً في الحقولِ

هو ما أريد من الحياة. فدى صحارك الرحيبة

ثم يقول:

أنا ميت، لا يكذب الموتى. وأكفر بالمعاني

إن كان غير القلب منبعها.

فيا ألق النهار

أغمر بعسجدك العراق، فإنَّ من طين العراق

جسدي ومن ماء العراق...

ولما كانت حياة السياب حياة مليئة بالصعاب والحرمان والغربة والمرض فقد كثرت ألفاظ الشقاء في ديوانه، ومنها: (الموت، المنية، الردى، الوصية، الحزن، الغربة،...).

بدأت غربته في العراق، عندما فقد أمه وابتعد عن أبيه، ثم بفقد أمله الأخير (جدته) و»فقد الأحبة غربة»[٦٤].

ثم ارتحل بعدها إلى الكويت ومنها إلى عدد من دول العالم؛ بفعل ظروف سياسية وصحية وغيرها، وبهذا تحقق الاغتراب المكاني، فـ:الارتحال عن الوطن يوّلد اغتراباً مكانياً لا تنفتح مع إلا أسوار الوحشة»[٦٥]، فضلاً عن صراعه المرير مع المرض وحاجته المادية، كل ذلك جعل من غربة السياب غربة مركبة يندر أن يمر بها شاعر من الشعراء.

جاء في قصيدته «لأني غريب»[٦٦]:

لأني غريب

لأن العراق الحبيب

بعيدٌ، وأنيّ هنا في اشتياق

إليه، إليها... أنادي يا عراق

وفي قصيدة «في السوق القديم»[٦٧] يقول:

وأنا الغريب... أظل أسمعه وأحلم بالرحيل

في ذلك السوق القديم

ولعل رحلة مرض السياب كانت الأشد قسوة حتى تمنى الموت في أخريات أيامه، يقول في إحدى قصائده «دار جدي»[٦٨]:

«أهكذا السنون تذهبْ

أهكذا الحياة تنضب

أحس أنني أذوب... أتعبْ

أموت كالشجر.

ولكنه كان يصرخ أحياناً:

«منطرحاً أصيح.. أنهش الحجار

أريد الموت يا أله.

إنّ نظرة إحصائية لديوان السياب تفصح عن ألفاظ الحب في ديوان شناشيل ابنة الجلبي كانت ٥٢ مرة مقابل ٤٤ مرة لفظة موت وفي ديوان أزهار وأساطير بلغت لفظة الحب ٣٧ مرة مقابل ٢٥ مرة لفظة موت، ولكن عندما نتقدم زمانياً (في أخريات قصائده)، فسنجد إن لفظة حب قد ترنحت بشكل كبير أمام تضخم لفظة

موت لتكون النسبة ٢٦: ١٧٩ . وهذا يشكل مؤشراً واضحاً على سير الخط البياني للشقاء في حياة السياب.

ومن هنا «استطاع الشاعر العراقي بدر شاكر السياب أن يجعل من الإحساس بالموت باعثاً ملحاً لكم هائل من المشاعر»[٦٩].

ومن موضوعات قصائد السياب، الحض على الثورة ورفض الاستبداد والتمرد على الواقع الفاسد، قال في قصيدة «أنشودة المطر»[٧٠]:

أتعلمين أيّ حزن يبعث المطر؟

وكيف تنشج المزاريب إذا انهمر؟

وكيف يشعر الوحيد فيه بالضياع؟

بلا انتهاء – كالدم المراق، كالجياع،

كالحب، كالأطفال، كالموتى – هو المطر!

وقال أيضاً في قصيدة «يوم الطغاة الأخير»[٧١]:

«إلى الملتقى...»، وانطوى الموعدُ

وظل الغد

غد الثائرين الغريب

يداً بيد في غمار اللهيب

سنرقى إلى القمة العالية

وشعركِ حقلٌ حباه المغيب

أزهاره القانية.

وقد كان السياب قريباً من واقع مجتمعه لم تبعده المسافات فكتب للمحرومين من شعبه، يقول في قصيدته «غادة الريف»[٧٢]:

فأذهبي يا ابنة الجياع إلى القصر

وعودي بعاطرات الأماني

أطرقي بابه بكفٍ ستدميهـــــــــــــــــــا

على بابه يدُ الحدثـــــــــــان

ويك هزّيه، زلزلي صمته، سوميه

ما شئت من ضروب الصوان

إنهـــــــا هزة الجياع المناكيد

تريع الطغـــــــــاة في كل آن

وقد اتخذ السياب رموزاً كثيرة لقوى الشر التي تعبث في المجتمع منها (المخبز، وحفار القبور، المبغي، المومس العمياء، القراصنة،...).

قال في قصيدته «المخبر»[٧٣]:

أنا ما تشاء: أنا الحقير

صباغ أحذية الغزاة، وبائع الدم والضمير

للظالمين. أنا الغراب

يقتات من جثث الفراخ. أنا الدمار، أنا الخراب

لقد أدرك السياب أن سر أصالة الآثار الأدبية وخلودها يكمن في كونها قد جعلت من الصراع بين الشر وقواه موضوعاً لها(٧٤).

يقول السياب في قصيدة «حفار القبور»(٧٥):

وهزّ حفار القبور

يمناه في وجه السماء، وصاح: ربّ! أما تثور

فتبيد نسل العار... تحرق، بالرجوم المهلكات،

أحفاد عادٍ، باعة الدم والخطايا والدموع؟

يا ربّ.. مادام الفناء

هو غاية الأحياء، فأمرْ يهلكوا هذا المساء!

وفي ختام البحث نقول أن الإحاطة بلغة شعر شاعر مثل السياب الذي لا يقف على أطراف أصابع رجليه – كما يعبرون – ضرب من المحال ولاسيما في هذه المساحة الضيقة، وإجمالاً نتوج هذا الجهد بخاتمة تتضمن أهم ما ورد في هذا البحث:

١. يمثّل شعر السياب نفطة تحول وانعطافة تاريخية لمسيرة الشعر ولغة الشعر.

٢. أصبحت لغة الشعر مقترنة بتجربة الشاعر ورؤيته للعالم.

٣. وجد السياب أن موسيقى القصيدة القديمة سابقة عليه بفعل قيود البحور المعروفة فصار شعره(الحر) نقطة انطلاق لموسيقى خاصة بكل قصيدة.

٤. استثمر السياب الأسطورة والرمز استثماراً موفقاً.

٥. صدق التجربة الشعورية، فنصوص الشاعر الغزلية تتراقص شوقاً وفرحاً، وأما نصوص الشقاء فهي قطع مقدودة من نفس الشاعر المعذبة، تمور بما يعتصر قلبه من آهات وهموم.

٦. استعمال الصورة الحية وما يتبعها من تداعي لصور أخرى.

٧. إبدال التعابير القديمة بأخرى جديدة مستمدة من صميم التجربة بما فيها التعابير العامية.

٨. الاعتماد في بناء القصيدة على وحدة التجربة لا على التتابع العقلي والتسلسل المنطقي.

٩. الغوص إلى أعماق التراث العربي في انتقاء المفردة وتطويرها.

١٠. الاستفادة من التجربة الشعرية التي حققها أدباء العالم.

١١. الغموض في عدد غير قليل من نصوصه مما يجعل تعدد القراءات أمراً موضوعياً

١٢. حسن اختيار اللغة وتوظيفها في موضوعاته الاجتماعية والشخصية والقدرة على تطويع المفردة الشعرية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين..

الهوامش:

١)) ينظر: رواد الشعر العربي الحديث، يوسف نور عوض، مكتبة الأمل السالمية، الكويت: ١٥٩، والسياب، عبد الجبار عباس، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق: ٣٢.

٢)) ينظر: رواد الشعر العربي الحديث: ١٥٩، والسياب: ٣٢.

٣)) بدر شاكر السياب حياته وشعره، عيسى بلاطة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط٤، ١٩٨٧م: ٤٦.

٤)) ينظر: م.ن: ٤٦- ٤٧.

٥)) الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث، د. سلمى الخضراء الجوسي، تر: عبد الواحد لؤلؤة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١م: ٥٩٨.

٦)) ينظر: بدر شاكر السياب: ٢٢، ٤٦.

٧)) جريد العلم، الرباط، ع٥٢٩٥٨، سبتمبر: ١، نقلاً عن مفهوم الشعر عند السياب، د. عبد الكريم راضي جعفر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ٢٠٠٨م: ٩.

٨)) مفهوم الشعر عند السياب: ٩.

٩)) رسائل السياب، جمع وتقديم: ماجد السامرائي، دار الطليعة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٥م: ٨٥.

١٠)) مفهوم الشعر عند رواد الشعر العربي الحر، د. فاتح علاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م: ١٢٩.

١١)) رسائل السياب: ١٣٥.

١٢)) لقاء مع بدر شاكر السياب، أجراه كاظم خليفة، جريدة صوت الجماهير، ع٢٢، في ٢٢/ ١٠/ ١٩٦٣، نقلا عن: مفهوم الشعر عند السياب: ١٤.

١٣)) ينظر: مفهوم الشعر عند رواد الشعر العربي الحر: ١١٣.

١٤)) ديوان بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت، ١٩٧١م: ١/ ٤٢٩.

١٥)) لغة الشعر العربي الحديث – مقوماتها الفنية وطاقاتها الابداعية، د. سعيد الورقي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٨٤م: ١٦١.

١٦)) ينظر: مفهوم الشعر عند رواد الشعر العربي الحر: ٢٥٠.

١٧)) الشعر العربي المعاصر – قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية ، د. عز الدين إسماعيل، دار العودة، بيروت، ط٣، ١٩٧٢م: ٦١. وينظر: لغة الشعر العربي الحديث: ٢٠٢.

١٨)) ديوانه: ١/ ٦٣٩.

١٩)) ينظر: في الرؤيا الشعرية المعاصرة، أحمد نصيف الجنابي، مطبعة الجمهورية، العراق: ١١٠.

٢٠)) ديوانه: ١/ ٢٨٧.

٢١)) الشعر بين الرؤيا والتشكيل، عبد العزيز المقالح، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٨١م: ٤١.

٢٢)) ينظر: مفهوم الشعر عند السياب: ٨٦- ٨٨.

٢٣)) ديوانه: ١/ ٢٢٢.

٢٤)) المثل السائر في ادب الكاتب الشاعر، ابن الأثير(ت ٦٣٧ هـــ)، تح: كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م: ٢/ ١٤٦.

٢٥)) جرس الألفاظ ودلالتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب، د. ماهر مهدي هلال، دار الحرية، بغداد، العراق، ١٩٨٠م: ٢٣٩.

٢٦)) ديوانه: ١/ ٤٧٨.

٢٧)) لغة الشعر بين جيلين، د. إبراهيم السامرائي، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م: ٢٢٢.

٢٨)) مقدمة في الشعر، جاكوب كرج، تر: رياض عبد الواحد، دار الشؤون الثقافية، بغداد،

العراق، ط١، ٢٠٠٤م: ٥٦.

٢٩)) م.ن: ٥٧.

٣٠)) م.ن: ٥٨.

٣١)) ديوانه: ١/ ٢٠٢- ٢٠٣.

٣٢)) الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث: ٦٠٠. وينظر: البنية اللغوية في الشعر العربي المعاصر، د. إبراهيم السامرائي، دار الشروق، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٢م: ٧٠.

٣٣)) ديوانه: ١/ ٥٦٣.

٣٤)) م.ن: ١/ ٣٤.

٣٥)) م.ن: ١/ ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢.

٣٦)) م.ن: ١/ ١٨٦.

٣٧)) م.ن: ١/ ٤٧٤.

٣٨)) الصورة الفنية معياراً نقدياً، د. عبد الإله الصائغ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٧٨م: ١٥٩.

٣٩)) مواقف في شعر السياب: ٨٤- ٨٥.

٤٠)) ديوانه: ١/ ٤٧٨.

٤١)) تراسل الحواس في الشعر العربي القديم، د. عبد الرحمن محمد الوصيفي، وزارة الثقافة، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م: ٥١.

٤٢)) ديوانه: ١/ ٦٦٤.

٤٣)) تراسل الحواس: ٨٧.

٤٤)) ديوانه: ١/ ٢٤.

٤٥)) م.ن: ١/ ١٤٣.

٤٦)) لغة الشعر بين جيلين: ٢١٠.

٤٧)) مفهوم الشعر عند رواد الشعر العربي الحر: ٢٦٦.

٤٨)) م.ن: ٢٦٦.

٤٩)) دير الملاك، د. محسن اطيمش، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ط٢، ١٩٨٦م:

٥٠)) السياب: ١٨٦.

٥١)) ينظر: مفهوم الشعر عند السياب: ٦٨- ٦٩.

٥٢)) ديوانه: ١/ ٣٢١.

٥٣)) م.ن: ١/ ٢٢٩.

٥٤)) م.ن: ١/ ٢٩٦.

٥٥)) ينظر: الرمز والرمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السياب، د. علي عبد المعطي: ٦٩، نقلاً عن مفهوم الشعر عند السياب: ٦٥- ٦٦.

٥٦)) تناولت كتب عديدة تفاصيل السياب منها: بدر شاكر السياب – دراسة في حياته وشعره، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٩م، وبدر شاكر السياب – حياته وشعره، عيسى بلاطة، زيادة عن مقدمة ديوانه الذي اعتمده الباحث.

٥٧)) ديوانه: ١/ ١٦١.

٥٨)) م.ن: ٢/ ١٠٢.

٥٩)) ديوانه: ١/ ٢٢١، و(غيلان) ابن السياب.

٦٠)) م.ن: ١/ ١٠٨- ١٠٩.

٦١)) م.ن: ٢/ ٣٤٦.

٦٢)) مواقف في شعر السياب: ١٢٠.

٦٣)) ديوانه: ١/ ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣.

٦٤)) نهج البلاغة، شرح محمد عبده، مكتبة كيها، قم، إيران، ط١، ١٤٢٧هـ: ٤٤٩.

٦٥)) محمود درويش الشاعر – دراسة فنية (رسالة ماجستير)، ساري الديك، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٨م.

٦٦)) ديوانه: ١/ ١٩٥.

٦٧)) م.ن: ١/ ٢٢.

٦٨)) م.ن: ١/ ٤٨.

٦٩)) لغة الشعر العربي الحديث: ٢٧٣.

٧٠)) ديوانه: ١/ ٤٧٦.

٧١)) م.ن: ١/ ٣٧٥.

٧٢)) م.ن: ٢/ ٤٩١.

٧٣)) م.ن: ١/ ٣٣٨.

٧٤)) ينظر: مفهوم الشعر عند السياب: ٣٥.

٧٥)) ديوانه: ١/ ٥٤٦- ٥٤٧.

قائمة المصادر و المراجع:

١) الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث، د. سلمى الخضراء الجوسي، تر: عبد الواحد لؤلؤة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١م.

٢) بدر شاكر السياب حياته وشعره، عيسى بلاطة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط٤، ١٩٨٧م.

٣) بدر شاكر السياب – دراسة في حياته وشعره، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٩م،

٤) البنية اللغوية في الشعر العربي المعاصر، د. إبراهيم السامرائي، دار الشروق، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٢م.

٥) تراسل الحواس في الشعر العربي القديم، د. عبد الرحمن محمد الوصيفي، وزارة الثقافة، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م.

٦) جرس الألفاظ ودلالتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب، د. ماهر مهدي هلال، دار الحرية، بغداد، العراق، ١٩٨٠م.

٧) دير الملاك – دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر، د. محسن أطيمش، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط٢، ١٩٨٦م.

٨) ديوان بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت، ١٩٧١م.

٩) رسائل السياب، جمع وتقديم: ماجد السامرائي، دار الطليعة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.

١٠) رواد الشعر العربي الحديث، يوسف نور عوض، مكتبة الأمل، السالمية، الكويت.

١١) السياب، عبد الجبار عباس، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ١٩٧٢م.

١٢) الشعر بين الرؤيا والتشكيل، عبد العزيز المقالح، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

١٣) الشعر العربي المعاصر – قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية ، د. عز الدين إسماعيل، دار العودة، بيروت، ط٣، ١٩٧٢م.

١٤) الصورة الفنية معياراً نقدياً، د. عبد الإله الصائغ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٧٨م.

١٥) في الرؤيا الشعرية المعاصرة، أحمد نصيف الجنابي، مطبعة الجمهورية، العراق.

١٦) لغة الشعر بين جيلين، د. إبراهيم

السامرائي، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.

١٧) لغة الشعر العربي الحديث – مقوماتها الفنية وطاقاتها الابداعية، د. سعيد الورقي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٨٤م.

١٨) المثل السائر في ادب الكاتب الشاعر، ابن الأثير(ت ٦٣٧ هـ)، تح: كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

١٩) محمود درويش الشاعر – دراسة فنية (رسالة ماجستير)، ساري الديك، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٨م.

٢٠) مفهوم الشعر عند رواد الشعر العربي الحر، د. فاتح علاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م.

٢١) مفهوم الشعر عند السياب، د. عبد الكريم راضي جعفر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ٢٠٠٨م.

٢٢) مقدمة في الشعر، جاكوب كرج، تر: رياض عبد الواحد، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٣) مواقف في شعر السياب، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٨٨م.

٢٤) نهج البلاغة، شرح محمد عبده، مكتبة كيها، قم، إيران، ط١، ١٤٢٧هـ.

"تسليم سردي"

تشكّل الهوية السردية في رواية باب الشمس لإلياس خوري

Narrative Identity Formation in Bab Alshams of Al-Yass Al-Khuri

د. وافية بن مسعود
الجزائر/ جامعة الإخوة منتوري- قسنطينة/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

Dr.Wafia Bin Masaud
Department of Literature and Arabic/ College of Arts and Languages/ University of Mentouri, Constantine/ Algeria

wafia.benmessaoud@umc.edu.dz

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

يقدم المقال الموسوم بـ" تشكّل الهوية السردية في رواية باب الشمس لإلياس خوري"، إشكالية تعد محور جدل في أغلب أعمال الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" وهي مسألة الهوية السردية؛ حيث يعرض هذا المصطلح جسرا رابطا بين التاريخ، السرد والزمن، تم تحديد وجوده داخل النصوص السردية انطلاقا من معاينة الأشكال السردية.

لقد اخترنا رواية باب الشمس للروائي إلياس خوري لنختبر إمكانية تحقق هذه الرؤية الانقلابية لمفهوم السردية، موضحين كيف يمكن أن تبني هوية القصة – من خلال حبك الأحداث- الهوية السردية للذوات الموجودة بداخل النص السردي، ثم حددنا الهوية الفردية والجماعية في الرواية المدروسة.

الكلمات المفتاحية: الهوية السردية– الحبكة –التاريخ.

Abstract

The article , Narrative Identity Formation in Bab Alshams of Al-Yass Al-Khuri , presents a problematic issue considered as controversial in most works of the French philosopher Paul Ricoeur . This term is considered as a bridge between history, narrative and time. It was identified with the narrative texts in light of the narrative forms.

We choose Bab Alshams , the door of the sun" by novelist Elias Khoury to test the possibility of achieving such a marvelous novel that changes the concept of narrativity , explaining how the identity of the story can be erected , that is to say , the identity of the characters , through the plots , then the individual and collective identity of the novel in focus.

Kewords : Narrative identity, plot, history

مقدمة

قدّم الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» (١٩١٣-٢٠٠٤) (Paul Ricœur) طوال رحلة فكرية ومعرفية دامت أكثر من تسعين سنة، أطروحة فلسفية متكاملة حول علاقة التاريخ بالزمن، وعلاقة هذين الاثنين بالسرد، ولعل أبزر ما أنتجته جدلية (التاريخ والزمن) هو مفهوم «الهوية السردية» (l'identité narrative)؛ حيث يعد انتصارا للذات بوصفها فاعلا في الزمن ومنتجا للتاريخ. وجعل من الهوية السردية جسرا رابطا بين الزمن والوعي الإنساني به من خلال تجاربه.

يعيد الوعي إنتاج التجربة الإنسانية، والتعبير عنها بأشكال مختلفة في الفنون، خصوصا تلك التي يظهر فيها السرد نمطا تعبيريا يميزها عن غيرها، وتقدم بوضوح أدلة على أطروحة الهوية السردية المقدمة من طرف هذا الفيلسوف، لأن تسلسل الأحداث وتطورها في القصة أو الرواية مثلا يتشكل داخل الزمن وبه، وبذلك تتطور داخل سيرورة السرد هوية الشخصيات الفاعلة فيه. فالرواية فن تخيّلي، مما يحيل إلى أن الأحداث التاريخية التي تحملها تخضع لإكراهات التخييل، وإعادة التشكيل التي يمارسها الذهن، لكن ذلك لا يمنعها من تشكيل هوية الذات الورقية التي تتحرك فيها، وتنجز أفعالها وتعبر عن قضاياها. خصوصا إذا كان النص يؤسس لروابط واضحة بينه وبين التاريخ الفردي (سيرة ذاتية) أو الجمعي (سيرة شعب بأكمله).

وإذا كان السرد طريق الإنسانية لفهم وجودها في الزمن، وفهم تجربتها فهو بالضرورة منتج للتاريخ، ومن أجل ذلك برّر «بول ريكور» هذه العلاقة من خلال مقابلة السرود التاريخية بالسرود المتخيلة، وبرهن على وجود هوية سردية للتاريخ

من خلال الهوية السردية التي تنتجها السرود المتخيلة؛ فقد ناقش في الجزء الثاني من كتابه «الزمان والسرد» (Temps et récit) [*1]، الذي جاء بعنوان فرعي موسوم بـ: «التصوير في السرد القصصي» هذه المسألة متناولا ثلاث روايات هي: السيدة دالاوي لفيرجينيا وولف، والجبل السحري لتوماس مان، والبحث عن الزمن المفقود لمارسيل بروست، ثم أعاد طرح قضية الهوية السردية في آخر الجزء الثالث من الكتاب نفسه.

تتحدد فكرتنا انطلاقا من هذا المدخل، في اختبار تَشكُّل مقولة الهوية السردية داخل نص روائي محدد من أجل تحديد كيفية عملها داخل السرود المتخيلة، وقد اخترنا تجسيدا لفكرتنا رواية «باب الشمس» للروائي إلياس خوري. ولم يكن اختيارنا لهذه المدونة عبثا، وإنما لكونها تستجيب إلى عدد من المعطيات نجملها فيما يلي:

-تركيز الرواية على تتابع أحداث واسعة، تقع بين المحكي الإطار والمحكيات الصغرى التي يتحكم فيها، منتجة حبكة معقدة ومتشابكة، مما يرفع مستوى معالجة قضية علاقة الحبكة بتأسيس الهوية السردية إلى أعلى درجاته.

-تركيز الرواية على بناء الشخصية، من خلال جعل كل المحكيات تدور حول شخصيات بعينها، مما سيسمح لنا بتتبع بناء هوية الشخصية وكيفية تطورها، سواء أكان ذلك يخص الشخصية الفردية (يونس- خليل- أم حسن...إلخ) أم يخص الشخصية الجماعية (الشعب الفلسطيني).

إن إشكالية هذا المقال تنحصر في البحث عن كيفية تمثيل السرد التخيّلي للعالم، وإعادة بنائه للتاريخ، أو بعبارة أخرى كيفية إنتاج الهوية السردية للذوات داخل النصوص.

إن السؤال الأساس الذي يحاول البحث الإجابة عنه هو: ماهي الآليات التي تظهر الهوية السردية داخل رواية باب الشمس؟ وكيف تم بناء دلالاتها وتأويلها؟ وسيكون الهدف منها هو التأكيد على أن النصوص التي تحمل التاريخ في متونها، وتعيد سرده من جديد، إنما تقدم هوية سردية خاصة بها في كليتها، كما تقدم هوية الشخصيات الفاعلة والمنفعلة داخل مسار السرد نفسه، واتخذنا من أجل تحقيق هدفنا عناصر نتبعها؛ حيث سنقوم مبدئيا بتحديد مفهوم الهوية السردية، ومختلف المفاهيم النظرية المحيطة به، ثم ننتقل لمناقشة أبعاده داخل الرواية، لنكتشف النتائج التي يمكن أن يؤول إليها التحليل في الأخير.

مفهوم الهوية السردية بين التاريخ والسرود المتخيلة

نبدأ هذا العمل العلمي من الفرضية التي قدمها «بول ريكور» في نهاية الجزء الثالث من كتابه «الزمان والسرد» حين قال: « تساوي فرضية العمل التي ننطلق منها في شكلها التخطيطي اعتبار السرد حارسا للزمان، مادام الزمان لا يمكن التفكير فيه من دون زمان مروي» [٢]، وبذلك يصبح السرد تعبيرا عن تجربتنا في الزمن، بل عن ذواتنا وهي تخوض هذه التجربة-مما يقدم التباس العلاقة الموجودة بينهما.

وانطلاقا من هذه المقولة تظهر أمام أذهاننا مقابلة زمنية شائكة؛ حيث إن الزمن ذاته له تصورات عديدة ومختلفة، فحين نتعرف جميعا على الزمن الطبيعي بالساعات والدقائق، نجد في المقابل أن كل فرد منا يتفاعل مع زمن نفسي داخلي يتفرد به دون غيره. يقترح «بول ريكور» من أجل تجاوز هذه المعضلة مفهوم الزمن المروي-أي المسرود-الذي « يشبه جسرا يمتد فوق هوة التأمل التي تنفتح باستمرار بين الزمان

الظاهراتي والزمان الكوني»[٣]

يعود هذا التصور في أصله إلى الدراسات البنيوية السردية التي تفترض أن النصوص السردية تمتلك مفارقات زمنية بين زمن القصة وزمن المحكي، ويسميه «جيرار جينيت»(G.Genette) زمنا كاذبا زائفا؛ يقوم مقام الزمن الحقيقي [٤]، وهكذا يستعير الباحث هذا المفهوم – بوصفه زمنا ثالثا–لرأب الفجوة بين الزمن الطبيعي الموضوعي والزمن الوجودي الذي يخص تفاعل كل ذات مع العالم وطريقة فهمها له، ويصير التاريخ سردا للأحداث مثلما هي القصص والروايات منتجة لسرد متخيل.

إن حديثنا عن جدل التاريخ والقصص في علاقتهما بالزمن هو ما سيوصلنا إلى مفهوم الهوية السردية؛ لأنه «الفرع الهش الصادر عن وحدة التاريخ والقصص. وهو تخصيص هوية محددة لفرد أو جماعة، نستطيع أن نطلق عليها هويتهم السردية». [٥]؛ مما يعني أن هذا المفهوم الطموح الذي يبني علاقة بين القصص والتاريخ ليس واضحا كفاية، ولا يمتلك نظرية محددة وقائمة بعينها، وإنما هو مجرد توفيق لتصورات عديدة، بعضها يخص التاريخ وبعضها الآخر يخص النصوص المتخيلة. فهو يمنح مبررا للتاريخ كي يصبح سردا. ويتحول بذلك إلى منتج لهوية الأفراد والمجتمعات. ولكي يأخذ التاريخ كامل مبررات هذا التحول، وجب أن نعود إلى خصوصية السرود التخيّلية وما يمكن أن يستعار منها: من سارد وشخصيات وزمن وأحداث ووجهات نظر وغيرها. لذلك قبل أن يقوم «بول ريكور» ببناء الهوية السردية داخل التاريخ، فقد استنبطها من السرود التي أنتجها الخيال الأدبي.

يجمل الباحث مفهومه الجديد بما ذكره في قوله: «استنادا إلى أطروحتي، يؤلف

السرد الخواص الدائمة لشخصية ما، هي ما يمكن أن يسميها المرء هويته السردية، ببناء نوع من الهوية الدينامية المتحركة الموجودة في الحبكة التي تخلق هوية الشخصية. وجدوى هذا الالتفاف من خلال الحبكة، هي كونه يقدم نموذج التوافق المتضارب الذي يمكن فيه بناء الهوية السردية للشخصية. ولا تتقابل الهوية السردية للشخصية إلا مع التوافق المتضارب في القصة نفسها»[٦]، مما يعني أن الهوية السردية تقوم على محورين إثنين: أولهما هو الشخصية والدور الذي تؤديه في النص، وثانيهما هو الحبكة وكيفية تنظيم الأحداث بين توازن وصراع، وذلك لأن هوية الشخصية لا تُقدّم دفعة واحدة داخل النص السردي، وإنما تخضع للحالات والتحولات التي تحدث داخل الحبكة. تتجاذب الشخصية طيلة مسار الأحداث صراعات كثيرة كما تعقد تحالفات أيضا، وداخل هذه التجربة بتقلباتها التي تستمر إلى نهاية النص تظهر هويتها السردية.

أصرّ «بول ريكور» على الدور الذي تؤديه الشخصية والحبكة في تكوين الهوية بشكل مفصل؛ حيث «إن الرواية تبني هوية الشخصية التي نستطيع أن نسميها هويتها السردية، وذلك حين تبني هوية القصة المحكية. إن هوية القصة هي التي تصنع هوية الشخصية»[٧]، مما يجعل من المستحيل الحديث عن هوية الشخصية بعيدا عن القصة المحكية وكيفية بنائها وتطورها، أو بعبارة موجزة لا يمكن أن تتشكل هوية سردية دون هوية للحبكة. فترتكز الهوية السردية حسب هذه المعطيات على الطريقة التي يقدم بها السرد الشخصية والتحولات التي تمر بها، مما يسمح للقارئ باستنباط سمات خاصة بها، تجعلها مختلفة عن باقي الشخصيات. إن هذا المفهوم يأخذ جوهره تحديدا من مفهوم الذات الفاعلة ووظيفتها في المسار السردي والآثار التي تظهر عليها.

وهو الأمر الذي استعان فيه «ريكور» بمنجزات السيميائية السردية عند « غريماس» (A.Julien.Greimas) ومن تبعه، الذي يرى أن المستوى السردي قار وثابت في كل النصوص. يتشكل من سلسلة من «البرامج السردية» (Programmes narratifs) يقوم كل واحد منها على مجموعة من ملفوظات الحالة والتحول التي لا يمكن أن تكون إلا بوجود ذات فاعلة (Sujet). هذه الذات تقوم بنقل النص السردي من حالة إلى أخرى عبر سلسلة من التحولات [٨]. فتتخذ بذلك دورا محوريا في إنجاز تطورات السرد داخل النص من خلال علاقتها مع باقي الذوات الأخرى المتفاعلة معها بين مساعد ومعارض لمسارها. فإذا كانت الهوية السردية تقوم على هوية الشخصية، فإن هوية الشخصية ذاتها متصلة بالتحولات التي تطرأ عليها داخل هوية القصة المروية، فيمكن أن تنسجم أحداثها وتتشابك، كما يمكن أن تتفكك بنيتها ويصعب جمع شتاتها، وفي كلتا الحالتين يتأثر بناء الهوية داخل النص.

لا يتوقف «بول ريكور» عند هذا الحد، بل يرى أن الهوية السردية لا تعبر عن هوية الشخصية الفردية داخل النص فحسب، إنما يمكن أن تتعدى ذلك إلى هوية الجماعة، فما «يدل على فائدة فكرة الهوية السردية أنها يمكن أن تنطبق على الجماعة كما تنطبق على الفرد. ونحن نستطيع أن نتحدث عن بقاء ذات جماعية، تماما كما تحدثنا عنها مطبقة على ذات فردية. إذ يتشكل الفرد والجماعة معا في هويتهما من خلال الاستغراق في السرود والحكايات التي تصير بالنسبة لهما تاريخهما الفعلي » [٩]

يمنحنا النص السردي هوية الذات المفردة، وهوية الذات الجماعية التي تقدم ملامح مشتركة، فالفرد ليس بمعزل عن الجماعة، لأنه أثناء تفاعله معها يشكل هويته، وينجز جانبا من الهوية الجماعية كذلك، سواء أكانت هوية الجماعة التي ينتمي

إليها أم هوية الجماعات الأخرى. يشير ذلك إلى أن ما تنجزه الشخصية داخل النص يؤثر في هويتها الفردية بالطريقة نفسها التي يؤثر بها على هوية الجماعة. فالشخصية لا تتحرك في النص بمفردها دون اصطدامات، بل تتجاذبها تقلبات الحبكة، فكلما ظهر بطل يظهر مقابله بطل ضديد، وكلما ظهر برنامج سردي يظهر برنامج سردي معاكس له.

إن مرور القصة المروية بتقلبات محكومة بالتوافق والتنافر هو ما وصفه «بول ريكور» بهوية الحبكة، لأننا «نميزها بعبارات دينامية على أنها تنافس بين مطلب توافق والتسليم بوجود تنافرات تعرّض هذه الهوية للخطر، وذلك حتى نهاية القصة. بكلمة توافق أنا أقصد مبدأ النظام الذي يترأس ما يدعوه أرسطو «تنسيق الوقائع»، وبكلمة تنافر أعني تقلبات الدهر والحظ التي تجعل من الحبكة تغييرا مضبوطا انطلاقا من وضع أولي ووصولا إلى وضع نهائي.» [١٠] فتتكون الحبكة إذن من وقائع وأحداث، غير أن هذه الوقائع لا تقوم على نسق أفقي متتابع بخط توافقي، وإنما تقوم في الأساس على التشابك والتفاعل؛ حيث تظهر بعض الأحداث انسجامها وتوافقها، وتظهر أحداث أخرى تنافرها مع ما يسبقها أو يلحقها. وهذا الاختلاف داخل تركيبة الحبكة هو ما يصنع الصراع والتصادم بين عناصرها، ويكفل تمايز الشخصيات بعضها عن بعض.

يتدخل التنافر والتوافق بشكل واضح في التصورات التي يبنيها الخيال الأدبي للشخصية، لأنها تستمر في مواجهة التقلبات داخل مسار السرد، وتخضع لتحولات مستمرة لا تحسمها إلا نهاية القصة المروية. فإذا كان توافق حركة الشخصية مع الأحداث يشير إلى الانسجام، ويحدد ملامح الثبات في هوية الشخصية، فإن هذا

الثابت يخضع لاختبارات متكررة من خلال احتكاكه بمظاهر التنافر على مستوى الأحداث، يمكن أن تصل إلى تشتت هذه الهوية ومحوها. تنشأ من خلال هذين القطبين توليفة، لا يجمعها إلا التأليف السردي الذي يتوسط التنافر والتوافق، ويسمح بالحفاظ على الهوية السردية داخل النص. وهذه ليست الجدلية الوحيدة التي تحكم مفهوم الهوية السردية، لأننا سنواجه بعدها مسألة غاية في الأهمية عند «بول ريكور»، تتصل بما تسميه الفلسفة بجدلية «العينية والذاتية» [١١*].

الهوية السردية بين العينية والذاتية:

سبق أن ذكرنا أن الهوية السردية متصلة بهوية الشخصية التي تكشفها من خلال حضورها في الزمن وسردها لتجاربها. ومع ذلك يرى الباحث أن « الطبيعة الحقيقية للهوية السردية لا تتكشف، في نظره، إلا في ديالكتيك الذاتية والعينية. وبهذا المعنى، فإن هذه الأخيرة تمثّل المساهمة الأكبر للنظرية السردية في تكوين الذات» [١٢]، ويقصد بذلك أن الشخصية تُعرف بوصفها كلا متكاملا، لكن لا تفهم إلا بالجدل القائم بين «العين» (le même) والذات (le soi). ذلك أن هذا التنافر بين القطبين لا يتم إلا عبر الجسر الذي ترسمه الهوية السردية وتمنعه من الانهيار. وهو تركيبة معقدة تحتاج إلى تبسيط لنعرف ما المقصود من هذين المفهومين؟

يلخص ريكور هذه الثلاثية بقوله: «إن وظيفة الوسيط التي تمارسها الهوية السردية للشخصية بين قطبي الهوية العينية والهوية الذاتية، تشهد لها وتؤكدها بشكل جوهري المتغيرات المتخيلة التي تجبر القصة هذه الهوية السردية أن تخضع لها. وفي واقع الأمر فإن القصة لا تقبل فقط هذه المتغيرات، بل هي تؤلِّدها وتبحث عنها. وبهذا المعنى فإن الأدب يصبح عبارة عن مختبر واسع للتجارب الفكرية، وفي هذا المختبر نجد

جميع إمكانيات تغيير الهوية السردية وقد خضعت لامتحان القصة» [١٣].

تنشأ هوية الشخصية بين هويتين: تختص الأولى بعينية الطبع، ونقصد بها الجوهر الثابت والكامن في الشخصية ولا يشوبه التغيير، أما الثانية فتختص بهوية الذاتية التي تنشأ من استمرار التحول؛ حيث تبنى على مسار تاريخ من التجارب التي تقع داخل ديمومة الزمن. تتقدم الشخصية داخل النصوص الأدبية المتخيلة محكومة بهذين القطبين، فالطبع يخص الاستعدادات الفطرية للشخصية التي يستحيل تحويلها من حيث كونها جوهرا، أما الذاتية فمتغيرة، وتظهر عندما تبدأ الشخصية رحلتها عبر مسار السرد، ويدخل طبعها في تفاعل مع حقل الاختبارات السردية. فتتعرف على ذاتها، وتختبر المتغيرات والتجارب التي تعدِّل نظرتها إلى وجودها ونظرتها للعالم معا.

وهكذا يشكل الطبع هوية ثابتة للشخصية، لكن هوية الذات لا تتشكل إلا باكتمال تجربتها في العالم الحكائي، فلا تتضح إلا عند نهاية القصة المروية. وتكون نتيجة ذلك أن النصوص السردية لا تروي سمات الشخصية المعروفة فحسب، وإنما تروي التغيرات التي تطرأ على الذات في مختبر الحياة وداخل بعدها الزمني. وهذه التغيرات هي التي ستنجز هويتها السردية في الأخير، التي تجمع بين « ديمومة الزمن في الطبع، وديمومة المحافظة على الذات «[١٤]

يمكننا قبل ولوج قراءة الرواية والتفاعل مع معطياتها أن نجمل ما سبق ذكره في النقاط التالية:

الهوية السردية نتيجة لتفاعل السرد مع الزمن، وإعادة بنائه.

لا تظهر الهوية السردية إلا في هوية الشخصية داخل النصوص الأدبية.

تعرف هوية الشخصية من خلال هوية الحبكة ولا يمكن أن تتشكل منفصلة عنها.

تبنى الهوية السردية بالجدل القائم بين هوية الطبع في ثباته، وهوية الذاتية في تحولاتها المستمرة.

الهوية السردية في رواية باب الشمس لإلياس خوري

تتربع رواية باب الشمس على (٥٣٠) صفحة، مقسمة إلى جزأين اثنين: الأول موسوم بـمستشفى الجليل والثاني عنوانه» موت نهيلة». وأهم ما يميزها التداخل بين إضفاء الخيال على التاريخ، وإضفاء التاريخ على الأحداث المتخيلة. وهذا التقاطع بين الاثنين ينتج آثارا واضحة وضمنية على المسارات السردية داخل الرواية.

إن الحديث عن هوية الشخصية يوجب تحديد الكيفية التي تقدمت بها، فهل سنجد خطابها مباشرا أو سينقل عبر وسيط، ففي الحالة الأولى تتكفل الشخصية بسرد محكيها الخاص سواء أتعلقت القصة بحياتها أم بحياة غيرها، أما الحالة الثانية فسيتكفل سارد معين بنقل الوقائع والأحداث الخاصة بالشخصية، حيث يصبح وسيطا بين القصة المروية والمتلقي، لذلك ستعمل الصفحات القليلة القادمة على تحديد تفاعل هوية الحبكة في ترتيب أحداثها، ونظامها الزمني مع الهيئات السردية الموجودة داخل النص؛ أي السارد والشخصيات.

هوية الحبكة في رواية باب الشمس

يتشكل هذا النص السردي من محكي إطاري يرويه سارد شاهد أو مشارك في الأحداث. ويتمثل هذا السارد في شخصية «الدكتور خليل»، فهو من تكفل بتقديم

هذا العالم الحكائي، ومع ذلك يسمح بين الحين والآخر لشخصيات عديدة بتقديم محكيات جزئية، فيعمل على تقديم محكياتها بوصفه وسيطا في غالب الأحيان، لكنه في أحيان أخرى يسمح لصوتها بالمرور وتمثيل تجربته.

انطلاقا من هذه الملاحظة نجد أن السارد الأول « الدكتور خليل» يقوم بسرد الأحداث المرتبطة حصرا بشخصية البطل «يونس»، فإن كانت هذه الرواية قد قسمت إلى قسمين، فإن حبكتها تبدأ من الموت وتعود إليه، منتجة دائرة مغلقة، حملت الكثير من أخبار الحياة كما حملت أخبار الموت أيضا. يستهل السارد النص بقوله: « ماتت أم حسن. رأيت الناس يتراكضون في أزقة المخيم، وسمعت أصوات البكاء. كان الناس يخرجون من بيوتهم، ينحنون كي يلتقطوا دموعهم، ويركضون» (١٥)

وينهي السارد مروياته قائلا: «خرجت من بيتي حافيا وركضت إلى قبرك، أقف هنا والليل يغطيني، ومطر آذار يغسلني، وأقول لك لا يا سيدي، الحكايات لا تنتهي هكذا، لا.»(١٦). وما بين موت أم حسن وموت يونس، تتناسل محكيات كثيرة بعضها من بعض، وتتداخل وتستمر تدريجيا من أجل إنجاز الصورة الكاملة لحياة البطل يونس وحياة الكثيرين معه.

إن هذه الحبكة لا يمكنك أن تترك مساراتها قبل أن تصل إلى نهاية السرد في آخر الرواية. ذلك لأنها لا تتبع مسلكا واحدا في تنظيم الأحداث، وإنما تعتمد أكثر من نهج، فنجد تتابع الأحداث يتخذ منطقا زمنيا غير مبرر، فلا يتصل لاحقه بسابقه بشكل منطقي، بقدر ما تسير الأحداث أحيانا وفق منطق التتابع وأحيانا وفق التناوب وأحيانا أخرى يُضمِّن السارد حدثا داخل حدث آخر.

نلاحظ التتابع في بعض المحكيات الصغرى التي يدرجها السارد أو تنقلها إحدى الشخصيات، لتبرير حدث سابق أو توضيح ملابساته، كما هي الحال بالنسبة إلى المحكي الذي قرر فيه «الدكتور خليل» سرد يومه مع «يونس» في المستشفى؛ حيث يروي تفاصيل اعتنائه بمريضه التي تبدأ منذ الساعة السابعة صباحا إلى أن تنتهي عند منتصف الليل.

يقدم السارد أفعاله وفق اللحظات الزمنية المتتابعة ساعة بعد ساعة، وأحيانا يُفصّل أكثر من ذلك، فنجده مثلا يورد:» التاسعة ليلا، أفرك لك جسمك بالسبيرتو، ثم أرشّ عليه البودرة. وحين أشعر ببداية قروح في مكان ما من جسمك، أتوقف عن الفرك، وأحمّك من جديد. لكن الحمام المسائي ليس إجباريا كل يوم. التاسعة والنصف ليلا، تتعشى...» [١٧]، ومع ذلك لا يحكم التتابع فترات طويلة من السرد في الحبكة، وإنما يظهر في ومضات سردية محددة، يقرر فيها السارد أن يضع نقطة نظام لتداخل الأحداث، ويمنح القارئ فرصة لترتيبها والتقاط أنفاسه.

أما التضمين فهو الظاهرة الأكثر شيوعا في حبكة هذا النص، لأن السارد يعتمد على الذاكرة التي تستدعي حدثا بعينه فيقدمه للقارئ، لكنه ما يلبث أن يتذكر حدثا آخر يرتبط بمسار الحدث الأول فيضمِّنه داخله، كأن ذاكرة تستدعي أحداثا بعينها، لكنها تهمل شظايا منها فتعود إليها في كل مرة. كما أن المسار الكلي لحياة البطل ليس مسارا منفصلا عن الحيوات الأخرى التي تقاطعت معه ورافقته. نجد في هذه المرحلة تحديدا أن السارد يرجع إلى مسألة التضمين والتناوب بين ما يذكره، وما يُذكَر من طرف غيره من الشخصيات المشاركة في المحكي.

وهذا النوع من التأليف السردي يعد أكثر تعقيدا من سابقه، لأنه يمثل إسقاطا

دقيقا لعلاقتين تركيبيتين هما العطف والتبعية؛ حيث يعني ذلك أن هناك محكيا إطاريا يتوسع ليقبل الكثير من المحكيات المؤطرَة [١٨]. وهي كلها تعد محكيات مرحلية، تؤدي وظائف متعددة حسب السياق النصي الذي تقع فيه، فتتراوح وظيفتها بين توضيح الأحداث أو ترسيخ وجهة نظر محددة أو غيرها من الوظائف.

يمكننا أن ندرج الرواية بأكملها تحت هذا النمط من التأليف، لأن السارد-الشخصية «خليل أيوب « ملتزم بسرد المحكي الإطاري، الذي يتعلق بحياة «البطل يونس» بكل تفاصيلها. انطلاقا من البداية وتدرجا نحو النهاية الحتمية وهي الموت. يغطي هذا المحكي الأساس ما يقارب السبعة أشهر. تتحدد بدخول شخصية يونس لمستشفى مخيم شاتيلا، إثر إصابته بجلطة دماغية؛ حيث قرر الأطباء أن موت يونس محتوم، لكن الدكتور خليل لم يرضخ للأمر. وبدأ معالجته من خلال الحديث إليه. وهكذا انطلقت رحلة سرد المرويات الكثيرة لرجل ممدد على سرير يصارع الموت في صمت. الأمر الذي صرح به السارد أكثر من مرة في النص، قائلا:» أنا جمعت الحكاية ورتبت جملك المشتتة وصارت حكاية» [١٩].

وهذا ما يسمح لنا بالقول إن مختلف المحكيات الصغرى كلها تحوم حول حياة يونس وتجربته، تغذيها وتعمل على تطوير الحبكة وتوجهيها نحو النهاية. يقدم السارد إذن مرويات مصغرة وكثيرة يتناسل بعضها من بعض، يتصرف فيها أحيانا وأحيانا أخرى يمنح بعض الشخصيات فرصة التصرف. وهذه الطريقة تسمح له بأن يتحرك عبر الزمن بمرونة قصوى. يكون في لحظة ما في حاضر المحكي، لكنه في اللحظة الموالية ينزلق إلى الماضي البعيد أو القريب، كما يمكنه أن يسافر في أحلام الشخصيات المحيطة به ومروياتها.

تقوم هذه المحكيات المصغرة بأدوار عديدة، فهي أحيانا توضح مراحل أو أحداثا تاريخية، وأحيانا تدرج شخصيات جديدة، محددة علاقتها بالبطل» يونس». يذكّر السارد مريضه مثلا بصديقه عدنان: « أنت تتمرجل الآن لأنك تنسى. هل نسيت عدنان؟» [٢٠] وانطلاقا من هذا السؤال الذي يقع في حاضر المحكي يسمح السارد لنفسه بتضمين قصة عودة عدنان ويقوم بسردها: «عاد عدنان بن عودة إلى مخيم برج البراجنة بعد أن أمضى عشرين سنة في السجون الإسرائيلية. عاد كالأبطال» [٢١]، ثم ما يبلث أن يضمن قطعة أخرى من أسرار القصة نفسها، من خلال العودة إلى الماضي البعيد» كان ذلك في عام ١٩٦٥ كنتم خمسة مقاتلين تقومون بإحدى عملياتكم الأولى داخل الجليل. سقط عدنان في الأسر. مات ثلاثة. وأنت نجوت.» [٢٢].

أدرجت هذه القصة لاستفزاز المريض النائم، بذكر ما حدث لصديقه الذي دخل السجون الإسرائيلية بطلا وخرج منها مجنونا. مما يوضح التغيرات التي عصفت بأحلام البطل وانكسار قيم كثيرة بقي متشبثا بها إلى النهاية.

تستمر المحكيات الجزئية بالتداخل والتشابك؛ حيث لا يمكنك أن تدرك حدثا واحدا من منظور محدد، وإنما يعتمد السارد طريقة ترقيع محكياته في كل مرة، بإضافة ممرات سردية جديدة إليها، تكملها مرة، وتقلب منظورها تماما مرات أخرى، فيصير للمحكي الواحد أوجها عديدة، وكل وجه منها يمنحنا حقيقته الخاصة.

نورد مثلا قصة موت ابن يونس «إبراهيم» التي تم سردها من قبل زوجته «نهيلة» في مغارة «باب الشمس»، بطريقتين مختلفتين: أما القصة الأولى أكدت فيها أن الطفل مات لأنها لم تستطع إسعافه بعد أن «كان يأكل حين سقط رأسه، قال

إن رأسه يطنّ بالألم. ربطت جبينه بقطعة قماش، دهنت عنقه بالزيت، والوجع لا يتوقف، يمسك صدغيه بيديه كأنه يحضن نفسه ويتوجع، فقررت نقله إلى مستشفى عكا» [٢٣]، لكنهم في مقر الحاكم العسكري لم يمنحوها تصريحا من أجل العبور إلى وجهتها، فمات الولد.

ابتكرت نهيلة هذه القصة، ظنّا منها أنها ستلجم غضب زوجها وتمنعه من التصرف بطيش. لكنها بعد أن رأت انفعاله، وتأكدت أن قصتها المفتعلة لن تنجح، عادت لسرد قصة وفاة ابنهما الفعلية، قائلة:» الأولاد. أنت تعرف الأولاد، كانوا يلعبون قرب الأسلاك، ويتكلمون مع المهاجرين اليمنيّين بالعبرية[...] كان إبراهيم يلعب معهم، ثم جاؤوا به. يا ولدي، كان يرتجف من الموت. قالوا إن حجرا ضخما سقط عليه. كان، كيف أصفه لك، كان رأسه ممعوسا والدم يتساقط منه. تركته في البيت وركضت كي أطلب تصريحا لنقله إلى مستشفى عكا....» [٢٤]

وهكذا تأتي الحكاية الثانية لمحو الأولى، لكنها لا تعدِّل مزاج «يونس» بل تفتح في ذهنه كثيرا من الأسئلة «كنت تريد أن تعرف هل قتلوه أم مات قضاء وقدرا»[٢٥] ، ومع أن البطل لم يجد إجابة عند زوجته إلا أن غضبه الذي ناضلت من أجل إيقافه خرج بنتيجة واحدة:» قلت إنك ستقتل أولادهم كما قتلوا ابنك» [٢٦]، ويبقى القصد من استثمار القصتين معا يأخذ وجهين أيضا؛ حيث يقع التأثير الأول على مستوى الشكل الذي بُني بتكرار حدث بعينه في القصتين، وهو رفض إعطاء تصريح لنقل الطفل من طرف الحاكم العسكري. وهذا الحدث المتكرر نفسه هو ما سيؤثر في دلالة النص وتأويله؛ فيسمح بتوجيه القارئ إلى الحدث الجوهري الذي قتل الطفل؛ أي منع نقله إلى المستشفى، وليس الحادثة التي ألمت به في ذاتها.

يستمر تضمين المحكيات بعضها داخل بعض طيلة مسار الرواية، بشكل سلس مهما كانت الانتقالات الزمنية التي يشير إليها السارد واسعة، والقفزات داخل الأحداث التاريخية التي مرّ بها الشعب الفلسطيني منذ رحيله عن أرضه إلى غاية توقف السرد عند إغلاق مخيم شاتيلا. تتضافر إذن المؤشرات التاريخية مع العملية السردية التخيّلية التي يقوم بها السارد، لينتجا لنا نصا مزيجا بين التاريخي والأدبي، ذلك أن «شكلهما المشترك هو السرد، هو وظيفة لمحتواهما المشترك. لا شيء أكثر واقعية بالنسبة إلى البشر من تجربة زمنية، ولا أكثر حتمية، سواء بالنسبة إلى الأفراد أم الحضارات بمجملها» (٢٧)

إن الاعتماد على المرويات الشفوية التي تتناقلها الشخصيات فيما بينها، وعمل السارد على تنسيقها هو ما جعل النص يبدو وكأنه لوحة للغز في كل مرة تضاف إليه قطعة لتكتمل الأحجية؛ حيث ينوه الكاتب في آخر روايته إلى كونه قد جمع عددا هائلا من المرويات على لسان أصحابها واعتمادا على ذاكرتهم، فيقول:» لم تكن هذه الرواية ممكنة لولا عشرات النساء والرجال، في مخيمات برج البراجنة وشاتيلا ومار إلياس وعين الحلوة، الذين فتحوا لي أبواب حكاياتهم، وأخذوني في رحلة إلى ذاكرتهم وأحلامهم» (٢٨)وهو الأمر الذي يجعلنا نذكر بأن الهوية السردية لتاريخ جماعة ما، لا تتجسد إلا من خلال مروياتهم حول تجاربهم ووعيهم بها، لأنها « تنبع من تصويب لا نهاية له لسرد سابق يقوم به سرد لاحق، ومن سلسلة إعادة التصويبات التي تنشأ عنه» (٢٩)

إذا كانت حبكة هذا النص تشير إلى كونها شبكة مترابطة من مرويات أفراد فلسطينيين، بالإضافة إلى أحداث تاريخية أعاد الخيال نسج خيوطها، فجعل هويتها

تتشكل عبر الإضافة والتضمين حسب ما رآه السارد مناسبا، فإن هذه الحبكة تعيش بداخلها وبفضلها هوية الأفراد والجماعة، مما يبني لكل شخصية تتحرك على الورق هويتها الخاصة التي تتفرد بها أو تُشاركها مع الجماعة.

هوية الشخصية في رواية باب الشمس

تظهر شخصيات عديدة داخل هذه الرواية، بعضها فاعل على نحو مستمر داخل النص، وبعضها الآخر يدخل النص ليضيء جانبا من المسار السردي ثم يرحل بلا رجعة ليترك محله لغيره من الشخصيات. ونظرا لكون النص الذي بين أيدينا طويل ويعج بالشخصيات- منها التاريخية ومنها المتخيلة- التي لا يمكننا تتبع هويتها الشخصية عبر النص بكامله. اخترنا التركيز على مدارسة شخصيتين فحسب هما: البطل يونس الأسدي، والدكتور خليل أيوب.

يمكننا الوصول إلى الهوية السردية للشخصيتين من خلال العلاقة القائمة بين القارئ والنص؛ ذلك أن القارئ يعيد قراءة الذات داخل النص؛ بحيث يعتمد على سلسلة من الرموز لتشكيل هويتها من خلال متابعة مسار السرد وتحولاته، كما يمكن للنص انطلاقا من هذه الرموز توجيه القارئ ليس إلى قراءة النص فحسب و إنما إلى قراءة ذاته؛ أي يصبح النص مفتاحا لقراءة أنفسنا، لأن « إعادة التصوير التي يقوم بها السرد تؤكد هذا الجانب من المعرفة الذاتية التي تتخطى ميدان السرد، أعني أن الذات لا تعرف ذاتها مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة فقط من خلال انعطاف العلامات الثقافية بجميع أنواعها، التي يتم إنتاجها استنادا إلى وساطات رمزية تنتج دائما وأساسا الفعل، ومن ضمن هذه مرويات الحياة اليومية» (٣٠)

يعتمد تحليل الهوية السردية في رواية «باب الشمس» على الأخذ بعين الاعتبار أهمية قراءة المسار السردي للبطل والشخصيات الأخرى، سواء أتعلق الأمر بفهم الشخصيات لذاتها أم فهم الشخصيات للتغيرات التي يمر بها محيطها وعالمها. وهذا التقصي يقوم بتفكيك العلامات الثقافية التي ينتجها الفرد داخل المجتمع أو تلك العلامات التي يُحاصِر بها المجتمع الفرد ويفرضها عليه. وانطلاقا من الجمع بين الإرادة الفاعلة للذات والإكراهات التي تظهر مع الاختبارات التي تجتازها، يمكننا التعرف على أبعاد هويتها.

نلاحظ من خلال قراءة الرواية الارتباط الوثيق بين شخصيتي « يونس الأسدي» و» خليل أيوب»؛ حيث تعتمد أغلب أحداثها على حديث خليل إلى يونس الذي دخل حالة غيبوبة لمدة سبعة أشهر قبل أن يفارق الحياة. وكانت وسيلة خليل في مقاومة الموت هي قص المرويات على مسامع خليل، الممدد على سرير في مستشفى. وهو الأمر الذي يجعلنا نفترض أن الهوية الشخصية لخليل لا تُفهم إلا في علاقتها بالهوية الشخصية ليونس. وهذا الارتباط الذي يشير إليه السارد (خليل) أو البطل (يونس) في كثير من مواضع الرواية هو ما جعلناه مدخلا للتحليل، ثم نتبعه بتقديم سمات الهوية الشخصية عند يونس، ونحدد بعد ذلك سمات الهوية السردية للجماعة.

٣,٢,١. روابط الهوية بين شخصيتي خليل أيوب ويونس الأسدي

إن الرابط الأول الذي يجمع الشخصيتين في النص، قديم يعود إلى بدايات تعبير البشرية عن تجاربها. إنه السرد، ذلك السحر الذي أغوت به شهرزاد شهريار وماطلته مانعة موتها في كل ليلة. قوة السرد هي ما راهن عليها «الدكتور خليل» ليمنع الموت عن «يونس»؛ مما يجعل كل المحكيات التي يرويها السارد بنفسه أو على

لسانه الشخصيات موجهة في جوهرها إلى يونس، ثم إلى المتلقي بعده.

يقدّم السارد هذه الصلة أول مرة مع تحديد زمني:» منذ ثلاثة أشهر وأنا عاجز عن الانفعال. فقط هذا الرجل المعلق فوق سريره في مستشفى الجليل حيث أعمل طبيبا، أو حيث أدّعي أنني طبيب أجلس إلى جانبه وأحاول. أميت هو أم حي؟ لا أدري، أأساعده أم أعذبه؟ أأحبه أم أكرهه؟ أأروي له أم أستمع إليه؟ « (٣١)

لقد اختار خليل طريقه، وقرر الوقوف في وجه موت يونس بالكلمات. وهو يعيد تكرار هذا التحدي في محطات كثيرة من المحكي، بأشكال أسلوبية متعددة، يكون واثقا من خطوته حينا ومترددا أحيانا أخرى، والمقطع أعلاه يمنحنا جانبا من حيرة «الدكتور خليل» لأنه لا يستطيع ضبط انفعالاته بشأن حالة يونس، فبينما يرى من حوله أن يونس ميت يعتقد أنه حي، ويمكن أن تأتي قيامته في أي لحظة من لحظات حوارهما. لا يدري خليل أكان يروي قصة يونس أم أن يونس النائم على سريره هو من يروي قصص حياته. لا يعلم خليل إذا كانت استماتته في مقاتلة موت يونس مراوغة تعذبه أم طريقة لمساعدته على العودة.

تقدم لنا هذه الرؤية التيه الذي يعاني منه خليل في الحكم على أفعاله، بالإضافة إلى أنه يتحمل مسؤولية السرد الأولى التي تتجسد في انتقاء مروياته وتقاسمها مع مريضه، فيروي له حكايته التي يعرفها، ولكن تتسلل مع حكايات يونس حكايات أخرى، بعضها يعود لخليل نفسه، وبعضها الآخر يقدم رحلة الشتات التي عاشها الفلسطيني منذ أن خرج من أرضه نحو المجهول.

يلعب السرد لعبة ازدواجية في هذا النص، فإلى جانب الكشف عن قصص

يونس وتجاربه، يكشف لنا أيضا عن جانب من هوية السارد نفسه؛ أي «خليل» الذي يرى أن الحديث إلى يونس فتح عينيه على أشياء كثيرة خفية في شخصه؛ ويورد هذه الرؤية بوضوح في كلامه قائلا: «الناس يعتقدون أنني أكلم نفسي كالمجانين. معك اكتشفت في نفسي نفوسا كثيرة، أستطيع إقامة حوار أبدي معها» (٣٢)، وهذا ما سيقودنا إلى الروابط المشتركة التي ينسجها السرد بين الشخصيتين، فتتداخل هويتهما معا.

نصل إذن إلى الرابط الثاني الذي يتمتع بخصوصية فضائية، وهو انتماء الشخصيتين لبلد واحد هو فلسطين، ومخيم واحد هو شاتيلا، مع اختلاف مهم هو كون يونس ولد على أرضه قبل أن يفر منها متجها إلى لبنان، أما خليل فقد ولد داخل المخيم ولا يعرف فسطين إلا من مرويات الآخرين: «لقد أخبرتني أم حسن كل شيء عن فلسطين» (٣٣)، مما يجعل انتماءه إليها يعيش على ذاكرة مستعارة، هي ذاكرة الآخرين وتصوره لبلاده لا يعدو أن يكون تصور غيره، ومع ذلك تظهر المحكيات التي يرويها قدرته الكبيرة على الاحتفاظ بأدق تفاصيل القرى الفلسطينية، مع تواريخ سقوطها في يد الإسرائيليين. كما يحفظ عادات الفلسطينيين في سلوكهم اليومي والمناسباتي.

يَظهر لنا رابط فضائي آخر هو المستشفى، فيونس وخليل مجبران على المكوث داخله والموت البطيء كل بطريقته: يبقى يونس طريح الفراش بسبب الجلطة الدماغية التي أصابته، لكن خليل محتجز معه خوفا من الموت على يدي الثائرين لموت حبيبته شمس، فيقول:» كلهم يعتقدون أنني أنام هنا لأنني خائف وهربان.. الحقيقة أنني خائف[...] أنا مسمَّر في هذا المستشفى وعاجز عن مغادرته» (٣٤)

كما نجد روابط ذات طبيعة نفسية تساهم في فهم هوية الشخصيتين، يتسلل بها

السرد إلى ذهن القارئ شيئا فشيئا، كذلك الذي تضمنه كلام يونس إلى خليل:»قلت لي يا دكتور أنت مثل ابني، التقطتك وكنتَ في التاسعة، وأحببتك، وطلبت منهم في مخيّم الأشبال الاهتمام بك، وصرت ابني، أنت يتيم الأبوين وأنا يتيم الأولاد. تعال وكن ابنا لي» (٣٥). تتشارك الشخصيتان الفضاء الواحد وهو المخيم، لكن هذا الفضاء الذي يضغط على خليل بمقتل أبيه مولِّدا يتما حقيقيا، يضغط على يونس أيضا من خلال يتم افتراضي، فقد رُزِق البنين والبنات على الأراضي الفلسطينية، ومع ذلك يبقى يتيما داخل المخيم بعيدا عن عائلته.

إذا فتشنا أكثر في الأبعاد النفسية المشتركة بين الشخصيتين، ومنها الخوف والموت. نجد أن الخوف يتحول عبر مسار النص، خصوصا ما يتعلق بتحديد هوية خليل، ذلك لأن يونس النائم ذُكِر خوفه مرة واحدة في النص، عندما توفي ابنه وذهب منتقما لموته بتفجير مرقد أطفال يهود، ثم عدل عن فكرته في آخر لحظة، وهذه القصة يوردها خليل برؤية أخرى قائلا: «الآن يا سيدي صار يحق لي أن أخاف. أما يونس فلا، يونس لم يخف أو يرتجف قلبه. يونس انسحب لأنه بطل، أما أنا فأختبئ في غرفته لأنني جبان. أرأيت معي كيف تتغير معاني الأشياء، تلك الأيام كانت للبطولة، وهذه الأيام للابطولة. يونس خاف فصار بطلا، وأنا أخاف فأصبح جبانا» (٣٦)

يقارن خليل بين خوف يونس وخوفه من خلال وضع الحالتين في زمنين مختلفين، فخوف يونس كان زمن تسلله إلى الجليل من أجل عائلته أولا، ثم من أجل حربه مع الإسرائيليين، وفكرة تفجير المرقد كانت عن غضب بسبب موت ابنه، لكنه لم يفعل ذلك بعد أن واجه رؤية الأطفال مباشرة. لم يعتبر يونس هذا خوفا أو جبنا، أما خليل فعدّه خوفا، ليبرر هلعه من الموت انتقاما لموت حبيبته الذي لا دخل له به، في

زمن غابت فيه البطولة ولم يعد لها أثر. لا نستطيع تجاوز هذا المقطع دون أن نشير إلى الجانب الأخلاقي الذي رسمته الحبكة لخوف يونس، فجبنه في قتل أولاد من قتلوا ابنه يتحول إلى بطولة فعلية، تنتصر على أقوى مشاعر البشرية هي الانتقام لمن نحب، مما يضاف إلى هويته الشخصية، فقد اختُبر يوم مقتل ابنه، وهدمت الحياة كل أحلامه بشأنه، لكنه مع ذلك اتخذ قرارا بعدم الانتقام من الضعفاء.

أما خوف خليل فتم التعامل معه وفق مراحل عديدة من المحكي، اخترنا التوقف عند التحولات الكبرى التي عرفها. يُذكر أول مظهر لخوف خليل في الصفحات الأولى من الرواية -على لسانه- فيقول:» حتى أم حسن لا تفهم أنني أحاول إيقاف موتك لا موتي. فأنا لا أخاف منهم، ثم ما علاقتي بموت شمس، ثم لا يحق لهذه الحكاية أن تتداخل مع حكاياتك التي تشبه الأساطير. أعلم أنك ستقول طز على الأساطير، وأنا موافق، لكن أرجوك لا تمت من أجلي، من أجلك، من أجل أن لا يعثروا علي» (٣٧)

نلاحظ أن كلام السارد ينشطر إلى حالات عديدة، فالجملة الأولى يحاول فيها أن يثبت لنفسه قبل يونس وأم حسن بأن هدفه من المكوث في المستشفى هو منع الموت من الوصول إلى مريضه، ولا يتصل بخوفه من الموت، ثم يضيف ليؤكد ذلك أن مسألة سرده للمرويات تتصل بحكاية يونس فحسب ولا تتصل بحكايته، لكنه في الجملة الأخيرة يقلب كلامه رأسا على عقب، ليكشف خوفا مخزّنا خلف الكلمات، يصل إلى حد استجداء يونس ليبقى حيا، فحياته هي المفتاح الوحيد الذي يبقي خليل مختبئا في المستشفى، ويمنع الموت من العثور عليه.

سيختفي الخوف تدريجيا من تفكير شخصية «خليل» ليحل محله وعي به، ومحاولة

قراءة وجوده في المستشفى من منظور جديد، يتجاوز الهلع إلى مناقشة هويته وخصوصيتها، فيقول مخاطبا يونس: «لا أملك ما أقوله غير أنني سجين. أنا سجين هذا المستشفى. أعيش في الذكريات، ككل السجناء، السجن مدرسة الحكاية. فيه نذهب إلى حيث نشاء، ونلعب ذاكرتنا بالطريقة التي نريد. وأنا الآن ألعب ذاكرتي وذاكرتك، أنسى الخطر على حياتي، وأتلَّهى بحياتك، وأحاول إيقاظك. الحقيقة أنني لم أعد معنيا بإيقاظك، لم تعد عودتك إلى الحياة تعني شيئا. لكني لا أريدك أن تموت. فلو متَّ، فماذا سيحل بي؟ أعود ممرضا، أم أنتظر الموت في بيتي؟» (٣٨)

يتحول المستشفى من كونه خلاصا إلى مجرد سجن يقبع فيه «خليل». سجن يفتح أبوابه على أشكال أخرى للسجون تعيش داخل الشخصية، فيحاصرها سجن الذكريات، كما يدق بابها سجن الحكاية. لم يعد «خليل» خائفا من السجن الذي وضع نفسه فيه، لأنه منحه فرصة دخول ذاكرته وذاكرة يونس، وفرصة البدء من حيث يشاء. ويعيد ترتيب هذه الذاكرة وفهمها أيضا. لقد دخل خليل إلى سجن المستشفى خوفا من الموت، ومع ذلك تورط في سجن أكبر بإرادته هو الذاكرة التي سمحت له بتجاهل خوفه. لم يعد موت «يونس» مشكلة، لكن حياته مهمة، لأنه سبب ابتعاد خليل عن عالم مليء بالسلبية ودخوله عالما فاعلا.

إن آخر صورة لتعامل النص مع مخاوف خليل، تأتي في ختامه؛ فيذكر وهو واقف على قبر يونس: «جاء موتك لينقذني، أعدتني طبيبا، واسكنتني معك في المستشفى، وسمحت لي باستعادة رغبتي في الحياة» (٣٩)؛ حيث توفي «يونس» لكن رحلة خليل في النضال من أجله قادته إلى المصالحة مع ذاته. تحولت ملامح شخصية خليل كثيرا داخل المحكيات التي رواها ليونس، فمات البطل ومع ذلك أنقذ خليل، وانتقل من

كونه ممرضا إلى طبيب، وتحول من شخص يائس إلى مقبل على الحياة، وحينما نجمع هذه التحولات كلها يمكننا أن نصل إلى الهوية الجديدة التي أنتجها النص لشخصية خليل، هوية ولدت من رحم موت يونس فكانت الوريثة الشرعية له.

٣,٢,٢. الهوية السردية ليونس الأسدي

عرفنا سابقا أن الهوية السردية لشخصية ما تقدم وتبنى من خلال الجدلية القائمة بين الطبع الثابت وأحوال الذات المتغيرة، وشخصية يونس داخل رواية باب الشمس تقدّم المحورين الاثنين.

٣,٢,٢,١ الهوية العينية ليونس:

سنحاول أن نصل من خلال تتبعنا للإشارات التي تظهرها الشخصية طيلة المسار السردي إلى السمات الثابتة الخاصة بها، ولا يمكن أن نفصلها على عناصر الهوية الأخرى إلا من الناحية المنهجية والتحليلية؛ ذلك أن مظاهر الهوية العينية لا ينظر إليها على نحو مستقل عن مظاهر الهوية الذاتية، لأن الأولى تخضع لاختبارات الثانية، ونذكر في هذا المقام ما يلي:

الأسماء في الهوية العينية

يوسم الإنسان باسم يعيّن به ويميزه عن الناس، لكن ما يميز شخصية يونس ليس مسألة الاسم الواحد المتفرد، بل كثرة الأسماء التي يُعرف بها؛ حيث نجد داخل مسار السرد تكرار الإشارة إلى هذا الجانب من شخصه، فيطرح في كل مرة سؤال الاسم الذي يشكل الهوية العينية الأولى لكل شخصية: « ما اسمك؟ في المخيم يسمونك أبو سالم، وفي عين الزيتون أبو إبراهيم، وفي المهمات البعيدة أبو صالح، وفي

باب الشمس يونس، وفي دير الأسد الرجل، وفي القطاع الغربي عز الدين. أسماؤك كثيرة، وأنا لا أعرف ماذا أدعوك» (٤٠)

إن هذا المقطع – وكثيرة هي المقاطع التي تشبهه- يشير إلى ظاهر التعدد الاسمي للشخصية، فحيثما يحل ويرتحل ينادى باسم مختلف، وهي كلها أسماء يُقِرُّ بها. ولا يقوم بتصحيحها أو الاعتراض عليها. وهذا الأمر له أثر كبير من الناحية التأويلية الخاصة بشخصه، فقد نفكر أن يونس بتعدد أسمائه يحمل أوجها عديدة للفلسطيني وليس واحدا فقط. كما نستطيع أن نوجه القراءة وجهة أخرى، لأن الشخصية التي تظهر لها أسماء عديدة يسقطها الناس عليها تقدم بالضرورة حياة لا استقرار فيها. وتلعب أدوارا متعددة، فتتعدد بذلك مظاهر هويتها العينية ولا تركن إلى الثبات؛ حيث يعيش في الحياة الواحدة حيوات كثيرة، كل واحدة منها باسمها الخاص.

لكن مسار النص ما يلبث أن يوجه قراءتنا إلى وجهة محددة، فقد اكتشف» خليل» حقيقة تعدد أسماء يونس مصادفة، فيروي:» قلت إن والدك أراد في البداية أن يسميك أسد الأسدي، وتصبح مرهوبا من الجميع. أسماك أسد، لكنه غيّر رأيه بعد يومين خوفا من ابن عمه أسد الأسدي الذي كان أحد وجهاء القرية، وأبدى امتعاضه من إطلاق اسمه على ابن أفقر فقراء العائلة، فأسماك يونس كي يحميك من الموت في بطن الحوت، لكن أمك لم تحب اسم يونس، فقالت عز الدين، ووافق أبوك، ثم قرر الشيخ وضع حد للمسألة. وقال إن اسم عبد الواحد أفضل، وصار يدعوك عبد الواحد، واختلطت الأمور عليك وعلى الجميع».(٤١)

إنها أسماء يونس كلها. تختلف نعم. ومع ذلك تمثله جميعها، ولا يعود الأمر إليه في اختيارها، لكن كما يسمي الوالد ابنه اسما واحدا، فإن والد يونس اصطلح عليه أكثر

من اسم ورأى أن هذه الأسماء تليق به، فهو أسد لأن والده كان يتمنى أن يكسب مركزا مرموقا في قريته ويرهبه أبناء عائلته الكبرى. وهو يونس لأنه الابن الوحيد الذي نجا من الموت كما نجا يونس عليه السلام من بطن الحوت. وكل اسم تم اختياره له وذكر في المحكي كان بينه وبين شخصه رابط ما. وهو ما برره والده حين قال لمعلمه الذي استشكل عليه الأمر:» أسماؤنا كلها مستعارة، قال الشيخ للمعلم:» لا قيمة لها، لذلك تستطيع تسمية ابني ما تشاء، لكن اسمه واسمك وأسماء كل الناس واحدة. سمّه آدم إذا شئت، أو يونس أو عز الذين أو عبد الواحد أو ذئب، لماذا لا نسميه ذئبا، والله هذا الاسم له يخطر في بالي» (٤٢). وانطلاقا من هذه الرؤية تفيض شخصية يونس دلاليا لتحتوي كل شخصيات النص، وأكثر من ذلك لأنها تحتوي كل بني أرضه وكل البشرية، تماما كما يجمع اسم آدم أسماءنا جميعا.

ويستثمر النص هذه الهوية العينية لشخصية يونس؛ حيث عاش يونس بأسمائه كلها دون اسم مستعار، ولم تتمكن الآلة الأمنية للمستعمر أن تمسك به، فكلما دنت من الوصول إليه ينفلت من بين يديها، فاستفادت الشخصية من حكمة والدها في تعدد ما اصطلح عليها من أسماء.

كما أن الاسم الذي لم يفكر فيه والده وغاب عن ذهنه سيكون هويته العينية الثانية. إنه اسم «الذئب» الذي سيطلقه عليه الناس بعد ذلك، وسيتكرر في مواضع عديدة من المحكي، ويستدعي سياقات مختلفة في كل مرة، ساحبا معه هوية عينية جديدة، توضح لنا علاقة يونس بالأرض وميله للبعد عن الاستقرار في مكان محدد، ولتوضيح ذلك نورد هذا المقطع: «كنت تتابع رحلاتك إلى هناك، كأن الأشياء لم تنقطع، [...] كنت تنتقل بين أحراش الجليل وتلاله، وتتابع حياتك وتعود إلى

المخيم. تظهر لتختفي. أعرف أنك تعرف بأن الأمور لم تكن بهذه البساطة. أعرف أنك كنت ذئبا، وكالذئاب لم تكن تستقر في مكان»[٤٣].

تقدم آخر جملة من المقطع خواص الذئاب في عدم الاستقرار، وحمل يونس هذه السمة بوصفها طبعا له كما حمل اسم الذئب بوصفه اصطلاحا عليه، فكل من أُخرجوا من قراهم وأراضيهم من فلسطين وعاشوا لاجئين في بيروت لم يستطيعوا يوما العودة إلى الأرض بعد احتلالها إلا بموافقة مستعمرها، وكل من غامر متسللا إلى قريته كان القتل نهايته إلا يونس، فقد ظل دائم التنقل بين الجليل والمخيم في بيروت، لا يعترف بحدود ولا يخشى قتله. فيذهب إلى أهله في الجليل كلما أراد ذلك.

إن سمة التنقل والتجوال عند هذه الشخصية لم تظهر بعد اللجوء فحسب، لأنها ستعد بذلك هوية ذاتية، بل هي طبع دائم وثابت؛ حيث لاحظه والد يونس في طفولته وحاول أن يمنعه، فـ»أرسله إلى مدرسة شعب الابتدائية، وبدل أن يدرس طفش مع الطافشين إلى الجبال. حمل البندقية، وصار ينتقل بين القرى ويشارك في الهجمات ضد دوريات الجيش البريطاني» [٤٤]. فشل والده إذن في جعل ابنه يأوي إلى مكان محدد ويستقر مع عائلته، وسيفشل مجددا عندما فكر في تزويجه للحد من مغامراته.

يوجّه طبعه المتلقي إلى فهم طبع آخر يتعلق بثورية هذه الشخصية، وعدم رضوخها للقوانين أو إيمانها بالحدود، أو الدائم. إنه يقر بخسائره لكنه يعرف أنها خسائر مؤقتة، وأن عدوه أخذ فلسطين لكن ذلك لن يستمر إلى الأبد. هذا الأبد الذي يكرهه ويعترف بنسبية الأشياء في الحياة، فكل ما يوجد فيها مؤقت، وهذا ما يشير إليه خليل قائلا: «أنت لا تحب كلمة أبد. كنت تقول: « ما أصغر عقل اليهود،

ما هذا الشعار السخيف الذي يرفعونه، القدس عاصمة أبدية لدولة إسرائيل. كل واحد يتكلم عن الأبد يخرج من التاريخ، فالأبد ضد التاريخ.» [٤٥]وهذه الطباع ستظل ثابتة في وجه كل التقلبات التي مرّ بها منذ انفصاله عن عائلته وأرضه، ومقتل ابنه والخسائر التي منيت بها المقاومة الفلسطينية، وأحلامه بالعودة إلى الأرض التي بدأت تنهار مع تطور عملية السرد في هذه الرواية.

الثابت في علاقة يونس بنهيلة

تُصوِّر الرواية علاقة البطل يونس، بزوجته نهيلة على أنها علاقة مقدسة، فوق الزمن وفوق الحدود وفوق كل شيء، وعلى الرغم من التحولات الكثيرة التي عاشتها علاقتهما بقيت ماثلة ومقاومة لكل ما مرت به. لذلك لن نتطرق إلى التحولات بقدر ما سنتحدث عن ثوابت هذه العلاقة وما صنعته في الرواية.

لقد انفصل «يونس» عن» نهيلة» مجبرا بعدما قررت البقاء رفقة عائلته داخل الأراضي الفلسطينية، والتمسك بالأرض رغم المضايقات التي كانت تعيشها من قبل العساكر اليهود، وقرّر يونس الذهاب إلى بيروت لينضم إلى صفوف المقاومة، ليعيش نصفه لاجئا ساعيا خلف حلم وقضية، ونصفه الثاني متسللا إلى الجليل متصلا بأصله واصلا روابطه بزوجته» نهيلة» دون باقي أفراد أسرته. وصانعا معها فضاءهما الخاص «مغارة باب الشمس».

يشير السارد «خليل» إلى هذه العلاقة الثلاثية بقوله: « كنت تروي لي عن باب الشمس. إن القصص كالخمر تتعتق حين تروى. جرار القصص روايتها؟ كنت تستعيد حكايات نهيلة، وتلتمع عيناك بتلك الرغبة. «سحرتني تلك المرأة» تقول.

وأنا أعرف أنك الساحر، كيف أقنعت نهيلة بالاكتفاء منك برائحة السفر.» (٤٦). حملت هذه العلاقة الكثير من السحر والحب، كما تمت تغذيتها بالتضحية والتفاني. استمرت نهيلة في علاقتها بزوجها، على الرغم من معاناة تشكيك الآخرين في أصول أبنائها، وواجه يونس الموت في كل مرة تسلل فيها إلى الجليل ليراها، فاختارا مغارة باب الشمس لتشهد على علاقتهما، وتشهد على الروابط بين شقين لشعب مستعمر، يعيش نصفه على الأرض ونصفه الآخر تم تشريده خارج بلاده.

لقد صنعا معا فضاءهما المشترك وسرّهما المميز، يوضح ذلك السارد: «هذا سرّك يا أبي. سرّك التباسك. سرّك أسماؤك الكثيرة، وحيواتك الغامضة. أنت ذئب الجليل، فلماذا يكشف الذئب أسراره؟ أنت اخترت لنفسك اسم الذئب. قلت لي إنك أردت أن تكون ذئبا كي لا يأكلك الذئب. كنت ذئبا محوطا بسرّه، لا أحد عرف سرّك، أو دخل باب الشمس التي صنعتها بيتا وقرية وبلادا» (٤٧)وهكذا تجتمع الهوية العينية ليونس، بأسمائه المتعددة وتمرده وعلاقته بزوجته وأرضه، فلطالما حلم باستقلال بلده وعودة شعبه. لم يستطع تحقيق ذلك ومات في مخيم، لكنه استطاع أن يحافظ على قطعة من أرضه» مغارة باب الشمس» ويبنيها حرة بعيدا عن أيدي اليهود، وتجسيدا لبيته وقريته وبلاده وتعويضا عن ضياع كل ذلك. فصارت هوية بديلة عن الهوية الضائعة، واستمرت ثابتة في مسار السرد إلى نهايته. وتم إغلاق المغارة بعد وفاة الزوجين لكيلا يصل إليها أحد.

٣,٢,٢,٢. الهوية الذاتية وبناء الهوية السردية للبطل» يونس»

تتجسد الهوية الشخصية وما ينتج عنها من هوية سردية من خلال تطور سمات محددة للشخصية عبر مسار السرد والتقلبات التي عاشتها، وسنتطرق إلى أهم سمات

الهوية الشخصية للبطل يونس. ونبدأ بمعاينة وتتبع المراحل التي مرّ بها جسده، من الصحة إلى الاعتلال، حاملا بصمته تاريخ الشخصية كله. وهو ما عدّه « بول ريكور» حالة استثنائية في السرد التاريخي؛ بحيث يتم فهم هوية الشخصية الروائية من خلال عمليات التحويل التي تطرأ عليها داخل حبك الأحداث، فتتحول الشخصية نفسها إلى حبكة وتصاغ وتفهم على أنها كذلك.(٤٨)

ذلك أن يونس في هذه الرواية يدخل إلى المستشفى وهو في حالة غيبوبة، لكن خليل يستدعي وعيه التاريخي، ويقوم يوميا بتوثيق حالته الجسدية من جهة، وتوثيق حالات وتحولات حياته من جهة أخرى، لكأنه أدخل يونس عيادة طبيب نفسي، يعيد من خلال سرده لحياته إعادة ترتيبها وبنائها من جديد، مما يعني أن سردية الذات داخل هذا النص تتم بجمع تفاصيلها، وتشكل هويتها بفعل التراكم السردي.

الجسد تاريخ الشخصية المضمر

تتشكل هوية شخصية «يونس» في رواية «باب الشمس» تدريجيا من خلال سرد مرويات جزئية عنه أو عن مرافقيه وعائلته، بالإضافة إلى رصد أفعاله وتطورها داخل حركة السرد، إلا أن الرواية تركز أيضا على ثيمة الجسد. وتجعل منه حاملا لهويته منذ أن ولد إلى لحظة وفاته. فهي تروي حياة بمجملها في تفاصيل الجسد وانقلاباته، لأنه تاريخ صامت يحمل آثار ما يقوم به صاحبه؛ حيث يشير السارد متحدثا إلى يونس: «الجسد تاريخنا يا سيدي. انظر إلى تاريخك في جسدك المتلاشي. وقل لي أليس من الأفضل أن تنهض وتنفض عنك الموت؟» (٤٩)، يعترف خليل أن صمت يونس ودخوله في غيوبة، لم يمنع جسده المتهالك من إبراز ما مرّ به، وما عايشه من انقلابات في حياته.

يُقدّم جسد يونس في بداية الرواية عليلا ممددا على سرير في مستشفى مخيم شاتيلا، في حالة غيبوبة ولَّدتها جلطة في الدماغ، فيقول السارد» انفجار في الدماغ، نتج عنه عطب دائم. رجل مرمي أمامي، وأنا هنا لا أعرف ماذا يجب أن أفعل. فقط أحاول أن لا أتركه يتعفن حيا. فأنا متأكد أنه نائم وليس ميتا»[٥٠]، لكنه ما يلبث أن يطلق العنان لمروياته حول جسد يونس وتحولاته، فيذكر تفاصيله طفلا هاربا من أنياب الموت الذي اختطف كل من سبقه من إخوته، مناضلا ومصرا على الحياة: «أرى ذلك الطفل وأرى رأسه الكبير ووجهه داخل فيض الضوء المنسكب على الشفتين. أرى أمك تتلوى ألما ولذة وهي تشعر بشفتيك تنهشان حليبها. أكاد اسمع تنهداتها، وأرى اللذة تختمر في عينيها الثقيلتين الناعستين. أراك وأرى موتك وأرى النهاية»[٥١].

إنه يمنح القارئ فرصة تصور حياة الطفل يونس منذ بدايتها وهي تصارع الموت، لكن مقاومتها له ما هي إلا إعلان عن تقدمه نحوها سلفا. فيكبر يونس ويصبح قويا واقفا بثبات، ويمرّ جسده عبر مرآة الزمن ويلج به مغامرات عديدة، بعضها يتجه إلى الحياة والعشق، فهو رجل «محوط بالنساء، وهناك شيء غريب في وجهه الأبيض المدور، يوحي بالحب. إنه وجه رجل معشوق. «[٥٢]، كما يتجه بعضها الآخر إلى الحياة في قلب الموت والمعارك: «سوف تروي لي عن علاقة الفتى الذي كنته في» الجهاد المقدس» مع عبد القادر رحمه الله، بالشاب الذي صرته في كتائب الفداء العربي، ثم في حركة القوميين العرب. ستقول إن الرجل الذي صرته في قيادة إقليم لبنان في حركة فتح، وستحدثني عن الكهل الذي صرته، والذي يحلم بخيانة جديدة، لأن شيئا ما يجب أن يبدأ» [٥٣]. هكذا عاش جسد يونس منتقلا من مرحلة إلى مرحلة كما انتقلت حياة البطل من مستوى إلى آخر، بين الحب الذي عاشه مع

نهيلة، وحياة التمرد والثورة التي وصلت به إلى حركة فتح. وتوقفت فجأة بعد اتفاق الحكم الذاتي برعاية أمريكية، ومصافحة ياسر عرفات لرابين. يومها انتهى الخطاب الثوري الذي آمن به يونس، وبدأ خطاب لا علاقة له به.

هوى جسد يونس بدون إنذار مسبق، ولازم الفراش ليعيش برزخه، وعاش معه « الدكتور خليل» متابعا تحولاته راويا إياها ليونس الذي بدأ ينحف ويعود إلى طفولته، وتتغير ملامحه؛ حيث يشير إلى ذلك قائلا: «لماذا تبدو هكذا كطفل صغير مقمَّط بالشراشف البيضاء. منذ ثلاثة أشهر أراك تصغر»(٥٤)

ظل «خليل» طيلة سرده لمحكياته يتبع تغيرات جسد يونس ويربطها بتحولات حياته وآثارها عليه قبل أن يمرض، وقد اتبع الأسلوب نفسه في تقصي انقلاباته على سرير المرض، في صمته وتقلصه وانتقاله شيئا فشيئا إلى عالم آخر، وعلى الرغم من رؤيته لانهيار جسده التدريجي، بقي إلى آخر لحظات حياة «يونس» يلعب لعبة السرد من أجل استرداده من الموت وولادته من جديد. وعلى الرغم من علمه بتطورات مرضه ونهايته الحتمية إلا أن أحلامه بقيت تنسج نهاية جديدة حرّكها خياله طيلة سبعة أشهر كاملة؛ حيث يقول إن:» النهاية سوف تكون قيامتك من هذا السرير الذي يشبه التابوت. سوف تقوم، وتكون طويلا وعريض المنكبين، تحمل عصا في يدك وتعود إلى بلادك. وهناك سوف تذهب أولا إلى مغارة باب الشمس، لن تذهب إلى قبر نهيلة حيث يتوقعك الجميع، سوف تذهب إلى باب الشمس، وتدخل مغارتك- قريتك وتختفي. هذه هي النهاية الوحيدة التي تليق بحكايتك» (٥٥)

إن النهاية التي خطط لها خليل عجائبية وتلتبس على ذهن القارئ، أتستجيب للحيثيات التي رواها في النص من بدايته إلى آخره أم تستجيب لأحلام اليقظة التي

عاشها منذ أن لازم يونس في المستشفى، أم أنها النهاية الوحيدة التي تستحق سيرة حياة « يونس» البطل، والعاشق الثوري. يونس الذي لم يستطع استعادة فلسطين، لكنه استعاد قطعة منها لم ترها عين يهودي. إنها مغارة باب الشمس، المكان الوحيد التي يستحق أن يعود إليه. قاوم خليل يوميا الموت الذي يزحف نحو يونس. وحاصره بذكرياته ومروياته بتفاصيلها الدقيقة، التي تعود أحيانا إلى يونس وأحيانا أخرى إلى غيره من الشخصيات، حتى خليل تسلل بحكاياته داخل حكايات يونس، وصارت حياته جزءا من حياة مريضه. لكن الموت نجح في الوصول إليه، لأن خليل تخلف يوما واحدا عن الحكاية. يوم واحد من الصمت كان كفيلا بوضع يونس في قبر داخل مخيم مهدد بالنسيان وطمره بذكرياته وحيواته.

السرد و هوية الشخصية:

تعد سيرة « يونس» مبثوثة بين تلافيف السرد، ولم تظهر صورتها الكاملة إلى في نهاية الرواية التي امتزجت بنهاية حياته، فهي سرد لحياة البطل ظهر فيها كل شيء: الحب والكره، الحياة والموت، الأمل واليأس، الشجاعة والخوف. حياة كاملة تتفجر بين الكلمات والتفاصيل الدقيقة التي لا يمكننا دراستها كاملة، لذلك نورد ما أوحت به بعض المقاطع من تحولات مرّ بها يونس في حياته، انطلاقا من ولادته في فلسطين إلى موته على سرير بارد في مخيم.

جمع السارد من خلال توظيف تقنية التلخيص في كثير من مراحل السرد حياة يونس ومحاورها الكبرى داخل مقاطع سردية مكثفة، بيّنت لنا جانبا كبيرا من هوية شخصيته، ونورد هذا النموذج على سبيل المثال لا الحصر؛ حيث يقول السارد: « رأى يونس حياته كشظايا متناثرة. من فلسطين إلى لبنان، ومن لبنان إلى سوريا، ومن

سجن إلى سجن آخر. عاش داخل رحلاته الطويلة إلى الجليل، حيث كان عليه اختراق الأسلاك الشائكة، وتجاوز المخاطر وحرس الحدود، والرشاشات التي حصدت المتسللين. بنى الخلايا السياسية والعسكرية، التي تشكّلت من فلول الرجال الباحثين عن طريق العودة إلى أرضهم...» (٥٦)

تلك هي حياة يونس إذن، عاشها بين طفولة في فلسطين، وشباب وكهولة فارا من مكان إلى مكان، ومن بلد إلى بلد، ومن سجن إلى آخر. عاش يونس متمردا على الحدود وعلى الحصار الذي فرض عليه، فلم يمنعه واقعه المُرّ في مخيم شاتيلا أن يطارد حلمه بالعودة إلى أرضه وعائلته، فكان يعود إلى الجليل متسللا كلما أراد ذلك، ظل مطاردا لكن الجهاز العسكري للمستعمر لم يستطع الإمساك به إلى أن رحل عن الحياة. تطوع فتى صغيرا ليحارب الإنجليز، ولم يكن أمامه بعد استعمار الصهاينة لأرضه إلا أن يمنح حياته لمحاربتهم، فكان جزءا من حرب جنّدت كل الحالمين بالعودة إلى الوطن.

دخل «يونس» بذلك سيرة من الرحيل إلى النضال، ومن الانتصارات إلى الخيبة، ومن المناورات الثورية وتجاوز الحدود إلى الركون على جانب واحد كان سببا في نهايته وعطبه السريع، فيونس الذي كان يرى نهيلته كلما أراد، ويعود إلى بيته في مغارة باب الشمس كلما حنّ إلى الوطن، أغلقت آلة المستعمر الباب دون أحلامه فسرّعت موته حيا، مما أظهر تحوّلا قاسيا في حياته؛ حين «قال إنه مع الاحتلال، أغلقت أبواب التسلل في وجهه، وصار يتصل بأولاده ونهيلته تلفونيا. «(٥٧)

حلّ الهاتف محل جولاته وحلّ المخيم محل باب الشمس، وبدأت الحكاية تقترب من نهايتها، زحف اليأس نحو أحلام» يونس» بقسوة. مات والداه بعيدا عن أنظاره،

ومات ابنه إبراهيم، ومات الكثير من أصدقائه، وأخيرا ماتت زوجته «نهيلة»، شريكته في الحلم والحب معا، وشريكته في المعاناة والتشرد أيضا، هي عاشت مشردة غريبة في أرضها، وهو عاش مشردا وغريبا على أرض ليست له. وحدها مغارة باب الشمس الذي تشكّلت على ضفاف حبهما ما كان يجمعهما، ويوم أغلقت بوفاة نهيلة انتهى الحلم سريعا، ووصل يونس إلى نهاية الطريق، فكانت بداية الولوج إلى غيبوبة واحتلال سرير في مستشفى.

وستكمل دورة الحياة قسوتها، لتجعل من «البطل يونس» مريضا لا حول له ولا قوة، يموت ببطء داخل غرفة مفرغة ممن يحب إلا من صورهم التي علّقها « خليل» لتتفاقم وحشة المشهد، قائلا: «تنتهي حياتك بالصور يا سيدي. وأنا، ماذا سأفعل بها بعد موتك. بعيد الشر عنك، وعن قلبك، أنا لا أريدك أن تموت، ولكن لنفترض أن الله استرد وديعته، بعد عمر طويل، ماذا تريدني أن أفعل بالصور. هل أعيدها إلى أولادك؟ هل أدفنها معك في القبر؟ أم هل أتركها هكذا، كي يأتي من سيسكن بيتك، ويرميها مع المهملات»(٥٨)

هكذا تظهر هوية يونس معلنة عن نفسها بروية وسلاسة، وقد صهرتها تضاريس حياة عاشت بين أنياب الموت، واختطفت منه عائلة وحبا وأرضا، ثم عادت لتضع أوزارها ورحالها، فتتجه قصة يونس وحكاياته ومغامراته وكل تفصيل منها إلى الاستكانة، ويمرّ يونس من الحياة وضوضائها إلى الموت كأنه لم يكن جزءا منها، وهذا المحو الذي تعرضت له رحلة يونس لم يصادره إلا « خليل»، حين أشهر سلاحا غريبا هو سلاح السرد لكي يمنع عن يونس السقوط من الذاكرة.

٣,٢,٢,٣. الهوية السردية الجماعية

تختلط سيرة يونس مع سيرة شعب كامل تم استعمار بلاده، وجعلته الحياة يسير رحلة عسيرة من التفكك والتشرد في بلدان الآخرين أو في بلاده. فإذا كانت حياة يونس تشكّل حياة الفلسطيني الطريد الذي يعيش فارا ولاجئا، باحثا عن وسيلة لاسترداد ما ضاع منه، يرى ما دون ذلك من الشقاء والتعب ومواجهة الموت ثمنا لا بد من دفعه، فإن من عاش داخل جحيم بلاد تتحول أمامه أعينه إلى بلاد أخرى ليست له، فقد عاش الجحيم بأعمق معانيه، وتلخص الرواية هذا الجانب في سيرة حياة موازية لحياة يونس. إنها حياة زوجته نهيلة التي قررت البقاء مع عائلته في الجليل المستعمر، وتربية أولادهما هناك والحرص عليهم بشجاعة كبيرة ودون تذمر.

انتظرت نهيلة عودة الأرض لكنها ماتت دون أن ترى ذلك. روت ليونس ماذا يعني أن تعيش في أرض لك وليست لك في الوقت نفسه، مُقَارِنة بين معاناته ومعاناتها: «أنتم لم تذوقوا سوى طعم الرصاص الذي تطاير فوق رؤوسكم، والدم الذي سال، والشباب الذين حصدهم الموت. أما نحن، فلم نعد نستطيع التحرك من مكان إلى مكان. الذهاب من قرية إلى قرية، كان يحتاج إلى تصريح عسكري [...] كأنهم بنوا حيطانا وهمية بين القرى.» (٥٩)

قدّمت سيرة يونس التضحيات العسكرية ومواجهة الرصاص والقتل، وقدّمت سيرة نهيلة مواجهة ما هو أقسى من ذلك. إنها مواجهة الخيبة والانكسار الداخلي، مواجهة مرآة جعلهم المستعمر ينظرون إليها ليروا أنفسهم أذلة في وطنهم، فحوّلتهم قسوة ذلك إلى شعب لا يعرف من يكون ولا ماذا يفعل. ترصد نهيلة تحولات مشاعرها بجرأة وقسوة أيضا، قائلة: «كرهتهم كلهم. كرهتهم يساقون إلى العمل عند أعدائهم، يبنون المستوطنات للمهاجرين الجدد بأذرعهم. كنا كالهبل، نكره

بعضنا بعضا دون سبب. نعم شعب أهبل وساذج، دفنا أرضنا بأيدينا. بدل أن نحفر من أجل إنبات الزرع وإطعام الضرع، حفرنا الأساسات لبيوت بنيت فوق أنقاض بيوتنا. كنا نشتغل ولا نجرؤ على النظر إلى عيون بعضنا بعضا، كنا كأننا نستحي. ماذا كنا نستطيع؟ لا شيء. اشتغلنا من أجل أن لا نموت.» (٦٠)

إنه الإحساس بالذل والمهانة من جهة والإحساس بالنفور من هذه المشاعر من جهة ثانية، لكن أجمل ما في الأمر أن نهيلة واجهت هذا الإحساس واعترفت به بكل شجاعة، على خلاف يونس الذي لم يذكر عنه السرد إلا إصراره على المضي نحو هدفه مهما كان الثمن. لقد عاشت نهيلة ومعها جزء كبير من الشعب الفلسطيني على المحك، مذبوحة مرة بسيف الفقر والحاجة، ومرة بسيف الإحساس بالقهر والذلة، مُصوِّرة أقسى ما يشكِّل هوية الفلسطيني المستعمر «شعب أهبل وساذج»، لأنه يبني المستعمرات بيده ليسكنها عدوه، لكنها تعود في الأخير لتضعنا أمام الجانب الإنساني الذي قاده إلى ذلك، فهو شعب على حافة الموت تخلى عنه الجميع، فماذا يمكن أن يفعل غير محاولاته لمواجهة الموت، ودفع ثمن ذلك.

نهيلة ليست الوجه الوحيد لهوية الفلسطيني داخل رواية «باب الشمس»؛ حيث تعج بوجوه كثيرة لا يسع المجال لذكرها كلها، فنجد مثلا «أم حسن» بكل تفاصيل حياتها داخل المخيم الذي عرفت فيه بوصفها «داية» وعرفت بانتمائها إلى قرية الكويكات التي تركتها خلفها كما فعل الكثيرون غيرها. أم حسن التي ماتت مباشرة بعد زيارتها الثانية لقريتها ورؤية بيتها تسكنه يهودية لبنانية. ذهبت إلى بيتها باحثة عن وجودها فيه وعن حنينها إلى ذكرياته، لكنها عادت باكية وهي تحمل إبريق فخار، منحته لها اليهودية هدية، ويصوِّر السارد معاناتها بنقل خطابها، فقد «قالت أم

حسن إنها بكت على حالها: « اشترت اليهودية سكوتي بإبريق الفخّار، وحكايتها عن طفولتها الخرساء، وأنا رجعت على الشحار والتعتير والفقر بهالمخيم. هي أخذت البيت وأنا هون. شو النفع»» (٦١)

ماتت أم حسن بحسرتها، حين عادت إلى مخيم شاتيلا حاملة شريط كاسيت سجلت عليه رحلتها وحديثها إلى اليهودية، وتحوّل ذلك الفيديو مع الإبريق إلى تاريخ مصور للنكبة: «صرنا شعب الفيديو. أيجب أن أتفرج على الشريط كل ليلة وأبكي وأموت، أم يجب أن أصورك أنت، وأجعلك شريط فيديو يدور في البيوت؟» (٦٢)، فتوريث أم حسن الفيديو لخليل ليس سوى توريث للذاكرة والقهر، وتوريث للشهادة على الأحداث كذلك، فتحول السارد إلى الوريث الشرعي لحياة شعب بكامله، انطلاقا من كونه وريث يونس وأم حسن وشاهدا على حياتهما بكل تحولاتها وانقلاباتها.

هذا التاريخ الذي يحسب له خليل ألف حساب، حيث يقول: «أنا أخاف تاريخا لا يملك سوى رواية واحدة. التاريخ له عشرات الروايات المختلفة، أما حين يجمد في رواية واحدة، فإنه لا يقود إلا إلى الموت. يجب أن لا نرى أنفسنا في مرآتهم فقط، لأنهم سجناء حكاية واحدة، كأن الحكاية تختصرهم وتجمدهم[...] أنت لست مجمدا في حكاية واحدة. أنت تموت ولكنك حر. حر من كل شيء، وحر من حكايتك» (٦٣)، مما يعني أن استراتيجية «خليل» ليست توحيد الحكايات الفلسطينية في صيغة واحدة متكررة وموضوعة في قالب مُعَدّ سلفا، فتلك هي الرواية الصهيونية، وتاريخها المزيف، لأن التاريخ الحقيقي هو ذلك المبني على التعدد بتعدد ملامح الحياة واختلاف صانعيه. إن التجربة الفلسطينية في تاريخها المديد لا يمكن

إدراكها وجمع شظاياها إلا حين يتم سردها من جديد وتتحول إلى مرويات حية. فهذه التجربة إذن لا يمكن جمعها وإعادتها إلى الحياة إلا بوساطة السرد وداخله.

وتسمح لنا قراءة التاريخ عبر السرد بإنجاز قراءة ثقافية لـ«سياسات التمثيل فيما رواء الحكاية بما يسمح لها بتفكيك بؤر إنتاج المعنى وزحزحة مراكز إنتاج الصور والتمثيلات، باستكشاف مضمراتها الثقافية والإيديولوجية المبثوثة بشكل واعي أو لا واعي؛ حيث يتم استحضار سياقات الهوية واشتباكات المتخيل والقوة في التأويل» (٦٤)، لأن قوة السرد تكمن في تصوير عالم بديل تنصهر فيه تصوراتنا عن ذواتنا والأنساق الثقافية التي أنتجتها، مع تصوراتنا عن الآخر في تفاعله معنا سواء أكان ذلك نابعا من منطلق قوة أم منطلق ضعف.

يبقى أن نشير أن مهمة «خليل» كانت سرد الأحداث نعم، لكنها أيضا إثبات لأهمية السرد في ذاته، لمنع الموت عن المرويات الفلسطينية وبذلك منع الموت عن الذاكرة والتاريخ الفلسطيني، فنظرته إلى التاريخ والحكاية كانت مميزة منذ البداية، حين آمن أن الوسيلة الوحيدة لاسترداد يونس من الموت هي السرد، فعلى الرغم من إخفاقه في استرداد بطله حيا، استطاع إبقاءه كذلك في بعده الرمزي، وجعله ينتقل من واقعيته إلى ذاكرة لا تموت.

إعادة نظر:

أقدم السارد في هذه الرواية على سرد محكيات جزئية (صغرى) داخل المحكي الإطاري الذي يجمعها، ثم أعاد تصويبها من خلال تحويلها أو الإضافة إليها أو تغيير مجراها تماما؛ بحيث أصبحت حياة يونس تدور حول حياة الشعب وحياة الشعب الفلسطيني تتجسد في حياة يونس، فتحدد بذلك الهوية السردية ليونس في الهوية السردية للجماعة. إنه سرد لمرويات يصعب تحديد بدايتها ونهايتها، بل سرد لا حدود له، يتصل سابقه بلاحقه ويتصل تاريخ شخص فيه بتاريخ شعب بأكمله.

تتقدم الهوية العينية داخل النص بوصفها نقطة ثبات الشخصية – كما رأينا ذلك مع شخصية يونس- في حين تمنح الهوية الذاتية للشخصية تطورها، وقد يصل إلى درجة التجاوز، ذلك لأن كل مرحلة من مراحل السرد قد تتعمد محو المرحلة السابقة، والتصورات المقدمة عن الشخصية، فإذا كانت بدايات يونس ثورية، فإن السرد في الأخير أعادها إلى السكون جسدا ممددا على سرير، أمنيته أن يتوقف السرد لكي يغادر إلى حياة أخرى بسلام.

لاحظنا كذلك أن الهوية السردية لشخصية ما في هذه الرواية يمكن أن تعتمد لتوضيح أبعادها على محكيات الشخصيات الأخرى، كما حدث ذلك في المقابلة القائمة بين معاناة «يونس» ومعاناة زوجته نهيلة؛ بحيث مثّل يونس بطريقة رمزية الشق المهجّر من الشعب الفلسطيني، ومثّلت نهيلة الشعب المعذّب في بلاده وداخل حدوده، وهكذا يمكننا أن نعدّ اجتماع الهوية السردية للشخصيتين المحدد الجوهري للهوية الجماعية الخاصة بالشعب الفلسطيني، ذلك أن مغارة باب الشمس هي السر الصغير الذي نجح في جمع الشقين معا، وبتصدع هذا الفضاء في آخر المسار

السردي وإغلاقه، فإن ذلك يؤول إلى الانقسام المفروض على الفرقاء الفلسطينيين، والانفلات من رابط الأرض احتمال ممكن بقوة التغيرات التي قدمتها الرواية.

نضيف إلى ما سبق أن الرواية تشير إجمالا إلى اهتمام كبير بالبطل يونس، فكل المحكيات تدور حوله، إلى أن يعتقد القارئ أنه محور الرواية وهدفها، وهو كذلك إلا أنه ليس الهدف الأهم، لأن أهم شخصية في اعتقادنا هي «الدكتور خليل»، لأن السرد أوكل إليه مهمة إعادة قراءة التاريخ وسرد المحكيات الصغرى التي وصلته من منظوره، جامعا مختلف الرؤى ما انسجم منها وما تنافر، وأعاد تشكيل هوية الشخصيات كلها وهوية شعب بأكمله أيضا. إن أهم هوية قدمتها الحبكة في هذه الرواية هي هوية خليل، الوريث الشرعي لتاريخ الإنسان الفلسطيني.

ويمكننا أن نستخلص أن رواية باب الشمس قدمت شخصيات عديدة، سواء أكانت رئيسيةً أم ثانويةً، لكنها اشتركت في تقديم جانب من هوية النص بكامله وليس هويتها فحسب، ذلك لأن طغيان المحكيات الصغرى على النص الذي بين أيدينا يُعدُّ سمته الجوهرية، التي ركز عليها لتقديم تاريخ الشخصيات المستوحى من تجربتها وتطوراتها. فقد قدمت هذه الرواية أهمية السرود في تجربتنا الثقافية، بوصفها سردا للهوية الفلسطينية وسردا مضادا للمرويات الصهيونية؛ ذلك لأن السرد ليس نمطا تعبيريا محايدا، بقدر ما يحمل قيم وقضايا منتجه.

يمكن أن تقدم تصورات» بول ريكور» عن الهوية السردية للباحثين، ممرا علميا نحو دراسة السرد، وآثاره على إعادة تشكيل التاريخ والتجربة الإنسانية، يبدأ عملها من النص، لكنه ينفتح على ميادين أخرى، ليصل إلى نتائج ثابتة إلى حد ما، في استطاعة الباحثين الارتكاز عليها، إذا ما دُعِّمت بإجراءات تحليل النص السردي

الشكلية والسيميائية؛ حيث نلفت انتباههم إلى أهمية دراسة النصوص السردية القديمة والمعاصرة من هذا المدخل، لنحاول اكتشاف التاريخ السردي المضمر داخل النصوص الأدبية، ومقارنته بنصوص التاريخ الرسمي.

الخاتمة:

-تتحدد فكرتنا في اختبار تَشكُّل مقولة الهوية السردية داخل نص روائي محدد من أجل تحديد كيفية عملها داخل السرود المتخيلة، وقد اخترنا تجسيدا لفكرتنا رواية «باب الشمس» للروائي إلياس خوري. ولم يكن اختيارنا لهذه المدونة عبثا، وإنما لكونها تستجيب إلى عدد من المعطيات نجملها فيما يلي:

-تركيز الرواية على تتابع أحداث واسعة، تقع بين المحكي الإطار والمحكيات الصغرى التي يتحكم فيها، منتجة حبكة معقدة ومتشابكة، مما يرفع مستوى معالجة قضية علاقة الحبكة بتأسيس الهوية السردية إلى أعلى درجاته.

-تركيز الرواية على بناء الشخصية، من خلال جعل كل المحكيات تدور حول شخصيات بعينها، مما سيسمح لنا بتتبع بناء هوية الشخصية وكيفية تطورها، سواء أكان ذلك يخص الشخصية الفردية (يونس- خليل- أم حسن...إلخ) أم يخص الشخصية الجماعية (الشعب الفلسطيني).

-إن السؤال الأساس الذي تكرّس في البحث إنّما استطاع الإجابة عن الآليات التي تظهر الهوية السردية داخل رواية باب الشمس، كذلك كيفية بناء دلالاتها وتأويلها، لذلك تجلى الهدف منها هو التأكيد على أن النصوص التي تحمل التاريخ في متونها، وتعيد سرده من جديد، إنما تقدم هوية سردية خاصة بها في كليتها، كما تقدم هوية الشخصيات الفاعلة والمنفعلة داخل مسار السرد نفسه، لذلك تمَّ بتحديد مفهوم الهوية السردية، ومختلف المفاهيم النظرية المحيطة به، ثم مناقشة أبعاده داخل الرواية.

-في الرواية تتشكل الهوية السردية نتيجة لتفاعل السرد مع الزمن، وإعادة بنائه،

كذلك لا تظهر الهوية السردية إلا في هوية الشخصية داخل النصوص الأدبية، وأنّ هوية الشخصية تعرف من خلال هوية الحبكة ولا يمكن أن تتشكل منفصلة عنها.

الهوامش

١* - يتضمن كتاب بول ريكور (الزمان والسرد)، ثلاثة أجزاء هي: ١-الحبكة والتاريخ السردي، ٢-التصوير في السرد القصصي، ٣-الزمان المروي.

٢ - الزمان والسرد-الزمان المروي-، بول ريكور، تر: سعيد الغانمي، ط١، لبنان، دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٦، ج ٣، ص٣٦٣

٣ - المرجع نفسه، ص٣٦٧

٤ - خطاب الحكاية-بحث في المنهج، جيرار جينيت، تر: محمد معتصم وآخرون، ط٣، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٣، ص٤٦

٥ - الزمان والسرد-الزمان المروي، بول ريكور، ص ٣٧٠

٦ - الوجود الزمان والسرد – فلسلفة بول ريكور، بول ريكور وآخرون، تر: سعيد الغانمي، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩، ص٢٦٠

٧ - الذات عينها كآخر، بول ريكور، تر: جورج زيناتي، ط١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥، ص ٣٠٦

8- Sémiotique-dictionnaire raisonné de la théorie du langage، A.J.Greimas et J.Courtés, Hachette, Paris,1979,p297

٩ - الزمان والسرد-الزمان المروي، بول ريكور، ص ٣٧٢

١٠ - الذات عينها كآخر، بول ريكور، ص٢٩٥

١١* - تعد مسألة الذات من بين المسائل التي أخذت حيزا واسعا في الفلسفة المعاصرة منذ أن أطلق ديكارت مقولته الشهيرة" أنا أفكر إذن أنا موجود" وجاءت الفلسفة الوجودية لتعلي من شأنها مع ساتر، لكنها ما لبثت أن اختزلت مع أطروحات "نيتشه" وتعود لترمم وجودها مع الفلسفة الظاهراتية وفلسفة التأويل، ولذلك نجد لها مركزا جوهريا في فكر " بول ريكور"؛ حيث ميّز بين الذات وهويتها المتغيرة (Le soi / The self) وهوية العينه الثابتة (Le même / The same). ومن أجل التعمق في هذه المسألة الفلسفية يرجى العودة إلى كتابه " الذات عينها كآخر"

١٢ – الذات عينها كآخر، بول ريكور، ص٢٩٤

١٣ – المرجع نفسه، ص٣٠٦

١٤ – المرجع نفسه، ص٣٣٥

١٥ – باب الشمس، إلياس خوري، ط٦، بيروت، دار الآداب، ٢٠١٠، ص٠٩

١٦ – الرواية، ص ٥٢٧

١٧ – الرواية، ص٤٩

18 - Catégories de récit littéraire, T.Todorov, in communications, N°08,Seuil,Paris,1969 P 140

١٩ – الرواية، ٣٤

٢٠ – الرواية، ١٢٩

٢١ – الرواية، ص ١٢٩

٢٢ – الرواية، ص١٣٠

٢٣ – الرواية، ص٧٠

٢٤ – الرواية، ص٧١

٢٥ – الرواية، ص٧١

٢٦ –الرواية، ص٧١

٢٧ – محتوى الشكل–الخطاب السردي والتمثيل التاريخي، هايدن وايت، تر: نايف الياسين، ط١، المنامة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ٢٠١٧، ص ٣٨٣.

٢٨ – الرواية، ص ٥٢٨

٢٩ – الزمان والسرد–الزمان المروي، بول ريكور، ص ٣٧٤

٣٠ – الوجود الزمان والسرد – فلسفة بول ريكور، بول ريكور وآخرون، ص٢٦٤

٣١ – الرواية، ص ١١

٣٢–الرواية، ص ٢٠

٣٣–الرواية، ص٢٨

٣٤–الرواية، ص ٤٩

٣٥–الرواية، ص ٢٣

٣٦–الرواية، ص ٧٢–٧٣

٣٧–الرواية، ص١٩

٣٨–الرواية، ص١٤١

٣٩–الرواية، ص ٤٩٨

٤٠–الرواية، ص ٢٢

٤١–الرواية، ص ١١٨

٤٢–الرواية، ص١١٨

٤٣–الرواية، ص٣١٣–٣١٤

٤٤–الرواية، ص٨٥

٤٥–الرواية، ص١٢٨

٤٦–الرواية، ص ١٦

٤٧-الرواية، ص٣٧٥

٤٨-الذات عينها كآخر، بول ريكور، ص٢٩٥

٤٩-الرواية، ص١٥٨

٥٠-الرواية، ص١١

٥١-الرواية، ص١٩

٥٢-الرواية، ص٣٤

٥٣-الرواية، ص٣٥

٥٤-الرواية، ص٣٠

٥٥-الرواية، ص٣٤.

٥٦-الرواية، ص٣٩١

٥٧-الرواية، ص ٤١٠

٥٨-الرواية، ص٤١٠

٥٩-الرواية، ص٣٩٤

٦٠-الرواية، ص٣٩٤

٦١-الرواية، ص١١١

٦٢-الرواية، ص١١١

٦٣-الرواية، ص٢٩٢

٦٤-سرديات ثقافية-من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، محمد بوعزة، ط١، لبنان/ المغرب/ الجزائر، منشورات ضفاف/ دار الأمان/ الاختلاف، ٢٠١٤، ص ٣٩

قائمة المصادر و المراجع:

المصادر

١-إلياس خوري، باب الشمس، ط٦، بيروت، دار الآداب، ٢٠١٠

المراجع باللغة العربية

خطاب الحكاية- بحث في المنهج، جيرار جينيت، تر: محمد معتصم وآخرون، ط٣، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٣.

الذات عينها كآخر، بول ريكور، تر: جورج زيناتي، ط١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥.

الزمان والسرد- الزمان المروي-، بول ريكور، تر: سعيد الغانمي، ط١، ج ٣، لبنان، دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٦.

سرديات ثقافية- من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، محمد بوعزة، ط١، لبنان/ المغرب/ الجزائر، منشورات ضفاف/ دار الأمان/ الاختلاف، ٢٠١٤.

محتوى الشكل-الخطاب السردي والتمثيل التاريخي، هايدن وايت، تر: نايف الياسين، ط١، المنامة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ٢٠١٧.

الوجود الزمان والسرد – فلسفة بول ريكور، بول ريكور وآخرون، تر: سعيد الغانمي، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

المراجع باللغة الأجنبية

Catégories de récit littéraire, T.Todorov, in communications, N°08,Seuil,Paris,1969

Sémiotique- dictionnaire raisonné de la théorie du langage, A.J.Greimas et J.Courtés, Hachette, Paris,1979,p297

"تسليم مصطلحي"

التطوّر اللساني وإشكالية تحديد المصطلح
المعرفة أنموذجًا

Linguistic Development and the Controversy of Term Determining (Knowledge as a Nonpareil)

م . م. حيدر فاضل عباس

جامعة كربلاء/ كليّة التربية للعلوم الإنسانيّة/ قسم اللغة العربية

أ. د. حسن عبد الغني الأسدي

العراق/ جامعة كربلاء/ كليّة التربية للعلوم الإنسانيّة/ قسم اللغة العربية

Asst. Lectur. Haider Fadhil `Abbas

Prof. Dr. Hassan `Abidalkghani Al-Asadi

Department of Arabic/ College of Education for Humanist Sciences University of Karbala/ Iraq

hhrnf@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

الملخص:

من السنن العلمية السائدة في العلوم عامة سنّة الانتقال عبر الثقافات نتيجة الترجمة، ومن أهم معوِّقات الترجمة التعامل مع المنظومة الاصطلاحية لتلك العلوم المنقولة، وإذا ما أمعنّا النظر في ثقافتنا العربية وكيفية تعامل الباحث العربي مع الوافد من المصطلحات لنجد ما يمكن أن أطلق عليه "فوضى مصطلحية خلاقة"؛ إذ تتعدد المصطلحات الموضوعة بإزاء مفهوم واحد بتعدد الباحثين؛ الأمر الذي يخلق فوضى لا بد من تنظيمها والاحتكام في عملية التنظيم هاته يكون باللجوء إلى معايير علم المصطلح ومراعاتها في عملية إيجاد المقابل الأدق للمصطلح الوافد، ومن سبل الحد من تلك الفوضى تفعيل المؤسسات العلمية المعنية بهذا الشأن.

قد وقف البحث على مصطلح cognation راصدًا مقابلاته العربية ، وأهم المسوّغات التي ساقها أصحابُها لما اختاروه من مقابلات؛ محاكمًا إياها في ضوء معايير علم المصطلح، التي قادت إلى أن يكون مصطلح المعرفة هو المقابل الأدق لهذا المصطلح.

Abstract

As so often happens , one of the scientific axioms is the act of transculturalism through translation. Yet there are certain hindrances : the idiomatic expressions , it is noted that the foreigner deals with these idiomatic expressions without knowledge " creative idiomatic chaos . The idiom itself takes several shades of meaning in concordance with the number of the translators . That is why there is a real chaos , it is to be reorganized in finding the proper and suitable equivalent .

The researcher ponders over and over the term " cognation" and finds, through intensive readings, its equivalent as " knowledge "

إضاءة مصطلحيّة:

المصطلحات مفاتيح العلوم ومدخلًا إليها والعناية بها قديمة[١]؛ المتتبع يجد في التراث العربي ذلك بوضوح في جهد الخوارزمي(ت٣٨٧هـ) المتمثّل بكتابه مفاتيح العلوم[٢]، وتنمّ عناية القدماء بالمصطلحات عن مسألتين مهمتين؛ هما:

الأولى: الوعي العربي بأهمية المصطلحات، وأثرها في تقديم فهم دقيق للعلوم؛ إذ تُعد أساسًا للولوج إلى مفاهيم تلك العلوم.

الثانية : لو تفكّرنا في الدافع العلمي الذي دفع لتأليف هذا الكتاب – مفاتيح العلوم – لأمكننا القول: إن توسّع العلوم الذي أفرز وفرة مفاهيمية كانت بها حاجة إلى تنظيم مصطلحي؛ يسهل عملية تداولها، والإفادة منها.

إذن فقضية المصطلح ليست حادثة على البحث العلمي باتجاهاته المتعددة، بل هي قديمة، وعملية ضبطها وتقنين اجتراحها ملحّة؛ لأنها مرتبطة بفهم العلوم والنظريات القارة والناشئة على حد سواء؛ فـ((ليس من مسلك يتوسّل به الإنسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية؛ حتى لكأنه تقوم من كل علم مقام جهاز من الدوال ليست مدلولاته إلّا محاور العلم ذاته))[٣]، ومن أهم علامات نضج العلوم واستقرارها، واكتمال جهازها المفاهيمي هو ((إفرازها لثبتها الاصطلاحي))[٤].

في العصر الحديث ومع ظهور الثورة الصناعية، وتقدّم العلوم في أوربا ظهرت مفاهيم كثيرة، وآلات حديثة تدعو الحاجة إلى تنظيمها مصطلحيًّا، فكانت اللغة هي الملاذ الوحيد الذي التجأ إليه أهلها؛ إذ ((كلّما ماجت البيئة المعينة بالنشاط العلمي،

والثقافي نهضت اللغة، واستجابت لهذا النشاط، وأخذت في استغلال طاقتها، وتنمية ثروتها، وتعميق جوانبها، ومن ثم تستطيع أن تمد هؤلاء وأولئك بطِلْبتهم من الوسائل اللغوية اللازمة للتعبير عن علومهم وفنونهم))[٥]، وقد مثّل مطلع القرن التاسع عشر مرحلة انتقال في ((العلوم والفنون ومورست خلالها ترجمة المصطلحات العلمية وتعريبها))[٦]، ولا سيّما في ميدان البحث العربي، وقد قاد تلك المرحلة مجموعة من الباحثين العرب الذين قدِموا من البلدان الغربية التي شهدت تطورا علميًّا على شتّى الصُعُد، فحملوا لنا جزءًا من ثقافات تلك البلدان وعلومها، ومفاهيم جديدة جعلت الباحثين العرب أمام مسؤولية كبرى تتمثّل بوضع مقابل عربي لكل مفهوم أو مصطلح وافد مع الحفاظ على خصيصة اللغة العربية وسلامتها، الأمر الذي ((يعطي الحركة العلمية إيقاعها في مسار استقبال الثقافة الوافدة، والعمل على تطويعها، وتأصيلها، وقد وجد المثقفون العرب أنفسهم في مواجهة صعوبات كبيرة عند تعاملهم مع المتصورات الغربية))[٧]، وبناء على ذلك قد ولّت مسألة المصطلح ((وجهتها كليّة أو كادت شطر المصطلح الوافد))[٨] في جلّ العلوم.

ولمّا كانت اللسانيّات قطبا مهما في العلوم الإنسانية؛ تأثّرت في الحركة العلمية الغربية؛ طلبًا لمسايرة التطور العلمي؛ لأن مواكبة النظريات اللسانية في العالم ((باتت ضرورية لنهضة اللسان العربي؛ إذ لا بد من متابعة ما يجري من نظريات في الدراسات المتقدِّمة؛ حتى تستطيع أن تستنهض قواها؛ فتنهض معها العلوم الأخرى المتصلة بها))[٩]، وهنا تكون اللغة بإزاء مواجهة موضوعاتها الوافدة؛ إذ لا بد لها من اجتراح مصطلحات لمفاهيم تخصّها هي، لا غيرها من العلوم، وكان المأمول أن تتوحد الجهود في عملية التعامل مع المفاهيم الوافدة، ووضع مقابلات عربية

لمصطلحاتها الأجنبية؛ من أجل استثمارها من دون حدوث فوضى مصطلحية موهمة بتعدد المفاهيم؛ فبرزت ظاهرة الازدواج المصطلحي[١٠] التي تمثِّل عقبة بإزاء فهم المصطلحات .

ولا بد من الإشارة إلى أنّ عقبة الازدواج المصطلحي لا تخص لغة من دون أخرى، ولا مجالًا دون آخر بل هي ((إشكالية عامة الوجود؛ أي إنها متعلقة بكل اللغات)) [١١]، ومثّلت هذه المشكلة دافعًا لظهور علم جديد في سبعينيات القرن الماضي معنيٍّ بضبط العمل المصطلحي؛ أُطلِق عليه علم المصطلحات TERMINLOGY ويُعرّف ببساطة بأنّه : ((ذلك العلم الذي يبحث في المفاهيم والألفاظ التي تعبِّر عنها))[١٢]، ويرتكز البحث المصطلحي على ثلاثة جوانب؛ هي[١٣]:

العلاقة بين المفاهيم المتداخلة « الجنس، والنوع، والكل، والجزء» التي تتمثّل في صورة أنظمة المفاهيم التي تكوّن الأساس في وضع المصطلحات المصنّفة التي تعبّر عنها في علم من العلوم .

تبحث المصطلحية في المصطلحات اللغوية، والعلاقة القائمة بينها، ووسائل وضعها، وأنظمة تمثيلها في بنية علم من العلوم .

تبحث المصطلحية في الطرائق العامة المؤدية إلى خلق اللغة العلمية والتقنية .

فالبحث المصطلحي يسعى إلى وضع المعايير التي بها تُضبط المصطلحات وتُوحَّد على نحو منهجي، والباحث في علم المصطلح يسعى ((في المقام الأول إلى كشف المصطلحات الحاملة للمعرفة المتخصصة ... ففي مجتمع تسيطر عليه العولمة التي تخلق حاجات جديدة للتواصل يجب على عالم المصطلح أن يحدد الوحدات

المصطلحية، وطرق استخدامها، وأن يصححها إن دعت الحاجة إلى ذلك، وكذلك يقوم بضبط المصطلحات المستخدمة في مجال ما لتسهيل نقل المعارف والمعلومات بين مختلف العلماء))[١٤]؛ إذن محور الدراسات المصطلحية هو السعي إلى أن يكون المصطلح ذا مفهوم محدد، بلفظ مستقر المعنى، ومحدد الاستعمال؛ لكي يكون تعبيرا خاصًّا ضيقًا في دلالته المتخصصة، يتفق عليه علماء علم من العلوم، أو فن من الفنون، ويشيع بينهم بدلالته المحددة؛ فالمصطلح ((سمة على المعنى من جهة، وصناعة لسانية منتظمة ومتقنة ومحكمة غاية الإحكام من جهة أخرى))[١٥]، وتأسيسا على ذلك يمكن أن نضع اليد على جملة من المعايير يجب توافرها، ويمكننا في ضوئها محاكمة المصطلحات المقترحة، وأهم تلك المعايير ما يأتي ذكره :

((أن يكون المصطلح مقبولًا من حيث المبدأ بين كلّ المشتغلين في الحقل المعرفيّ الذي ينتمي إليه))[١٦]، فأهمّ ما يُرسِّخ المصطلح بعد توليده إشاعة استعماله لدى المتخصّصين.

لابدّ في كلّ مصطلح من وجود مناسبة، أو مشاركة، أو مشابهة بين مدلوله اللغويّ، ومدلوله الاصطلاحيّ[١٧]، ولا تُشترط المطابقة؛ فالمصطلح لا يطابق الكلمة، بل يتضمّنها[١٨].

أن يكون المصطلح محدّد المعنى، ومبتعدًا عن الألفاظ التي لها معانٍ متشابهة في اللغة العامّة، والابتعاد عن الاشتراك، والترادف المصطلحيّين[١٩].

من أساسيّات وضع المصطلح الرجوع إلى كُتب التراث، واستنباط ما فيها من مفردات تصلح أن تكون مصطلحات علميّة[٢٠].

٢-١-١ COGNITION إشكالية المصطلح وتمثلاته العربية :

لم يكن مصطلح COGNITION أوفر حظًا من مصطلحات أُخر[٢١] تجاذبتها مجموعة من المقابلات العربية أطلقها عدد من الباحثين؛ فالإشكالية مشخّصة ولكن الحلول غائبة أو تكاد؛ فغالبًا ما تغيب المنهجية المصطلحية المعمّمة على الباحثين في الوطن العربي عند التعامل مع الوافد من المفاهيم اللسانية؛ فـ((معظم التعارض الحديث يقوم إلى حدّ ما على الاختلاف في المصطلحات وأسلوب الطرح))[٢٢]، فضلًا عن عنصر الأنانية، ودافع السبق إلى الريادة، والبحث عن التميز والفرادة في اختيار المقابل للمفاهيم والمصطلحات الوافدة[٢٣]، و أن ضعف المؤسسات التي تصدّت لصوغ المصطلحات وفق معايير ثابتة أسهم باتساع الفجوة، وكثرة التباين؛ إذ ((كان بطء المجامع الشديد سببًا في فتح الباب على مصراعيه أمام الاجتهادات الشخصية))[٢٤].

فتداخلت المصطلحات تداخلًا لا يفيد العلم[٢٥]، وهذا ما حصل مع Linguistics cognition، أمّا مصطلح Linguistics فقد غلب عليه مصطلح اللسانيات، لكن مصطلح cognition له مجموعة من المقابلات العربية سأحاول رصدها في الجدول الآتي بيانه :

ت	المقابل العربي	الموضع	اسم المترجم
١	الاستعراف	الدماغ والفكر ثورة علوم الاستعراف ٨:	محمد الدنيا
		الدماغ والعقل (مقالة) مجلة العلوم مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، مجلد١٨ مايو-يونيه ٢٠٠٢	

٢	الإدراك	المعرفة اللغوية طبيعتها وأصولها واستخدامها :٤٧١	محمد فتيح
		اللسانيات الإدراكية :٧	تحسين رزاق عزيز
		النظرية الإدراكية وأثرها في الدرس البلاغي الاستعارة أنموذجا نموذجا(بحث) :٨١٤	صالح بن الهادي رمضان
		اللسانيات الإدراكية تأطير (مقالة) http://textbasrah.blogspot.com/2010/04/blog-post_8185.html	عادل الثامري
		نظرية النحو العربي القديم دراسة تحليلية للتراث اللغوي العربي القديم من منظور علم النفس الإدراكي:٢٠٥	كمال شاهين
		التحيّز اللغوي وقضايا أخرى:٣٥٧	حمزة بن قبلان المزيني
		التفكير واللغة :٢٢٢	عبد الرحمن جبر
		مدخل إلى اللسانيّات :٤٥	محمد محمد يونس
٣	إدراك معرفي	مشروع المصطلحات الخاصة بالمنظمة العربية للترجمة :١٠٣	هيثم ناهي، و هبه الشرّي، وحياة حسنين
٤	إدراك ذهني	الإدراكيات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية : ٦٠	محي الدين محسب

بعد هذا العرض يمكن ملاحظة أن مصطلح cognition أثار جدلًا واسعا بين الباحثين العرب؛ فهو ((من المصطلحات الغامضة مثل مصطلحات أخرى في معظم المجالات))[٢٦]؛ لذلك تعددت المصطلحات العربية المقترحة من لدن الباحثين العرب، ومن أسباب هذا التعدد المصطلحي التباين في الأساس المعرفي الذي ينعكس أثره فيما ينبعث من نتاجات مصطلحية ومعالجات علمية من الباحثين، فضلا عن آفة الأنا.

١-٦-٣ المقاربة العربية لمصطلح cognition :

قدّم عدد من الباحثين العرب مجموعة من المسوغات التي جعلت من خياراتهم المنتقاة أكثر مناسبة وموافقة لمصطلح cognition من غيرها، وقد استغرقت بعض الدراسات مساحة كبيرة من البحث والتنقيب في معاني المصطلحات المقترحة؛ حتى بدت عملية النظر في المصطلح محل البحث ومقابلاته ظاهرة بارزة لا بد من الوقوف عليها، واستقصاء أهم ما قيل فيها؛ لذلك سأقف على أهم المحاولات التي كانت زوادتها البحثية مصطلح cognition ومقابلاته .

أولًا: محاولة الدكتور الأزهر الزناد:

لعل أكثر مقابل أثار جدلًا واسعًا لمصطلح cognition ما اقترحه الدكتور الأزهر الزناد في نتاجاته المعرفية عمومًا؛ إذ اقترح مصطلح «عرفنة» بوصفه مقابلًا دقيقًا للمصطلح الوافد على الرغم من غرابة صوغه، ولهذا الخيار مجموعة من المسوغات التي طرحها بين أيدي الباحثين، التي أخذته بالفحص والتمحيص والمناقشة، وقد

جاء تسويغ الدكتور الأزهر الزناد لهذا المصطلح في نقاش دار بينه وبين الدكتور عبد الرحمن بودرع، والدكتور صابر الحباشة على موقع منتدى اللسانيّات العربية الإلكتروني[٢٧].

بدأ الدكتور الأزهر الزناد حديثه عن المصطلح مقلّلا من أهمية التباين المصطلحي إذا ما أخذ الباحثون بعض مظاهر الحذر في كتاباتهم؛ ومنها تثبيت المقابل الانجليزي مع المصطلح العربي، ثم طرح حججه باستبعاد بعض المصطلحات العربية وقبول العرفنة، ومما جاء في مقالته الآتي ذكره[٢٨]:

كلمة «عرفان» مشتركة في العربية القديمة، وفي الاستعمال الجاري؛ إذ تدل على معنى الشكر، ولها جريان واسع في مجال التعبد والتصوّف، وفي مجال البحوث الفلسفية الماورائية (الغنوصية)، وكلمة معرفة مقابلة لمفهوم «knowledge، connaissance»، كما أن «إدراك» تقابل مفهوم perception، وجميعها كما تعلم لها مرجعيات نظرية كلاسيكية.

عندما نأخذ الجدول الاشتقاقيّ في الإنجليزيّة الدّائر حول (cognition) تجده منسجما: الفعل هو (to cognize)، واسم الفاعل هو (cognizer)، والنّسبة هي (cognitive (system، ability، faculty، etc)، و(metacognitive) وما إلى ذلك ممّا يتعلّق بالجذع (cogn)؛ فلم لا تكون مراعاة ذلك في الخطاب العلميّ العربيّ؟ وليس في ذلك تبعيّة ولا تقليد، وإنّما هي ضرورة أكاديميّة علميّة.

يبدو أنّ العرفنيّات عندما وصلتنا فهمَت بتصوّرات أرسطيّة، ونفسيّة قديمة؛ هي عندنا نحن كما هي عند الغرب دون شكّ، ولم ننتبه (على الأقلّ ممّن سبقوني

في الكتابة في هذا المجال) إلى أنّ العرفنيّات خرجت عنها، وفي ذلك كانت استعاضتهم بمصطلح (cognition) عن (knowledge، connaissance، perception).

تعرض الدكتور الأزهر الزناد مرة أخرى لمصطلح عرفن بقوله: ((وجدت نفسي مقحما فيها بمناسبة مصطلح (عرفن) ومشتقّاته وقد اقترحته اجتنابا للّبس الموجود في سائر مقابلاته «علم المعرفة، الإدراك، والعرفان»))[٢٩]، وجاء قوله هذا ردًّا على رأي الدكتور عبد الرحمن بودرع الذي تداخل معه في الموقع نفسه بمقالين قصيرين، ومما جاء فيهما قوله: ((يظل المصطلح إشكالًا كبيرًا؛ لأنه في الأصل أداة لتعريف ما تحته؛ فإذا تحوّل هو نفسه إلى غاية تحتاج إلى تعريف فهنا يبدأ الإشكال؛ لأنّه يُفترض أن يُصاغ المصطلح صياغة متوافقة والمعارف الصرفية والاشتقاقية المعلومة في اللغة؛ فإذا حادت صياغة المصطلح عن تلك المعارف... خرجنا إلى دائرة أخرى؛ وهب التباس المصطلح))[٣٠]، وفي مداخلة أخرى ردّ الدكتور عبد الرحمن بودرع على المسوغ الثاني الذي ساقه الدكتور الأزهر الزناد في مقالته السابقة؛ إذ قال فيها : ((الإشكال الوارد عندنا في الكتابات اللسانية العربية أنها تبع للتفكير اللساني الغربي، ومصطلحاتها تبع لمصطلحاته؛ فإذا قال شومسكي : progr. Minimaliste أضفنا في نقل المصطلح ما أضاف من زوائد، وإذا حذف حذفنا، ثم أتينا بالمسوغات على صحة ما نفعل؛ لكي نضمن المطابقة التامة في التبعيّة، وكأننا ضرب من الصحافة اللسانية التي تنتظر صدور الجديد في ديار الغرب؛ لكي نعرِّف به، ونقدِّمه للقارئ، وندافع عنه، وعن طريقة تقديمنا له للقارئ العربي))[٣١].

أمّا الدكتور صابر الحباشة فقد اكتفى بعرض ما كان موجودًا من مقابلات عربية

في أروقة البحث اللساني العربي للمصطلح الوافد، وقد حصرها بأربعة مصطلحات هي: «الإدراك، والمعرفة، والعرفان، والعرفنة»، ورجّح أن يكون مصطلح «المعرفة» الأكثر انتشارًا، وقد عرض رأي الأستاذ صلاح الدين شريف الذي ((أيّد المقابل العربي «عرفان» على الرغم من التباسه بالعرفان الصوفي؛ فإنه أفضل تعبيرًا عن cognition، وحجته في اختياره: إن الالتباس المحذور منه؛ هو الالتباس الواقع بين مجالين متجاورين، أو متلاحقين؛ أما الالتباس بين مجالين متباعدين فلا يُخشى منه))[٣٢].

وقد عمد بعض طلبة الدكتور الأزهر الزناد إلى تعضيد استعمال مصطلح «العرفنة» عبر محاكمة مصطلحات «عرفان، ومعرفة، وعرفنة» ، من تلك المحاولات محاولة الأستاذ محمد عبد الودود أبغش الذي اختط لنفسه لمعالجة المصطلح معيارين؛ هما[٣٣]:

الدلالة على «المعرفة».

الدلالة على الحدث؛ حدث معالجة المعرفة.

وقد زعم أن اعتماد مصطلح «المعرفة» يعني إغفال جانب مهمّ يتمثل بالمعيار الثاني الذي وضعه؛ أي عملية المعالجة للمعرفة، وجاء ذلك بعد أن استأنس برأي الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري شفويّا الذي رجّح مصطلح عرفنة[٣٤]

أما مصطلح «عرفان» فقد قال عنه : ((هو لفظ أصيل في العربية متعدد المعاني؛ له منحى فلسفي صوفي، وفيه معنى الاعتراف بالجميل، وهو مصدر من مصادر الفعل «عرف»، وتصح فيه العرفان، ويوافق المقياس (١)، وفيه دلالة خفيفة على المقياس

(٢)؛ فهو أحسن من الترجمة الاولى التي أغفلت المقياس (٢) كليّة))[٣٥]

رجّح الباحث مصطلح «العرفنة» محتجًّا بـ((دلالتها على المعالجة معروفة من الناحية الصرفية – الاشتقاقية ؛ ففي العربية : التمريض معالجة المريض، والعرفنة من هذه الناحية تنقاس بالمقياسين وتوافقهما؛ فهي بجذرها المعجمي «ع ر ف» تدل على المعرفة (١)، وهي بصيغتها الصرفية تدل على المعالجة(٢)، تُزاد على ذلك ميزة أخرى تختص بها؛ ألا وهي طواعيتها الاشتقاقية «عرفن، يعرفن، عرفنة؛ فهو معرفن»))[٣٦]، وفي مجمل هذا الكلام وسابقه مجموعة من النقاط التي يمكن مناقشتها سآتي عليها في موضعها من البحث .

ثانيًا : محاولة الدكتور جلال شمس الدين:

وقف الدكتور جلال شمس الدين عند مصطلح cognition في نتاجه القيِّم «علم اللغة النفسي مناهجه ونظرياته وقضاياه»،؛ مرجِّحا مصطلح «عرفان» على غيره بقوله : ((إن كثيرا من الباحثين قد ترجموا مصطلح cognitive psychology بعلم النفس المعرفي، وسوف يترتب على هذه الترجمة أن النسب سوف يكون لكلمة knowledge ؛ لأنها هي التي تقابل كلمة معرفة العربية رغم أن النسب ينبغي أن يكون لكلمة cognition؛ وهو الأصل في التسمية ح لذلك ترجمناه إلى علم النفس العرفاني؛ حتى لا ننسب إلى كلمة معرفة، ونهدف من ذلك أن نجعل «العرفان» معنًى اصطلاحيًّا خاصّا هو: المعرفة العقلية لا المعرفة عمومها؛ ذلك أن المعرفة knowledge طبقًا لفلسفة العلوم قد تكون حسيّة فقط، وقد تكون عقلية فقط، وقد تكون حسية وعقلية معًا))[٣٧]، وقد ردّ مصطلح «الإدراك» بقوله : ((لقد ترجمها بعض صنّاع المعاجم بكلمة «إدراك»، وكان يمكن الموافقة على ذلك لولا أن

الإدراك ترجمة لكلمة perception بالإنجليزية))[٣٨].

ثالثًا: محاولة الأستاذ صلاح الدين الشريف والدكتور عبد الجبار بن غربية:

اكتفى الدكتور عبد الجبار بن غربية في كتابه «مدخل إلى النحو العرفاني» بما أورده الأستاذ صلاح الدين الشريف عندما أوكل إليه التقديم للكتاب، وقد وقع اختيار مؤلف الكتاب والمقدّم له على مصطلح «العرفان» بوصفه مقابلًا للمصطلح الوافد، وقد سوّغ ذلك الأستاذ صلاح الدين ذلك بقوله: ((العرفان في الأصل اسم الحدث من: «عرف، يعرف»؛ يدل على العلم بالشيء والإقرار بالمعروف، وعدم نكران الجميل، استعمله اهل التصوّف لما يكون لهم من معرفة غير آتية عن طريق العقل، ولا مثبتة باستدلال وبرهان؛ فكان من آثار هذا الاصطلاح إثراء العربية بالتفريق بين صنفين من المعلومات المختزنة في الذهن))[٣٩].

فرّق الأستاذ صلاح الدين بين اتجاهين دلّ عليهما مصطلح «عرفان»؛ الأول متعلّق بالمعرفة العقلية التي تدل على العلم؛ أي أن العقل مشارك أساس في رسم ماهيته، والثاني دال على اتجاه خاص بالمتصوفة مستند إلى العلاقة التي تربط العبد بربِّه؛ فيفيض عليه من فيوضات العلم اللدني، لا من طريق الاستنتاج العقلي.

استطاع الأستاذ صلاح الدين الشريف توظيف هذا الفرق للتميز بين نشاطين فكريين تتضمّنهما دلالة «عرفان»؛ هما: نظرية المعرفة المرتبطة بصناعة العلوم، واتجاه فكري علمي ناتج عن تطور البيولوجيا، ولا سيّما علم وظائف الأعصاب، وتقدّم الباحثين في سبر أغوار الدماغ، وما نتج عنه من آمال في فهم الوظائف العليا نحو الإدراك، والذاكرة واللغة وغيرها .

تأسيسًا على ذلك فُضِّل مصطلح «عرفان» ليجسد مفهوم cognition؛ إذ إن ((هذا التمييز الجوهري بين المعرفة المعقلنة الناتجة عن الحضارة، والتفكير الواعي، والعرفان الطبيعي المترسخ في خصائص الدماغ، والمجاوز للوعي والإدراك، والصالح موضوعًا للدراسة العلمية؛ هو التمييز المقصود باختيار مصطلح «العرفان» في مقابل «المعرفة»؛ لنقل المقابلات الأجنبية بين (cognition\ connaissance knowledge)، وبهذا التمييز يستقر في العلم أن المعرفة قائمة على عرفان، ولا يقوم العرفان على معرفة، ومعناه أن العرفان أشمل))[٤٠]

رابعًا : محاولة الدكتور عبد الرزاق بنور:

اعتمد الدكتور عبد الرزاق بنور في كتابه «علم الدلالة والعرفانية» مصطلح «عرفان» المقبول في الأوساط البحثية؛ من غير أن يقصي مصطلح «المعرفة»، فكلاهما يعبران عن مفهوم واحد، وكلاهما مقبولان، على حين أنّه استبعد مصطلح «إدراك»؛ لارتباطه بلفظ مستقر، وله مفهومه الخاص به، وعلى ما يبدو أنه لم يمعن النظر في معاني هذه الألفاظ؛ بل إنه سار مع ما كان شائعا في تونس؛ إذ يقول : ((اتبعنا التقاليد التونسية في ترجمة cognition بـ «المعرفة» و «العرفان» أو «العرفانية»؛ حيث يترجمها سائر العالم العربي تقريبا بـ «الإدراك»، ولكن وقد عُرِفت عنّا هذه الترجمة، وقُبِلت؛ فإننا لا نرى ما يمنع مواصلة ترجمتها بهذه الطريقة خاصة إذا لم تكن ثمّة حجة ترجّح كفّة أحديهما، ثم أن استعمال ... عبارة perception التي تُترجم بـ«الإدراك» مرتبطة أو غير مرتبطة بـ«الحس» هو ما جعلنا لا نفكّر في ترجمة cognition بـ«الإدراك»؛ لذلك وكي لا نقع في الخلط بين(cognition perception)؛ فضّلنا الإبقاء على العرفانية لـ cognition والإدراك لـ perception))[٤١]

خامسًا : محاولة الدكتور إدريس مقبول:

لم يكن الدكتور إدريس مقبول بصدد الحديث عن اللسانيّات المعرفية، أو فحص مصطلحاتها وأفكارها، ولكن جاء على ذكرها عرضا في كتابه الموسوم بـ «الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه»، وقد لفت انتباهه على ما يبدو المصطلح؛ إذ جعل المقابل العربي له «المعرفة» معقِّبا على ذلك في هامش خصصه لذلك بقوله: ((ويسمِّها إخوتنا التونيسيون بالعرفانية، وهذه الترجمة لا نرتضيها؛ لاعتقادنا أن العرفان يحيل أكثر على الصوفية والإشراق))[٤٢]، إلّا أن الغريب في الأمر نجد الدكتور إدريس قد ذكر في ثبت المصطلحات الملحق بالكتاب المذكور نفسه ترجمة cognition بالعرفان!! فهو قد خالف ما ساقه من حجة، وثبّت ما لم يرتضه من مقابل للمصطلح الوافد !

سادسًا: محاولة الدكتور عمر بن دحمان:

تناول الدكتور عمر بن دحمان مصطلح cognition بالفحص الدقيق في موضعين من نتاجاته اللسانية؛ فقد وقف عند هذا المصطلح باقتضاب في كتابه «نظرية الاستعارة التصورية والخطاب الأدبي»؛ حيث جاء على ذكر المصطلح الأجنبي، ووضع مصطلح «المعرفة» مقابلًا له، ثم خصص هامشا طويلًا إلى حدٍ ما وضّح فيه رؤيته، وأهم ما جاء فيه : ((اخترنا هذا المصطلح كمقابل للفظ cognition؛ نظرًا لشيوعه في الأبحاث المهتمّة بدراسة هذه الظاهرة البشرية بدلًا من مصطلح «إدراك» الذي قد يتخصص بحسيّته «إدراك حسي»؛ لذلك جعلناه مقابلًا للفظ perception وهو يقابل الإدراك الذهني conception ... من جهة أخرى ارتأينا أن نجعل لفظة معارف (بالجمع تمييزا لها عن معرفة بالإفراد) كمقابل للفظ

الإنجليزي knowledge ... باعتبارها تمثِّل ثمرة المعرفة؛ أي ما يمكن أن يحصل عليه العرف من معلومات وخبرات متنوعة ... ثم إعادة استخدام هذه المعارف المخزنة بشكل من الأشكال))[٤٣].

لم يأتِ الدكتور عمر على ذكر مصطلح «عرفان» في نقاشه لهذه المصطلحات، وقد استند في تفضيله مصطلح «معرفة» على مصطلح «إدراك» إلى معيار مهم من معايير علم المصطلح هو : شيوع الاستعمال، مفرقًا في الوقت ذاته بين مصطلحي معرفة cognition، معارف knowledge ؛ فهذا الأخير دالٌّ على النتيجة التي يحصل عليها الفرد نتيجة العمليات الذهنية في مفهوم المصطلح الأول.

في نتاج آخر تمثّل ببحث نُشِر في مجلة الخطاب العدد(١٤) عام ٢٠١٣م قدّم الدكتور عمر بن دحمان رؤيته في موضوع المصطلح على نحو مسهب؛ إذ كرّس بحثه الموسوم بـ « المعرفة/ الإدراك/ العرفنة بحث في المصطلح» لدراسة المصطلحات المذكورة في العنوان، وفحصها، وقد ابتدأ بحثه بتحديد الإشكال المصطلحي الذي حدده في نقطتين؛ هما[٤٤] :

إشكال مرتبط بالاختلاف الملاحَظ في اختيار المقابلات للمصطلح الواحد؛ ما

أدّى إلى حدوث نوع من التشويش لدى الباحث العربي في تعامله مع البحوث المترجمة والإفادة منها.

ارتباطًا بالإشكال الأول برزت مشكلة أخرى تمثّلت في الدعوة إلى تبنّي مصطلحات بديلة عن مصطلحات أُخر متداولة على نطاق واسع.

ولهذين الإشكالين لا بد من إمعان النظر في المصطلحات التي أفرزتها الدراسات العربية الحديثة، وإخضاعها للفحص الدقيق وفق ضوابط كان ينبغي لها أن تسير في هدي علم المصطلح ومعاييره الضابطة لعملية وضع المقابلات العربية للمصطلحات الوافدة، أو عند اجتراح مصطلح جديد لمفهوم حادث، ومن هذا المنطلق حاكمَ الدكتور عمر بن دحمان المصطلحات المقابلة لمصطلح cognition، ولا سيّما المصطلح «عرفنة» في ضوء ثلاثة معايير؛ هي[٤٥]:

((النظر في دلالة المفهوم بالبحث في أصوله التاريخية، وسيرورته في ضمن مجالات علمية اعتنت أكثر بالبحث في ظاهرة المعرفة لدى البشر .

البحث في الفرق المفهومي بين مصطلحي cognition و knowledge ؛ لارتباطهما بمفاهيم قريبة أو متشاكلة؛ إذ يفرض هذا التقارب بينهما إيجاد الفرق أو المائز الذي يميز بينهما، والمجال الدقيق لاستخدامهما .

الامر الثالث الذي ينبغي ملاحظته هو فحص لغوي للصيغة الجديدة المقترحة؛ إذ لا بد من التركيز على مدى ملاءمة هذه الصيغة للتعبير عن دلالة المصطلح الوافد بناءً على تأسيسها اللغوي الاشتقاقي في اللغة العربية المنقول إليها، ودلالات الصيغة الصرفية في الحياة المعاصرة)) .

عرض الدكتور عمر ما سوّغ به الدكتور الأزهر الزناد به مصطلح «عرفنة»، وناقش ما جاء به مستعينًا في نقاشه بتتبع مقابلات المصطلحات الثلاثة cognition، و knowledge، و perception في الجهد الفلسفي والنفسي العربيين؛ فقال : ((ولكي نستوضح المسألة بشكل أبين نحاول أن نتتبع ما أورده جمهرة من المعاجم

الحديثة مما وقفنا عليه في الفلسفة، وعلم النفس (بوصفهما المجالان[المجالين]* الأكثر اهتماما بقضايا المعرفة البشرية)؛ لنقف على كيفية تعاملها مع هذه المصطلحات التي تبدو متداخلة مفهمة واصطلاحًا))[٤٦].

وضع الجدول أمام الدكتور عمر مجموعة من النتائج أهمها ((وجود تداخل واشتراك مفاهيمي واصطلاحي وبخاصة بين cognition، و knowledge؛ فكلاهما تُرجم عند الكثير بلفظة «المعرفة»))[٤٧].

ومن النتائج التي أفرزها الجدول إبعاد مصطلح «إدراك» من مقابلات المصطلح الوافد؛ لأن ((ثمّة شبه اتفاق على جعله مقابلًا لمصطلح perception))(٤٨)، وبهذا قد حصر الدكتور عمر دائرة النقاش بين «معرفة» و»عرفنة»، ولاسيما أنه ارتضى حجة الدكتور الأزهر الزناد في استبعاد مصطلح «عرفان»، وفيما يتعلّق بـ»معرفة» هناك إشكالية ((هل تقابل به مصطلح cognition، أم المصطلح الآخر knowledge ؟ أم كليهما كما هو حاصل عند الكثير مع ما يطرحه هذا الاشتراك من إشكالات ؟ أم نقترح مصطلحًا بديلًا لأحدهما وليكن «عرفنة» كمقابل للمصطلح cognition، ونبقي على مصطلح «معرفة» كمقابل للمصطلح الآخر؟))[٤٩].

من النتائج الأُخر التي بيّنها الجدول ((الاهتمام الواضح للمعاجم الفلسفية بتحديد مفهوم «معرفة» كمقابل للمصطلح knowledge، وغياب شبه تام لتحديد المصطلح الآخر ... الذي يبرز بخلاف ذلك في المعاجم المختصة بعلم النفس وفروعه))[٥٠]؛ هذا الامر جعل الدكتور عمر يذهب إلى أن للمعرفة مفهومين؛ أحدهما : فلسفيًّا، والآخر نفسيًّا، وقد ناقش المصطلحين وتوصّل إلى نتيجة استطاع بها أن يميز بينهما؛ إذ ((ارتبط أحدهما بالبحث الفلسفي في نظرية المعرفة الذي

يبحث في طبيعة وتأسيس المعرفة[طبيعة المعرفة وتأسيسها] «ماذا يمكننا أن نعرف ؟ وماذا نفعل لنعرف؟ ... وارتبط الجانب الثاني بوصفها عملية ذهنية، أو نشاطًا ذهنيًّا جامعًا أُختِير له لفظ cognition ارتبط أكثر بالبحوث النفسية؛ وصولًا إلى البحوث المعاصرة التي لم تكتشف مجالًا جديدًا للبحث فيه؛ فيستدعي ذلك اقتراح مصطلح جديد له، وإنّما هو الحال نفسه، ولكن بوسائل أكثر تطورًا، وأهداف أكثر تخصيصًا وتنوعًا))[٥١]، استبطن هذا النص ردّا على ما قدّمه الدكتور الأزهر الزناد الذي بادر إلى اجتراح مصطلح جديد لمفهوم قديم، وما الجديد إلا أدوات البحث، والاكتشافات التي قُدِّمت في مجالها نتيجة تطوّر العلوم، وتأسيسا على ذلك يكون ((اختلاف المنظورات أو تطورها لا يقتضي تغيير تسمية الظاهرة المدروسة، بل المفروض أن نحدد مرتكزات وخلفيات المنظورات الجديدة[مرتكزات المنظورات الجديدة وخلفيّاتها]، واقتراحاتها بخصوص تناول الظاهرة نفسها، وأن نحدد الظاهرة بدقة، ومدى الوعي بتعقيداتها))[٥٢].

أمّا الصيغة الصرفية التي صيغ على وفقها المقابل العربي فقد أفرد لها محورًا رئيسًا في البحث، وكانت نقطة الشروع في مناقشة هذه الصيغة ورفضها؛ أنها لم ترد في كلام العرب في الأفعال، بل هي صيغة خاصة بالأسماء؛ ورد في لسان العرب لابن منظور (ت٧١١ه) ((ألا ترى أنّه ليس في الأفعال «فعلنَ»، وإنّما هي في الأسماء نحوك علجنَ، وخلبنَ))[٥٣]، فمصطلح «عرفنة» مصدر مأخوذ من الفعل «عرفن» الثلاثي المزيد نون بعد لامه، وقد ذكره صاحب الممتع الكبير في التصريف بأنّه ((لم يجئ إلّا صفة نحو : رعشن وضيفن))[٥٤].

من جانب آخر وظّف الدكتور عمر بحثًا ناقش صيغة «فعلن» في العربية للباحث

الدكتور عبد الحميد الأقطش الذي نشر بحثًا في العدد التاسع والسبعون من مجلة مجمع اللغة العربية في عمان تحت عنوان «التوليد اللغوي على وزن «فعلنة» في الاستعمال العربي المعاصر» صرّح فيه أنه ((يشق على الباحث أن يرصد لحياة هذا الوزن في العربية استعمالًا حيًّا في شعر أو نثر، بيد أن شيئًا من التكلّم عن صيغة مقاربة هي «فعلن» تُلمح في طوايا تكلّم علماء الصرف واللغة عن مفهوم الإلحاق الصرفي بزيادة لاحقة النون في مفردات شبه محفوظة (امرأة خلبن؛ أي خرقاء، ورجل ضيفن؛ أي مضياف))[٥٥]، وكذلك لم يغفل الدكتور الأقطش الاستعمال العرفي لصيغة «عرفنة» نحو : عقلنة وعلمنة وغيرها، بل ((هي مألوفة في السياقات الاجتماعية التي يعمد إليها اللاوعي العربي الجمعي عند إرادة الإفصاح عن معنى لم يكن سجية، أو طبعًا في صاحبه، ثم تحوّل إليه، ولابسه، واتصف به فصار إمارة عليه، وصفة ثابتة في سلوكه))[٥٦]

نلاحظ التوظيف الدلالي للصيغة الصرفية من الدكتور الأقطش، إذ إن السمة الدلالية التي تتصف بها هذه الصيغة هي سمة الاكتساب؛ أي أن «فعلنة» تقتضي اتصاف موصوف بما لم يكن فيه، وهذا ما لا ينطبق على مفهوم «عرفنة» عندما نصف بها الآليات الذهنية والعقلية في الذهن البشري؛ لأن ((الوظيفة الأساسية والمتأصلة في الذهن البشري هي أن يعرف، ويتعرّف بدءًا، وأن يكتسب المعرفة، وأن يستخدمها أو يطبّقها، وأن ينشرها، وأن يعرف كيف يعرف ... ومن هنا نلاحظ عدم التوافق بين الصفة الملازمة والبدئية للنشاط الذهني البشري الذي وُسِم تقليديًّا بكونه «يعرف» أو «يتعرّف»، وبين وسمه بأنه «يعرفن»))[٥٧]

الملاحظ على نتاجي الدكتور عمر أنّ بينهما نقطة تفاوت تتعلّق بمصطلح

knowledge الذي جعل مقابله في النتاج الأول «معارف»، إلّا أننا نعدم ذكره في النتاج الأول، مع الإلماح إلى أن العلاقة knowledge وcognition علاقة خصوص بعموم ((فالمعرفة knowledge إذن ليست إلّا مظهرًا ضمن مجال أوسع بكثير، وأعقد؛ هو المجال المعرفي cognition الذي يتضمّن مظاهر أخرى عديدة))[٥٨].

وعلى العموم يمكن القول إنّ مجموعة المبررات التي ساقها الدكتور عمر في دفع مصطلح «عرفنة» مقبولة وواقعيّة؛ فضلا عن مسائل أُخَر سيأتي ذكرها .

سابعًا : محاولة الدكتور محي الدين محسب:

من الذين استوقفهم مصطلح cognition بملابساته المتعددة الدكتور محي الدين محسب الأستاذ في كلية دار العلوم؛ إذ خصص مبحثًا مطوّلًا من كتابه «الإدراكيات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية» لمناقشة المقابلات العربية لهذا المصطلح، وقد وسم المبحث الذي ناقش فيه ذلك بـ«التحول الإبستمولوجي في مفهوم الإدراك الذهني وواقع تلقيه المصطلحي في المقابلات العربية» وقد استغرق ما يقرب من سبعين صفحة من كتابه؛ الأمر الذي يدلل على حجم التعقيد الذي لاقاه هذا المصطلح في ميدان البحث العربي .

ابتدأ الدكتور محي الدين بحثه بتعريف علم المصطلح تحت عنوان «المصطلحيات» مستندًا إلى بعض المصادر الأجنبيّة، ومستشفًّا حجم التعقيد الذي يحيط بالعلاقة الرابطة بين المفاهيم ومصطلحاتها، ولا سيّما إذا لوحظت تلك العلاقة في ضوء

مجموعة من الأمور المهمة، ومنها: ((حين تكون تلك المفاهيم العلمية وافدة من مصادر معرفية أجنبية؛ فتدخل من ثم في تعقيدات الترجمة، وحين نجد أن النظرية المصطلحيّة تتطور لتنظر إلى المصطلحات على أنها بطبيعتها وحدات معلوماتية في بنية المعرفة المتخصصة؛ أي أنها تقدِّم المعاني المفهومية داخل إطار هذه البنية))(٥٩).

فعملية وضع مصطلح ما بإزاء مفهوم معيّن ((أمر كثيف الاكتناز بالتعقّد والتركيب))[٦٠]، فينبغي التعامل مع وضع المصطلحات لمفاهيم معينة بدقة ووفقا لمعايير محددة؛ لذلك يمكن أن نجد مجموعة من المعايير التي تضمنها بحث الدكتور محي الدين التي على أساسها تعامل مع المقابلات العربية المتعددة، وأهم تلك المعايير:

تحديد المجال الذي يشتغل به المفهوم، وعلاقته بالمصطلحات والمفاهيم الأخر التي تنتمي إلى هذا المجال؛ فالمفاهيم داخل المجال الواحد مترابطة، ومن ثم مصطلحاتها كذلك؛ فالمصطلحات في السنوات الأخيرة شُبِّهت بـ((قمم جبال الجليد التي تمتد تحتها المجالات المفهومية في المعرفة))[٦١]، إذن صار أمر وضع مصطلح ما ليمثِّل مفهومًا ما يتطلّب أن يذهب الواضع ((إلى ما وراء التجاوبات على مستوى المصطلحات المنفردة، وأن يكون قادرًا على تأسيس مراجع للبنى الكلية))[٦٢].

وظّف الدكتور محي الدين اتجاه الدلالات الإطارية لفيلمور في الجانب المصطلحي؛ ليضع معيارًا اصطلاحيًّا إطاريًا يركز على جانبين؛ هما[٦٣]:

التنظيم المفهومي للمصطلحات .

الطبيعة المتعددة الأبعاد للوحدات المصطلحية؛ فهي وحدات في المعرفة، ووحدات في اللغة، ووحدات في التواصل؛ لذا فإن وصفها يجب أن يغطي المكون الإدراكي

«المفهومي»، والمكون اللغوي «المصطلح»، والمكون الاجتماعي الإدراكي / التواصلي / التداولي «الموقف».

ابتدأ الدكتور محي الدين نقاشه مع ما طرحه الدكتور الأزهر الزناد؛ ونظر إلى مسوغاته من ثلاث زوايا؛ هي :

الأولى: زاوية الاشتقاق الصرفي لبنية «عرفنة»، واعتمد في ردّه على ذلك ما أورده الدكتور عمر بن دحمان في بحثه السالف الذكر[٦٤].

الثانية : أشكل على مقولته((وفي كلِّ ذلك استعاضتهم بمصطلح cognition عن ... perception))[٦٥]؛ فإذا كان يقصد بذلك أنّهم تخلّوا عن مفهوم perception، ولم يعودوا يستخدمون في دلالته إلّا مصطلح cognition فذلك غير صحيح))[٦٦].

الثالثة : أشكل على أن الدكتور الأزهر الزناد ((يستخدم صيغة «العرفنة» ترجمة لاسم العلم، وترجمة لموضوع العلم معًا))[٦٧]، وقد ورد ذلك في كتابه «النص والخطاب مباحث لسانية عرفنية»؛ إذ تحدّث عن العرفنة البشرية، وهي تمثّل موضوع العلم، ثم جعل مدار عمله في هذا الكتاب ((النص مادة، والعرفنة إطارًا))[٦٨]، وفي ذلك يقول الدكتور محي الدين : ((ليس لنا إلّا أن نفهم «العرفنة» بأنها العلم، أو المنهج، أو النظرية، وعلى حد علمنا ليس ثمّة في الدراسات الغربية من استخدم cognition بمعنى العلم، أو الدراسة العلمية، أو المنهج، أو النظرية، إن الـ cognition هو موضوع العلم، أمّا العلم الذي يدرس هذا الموضوع؛ فيسمّى بالتركيب النعتي cognition science\s))[٦٩].

اتخذ الدكتور محي الدين في إيجاد المقابل العربي لمصطلح cognition من مقولة التحوّل المفهومي عبر الزمن مآلًا؛ إذ قال بها عدد من الفلاسفة، ومنهم توماس كون، وفايرابيند الذي طرح مبدأ عدم التكافؤ الذي مؤدّاه ((عندما تنشأ نظريات جديدة فإن المفاهيم التفسيرية المركزية للنظرية القديمة غالبًا ما تغيّر معناها، ومن ثم فإن أي حكم قائم قبل تحول النظام العلمي وبعده حتى لو استخدم الكلمات نفسها لا يعبِّر عن القضية نفسها))[٧٠]، وقد أقرّ الدكتور محي الدين بأن التغيّر المفهومي مرتبط بتغيّر إبستمولوجيا[٧١]النظام العلمي الذي يدور في فلكه المفهوم، ((وفي هذا السياق يذهب أحد الباحثين الإبستمولوجيين إلى أن كل مفهوم علمي يتكوّن محتواه من ثلاث مكونات : الإحالة، والدور الاستدلالي، و الغاية الإبستمولوجية التي يسعى إليها استعمال المفهوم))[٧٢]، جعل الدكتور محي الدين من هذه الفكرة أساسًا في التعامل مع مفهوم cognition ونقله إلى الثقافة العربية بمقابل «الإدراك الذهني» إذ يقول : ((إن مسألة الحمولة الإبستمولوجيّة لمفهوم cognition نفسه، ومن ثم للصيغة العربية الدالة عليه هي التي سوّغت لنا ترجمته بـ «الإدراك الذهني»))[٧٣]، مبرّرًا ذلك بقوله : ((إن الأمر ليس مجرّد مسألة لفظية أو اصطلاحية، وإنّما هو أمر يضرب في أعماق التحوّل الإبستمولوجي الذي أحدثته الإدراكيات منذ انطلاقها))[٧٤].

ينتقل الدكتور محي الدين إلى مناقشة التداخل والاشتراك بين مفهومي cognition، و perception اللذين يشتركان في دلالتهما عنده قائلًا : ((في باكورة التلقي العربي لهذين المفهومين نلاحظ أن صيغتيهما بالفرنسية تُرجِمتا مع أواخر القرن هكذا : الأولى cognitionبـ«المعرفة»، والثانية perception بـ«إدراك»))[٧٥]، وفي كثير من المؤلفات يوضع مصطلح «الإدراك الحسي» بوصفه

مقابلًا للمصطلح الثاني، وتأسيسًا على ذلك وبناء على قاعدة ((أن النعت يزيل الاشتراك في المنعوت))[٧٦]افترض فقدان قسيم الإدراك الحسي؛ أي فقدان مصطلح يشير إلى مفهوم الإدراك الذهني؛ ليجعل المصطلح الأول مقابلًا للمصطلح الثاني؛ فيقول : ((كان من المفترض أن يكون ثمّة قسيم للإدراك الحسي يشترك معه في المنعوت «الإدراك»، ويختلف معه في النعت، ولكن ذلك لم يحدث، ولقد كان منطقيًّا ألّا يحدث؛ لأن إبستمولوجيا المفهومين في كلاسيكيات المصادر المعرفية «الفلسفة وعلم النفس بخاصة» كانت ترسخ هذا الفصل بما ينتمي للعقل، والمعرفة المجرّدة من جهة، وما ينتمي للحس والمحسوسات من جهة أخرى))[٧٧].

الذي يبدو أن الدكتور محي الدين أراد الوصول إلى نقطة التقاء المفهومين في نقطة محددة، وبسبب التحول الإبستمولوجي تقابلا دلاليًا، فإذا كان مفهوم cognition دالًا على جانبي الإدراك الذهني والحسي، وكان مفهوم perception دالًا على الإدراك الحسي؛ فإن التحوّل الإبستمولوجي قد جعل مفهوم المصطلح الاول مقتصرًا على الجانب الذهني، على حين أن مفهوم الثاني بقي محافظا على دلالته، فتقبلا مفهوميًّا، وبتعبير آخر : إنّ مصطلح cognition أصابه ضيق في الدلالة بمرور الزمن؛ إذ أصبح يدل على الجانب الذهني فقط بعدما كان يدل على الجانبين الذهني والحسي؛ بينا perception فقد حافظ على دلالته، فلم يكن لهما إلّا أن يشتركا في المنعوت، ويتباينا في النعت؛ لهذا جاءت مقترحاته العربية على النحو الآتي[٧٨]:

الإدراكيّات	cognitive sciences
الإدراك الذهني	cognition

الإدراك الحسي perception

وبعد ذلك أحاط هذه المقابلات بمجموعة من المسوغات التي لم تخرج بمجملها عمّا قيل سابقًا(٧٩).

العرض السابق لأهم الآراء التي قيلت في ترجمة المصطلح الوافد، وما سبقه من جدول عُرِض فيه عيّنة من الدراسات العربية التي مرّت بمصطلح cognition يمكّن الباحث من النظر في جملة من الأمور التي قيلت، وتفضيل أحد المقابلات العربية على غيره، ومما يمكن قوله الآتي :

اشتغال الباحثين العرب في وضع مصطلح عربي مناسب لمصطلح وافد يحمل مفهوما محدثا؛ يعكس وعيًا كبيرًا بأهمية المصطلح، وآلية ضبطه، والعمل على تحقيق أعلى نسبة توافق بين المقابل العربي، والمصطلح الوافد ومفهومه.

على الرغم من أن وفرة المصطلحات العربية المقابلة لمصطلح وافد واحد فيها جانب سلبي؛ إذ تؤدي إلى التشويش والتعمية بدل الإفصاح والإيضاح، يمكن تلمّس جانب إيجابي تنماز به اللغة العربية على نحو عام يتمثّل بالثراء اللغوي؛ إذ تمتلك اللغة العربية معجمًا ذهنيًا ثرًّا يمكّن الباحث بمادته احتواء المفاهيم الجديدة، وحصرها بمصطلحات صالحة لأداء المهمة، ويكون استقرارها موكولًا إلى شيوع الاستعمال، مع ملاحظة المعايير المصطلحية الأُخر.

كشف الجدول الآنف الذكر عدم استقرار مصطلح واحد عند بعض الباحثين؛ فتتعدد مصطلحاتهم لمفهوم واحد بتعدد نتاجاتهم اللسانية، وقد يكون التباين حاصلًا في نتاج لسانيٍّ واحد، على الرغم من أن بعضهم نظّر للمصطلح الذي اختاره

إلّا أنه يعود ليخالفه، ومنهم من يستعمل مصطلحين في بعض المواضع، ومصطلحا واحدًا في مواضع أخر بإزاء المفهوم الواحد، ومن هؤلاء : الدكتور صابر الحباشة، والدكتور سعيد حسن بحيري، والدكتور جلال شمس الدين وغيرهم؛ فالناظر في جهودهم القيّمة ليجد صعوبة في التعامل مع هذه المصطلحات، ظانًّا بأنها تشير إلى مفاهيم متعددة.

على الرغم من اعتراف جلّ الباحثين أن لم يكونوا كلّهم بعلم المصطلح، ومعاييره الضابطة في التعامل مع المفاهيم الجديدة، والمنقولة من الثقافات الأُخر، إلّا أننا نجد أغلب المعايير المصطلحية التي تتناسب واللغة العربية قد أُقصيَت أو تنوسيت، عمدًا أو من غير عمد، وحلّ محلّها معايير مستوردة من لغات أُخر؛ لها خصائصها وميزاتها التي قد لا تتناسب مع لغتنا؛ الأمر الذي جعل من تعدد المصطلحات الموضوعة لمفهوم واحد ظاهرة بارزة في اللغة، ومعاناة الباحثين منها بادية؛ إذ أصبح الاجتهاد الشخصي المسلط عليه سيف الأنا البحثية، مع غياب روح التعاون المثمر هو الغالب في عملية وضع المصطلحات، فكانت النتيجة أن صرنا أمام ما يمكن أن أُطلق عليه «فوضى مصطلحية خلّاقة».

في هذه النقطة سأحاول محاكمة المقابلات العربية للمصطلح محل البحث وفحصها في ضوء معايير علم المصطلح، مع مناقشة بعض ما أورده الباحثون العرب .

إذا ما عرضنا المقابلات العربية على معايير المصطلح يمكن إقصاء عدد من المقابلات التي تتنافى مع الشرط الأول والأهم؛ شرط شيوع الاستعمال والمقبولية من الباحثين كلّهم أو جلّهم، وعلى هذا استبعد» الاستعراف، والإدراك المعرفي، والإدراك الذهني»؛ لعدم شيوعها بين الباحثين العرب، على أن «الإدراك الذهني» ستكون لي

وقفة معه مرة أخرى، أمّا الاستعراف فضلا عن كونه قليل الاستعمال هناك إشكال في صيغته الاشتقاقية «استفعال» المصدر من الفعل الثلاثي المزيد «استفعل»، وتدل هذه الصيغة على الطلب، والتحول، والصيرورة[٨٠]، وهذه الدلالات لا تتناسب وموضوع العلم الذي يدرس كيفية ((اشتغال الذهن))[٨١]، والوقوف على الآليات الذهنية وعملياتها في التعامل مع المفاهيم على نحو عام .

أمّا مصطلح «عرفان» فعلى الرغم من شيوع استعماله النسبي، إلّا أن نسبة معارضيه ليست قليلة أيضًا، فضلا عن اشتراكه بدلالات أُخر، وهذا ما يجعله مخالفًا لمعيارين من معايير المصطلح؛ أولهما: المقبولية من حيث المبدأ بين المشتغلين في الحقل المعرفي، وثانيهما : أن يكون المصطلح محدد المعنى، ومبتعدًا عن الألفاظ ذات الاشتراك الدلالي؛ فهذان المعياران غير متحققين في مصطلح «عرفان»؛ ولأجل ذلك أُعرض عنه صفحًا في مجال البحث .

من المقابلات العربية التي أثارت جدلًا وواسعًا ومازالت مصطلح «عرفنة» المبتدَع من الدكتور الأزهر الزناد، وفي البدء لا بد من القول : إن واحدة من علامات حياة اللغات وحيويتها قدرتها على التكيّف، وقابليتها على التطور، واحتواء الناشئ الحديث من المفاهيم عبر تهيئة المصطلح المناسب، وهذا ما ندّعيه للغتنا العربية؛ فعملية التوليد اللفظي حالة صحيّة إذا ما جرت وفق معايير ومحددات تتناسب وخصائص اللغة، ومن هنا يكون الاعتراض مبنيًّا على الصيغة التي جاء عليها هذا المصطلح، ولم يكن على المبدأ، فضلًا عن الدلالة الصرفية التي تؤديها هذه الصيغة، وإن أُحتُجَّ بما هو شائع في عصرنا الحاضر من ألفاظ نحو : عقلنة، وعلمنة وغيرها، فدلالتها أيضا تدعونا إلى عدم توظيف «عرفنة» في هذا المجال؛ حيث إنها تبعدنا عن

المطلوب؛ إذ إن هذه الصيغة تدل على الاتصاف بعد الانعدام، وهذا غير متحقق في موضوع العلم الذي نحن بصدده، فضلا عن هذا لو عُرِض هذا المصطلح على معايير المصطلح لوجدناه مخالفًا للشرط الأول، وهذا يدعونا إلى صرف النظر عنه .

أمّا الطواعية المزعومة التي يتمتع بها هذا المصطلح؛ فهي غير مقصورة عليه وحده؛ فنحن اليوم نقول : مَقْوَلَ، ويُمَقْوِل، ومَقْوَلَة الأشياء من الفعل : «يقول»، وكذلك نستطيع القول : يُمَعْرِف الأشياء، ومَعْرَفَتها من الفعل «عرف» ومصدره «معرفِة».

أمّا ما احتج به الأستاذ محمد عبد الودود الأبغش فهو قابل للنقاش؛ إذ وضع الأستاذ معيارين للمصطلح؛ هما : ((الدلالة على المعرفة، والدلالة على الحدث «حدث معالجة المعرفة»))[٨٢]، ثم يذهب ليبحث عن مصطلح يتوافر فيه المعيران، و يستبعد مصطلح «معرفة»، وهل هناك مصطلح يدل على معنى المعرفة أفضل من المعرفة نفسها ؟!!، ثم يذهب بالقول إلى أن مصطلح «معرفة» مفتقر إلى المعيار الثاني من دون أن يوضّح لنا كيف ذلك؟

المعرفة في الفهم العربي لها درجات، ومعانٍ دقيقة ومن معانيها : ((الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن [ومن معانيها] الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهّم حقيقته ... وهذه المعاني وحدها كافية للدلالة على أن للمعرفة درجات متفاوتة؛ أدناها المعرفة الحسية المشخصة، وأعلاها المعرفة العقلية المجردة))[٨٣]؛، فالمعرفة تتضمن مجموعة من العمليات والمعالجات التي توصلها إلى جوهر الأشياء، وفهم كنهها، وغير مقتصرة على الإدراك فقط؛ و غير مفتقرة إلى جانب معالجة المفاهيم المدركة.

ثم ناقش الأستاذ محمد أبغش الصيغة الصرفية لمصطلح «عرفنة» مدّعيا أنها دالة على المعالجة فيقول :((دلالتها على المعالجة معروفة من الناحية الصرفية الاشتقاقية: ففي العربية «التمريض» معالجة المريض، والعرفنة من هذه الناحية تنقاس بالمقياسين وتوافقهما))[٨٤]، وفي هذ المحل لم يوضِّح أيضا كيف أن هذه الصيغة دالة على المعالجة، ثم لم يوضِّح ما الرابط بين المثال الذي ذكره وبنية «عرفنة»، إذ أهمل توضيح ذلك، وإني لم أجد ما يربط هذا بذاك، وقد نقل رأي الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري الذي لم يرجّح مصطلح «معرفة»[٨٥]، على حين أن الجدول السابق أوضح أن الدكتور عبد القادر الفهري قد ترجم المصطلح الوافد بالمعرفة[٨٦]، والذي يبدو أن الدكتور قد عدل عن رأيه في ترجمة هذا المصطلح بمرور الزمن، إذ إنّ المدة الفاصلة بين كتابه «اللسانيات واللغة العربية» في آخر طبعة له متوافرة لدي عام ٢٠٠٠م، وبين سؤال الأستاذ محمد عبد الودود عام ٢٠١٤م[٨٧]مدة طويلة.

لأجل ذلك كلّه ينبغي استبعاد مصطلح «عرفنة»، مع الإقرار له بأنه أثار أقلام الباحثين، ودعاهم لإعمال الفكر؛ فكان نقطة إثارة نتج عنها مجموعة من الأفكار ما كانت لترى النور لولاه .

«إدراك» مصطلح رجّحه غير واحد من الباحثين العرب، وساقوا عددا من الحجج، وبذلوا جهدًا كبيرًا في سبيل تثبيته مقابلًا عربيًا لمصطلح cognition، وقد واجه عددا من الردود الرافضة لهذا المقابل بحجة استقراره مقابلًا لمصطلح perception الذي له مفهومه وحدوده المعروفة، وقد حاول جاهدًا الدكتور محي الدين محسب أن يقدّم ما يسوِّغ به ترجمة مصطلح cognition بـ«الإدراك الذهني» ليكون مقابلًا لـ perception «لإدراك الحسي»، مستندًا إلى جملة معايير استمدّها

من أقوال الباحثين الغربيين، ويمكن مناقشة هذه المسائل من جوانب متعددة؛ أهمها :

أولًا : لا بد من التفريق بين حالتين؛ هما : اجتراح مصطلح جديد لمفهوم جديد، ووضع مقابل عربي لمفهوم ومصطلح وافدين من ثقافة أخرى؛ ففي الحالة الأولى ينبغي أن نبحث في جذور المفهوم، وتحولاته الإبستمولوجية؛ بغية تشخيصه على نحو دقيق، وعلاقته بالمفاهيم الحافّة به ومصطلحاتها، ثم تحديد مصطلح له، وفي الحالة الثانية يكون المفهوم مستقرًا وله مصطلحه المعبِّر عنه، وعلى البيئة المستقبلة للمفهوم ومصطلحه أن تفقه المراد منه، وتقف على تفصيلاته، ثم تبحث في لغتها ما يناسبهما وفقًا للقواعد الاشتقاقية للغة المنقول إليها، وقد حدد الباحثون المصطلحيون مجموعة من المحددات والمعايير التي ينبغي السير في هديها عند التعامل مع المصطلح الوافد ومفهومه، إلّا أن هذا الأمر غير متحقق عمليًّا في ميدان البحث العربي، وهي من المسائل الابتلائية التي تضر بمسيرة البحث العلمي، فلا عذر اليوم للعرب في التقاعس عن معالجة التشتت المصطلحي للمفاهيم الوافدة، ولا سيما نحن نعيش مرحلة من النضج الفكري الذي لا يليق به هذا التشتت، وقد أصبح عقد الاجتماعات، وأخذ المشورة متاحًا بفضل التقدم التكنلوجي ومن دون أي كلفة مادية معتد بها، لكن الأمر به حاجة إلى نكران ذات كبير.

ثانيًا : تحدث الدكتور محي الدين عن موضوع التحول الإبستمولوجي؛ محاولًا أن يتلمّس أثره على مستوى المصطلحات، فهو يذهب إلى أن المفاهيم بمرور الزمن يتهيأ لها من الظروف ما يجعلها في تبدّل وتطوّر، وهذا صحيح وجيد، إلّا أن هذا التحوّل في أغلب الأحيان يكون مقتصرًا على المفهوم لا المصطلح؛ فالمصطلحات

ثابتة البنية في الغالب، وما هو قابل للتطوّر المفاهيم، وهذا الأمر منطبق على مصطلح cognition الذي انفتح على دلالات لم تكن داخلة في حدود مفهومه، ولا سيّما ((خلال الخمسين عاما الأخيرة، أو نحو ذلك غيّرت كلمة cognition معناها؛ ففي الأصل ميزت بين جانبين : الجانب العقلاني، والجانب العاطفي والإثاري، والآن تُستخدم الكلمة لتشير إلى كل فاعليات الذهن في تشغيل المعلومات بدء من تحليل الدوافع المباشرة، إلى تنظيم التجربة الذاتية ... والذاكرة، والانتباه، وحل المشكلات، واللغة، والتخيّل))[٨٨]، فعلى الرغم من السعة الدلالية التي أصبح عليها هذا المفهوم بقي محافظًا على مصطلحه من التبدل .

أمّا مصطلح perception فهو مصطلح قار لمفهوم محدد هو «الإدراك»، ولقد نُعِت بـ«الإدراك الحسي» في مواطن كثيرة، والذي يبدو أن هذا النعت جاء نتيجة العلاقة اللزومية بين الإدراك والحواس، إذ لا يمكن تصوّر إدراك من دون استحضار الحواس معه؛ حتى لو كان الحديث عن إدراك ذهني، فالمفاهيم المركومة في الذهن، والمتفاعلة مع بعضها في عمليات الإدراك الذهني هي بالأصل مستجلبة من طريق الحواس، فالإدراك يمثل العتبة الاولى للمعرفة[٨٩]كما تقرر سابقًا؛ فلهذا يُصحب النعت مع المنعوت في أحايين كثيرة، على حين أن مفهوم الإدراك وحده له تفصيلاته وحدوده، وأقسامه، ومن أقسامه : إدراك حسي، وآخر ذهني، وعلى هذا يكون الإدراك ((عملية ذهنية في حدود المعرفة))[٩٠]، وهناك من ترجم conception بـ «الإدراك الذهني» جاعلًا منه مقابلًا للإدراك الحسي ويعني به : ((معرفة الكلي من حيث إنه متميز عن الجزئيات التي يصدق عليها، ويقابل الإدراك الحسي))[٩١]، وعلى هذا الأساس يكون perception جزءًا من cognition لا مقابلًا له.

ثالثًا: عمد الدكتور محي الدين محسب إلى ترجمة epistemic بالإبستمولوجي[٩٢]، ثم ذهب ليشكل على الدكتور عمر بن دحمان الذي أيّد مصطلح «معرفة» في كيفية ترجمة عبارة إنجليزية يرد فيها هذا المصطلح، مترجمًا إياه بالمعرفة، وكان الإشكال على النحو الآتي: ((إنّ ابن دحمان يفضِّل الصيغة «المعرفة» مقابلًا لـ cognition، ولا أدري ما إذا كـــان ابن دحمـان يقبل مثلًا ترجمة الجـملة الإنجليزيـة

التالية في دائرة معارف ستانفورد :

We aim at studying whether epistemic externalism entails cognitive externalism and vice versa.

بـ» نهدف إلى دراسة ما إذا كانت الخارجانية المعرفية تستلزم الخارجانية المعرفية والعكس» ! أو يقبل ترجمة الجملة :

. Cognition is the act of recognizing or of having knowledge

بـ « المعرفة هي فعل التعرف على المعرفة أو فعل الحصول عليها))[٩٣]

وقد توجّهت بها الإشكال إلى الدكتور عمر بن دحمان الذي لم يكن مطّلعًا في حينها على هذا الإشكال الموجّه إليه؛ فأجابني مترجمًا العبارتين بـ((نهدف الى دراسة ما اذا كانت الخارجانية الإبستمولوجية تستلزم الخارجانية المعرفية والعكس.

– المعرفة هي فعل التعرف، أو هي فعل تحصيل المعارف))[٩٤]

فالملاحظ أن الدكتور محي الدين قد أجاز لنفسه ترجمة epistemic بالإبستمولوجي، وفرض ترجمته على الدكتور عمر بن دحمان بالمعرفة على حين أن ترجمة الدكتور عمر كانت مطابقة لما ارتضى لنفسه أن يترجمه .

أما الملاحظ على ترجمة الجملة الثانية ترجمة knowledge بـ«المعارف»، وقد وجهت إليه سؤلًا عن الفرق بين مفهومي knowledge، و Cognition، فأجاب : ((إنّ المعرفة هي جملة الآليات التي يستعين بها الكائن البشري، أو الآلة بغية اكتساب المعارف، والتصرف فيها وبها تخزينا ومعالجة وتوظيفا... وبالتالي تصبح المعارف نتيجة هذه الممارسة الطبيعية، أو الاصطناعية لكائن يمتلك وسائل وأعضاء «كالدماغ والجهاز العصبي عند البشري» تتيح له ذلك؛ فالمعارف والتعرف هي من نتائج المعرفة))[٩٥]، وهذا التحديد لمصطلح knowledge قريب مما وورد في المعجم الفلسفي الذي حدد هذا المصطلح بقوله : ((ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك))[٩٦].

رابعًا: ثمّة ملاحظة على المقابلات التي ارتضاها الدكتور محي الدين محسب تتعلق بعدد الكلمات التي تقابل المصطلحات الإنجليزية؛ إذ نجد تباينًا واضحًا في عدد الكلمات بين الأصل والمقابل على الرغم من إمكانية توافقهما، فقد وضع مصطلح «إدراكيّات» مقابلًا به مصطلح مكوّن من كلمتين هما: cognitive sciences، وكان الأولى به أن يقول: «العلوم الإدراكيّة»؛ وفقًا لمبناه الاصطلاحي؛ إذ إنّ مصطلح «العلوم» موافق تمامًا لمصطلح sciences، إلّا أنه لم يفعل ذلك، وكذلك الاختلاف بادٍ في المصطلحين الآخرين cognition الإدراك الذهني، و perception الإدراك الحسي؛ فهو وضع مصطلحًا عربيًّا مكوّنًا من كلمتين بإزاء مصطلح أجنبي مكوَّن من كلمة واحدة، وكان باستطاعته التوفيق بينها.

لم يتبقَ من المصطلحات المقابلة لـ cognition إلّا مصطلح «المعرفة»، ولا بد من النظر في المفهوم الذي يندرج تحت هذا المصطلح قبل أن يكون مقابلًا للمصطلح

الوافد، وبأي جانب يلتقي مع اللسانيّات؟ إذ إننا نعلم أن اللسانيّات بمركزيّتها، وأهمية مباحثها قد اندمجت بمجموعة من العلوم المجاورة؛ منها: النفسي، والاجتماعي، والحاسوبي وغيرها؛ مكوِّنة اتجاهًا مشتركًا بين العلمين؛ فبرزت لدينا اللسانيّات النفسية، واللسانيات الاجتماعية، واللسانيات الحاسوبية، وهذ كلّها تشترك مع اللسانيّات في جانب معيّن من البحث، والذي يبدو أن اللسانيّات دخلت ميدان المعرفة منذ منتصف القرن الماضي؛ حيث اتجهت بوصلة البحث اللساني نحو العقل وقدراته الذهنية، والتقت مع نظرية المعرفة التي تختص((بالبحث في إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله، ومظاهره، وإذا كانت المعرفة ممكنة فما أدواتها ؟ وما حدودها ؟ وما قيمتها؟))[٩٧]، ولمّا كانت اللغة تمثّل رافدًا رئيسًا من روافد المعرفة، وأداة من أدواتها[٩٨]، بل((نهجًا معرفيًّا عامًا))[٩٩]؛ فكان لا بد من أن تقع تحت عدسة البحث والفحص والكشف عن أسرارها، ومكنوناتها داخل العقل، إلّا أنه لوقت قريب كان العقل صندوقًا أسودًا مغلقًا، وما أن فُتِحت نوافذه حتى اقتحمته اللسانيّات باحثة عن العمليات العقلية التي تقف وراء السلوك اللساني المحسوس، وكان التوجه العقلي في نظرية المعرفة اتجاهًا رئيسًا ((يرى أن العقل بما رُكِّب فيه من استعدادات أولية، ومبادئ قبلية؛ هو وسيلتنا الوحيدة للمعرفة اليقينية))[١٠٠]، واللسانيات المعرفية تؤمن بأن العقل هو مركز العمليات الذهنية للسلوك ، بما في ذلك السلوك اللغوي؛ لهذا اندمجت مع المعرفة لتؤسس اتجاهًا حديثًا من الأنسب أن نطلق عليه «اللسانيات المعرفية» من دون أي تغيير بالمصطلح، أسوة بباقي العلوم التي اندمجت بها اللسانيّات مع الحفاظ على مصطلحها الأساس، فلماذا نقبل اللسانيّات النفسية، واللسانيات الاجتماعية، ونرفض اللسانيّات المعرفية، فلا موجب لتغيير هذا المصطلح، بل من المناسب جدا الإبقاء عليه، ففيه إحياء للتراث

العربي الفلسفي، وما قيل فيه من آراء تُثري البحث في هذا الاتجاه، بخلاف ما لو اقترحنا تسمية جديدة تبعدنا عن نكهة التراث ورائحته، بهذا نكون قد حققنا معيارًا من معايير المصطلح .

وإذا ما عرضنا هذا المصطلح على معايير المصطلح الأُخر نجده الأوفر حظًا، والأكثر انطباقًا من غيره من المقابلات العربية، فبالنسبة إلى الشرط الأول يمكن القول : إن مصطلح المعرفة أكثر المصطلحات شيوعًا، وأوسعها انتشارًا إذا ما قيس بما اقترحه الباحثون العرب في هذا المجال، ولا ينبغي أن نتذكر أن هذا المصطلح نفسي قبل أن يكون لساني، والشائع في نتاجات علم النفس أن cognition يقابل معرفة[١٠١]، و الترجمة الأولى التي وقعت بين يدي لهذا المصطلح المنقول عن الفرنسية هي «معرفة»[١٠٢]

فلسفيًا المعرفة تعني ((إدراك الأشياء وتصورها))[١٠٣]، وهذه الدلالة تتناسب و توجّه اللسانيّات المعرفية الساعية إلى معرفة النواميس العقلية المتحكمة بإنتاج اللغة، وبهذا يكون الشرط الآخر من شروط المصطلح متحققًا، و مصطلح المعرفة عبارة بسيطة، وخالية من الغرابة والتعقيد؛ فهي الأكثر مقبولية وانتشارًا، ولا سيما إذا أخذنا بالحسبان وجود مؤسسة معنيّة بهذا التوجه اللساني في المغرب العربي تحت عنوان «مختبر العلوم المعرفية»، فلا بد للباحث أن ينصهر مع التوجه العام لترجمة هذا المصطلح؛ لتحقيق أكبر قدر من التوافق، وتماشيًا مع المنهجية العلمية، وعلى هذا الأساس يختار الباحث مصطلح «معرفة» بوصفه مقابلا دقيقًا للمصطلح الوافد .

نتائج البحث:

بعد رحلة البحث واستشراف أفق الاستعمال العربي للمفاهيم الوافدة، وكيفيّة تكييفها مصطلحيًّا في منظومة العلوم العربيّة عامة ، ومنظومة علوم اللسان العربية خاصّة توصّل البحث إلى الآتي ذكره:

غلبت سمة الفردية في التعامل مع الوافد من المفاهيم والمصطلحات في حقل اللسانيّات العربيّة.

كان أثر التباين الثقافي والأساس المعرفي الذي يستند إليه الباحثون واضحًا في اختياراتهم المصطلحات للمفاهيم الوافدة.

لم تراعَ في الغالب شروط علم المصطلح عند اجتراح مصطلح ما لمفهوم ما على الرغم من اعتراف الجميع بعلم المصطلح والمعايير التي ينبغي أن تراعى في ذلك.

بعد رحلة استكشافيّة مع عدد من الباحثين العرب بغية رصد تعاملهم مع مصطلح COGNTION اتضح أن المصطلح الأنسب لذلك هو المعرفة لا غيره.

توصي هذه الدراسة بضرورة إدخال مقرر دراسي ثابت في الدراسات العليا في العراق والدول العربيّة عامّة، تنويها بأهميّة الموضوع وخطورته لدى الباحثين الجدد.

الهوامش

١)) يُنظر : المصطلحات المفاتيح في اللسانيات: ٦

٢)) يُنظر: مفاتيح العلوم :٤

٣)) العولمة والعولمة المضادة :٣٠، ويُنظر : في المصطلح ولغة العلم :٦٠

٤)) المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجية (بحث) :٦، ويُنظر : نظرات في المصطلح والمنهج :١٥

٥)) اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم : ٢٢٣

٦)) الجهود اللغوية في المصطلح العلمي الحديث : ١٨

٧)) آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم: ٣٦

٨)) نظرات في المصطلح والمنهج : ٩

٩)) المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم : ٣٤

١٠)) يُنظر : فصول في علم اللغة التطبيقي : ٦٥، والمصطلح اللساني وتأسيس المفهوم : ٣١

١١)) إشكالية المصطلح في المؤلفات العربية (رسالة ماجستير): ٢

١٢)) علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية : ٩

١٣)) مقدمة في علم المصطلح : ١٨-١٩

١٤)) علم المصطلح مبادئ وتقنيات : ١٥

١٥)) المصطلح في اللسان العربي : ٦

١٦)) تشريح النصّ : ١٠ ، ويُنظر : المصطلح العلمي في اللغة العربية : ١٥١

١٧)) يُنظر : المصطلح العلمي في اللغة العربية : ١٥٣

١٨)) يُنظر : آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم : ٧

١٩)) يُنظر : في المعجمية والمصطلحية : ١٥-١٦

٢٠)) يُنظر : المصطلح العلمي في اللغة العربية : ٢٠٥

٢١)) يُنظر مصطلح الاتساق في : الاتساق في الصحيفة السجاديّة دراسة في ضوء لسانيّات النتص:١٤-١٦

٢٢)) الاتجاهات الاساسية في علم اللغة :١٦

٢٣)) يُنظر : قاموس اللسانيّات :٥٦، و فصول في علم اللغة التطبيقي :٧٠

٢٤)) المصطلح الألسني وضبط المنهجية (بحث) :٢١(بتصرف)

٢٥)) أسس علم اللغة اعربية : ٤٨

٢٦)) علم اللغة النفسي مناهجه ونظرياته وقضاياه: ١/ ٨٨

٢٧)) منتدى اللسانيّات العربية على الرابط http: / /www.lissaniat.net /viewtopic. ٢٥٩٣=php?t

٢٨)) المصدر نفسه، رد الدكتور الأزهر الزناد بتاريخ ٢٨/ ٣/ ٢٠١١م

٢٩)) منتدى اللسانيّات العربية السالف الذكر، رد الدكتور الأزهر الزناد بتاريخ ١٨/ ٩/ ٢٠١١م

٣٠)) منتدى اللسانيّات العربية السالف الذكر، مداخلة الدكتور عبد الرحمن بودرع بتاريخ ١٦/ ٩/ ٢٠١١م

٣١)) المصدر نفسه، مداخلة الدكتور عبد الرحمن بودرع بتاريخ ١٨/ ٩/ ٢٠١١م

٣٢)) المصدر نفسه، مداخلة الدكتور صابر الحباشة بتاريخ ٢٠/ ٤/ ٢٠١١م

٣٣)) نظرية الأفضية الذهنية مبادئها وتطبيقاتها : ١٨

٣٤)) يُنظر : المصدر نفسه :١٩

٣٥)) المصدر نفسه، والصفحة نفسها

٣٦)) المصدر نفسه، والصفحة نفسها

٣٧)) علم اللغة النفسي مناهجه ونظرياته وقضاياه: ١/ ٨٨-٨٩

٣٨)) المصدر نفسه:١/ :٨٩

٣٩)) مدخل إلى النحو العرفاني : ٧

٤٠)) المصدر نفسه : ٨

٤١)) علم الدلالة والعرفانية : ٢٤

٤٢)) الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه :٢٧٢

٤٣)) نظرية الاستعارة التصورية والخطاب الأدبي، الهامش [٣] : ٢٠-٢١

٤٤)) يُنظر : المعرفة / الإدراك / العرفنة بحث في المصطلح (بحث) : ٧

٤٥)) المصدر نفسه : ٨

٤٦)) المعرفة / الإدراك / العرفنة بحث في المصطلح (بحث): ١٠

٤٧)) المصدر نفسه :١٤

٤٨)) المصدر نفسه :١٤-١٥

٤٩)) المصدر نفسه:١٤

٥٠)) المصدر نفسه: ١٤-١٥

٥١)) المصدر نفسه : ١٥-١٦

* مرتكزات المنظورات الجديدة وخلفياتها

٥٢)) المصدر نفسه : ١٦-١٧

٥٣)) لسان العرب : ١٢/ ٢٨٤ مادة عرجن

٥٤)) الممتع الكبير في التصريف : ٦٨

٥٥)) التوليد اللغوي على وزن «فعلنة» في الاستعمال العربي المعاصر (بحث): ٤٩

٥٦)) المصدر نفسه والصفحة نفسها

٥٧)) المعرفة / الإدراك/ العرفنة بحث في المصطلح (بحث) : ١٩

٥٨)) المصدر نفسه :١٦

٥٩)) الإدراكيات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية: ٤٤

٦٠)) المصدر نفسه : والصفحة نفسها

٦١)) المصدر نفسه :٤٥

٦٢)) المصدر نفسه والصفح نفسها

٦٣)) المصدر نفسه : ٤٦

٦٤)) الإدراكيات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية :٥٢

٦٥)) منتدى اللسانيّات العربية على الرابط .http: / /www.lissaniat.net /viewtopic
php?t=٢٥٩٣ رد الدكتور الأزهر الزناد بتاريخ ٢٨/ ٣/ ٢٠١١م

٦٦)) الإدراكيات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية :٥٣

٦٧)) المصدر نفسه والصفح نفسها:٥٣

٦٨)) النص والخطاب: ٢٠

٦٩)) الإدراكيات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية :٥٣

٧٠)) المصدر نفسه :٥٥

٧١)) للتعرّف على تفاصيل هذا المصطلح يُنظر : مدخل -: مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة : ١٧، وقضايا إبستمولوجية في اللسانيّات : ٢١

٧٢)) الإدراكيات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية :٥٥

٧٣)) المصدر نفسه : ٥٦

٧٤))- المصدر نفسه، والصفحة نفسها

٧٥)) المصدر نفسه :٥٧

٧٦)) المصدر نفسه :٥٨

٧٧)) الإدراكيات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية :٥٨

٧٨)) المصدر نفسه :٦٠

٧٩)) المصدر نفسه : ٦١-٦٤

٨٠)) يُنظر : الممتع في التصريف:١٠٣، وعمدة الصرف : ٤٦، الصرف الواضح : ١٠٨، ودلالات الأبنية : ٣٤٠

٨١)) نظريات لسانية عرفنية : ١٥

٨٢)) نظرية الأفضية الذهنية مبادئها وتطبيقاتها : ١٨

٨٣)) المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية : ٢/ ٣٩٣

٨٤)) نظرية الأفضية الذهنية مبادئها وتطبيقاتها : ١٩

٨٥)) المصدر نفسه، والصفحة نفسها

٨٦)) اللسانيّات واللغة العربية :٢/ ٢٥١

٨٧)) نظرية الأفضية الذهنية مبادئها وتطبيقاتها : ١٩

٨٨)) الإدراكيات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية : ٦٤

٨٩)) الموسوعة الفلسفية العربية : ٤٤

٩٠)) المصدر نفسه :٤٥

٩١)) المعجم الفلسفي : ٦

٩٢)) الإدراكيات أبعاد إبستمولوجية وجهات تطبيقية : ٦١

٩٣)) المصدر نفسه والصفحة نفسها

٩٤)) مراسلاتي مع الدكتور عمر بن دحمان عبر وسائل التواصل الاجتماعي "فيسبوك"

٩٥)) مراسلاتي مع الدكتور عمر بن دحمان عبر وسائل التواصل الاجتماعي «فيسبوك»

٩٦)) المعجم الفلسفي : ١٨٦

٩٧)) مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة : ١٩-٢٠

٩٨)) الأدوات المعرفية : ١٥٢

٩٩)) العقل العربي ومجتمع المعرفة : ٢/ ١٧٥

١٠٠)) مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة : ٢٠

١٠١)) مجموعة من المؤلفات النفسية

١٠٢)) قاموس النجاري عربي فرنساوي : ٢/

١٠٣)) المعجم الفلسفي :٣٩٢

قائمة المصادر و المراجع:

المصطلحات المفاتيح في اللسانيّات، ماري نوال، غاري بريور، ترجمة عبد القادر فهيم المصطلحات الشيباني، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧م.

العولمة والعولمة المضادة

في المصطلح ولغة العلم، د. مهدي صالح سلطان الشمري، كلية الآداب جامعة بغداد، د. ط، ٢٠١٢م.

نظرات في المصطلح والمنهج، دراسة مصطلحيّة، الشاهد البوشيخي ٢، د. ط ، د. ت.

اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم، د. كمال بشر، دار غريب للطباعة والنشر؛ القاهرة، د. ط، ١٩٩٩م.

الجهود اللغويّة في المصطلح العلميّ الحديث، د. محمد علي الزركان، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، د. ط، ١٩٩٨م .

آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم الثنائية والمتعدِّدة اللغات، د. خالد اليعبودي، منشورات دار ما بعد الحداثة؛ فاس، ط ١ ، ٢٠٠٦م .

في المعجميّة والمصطلحيّة، د. سناني سناني، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالميّ، الأردن، ط ١ ، ٢٠١٢م.

المصطلح العلميّ في اللغة العربيّة، عمقه التراثي وبعده المعاصر، د. رجاء وحيد دويدري، دار الفكر، دمشق، ط ١ ، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م .

المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، د. خليفة الميساوي، منشورات الضفاف، دار الأمان؛ الرباط، منشورات الاختلاف؛ الجزائر، ط١، ١٤٣٤ه- ٢٠١٣م.

فصول في علم اللغة التطبيقي «علم المصطلح وعلم الأسلوب»، د. فريد عوض حيدر، مكتبة الآداب؛ القاهرة ، ط ١، ٢٠٠٨م.

علم المصطلح، أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، د. علي القاسمي، مكتبة لبنان، بيروت، ط ١ ، ٢٠٠٨م.

مقدمة في علم المصطلح، د. علي القاسمي، الموسوعة الصغيرة؛ تصدرها دائرة الشؤون الثقافية والنشر؛ بغداد، د. ط، ١٩٨٥م.

علم المصطلح مبادئ وتقنيّات، ماري- كلود لوم، ترجمة د. ريما بركة، مراجعة بسام بركة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢م.

تشريح النصّ مقاربات تشريحيّة لنصوص شعرية معاصرة، د. عبد الله محمد الغذّاميّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء؛ المغرب، ط ٢، ٢٠٠٦م .

الاتجاهات الأساسيّة في علم اللغة، رومان ياكوبسون، ترجمة علي حاكم صالح، و د. حسن ناظم، المركز الثقافي العربي؛ المغرب، ط١، ٢٠٠٢م.

قاموس اللسانيات عربي –فرنسي، فرنسي – عربي، مع مقدّمة في علم المصطلح، د. عبد السلام المسدّي، الدار العربية للكتاب، د. ط، د. ت.

أسس علم اللغة العربية، د. محمود فهمي حجازي، دار الثقافة للطباعة والنشر؛ القاهرة، د. ط، ٢٠٠٣م.

علم اللغة النفسي مناهجه ونظرياته وقضاياه، د. جلال شمس الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع؛ الإسكندرية، د. ط، د. ت.

نظريّة الأفضية الذهنيّة: مبادئها وتطبيقاتها، محمد عبد الودود أبغش Noor Publishing USA ،، ٢٠١٧م.

مدخل إلى النحو العرفاني، «نظرية رونالد لانقاكر»، عبدالجبار بن غربية، كلية الآداب والفنون والإنسانيّات بمنوبة، مسكيلياني للنشر والتوزيع؛ تونس، ط ١، ٢٠١٠م.

علم الدلالة والعرفانية، راي جاكندوف، ترجمة عبد الرزاق بنور، مراجعة مختار كريم، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا؛ تونس، د. ط، ٢٠١٠م.

الأسس الإبستمولوجيّة والتداوليّة للنظر النحوي عند سيبويه، د. إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، الأردن، ط ١، ٢٠٠٦م.

نظرية الاستعارة التصوريّة والخطاب الأدبي، د. عمر بن دحمان، رؤية للنشر والتوزيع؛ القاهرة، ط ١، ٢٠١٥م.

لسان العرب، ابن منظور، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د ط ، د ت .

الممتع الكبير في التصريف، ابن عصفور الأشبيلي، تحقيق فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون؛ بيروت، ط١٩٩٦،١م.

الإدراكيّات أبعاد إبستمولوجيّة وجهات تطبيقيّة، د. محي الدين محسب، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع؛ الأردن، ط ١، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.

النص والخطاب مباحث لسانيّة عرفنيّة، د. الأزهر الزنّاد، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع؛ العراق، ط ١، ٢٠١٤م.

مدخل إلى فلسفة العلوم المعاصرة وتطوّر الفكر العلمي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية؛ بيروت، ط٥، ٢٠٠٢م.

عمدة الصرف، كمال إبراهيم، مطبعة النجاح؛ بغداد، د. ط، د. ت.

الصرف الواضح، د. عبد الجبار علوان النايلة، مكتبة اللغة العربية؛ بغداد، د. ط،

نظريّات لسانيّة عرفنيّة، د. الأزهر الزنّاد، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار محمد علي للنشر، منشورات الاختلاف؛ تونس، ط ١، ٢٠١٠م.

المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، المكتبة المدرسية، دار الكتاب العالمي، بيروت، د. ط، ١٤١٤ه-١٩٩٤م.

اللسانيّات واللغة العربيّة نماذج تركيبيّة ودلاليّة، د. عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر؛ المغرب، ط ٤، ٢٠٠٠م.

الموسوعة الفلسفية العربية، مجموعة باحثين، معهد النماء العربي، مكتبة مؤمن قريش، ط١، ١٩٨٦م.

المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية في القاهرة، الهيأة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د. ط، ١٤٠٣ه- ١٩٨٣م.

الأدوات المعرفيّة كيف نمتلك الأدوات الملائمة في عالم المعرفة والعلم؟، ليث العتابي، تقديم إدريس هاني، دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع؛ لبنان بيروت، ط ١، ٢٠١٤م.

العقل العربي ومجتمع المعرفة مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول، نبيل علي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ الكويت، د. ط، ٢٠٠٩م.

قاموس النجاري عربي فرنساوي

البحوث:

المصطلح الألسنيّ العربيّ وضبط المنهجيّة، د. أحمد مختار عمر، عالم الفكر، العدد ٣، المجلّد٢٠، ١٩٨٩م .

المعرفة، الإدراك، العرفنة؛ بحث في المصطلح، د. عمر بن دحمان، مجلة الخطاب، العدد ١٤، ٢٠١٣م.

التوليد اللغوي على وزن «فعلنة» في الاستعمال العربي المعاصر

رسائل الماجستير وأطاريح الدكتوراه:

إشكالية المصطلح في المؤلفات العربية تحليل الخطاب أنموذجًا؛ دراسة تحليلية نقدية، رشيد عزي، (رسالة ماجستير)، معهد اللغات والآداب العربي، قسم اللغة العربية وآدابها، ٢٠٠٨-٢٠٠٩م.

المصطلح في اللسان العربيّ من آلية الفهم إلى أداة الصناعة، د. عمار ساسي، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالميّ، الأردن ط ١ ، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٩م.

مواقع الانترنت:

منتدى اللسانيّات العربية على الرابط / / :http www.lissaniat.net /viewtopic. ٢٥٩٣=php?t

"تسليم تداولي"

البحث عن الحدود اللّسانية والأدبية في الفعل التّداولي والفعل الشّعري

Searching for the literary and linguistic Frontiers of the Pragmatic and Poetic Act

د.ذهبية حمو الحاج

الجزائر/ جامعة مولود معمري-تيزي وزو/ كلية الآداب واللغات/ قسم اللغة العربية وآدابها

Dr. Thaheiba Hamo Al-Haj
Department of Arabic Language and Literature/
Faculty of Arts and Languages / University of Tizi Ouzou/ Algeria

hamualhag@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

الملخص:

تعدّ التّداولية إنجازًا لسانيًا وأنّ مهمّتها معالجة اللّغة في بعدها الاستعمالي (التّواصلي) بالاستناد إلى ما هو داخل النّظام اللّساني وخارجه،بل تعدّ التّداولية تخصّصًا لسانيًا تدرس كيفية استخدام النّاس للأدلة اللّغوية في صلب أحاديثهم وخطاباتهم، لذلك اتّخذت التّداولية مسارها المتميّز في سياق الإنجازوالإنجازية، ، ورشّحت الأفكار المجرّدة في قيمتها إلى أن تقاس بمدى مطابقتها للواقع وصياغتها عمليا، إلا أنّ مثل هذه الخاصية لا يمكن تطبيقها على كلّ شيء، لأنّ فهم طبيعة اللّغة تستدعي الاهتمام بالجانب التّواصلي، وبالخصوص الجانب الاستعمالي أو علاقة العلامات بمستعمليها، وهنا إحالة إلى مسؤولية ظروف الاستعمال في تحديد طبيعة البنية وتشكيلها .

وبهذا حين يتم قراءة القصيدة من المنظور السميو- لساني ينبغي الانطلاق من التّصوّر الذي يتّخذ القصيدة على أنّها نتاج متميّز بدقّة لغوية عالية، وعلى أنّها تأليف راق من أوضاع مختلفة، والذي يفترض أيضا أن يُعرف بها على أنّها تمتلك هذه الخواص، ولذلك على القارئ امتلاك فضلاً عن الكفاءات اللّسانية (الخاصّة باللّغة التي كُتبت بها القصيدة) الكفاءة الخطابية التي تُحدّد له القصيدة وتكشف له المعنى.

Abstract

In point of fact, pragmatics is regarded as a linguistic achievement to deal with the language in light of its communicative scope and in concordance with the exterior and the interior linguistic system and as a specialization to teach people how to use the linguistic acts in their speeches and everyday life dealings . All more so, as it is prominent to set the ideas in their contexts and it is important to pay attention to the communicative side of the language, that is to say, the linguistic side in use .

Consequently, reading a poem in terms of a lingo-semiotic scope should emanate from the principle that the poem is a distinguished product with a highly linguistic precision and regarded as an elegant composition from different aspects . Not only does a reader acquire the linguistic competence , the language of the poem, but he should have the rhetorical competence that manifests to him its content .

مقدّمة

لقد كثّر الحديث في السنوات الأخيرة عن العلاقة الرّابطة بين اللّسانيات ومختلف العلوم الأخرى، ولاسيما الأدب؛ نظرا لخصوصية هذا المجال، الذي يجعل اللّغة الإنسانية تتميّز بصبغة الذّاتية والتّداول والتّفاعل، مثلما تعدّدت الدّراسات التي تُحاول تقريب الأدب من المناهج الحديثة وأحدثها اللّسانيات والتّداولية، وعلى الرغم من بعض العقبات التي واجهت هذه الدّراسات إلا أنّ الباحثين كشفوا عن عدم استحالة التقريب بين هذه المجالات وكيفية اعتماد بعضها على بعض في حلّ مشاكل اللّغة البشرية من حيث الإنتاج والتأويل.

ينبغي التركيز على حدود المعرفة اللّسانية الخاصّة باللّغة، وحدود المعرفة اللّسانية الخاصّة بالشّعر، إذ نجد في توجّه حلقة موسكو المؤسّسة في ١٩١٥ التي عنيت بالشّعرية أنّ جاكبسون مدين لشعر كليبنكوف Klebnikov في موضوع مواجهته الأولى مع التّحليل اللّغوي في وسائله ووظائفه، يقول جاكبسون:» اللّغة الشّعرية التي أهملها النّحويون المحدثون، والتي تُمثّل المظاهر اللّسانية الأكثر قصدية، والموجّهة والمدمجة كانت ميدانا يدعو إلى تحليل جديد، ويفرض علينا دراسة اللعبة المتبادلة بين الصوت والمعنى». وفي ١٩٢١، يقترح جاكبسون ألا يهتمّ النّسج/ التركيب الصوتي بالأصوات، ولكنه يعنى بالفونيمات، بمعنى التّمثّلات الصوتية القادرة على الارتباط بالتمثّلات الدّلالية» ويذكر جاكبسون بعيدا عن هذا « لا أؤمن بالأشياء، لا أؤمن إلا بعلاقتها»، ويضيف جون ميشال أدام بعد ذلك:» لقد أخذنا من اللّسانيات نوعا من الخطوة المنهجية التي تبدو لنا ضرورية تعليميا دون وهم، ولا الرّغبة في قول كلّ شيء عن الشّعر».

١ – الوظيفة الذّاتية والوظيفة الشّعرية

إنَّ إقحامنا للملفوظات الشّعرية ذات الوظيفة الذّاتية في غايتها (بمعنى أنّها داخل نظام النصّ وإبراز مادية العلامات) في وضعية (س)، تجعلنا نعطيها دلالة خارج سياقها الأصلي، نُعطيها وظيفة تداولية جديدة، إذ نعطيها معنى مقاميا بالكامل، ومن ثمَّ ، فإعادة إدماج الملفوظات في التبادل يفقدها خصوصيتها المميّزة (الأدبية) التي تشتغل بقوانين أخرى غير قوانين الإيماء والتّفاعل.

أمّا الوظيفة الشّعرية فلا يمكن أن تتحدّد إلا انطلاقا من المقاربات المستمرة للّغة، والمنظور المنطلق منه منظور الرّسالة في ذاتها. يشير جاكبسون أنّ الوظيفة الشّعرية ليست هي الوظيفة المهيمنة لفنّ القول، وأنّها موجّهة نحو دور ثانوي في أنواع أخرى من الخطابات.

والوظيفة الشّعرية في غايتها الذّاتية ليست إلا مكوّنا من بنية معقّدة، ولكن مكوّن يحوّل بالضرورة العوامل الأخرى التي تُحدّد معها سلوك المجموع . وفي وقت آخر، ما يهمّ في هذا الجهد التّحديدي هو قيمة الكلمة، يقول جاكبسون:» ولكن كيف تظهر الشّعرية؟ في هذا، تُؤخذ الكلمة على أنّها كلمة وليس بديلًا بسيطًا لموضوع معيّن أو توسّع انفعالي، وفي هذا أيضا، إنّ الكلمات وتركيبها وصيغتها الدّاخلية والخارجية ليست علامات منفصلة عن الحقيقة، ولكنّها كلمات تملك وزنها الخاص وقيمتها الخاصّة. إنّ ما هو مرفوض في تعريف الشّعرية هو مبدأ تمثيل العالم، ومبدأ التّعبير عن الأنا، ممّا يتناقض مع الهدف الاجتماعي من استعمال اللّغة، وهو ما يؤدي بنا أيضا إلى قول أنّ «فهم التّحوّل التّداولي في علم اللّغة، على أنّه انعكاس لحاجات مجتمعية متغيّرة مهمّته اجتماعية بوجه عام»

، فإذا كان للكلمات وزنها وقيمتها الخاصّة، فهذا يعني أن عمل اللّغة حامل لقيمة إلى جانب العمل الذي يفرضه المؤلّف.

هناك من الباحثين من عدّ الشّعر فرعا من فروع اللّسانيات، ومن بينهم جون ديبوا J.Dubois، وإذا كانت اللّسانيات هي العلم الجامع لتخصّصات متعدّدة، فقد تلعب دور الوسيط بينها، وإذا كان الأدب نتاجا لغويا، فالمعرفة باللّغة ستساعد على معرفة الشّعر والعمل الشّعري.

لقد طرح رومان جاكبسون فكرته الرّائعة حول العلاقة الموجودة بين اللّسانيات والشّعريات، والمتمثّلة في التّساؤل حول الأمور التي تجعل من الرّسالة اللّفظية أثرا فنّيا متميّزا. ينبني منطلق اهتمام الشّعريات بالبنية اللّسانية، وإذا عددنا اللّسانيات هي العلم الملمّ بكل البنيات اللّسانية، فإنّ ما يجعل من الشّعر شعرا يمكن عدّه جزءًا من هذا العلم العام . أمّا الجانب السيميائي في الشّعر، فسيحيلنا حتما إلى ناحيتين: النّاحية التّداولية التي تهتم بالمقاصد الفكرية والإنسانية وما ينبثق منها من علاقة بتكوين الخطاب وأجناسه، والنّاحية الثّانية ستحيلنا إلى نمط بناء الخطاب وصياغته وترتيبه وكيفية إلقائه، وهنا تمتزج المعالم التّحليلية الثلاث التي حدّدها شارل موريس CH.Morris في النّموذج التّواصلي في ثلاثة أبعاد وهي: التّركيب، والدّلالة، والتّداول . يشير الجانب التّداولي إلى استعمال اللّغة الشّعرية في مقامات تواصلية معيّنة، وهو في الحقيقة بحث في البعد السيميائي المتوخّى من وراء التّراكيب والحمولات الدّلالية.

تعدّ التّداولية آخر إنجاز لساني، ومهمّتها معالجة اللّغة في بعدها الاستعمالي

(التّواصلي) بالاستناد إلى ما هو داخل النّظام اللّساني وخارجه، عملا بقول أحد الباحثين في هذا الصّدد:»التّداولية تخصّص لساني يدرس كيفية استخدام النّاس للأدلة اللّغوية في صلب أحاديثهم وخطاباتهم، كما يعني من جهة أخرى بكيفية تأويلهم لتلك الخطابات والأحاديث» . وإن كان الشّعر تُميّزه اللّغة الانزياحية والتّخييل، فهل تتلاءم التّداولية مع مثل هذا النّمط من الإنتاج اللّغوي البشري؟ علما أنّ أصل التّداولية منبثق من اللغة العادية وفلسفتها؟ كيف يمكن أن يلتقي الفنّ (الشّعر) مع الفلسفة (التّداولية)؟ إنّ غاية الفلسفة تكمن في العلم، أمّا غاية الشّعر فتحصل بما يحدثه من فعل الشّعر في نفوس متلقيه، فتقترن التّداولية بالشّعر في إحداث التّواصل أو الاعتماد على مفهومه من حيث هو «تبادل أدلّة بين ذات مرسلة وذات مستقبلة، حيث تنطلق الرّسالة من الذّات الأولى نحو الذّات الأخرى، وتقتضي العملية جوابا ضمنيا أو صريحا عمّا نتحدّث عنه» ، وإن كانت التّداولية تدرس اللّغة باعتبارها ظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية بمفهوم فرانسواز أرمينكو، فإنّنا نكون أمام مفهومين يلتقيان في كثير من النّقاط، وأهمّها تتمثّل في التّواصل (الذّاتي، الشّخصي، الاجتماعي....)، ويمكن الحديث عن التّداولية في الشّعر حتّى في حالة المكتوب.

أول من أثار مسألة الوظيفية في فلسفة اللغة العادية هو لوديفيج فجنشتاين L.Wignestein، وعندما تحدّث عن ألعاب اللّغةJeux de langage ، فكان المقصود موجّها نحو كيفية استخدام الكلمات، إن لا تحمل معنى واحدا، فقد تستخدم كلمة واحدة في وظائف متعدّدة، وهنا تتوضّح أيضا فكرة بنفينيست عندما يتحدّث عن الحيوية في اللّغة، وهي عودة أيضا إلى تحديد المعنى التّداولي على أنّه «مستخلص من مجموعة من عوامل المقام الذي قيلت فيه العبارة، وتشمل المتكلّم والمخاطَب

والمستمعين، والمكان والزمان والموضوع والأسلوب، والغاية التي يقصدها المتكلّم والنتائج العملية والسلوكية التي تحدثها العبارة في المخاطَب والمستمعين» .لقد أنتجت الدّراسات الوظيفية في السبعينات ما يدعى بالنّحو الوظيفي، وهو في الحقيقة عودة إلى وصف القدرات التواصلية عند المتخاطبين، والوقوف عند الدّراسة الوظيفية للجملة يعني دراسة بنية الخطاب الدّاخلية والخارجية في الوقت نفسه.

ولا تبتعد اللّسانيات النصّية عن المنحى الوظيفي في استعمال اللّغة، إذ تتجاوز فكرتها حدود الجملة، لتنضوي على الخطاب سواء في الجانب الكتابي أو الشّفوي، ومثلما واجهت الجانب الضّمني في الاستعمالات الخطابية، إذ تحتمل الجمل معاني مختلفة، تُفهم من السياق الذي ترد فيه، فالنصّ يُعدّ إنجازا لغويا يحتمل أبعادا شتّى.

وفي سياق الإنجاز والإنجازية، اتّخذت التّداولية مسارها المتميّز، ورشّحت الأفكار المجرّدة في قيمتها إلى أن تقاس بمدى مطابقتها للواقع وصياغتها عمليا، إلا أنّ مثل هذه الخاصية لا يمكن تطبيقها على كلّ شيء، لأنّ فهم طبيعة اللّغة تستدعي العناية بالجانب التّواصلي، ولا سيما الجانب الاستعمالي أو علاقة العلامات بمستعمليها، وهنا إحالة إلى مسؤولية ظروف الاستعمال في تحديد طبيعة البنية وتشكيلها، وبذلك نجد بعض الباحثين يجمعون على تعريف التّداولية بقولهم:» التّداولية جزء من السميائية التي تُعالج العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات» ، إلى جانب من يربطها بالدّراسة التيتعنيبقضية التّلاؤم بين التّعابير الرّمزية والسياقات المرجعية والمقامية والحدثية والبشرية ، وذلك في حدود التّعريف العام الذي يحدّدها من الجانب الاستعمالي دائما.

٢- الشّعر والفعل التّواصلي

إذا انطلقنا من فكرة أنّ اللّغة البشرية تُفيد أول ما تُفيد التّواصل، فالشّعر ليس ببعيد عن هذا الغرض، إذ يحتكم إلى مرسل ومتلق (سامع أو قارئ)، فتتلخّص بذلك فكرة الاستعمال الخاصّة باللّغة (التّداولية) والتّواصل، يقول أحد الباحثين:»كلّ عمل شعري يعني تواصلا بين المبدع والمتلقي، والتّواصل يبدأ بتوصيل رسالة من نوع خاص ذات محتوى متّصل بالقيّم» . فإذا كان المتلقي يمثّل دورا حاسما في العملية الشّعرية، فإنّ التّعريف الذي نادى به بورس CH.S.Peirce والذي مفاده أنّ التّداولية متمثّلة في علاقة العلامات بمؤوليها يتلاءم من حيث ما يقوم به الطرف الثّاني من تأويل بغرض الوصول إلى المقاصد الحقيقية، التي ينبغي على الشّاعر الإشارة إليها، ومحاولة توجيه المتلقي إليها، وهو بدوره ملزم بالتّسلّح ثقافيا وفنّيا وجماليا لفتح مغاليق النصّ الشّعري الموجّه إليه، يقول عبد الله حمادي :»إنّ مبدأ الفهم في الشّعر يبقى مرهونا بتوافر المعنى القابل للإدراك من طرف المتلقي، أو بتوافر الاستعداد الفنّي والجمالي والثّقافي الذي يؤهّل المتلقي لاستنطاقه واستجلائه».

والوقوف عند الطرف الأول في الخطاب، سيحيلنا حتما إلى الفعل، إذ هو المبادر للعملية الخطابية، والحديث عن التأثير في المتخاطبين يكون بفعل فاعل أو بفعل قول، وهنا يمكن الرّجوع إلى فلسفة اللّغة العادية المؤسّسة على الفعل الكلامي، والتّداولية في أساسها ركنت إلى مبدأ اللّغة فعل تواصلي أولا وقبل أيّ شيء، و»البعد التّداولي لفعل الكلام يشهد جديد أنّ اللّغة لا تصف العالم فحسب، بل إنّ لها في المقابل وظيفة تأليف العلاقات بين المتخاطبين بعيدا

عن الملفوظات الشّعرية، حيث تكون الوظيفة فيها التّعبير عن العواطف» ، وإذا كان «الشّعر هو فعل الشّعر» فلسنا بعيدين عن هذا المفهوم، إلا أنّ المفارقة ستظهر في كيفية التّأثر في حدّ ذاته، فإذا كان القول يساوي العمل من حيث الإنجاز، فإنّ القول الشّعري يساوي التّخييل، فهذا الأخير يُحدث أثرا عند المتلقي، فيمكن أن نلخّص ذلك بهذا الشّكل:

اللّغة العادية	اللّغة الشّعرية
↓	↓
القول = العمل / الإنجاز	القول = التّخييل

تأسّس الفعل الكلامي عند أوستين على فكرة التّمييز بين الجمل التّقريرية والجمل الإنشائية/ الإنجازية، وهي فكرة طوّرها أكثر من مرّة، والأمر الذي تحتفظ به هو أنّ الجمل التّقريرية يمكن أن تتحوّل إلى جمل إنشائية، أي التّخلي عن صفتي الصّدق والكذب الملازمتين لها، وهنا حديث عن مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها له، فإذا كانت اللّغة في التّداولية تعتمد دراستها على التّعبير عن الواقع، فإنّ اللّغة الشّعرية لا يمكن استبعادها عن تعبيرها عن الواقع، حتّى إن لازمتها صفة الخيال والتّخييل، لأنّ الإحالات الدّلالية في الشّعر وما يرتبط بالواقع، وبالحياة الإنسانية بأفراحها ومعاناتها يترك أثرا كبيرا في المتلقي، وربّما هو الغرض الذي وُجد الشّعر من أجله، فلا يمكن للشّاعر أن يبحر في خياله ويغوص فيه ما لم ينطلق من أرضية الواقع، التي يستوحي منها ما يستوحي ليبلور به تجربته أوّلا وتمثّلاته الشّعرية ثانيا، فما وظيفة الشّعر إلا الإفصاح وإظهار الواقع والإخبار عنه، فوسيلته التي هي اللّغة تعبّر عن

الواقع وتمثّله، ولكن تمثله يستدعي عدّة جهود، ذلك أنّ «اللّغات الطبيعية بنيات تُحدّد خصائصها (جزئيا على الأقل) ظروف استعمالها في إطار وظيفتها الأساسية، وظيفة التّواصل»[١٥]، لأنّ الابتعاد عن الواقع والارتباط به في الحين نفسه ليس بالأمر الهيّن، وتتضّح خيوطه في اللّغة الرّاقية المنزاحة، التي تناشد المتلقي بأن يتوصّل إليها دون أن يفقد صورة الإحساس عذريته وعذوبته.

وقبل الوصول إلى النص الشّعري، يمكننا التّساؤل حول الظروف التي أدّت إلى تشكل «علم» عام للتّواصل الأدبي. الشيء الأكيد أنّه لم يتم الوصول بين عشية وضحاها إلى تشكيل ما يدعى بلسانيات التّلفّظ[١٦]، وإنّما كان ذلك أمرا محتوما بالنّظر إلى حدود مجال مستقل مثل مجال اللّسانيات.

إنّ دراسة اللّغة بارتكازها على الكلمة والجملة شكّلت تخصّصا خصبا فهمنا من خلالها وبسرعة ضرورة استخلاص قوانين المحتويات الجملية وأفعال اللّغة، فمن نظام الجملة نمرّ إلى نظام العلامات، ثمّ من اللّغة إلى النصّ، وفي الأخير نمرّ من النصّ إلى الخطاب. وبهذه الطريقة بدأت اللّسانيات، وعلم الدّلالة، والسيميائيات، والتّداولية بتشكّلها كحقول مستقلة تماما ومقاربات خاصّة بالارتباط بعضها بعضا وشيئا فشيئا. وفي هذه الحالة تكون أمام ظاهرة تعدّد التّخصصات، وأمام مصدر لا متناه من الاختلافات والمناقشات، وإعادات الصياغة التي يمكن أن تكون محفّزةً وثريّةً، ولكن أيضا محفوفة بالمخاطر والغموض، فينبغي تطبيق أعلى النّظريات وأدقّها إذا أردنا أن نعرف وبصرامة الحدود الابستمولوجية والحقل المنهجي الخاص بكلّ تخصّص من هذه التّخصصات.

ويمكن الرّكون إلى العلاقات التّكاملية مثلا بين اللّسانيات والأدب، ولكن إلى أيّ

مدى ينبغي الوصول لإيجاد مبدأ تطوّرها التّاريخي في النظر إلى تبادلاتها وعلاقاتها منذ القرن الأخير، وفي حقيقة، تشكّلت اللّسانيات والأدب في حقول مستقلة بطريقة متوازية ومتلازمة في نوع من التّفاعل التّاريخي الكبير، يكشف كلّ حقل للآخر عن أنظمة إنتاجية مجرّدة، نظام اللّغة بالنسبة للّسانيات، ونظام النصّ بالنسبة للأدب، والملاحظ في ظهور التّداولية، هو تأخرها التاريخي ليست بوصفها علمًا، ولكن بوصفها بعدًا أو وظيفةً لكلّ تواصل يومي أو أدبي. والدّراسات التي تربط التّداولية باللّسانيات، أو تلك التي تربطها بتحليل الخطاب جدّ كثيرة، والشيء المؤكّد، والذي يُستنتج لا محالة من أغلب هذه الدّراسات هو وجود لعلامات خطابية موجّهة نحو نجاح التّواصل في المحيط التّلفّظي.

ومن العلاقات الأكثر قوة بين اللّسانيات والتّداولية، يبدو لنا التّميز الذي وضعه رولان ألوير R.Eluard ، فبإبرازه للعلاقات بين اللّسانيات ونظرية التّواصل، يتحدّث عن اللّسانيات من النّوع الأول الذي يدخل في التّواصل المدرك كوسيلة لنقل المعلومة من مرسل إلى مرسل إليه، ولسانيات من النّوع الثّاني الذي يدخل في التّواصل المدرك كحيز للتلاقي والتّعبير الذّواتي. وفي الأخير لسانيات من النّوع الثالث (التي تدعى بالتّداولية) الذي يدخل في التّواصل المدرك كمحاولة للضّبط، حيث ينبغي أن نُضيف إلى نقل المعلومة لعبة الأدوار والأفعال التي يُعرف المتخاطبون عن طريقها باعتبارهم كذلك ويتصرّفون أيضا، ويؤسّسون بذلك جماعات لسانية في عالم لساني[١٧].

ومثل هذا الإدماج لا يجعل التّداولية علما مستقلا بالضرورة، ولكنّه يملك الفضل في تحديد حيّز للتّخاطب، وللتّفاعل المقسّم في المظاهر التّلفّظية الكبرى المفتوحة

والملمّة بالخطاب الأدبي. يلعب المشاركان في التّلفّظ دور المتلفّظ والمخاطَب، ولكن ينبغي الإشارة إلى أنّ هذه الأدوار فاعلة بطريقة يصبح المتلفّظ مخاطَبا، والمخاطَب متلفّظا. إنّ هذه التّعيينات في تمييز الأدوار تُشير إلى الاشتراك، ويمكن القول بتشارك المسؤولية التّفاعلية، وهو ما أبرزه بنفنيست في حديثه عن العلاقة التّناظرية. لنأخذ مثالا بسيطا، بقولنا أنّ قارئ قصيدة ما مدعوٌ للمشاركة في إنتاج التّلفّظ، أي مدعوٌ إلى الدّخول إبداعيا في مقام، حيث يشكّل السياق، الدّلالة، والمرجعية المحيط التّداولي لتواصل ناجح. وأن يقحم بعض اللّسانين جميع هذه القوى وهذه الأفعال التّداولية في المحتوى الجملي للملفوظات، فلهم كلّ الحرية. يمكننا دائما أن نُبرهن أنّ القيمة الإنشائية للملفوظات وحتّى الملفوظات الأكثر إنجازية بصراحة ناتجة بكلّ بساطة عن القوّة التّقريرية لملفوظ ما في سياق معيّن، وبهذا يكون القول لا يعني إلا القول، ولا يعني الفعل أبدا. فيبقى أن نعرف أنّ الوعد يمكن أن نتلفّظ به الآن، ويتمّ إنجازه في وقت لاحق مثل ما يحدث في الوصيّة بقولنا:» أقدّم هذا الشيء لهذا الشخص»، فيمكن أن ينجز الوعد هنا في اللحظة نفسها. فسواء تحقّق الوعد الآن أو بعد مدة من الزّمن، فذلك لا يغيّر شيئا من طبيعته.

إنّ مع إعادة اكتشاف الأعمال الشعرية للعصر الوسيط ولشفوية الشّعر، وإذا اعتبرنا أيضا الصدى الكبير الذي نالته الأغنية في وسائل الإعلام المعاصرة، فمن الحتمي أن تعرف المقاربة التّداولية للنصّ الأدبي الشهرة. إنّ أول درس يقدّمه النصّ تداوليا، يتمثّل في ضرورة بناء من خلال نظام القصيدة المغلق-الصّيغ، المعنى، البنى التركيبية، البنى الخاصة بالوزن، البنى العروضية، والبنى البلاغية- سياقا كافيا لإدراكه وفهمه. فالمقاربة الحدسية تمّ تفعليها من قراءة إلى قراءة، ومن حقبة إلى حقبة، ومن قرن إلى آخر. وهذه اللّغة في حالة فعل ليست إلاّ اللّغة في حالة قوّة.

والقصيدة مليئة بملفوظات محيّنة يمكن للّسانيات أن تصفها بالعلامات، ويمكن للسيميائيات أن توزّعها على شكل أنظمة. ولكن تبقى مهمّة التّداولية متمّثلة في الكشف عن مؤشرات تغيرات وصلابة القوّة الإنجازية للملفوظات، ولعبة الاستراتيجيات التفاعلية، الصّريحة والضمنية بالخصوص، والمظاهر الحجاجية الموسومة وغير الموسومة، وباختصار كلّ الفعالية الجليّة والمضمرة التي تخص البنى السّطحية القابلة للاستعلام بسهولة، والبنى العميقة مثل الجهاز البلاغي، والصّور المحقّقة والتناص المقيّد أو المعمّم.

إنّ النصّ الشّعري نفسه هو الذي يقوم بوضع السياقات المرجعية، والمقامية والتّفاعلية، يطابق اللّغة في إطار عمل، وموضوع التّداولية هو القراءة في فعل أكثر تشدّدا في حالة الشّعر من المواضعات التي تحدّدها بوصفها نصا وخطابا، إذ تبتعد عن المعايير المألوفة للغة العادية/ اليومية.

٣- حقل التّداولية

تأسّست التّداولية بوصفها تخصّصا مع تصوّر شارل موريسCH.Morris في كتابه Fondation of the theory of signs، وكان يستهدف بهذا الكتاب أمرين: تمديد الفكر البورسي وصياغة التّداولية بمصطلحات سيميائية «علاقة العلامات بمؤوليها». بالنسبة لشارل موريس، فإنّ الصّيغة السابقة والمرسومة للتّداولية هي البلاغة الأرسطوطالية والعبارات الإشارية (ضمائر الشّخص، الإشارات)، التي يرتبط معناها بسياق التّلفّظ تبرز بوضوح ضرورة أخذ هذه الظّواهر في الحسبان، وهي في علاقة مع التّلفّظ، والسياق المقامي من قبل المؤوّل، وتشكل المجال الأول في التّداولية.

يتمثّل المجال الثّاني في دراسة الأفعال الكلامية وأصولها في المدرسة التحليلية الأنجلوساكسونية (أوستين وسورل...). والأعمال الأولى بالخصوص كانت متعلّقة بدراسة التأثيرات القولية والأفعال الإنجازية (محاولة التّصنيف، ودراسة الشّروط التي تسيّر تحقيقها). والأعمال الحديثة انصبّت عنايتها على الأفعال اللّغوية غير المباشرة، وعلى ظاهرة الاستلزام لجرايسJ.P.Grice، وعلى الافتراضات المسبقة (الاقتضاءات). ويمكن الحديث عن المجال الثالث، الذي يركّز أساسا على الخطاب، ومثل تلك الأعمال التي أُنجزت حول النّظرية الحجاجية، والفضاءات المرجعية.

ومن الملاحظ من خلال ما ذكر أنّ التّداولية ليست حقلا موحّدا ومنسجما، فهي تغطّي قبل أيّ شيء مجموعة من الإشكالات، وتوجّها منهجيا مختلفا للمقاربات التّمثيلية المهيمنة في اللّسانيات. واستمرار التّموقع في الإطار السميائي لمؤسسيها، يعني البقاء ليس فقط في التّصوّر البيهافيوري ولكن في التصوّر الآلي للّغة عن طريق أولوية الاستعمال، وذلك يعني نقل المفترضات/ المقتضيات، حتى إن نقلت هذه الأخيرة ميتافيزيقا العلامة المرتكزة على علاقة العلامة بمرجعها (في حين تدرس التّداولية علاقة العلامة بمستعمليها). ولم تُفهم التّداولية بهذه الطّريقة، لأنّ التّداولية لم تكن العلامة تهمها، ولكن يهمّها الخطاب في سياق معيّن، وبوصفها نظريةً للخطاب، وليست نظرية للعلامة، فرهاناتها الأساسية كامنة في المعنى، الذي لا يتموقع في علاقة الكلمات بالأشياء، ولكن قبل أيّ شيء في بناء المرجعية ودخول التّلفّظ في إطار الخطاب. يمكن أن نضع في رصيد التّداولية ما يأتي:

برفض علم الدّلالة الذي لا يعبّر إلا على علاقة العلامة بالمرجع، والعناية بالعلاقات

بين النصّ والتّلفّظ والتّفاعل بين المرسل والمتلقي، تقوم التّداولية برفض نظرية العلامة التي توجّه إلى نظرية تتلاءم مع الأدب.

أنّها تعنى بالخطاب المثبت/ المؤكّد.

أنّها لا تفصل الخطاب الشّعري عن الخطابات الأخرى عن طريق ميزات دلالية، وأنّها بذلك تبتعد عن كلّ نظرية للإنزياح.

يفترض في الدّراسة التّداولية أن تكون مدوّنة البحث في علاقة مع الاستعمال الفعلي للغّة بهدف الكشف عن الخصائص التّداولية المختلفة، وما يتّصل بأطراف العملية الخطابية أثناء ممارستها اللّغوية. والإشكال الذي سيطرح ههنا يتمثّل في العودة إلى نصوص (قصائد) مرّ زمن على إنتاجها وأدائها، نظرا لما يميّز الخطاب المنطوق عن المكتوب، ومن ثمّة يمكن العودة إلى بعض أصناف التّداولية كالتّداولية الإبداعية التي تعالج النصوص الشّعرية والنّثرية، وتجعل الباحث أمام تمثيل بنوي لخصائص الخطاب المختلفة، وهي صيغ مرتبطة بمقامات تواصلية متعدّدة، ووظيفته في هذه الوضعية متمثّلة في رصد العلاقات بين الصّيغ والمواقف المرتبطة، وتحديد ما يمكن للمتكلّم والمخاطَب من مسؤولية من حيث الإنتاج والتأويل.

٣-١ المقاربات التّداولية للنصّ الأدبي

إنّ هذه المقاربات ليست مرتبطة بفلاسفة اللّغة العادية، ولكن مرتبطة باللّسانيين والشّعراء. وذلك يعني أنّها ترتبط باستراتيجيات مختلفة: يمكننا وبطريقة استكشافية التّمييز بين ثلاث استراتيجيات: التّيار بعد التوليدي، والتيّار السردي، وتيار نظرية التّلقي. يُعيد التيار الأول الحركة التي أُنجزت في مستوى الدّراسات الأدبية في قسم

من اللّسانيات إلى التّداولية، ولاسيما في إطار تفاعل النص والسياق، فلم نعد تعنى بالتّركيب والدّلالة في الخطاب الأدبي، ولكن بتداوليته، ولا سيما بتفاعل الخطاب والنص، ومن ثمَّ نجد المقتضيات اللّسانية مثلما هي في المجال الشّعري، ويمكن الإشارة هنا إلى ر.أوهمان R.Ohman المنتمي إلى الشّعرية التّوليدية، والذي توجّه نحو التّداولية وأعمال فان دايك المتعدّدة.

في الحقيقة فإنّ مختلف هذه الدّراسات لا تمتّ بصلة كبيرة إلى المفاهيم التي صاغتها التّداولية، فيمكن الحديث عن الرّواية أو القصيدة المدروسة بوصفها فعلا كلاميا كبيرا على أساس نموذج البنى الكبرى في علم السّرد، ولقد رأينا سلفا سارتر J.P.Sartre يندّد بهذا النّوع من التّحليل. والحل في هذه الحالة هو العمل وفق ما توصّل إليه فان دايك (النص: البنى والوظائف. مدخل أولي إلى علم النّصوص(، المؤلّف في الفصل الخاص بـــ»السياق التّداولي: النص باعتباره فعلا لغويا»، إذ يقدّم النص الأدبي على أنّه مشكّل ليس فقط من سلسلة من الجمل، ولكن مشكّل من سلسلة من الأفعال اللّغوية، والشّعر (تداوليا) مجموعة من الأفعال الأدائية تضبطها مجموعة من العلائق المتحكّمة في عملية إبلاغه...»[١٨].

إنّ السياق التّداولي هو السياق الأول (ثمّ يأتي السياق المعرفي: فهم النّصوص)، ولكن لا يوجد شيء يقول لنا أنّ الأفعال اللّغوية في سلسلة نصّية معيّنة يمكن أن توضع في علاقة عن طريق التحفيز أو التّفسير، فعن طريق تلفّظ جملة ما، أوجّه طلبا، وعن طريق الجملة السابقة أو اللاحقة أعلّل طلبي وأعرض المبررات، فبصفة عامّة يمكن أن نجعل الفعل اللّغوي معقولا بواسطة فعل لغوي آخر.

إنّ التّحوّل المبكّر للشّعرية التّوليدية تميّز قبل كلّ شيء بإقحام السياق، فإذا كان

النص فعلا كلاميا، فهو يدخل في إطار السياق خارج-خطابي، الذي ينبغي على المتكلّم إعادة بنائه لمعرفة البعد الحقيقي للنص. يتمثّل العمل اللّساني في وصف القواعد النصّية والسياقية المنتجة لمجموع الاختزالات اللّسانية الضمنية. وإذا أصبحت الدّعوة إلى القواعد التّداولية ضرورية، فليس لها إلا الدور التكميلي، الذي يبقي النّواة العامّة كمبدأ لبناء المعنى. ومثلما حدث في السّابق، فإنّ الشّعرية التوليدية وبغياب أخذ الاشتغال المميّز لكلّ نصّ في الحسبان، فإنّها تحكم على نفسها بالبقاء مبرمجة وشبه-شكلية. ومن الأعمال المهمّة، نجد ما قدّمه هانشر M.Hancher في كتابه Understanding poetic speech acts ، من حيث دراسته لكيفية تميّز النّصوص الشّعرية بفقدانها للعوامل فوق المقطع، ومثل هذا الغياب يمكن أن يمنع الدنّو من القوة الإنشائية للملفوظ. وإذا كان البعد الإنشائي مهمّا مثل أهميّة البعد القولي، فالقبض عليه يكون أقلّ سهولة، لأنّ التّلفّظ المكتوب يدخل في سياق أكثر تحديدا (ضيقا).

يدرس علم السرد الذي يعنى بالتّداولية الأفعال اللّغوية الخاصّة بالسّارد وبـــالشخصيات بالخصوص، فالتّداولية تسمح بالتّمييز بين لغة السّارد بإزاء المتلقي السردي والعلاقات الحوارية بين الشّخصيات. مثلما حاولت نظرية التّلقي أيضا التلاؤم مع التّداولية من خلال الإطار الفنيمومينولوجي. لقد أصبحت عمليّة تلقي النصّ الأدبي والسياق التّاريخي الذي يتحقّق فيها أكثر مركزية، مقارنة بعملية الإنتاج وعلاقة الذّات بنصّها. ومثل هذا التّلقي غير قابل للفصل عن القراءة والتّفكير حول وضع القارئ، وبذلك نجد إيزرIzer ينتقد تعريف النصّ الأدبي باعتباره صياغة تخييلية، لأنّه يرتكز على تقابل خاطئ بين الخيال والحقيقة. فمن المقترح تعريف التّخييل بـــ بنية التّواصل بين الواقع والوعي، والمتميّز قبل أيّ

شيء بالمظهر الوظيفي. تفترض هذه البنية التّواصلية مرسلا ومتلقيا، ولكن يفترض أيضا بناء نصّيا متضمّنا للمخاطَب، حيث تبرز الفائدة بالنسبة للتّداولية، يقول جابر عصفور:» إنّ كلّ عمل شعري يعني تواصلا بين المبدع والمتلقي، والتّواصل يبدأ بتوصيل رسالة من نوع خاص ذات محتوى متّصل بالقيم«[١٩].

يوجد بالنسبة لإيزر اختلاف تداولي بين الخطاب العادي والخطاب التّخييلي. تكون الأفعال اللّغوية في الخطاب العادي خاضعة لشروط محدّدة، مرتبطة دائما بوضعيات ملموسة، بينما الأفعال اللّغوية في الخطاب التّخييلي غير مرتبطة بهذه الشروط، لأنّ الخطاب التّخييلي يعدّ تنظيما رمزيا غير محدّد مقاميا، والأفعال الإنشائية تلعب دورها خارج وضعيتها الملموسة، وفي هذه الحالة، تكون المؤشّرات النصّية ضرورية للسماح بإعادة بناء هذه الوضعية، وهو ما يستدعي العودة إلى المرجعية الذّاتية لجاكبسون كخاصية وظيفية للخطاب التّخييلي. إنّ العلاقة الحوارية بين النص والقارئ تتميّز ببناء وضعية لم تكن موجودة مسبقا، ففهم النصّ ليس شيئا آخر سوى أن تكون في خضمّ وضعية في حالة النّشوء عن طريق آثار العودة بين هذا النصّ وقارئه[٢٠].

إنّ مفاهيم «السجّل» و»الاستراتيجية» والتحقيق» موجّهة نحو ظاهراتية القراءة، ونحو نظرية مشاركة القارئ. ومن خلال الانعكاسية الذّاتية أو بناء المعنى عن طريق القراءة، تجد نظرية التّلقي معارضي النّقد الأدبي التقليديين. وفي هذا المقام والوضعيات، يقترح ر.وارنينغ R.Warning مقاربة تداولية مختلفة عن المقاربة السابقة، فهو يعتقد أنّ النصّ الأدبي خطاب يدخل في إطار وضعية معيّنة ويفترض مسبقا مرسلا ومرسلا إليه، كما يرفض ر. وارنينغ الحديث عن الخطاب الأدبي، ويفضّل مفهوم الخطاب التّخييلي. حتّى أنّه يقترح نمطا إنشائيا جديدا وهو ما يدعى

بـــ»التّظاهر»، ويفضّله عن النّمط الحيوي لاستعمال الخطاب.

يتعلّق الأمر هنا أيضا بإعادة صياغة الأفكار الأكثر تقليدية حول الأدب، والأكثر أهميّة هي فكرة الانشقاق بين وضعية تلفّظية داخلية» و»وضعية تلق خارجية». ومن ثمّ فإنّ الخطاب التّخييلي يعترف تداوليا بتزامن الوضعيتين، حيث تحتمل كلّ وضعية نظامها الإشاري الخاص بها. يعدّ هذا الانشقاق مواضعة تداولية كبيرة للنصّ الأدبي. ومن فائدة نظرية التّلقي أن تُحاول إدماج التداولية في استراتيجيتها وبشكل صريح. ولكن هذا الادماج يُشارك في التّرقيع النّظري، حيث تلتقي التّداولية بالسبرنيتية Cybernetique، فهي لا تُفيد عموما إلا في تقديم مصطلحية جديدة للمفاهيم الأكثر تقليدية للنّقد الأدبي، من إيحاء فيننومينولوجي بالخصوص، فهي تضع الفهم في المؤوّل، ولا تصنع القطيعة مع الأسس السميائية للتّداولية. إذن، لا يوجد انسجام موضوعي للتّقرّب الضروري بين التّداولية ونظرية التّلقي. ليس للتداولية الشعرية شيئا تخسره، ولكنها ستخسر كثيرا بالنّظر إلى هذا الالحاق، وعلى الأقل، يمكن لنظرية التّلقي صياغة بلاغة تداولية، ولا يمكنها أن تُعاين الوظيفة التمييزية للنصّ.

٣-٢ التّداولية والقصيدة الشّعرية

من المنطلقات الأولية للتّداولية رفضها للّغة الفلسفية، وبالخصوص للتقليد الميتافيزيقي والعودة إلى تحليل اللّغة العادية. والحال أنّ هذه العودة إلى تقييم الخطاب العادي تُؤدي إلى إبعاد الخطاب/ النص الأدبي. وبالتالي، في كتاب «كيف نصنع الأشياء بالكلمات»[٢١]، نجد أوستين يبعد الشّعر الذي يبدو له استعمالا للغة لا علاقة له بالأفعال الكلامية. إنّ الشّعر بالنسبة له وبسخرية استعمال طفيلي وغير جدّي،

وغير عادي للّغة، ولا يوجد أيّ شرط يسيّر هذه الأفعال، والتّلفّظ الإنجازي سوف يصبح فارغا بصفة مميّزة، إذا صاغه ممثّل على خشبة المسرح، أو أقحم في قصيدة، أو نُطق في إطار مناجاة الذّات، فهو يقول في هذا الصّدد:» إنّ القول الإنجازي سيكون فارغا، إذا نطق به ممثّل على الخشبة أو أُدمج في نصّ شعريّ»[٢٢]، ويعود سورل إلى هذا الإشكال في مقام «The logical status of fictional discours» بإثارته لمجموعة من التّمييزات:

١. لقد اختار الحديث عن الخيال وليس الأدب، وفي رأيه لا يمكن إخضاع الأدب إلى التّحليل نظرا إلى وضعه الثّقافي (وليس اللّساني)، مثلما فضّل الحديث عن التّقاطع بين ما هو أدب وما هو غير أدب.

٢. ميّز سورل بين الخطاب الخيالي والخطاب التّصويري. بالنسبة لسورل، الفرق بين الملفوظ التّخييلي والملفوظ الأدبي منفصل عن التّقابل الذي كان يرغب في دراسته، فالتقابل الذي يقصده هو العلاقة بين التّلفّظ التّخييلي والتّلفّظ العادي، وكذلك فإنّ سورل يرفض تحديد الخطاب الأدبي بالخطاب المجازي.

وانطلاقا من المقارنة بين مقال من جريدة وجزء من رواية، يلاحظ سورل أنّ الأوّل يتضمّن الأفعال اللّغوية، التي تخضع للقواعد الدّلالية والتّداولية، وأنّ الثّاني يتضمّن -مثلما يبدو- الأفعال اللّغوية من الطبيعة ذاتها، ولكن غير مسيّرة بالقواعد نفسها، رغم أنّ هذه القواعد في هذه الحال تشكّل التّعريف ذاته للأفعال اللّغوية. بالنسبة لسورل، الاختلاف يكمن في أن يتظاهر مؤلف العمل الخيالي بتأدية سلسلة من الأفعال الإنشائية من المفترض أن تكون من طبيعة إثباتية / تقريرية (ولا يؤديها حقيقة). لا توجد معايير لسانية ومجالات نصّية من طبيعة تركيبية أو دلالية لتحديد

النصّ التّخييلي وتكون مرتبطة به مطلقا. ويبقى المعيار الوحيد متمثّلا في المقاصد الإنشائية للمؤلّف. ووضعيته الإنشائية تبقى مرتبطة بالمقاصد الإنشائية المعقّدة.

إنّ سورل في هذه الحالة يعارض المقاربة التّداولية التي تقترح أن تشكّل أفعال كتابة رواية أو قصيدة أفعالا إنشائية مختلفة عن الأفعال الإنشائية المألوفة. ولذلك، فهو يبيّن أنّ هذا سيؤدي بالضرورة إلى افتراض أنّ ليس للكلمات دلالتها العادية في الخطاب التّخييلي. يضع الخطاب التّخييلي في الرّهان سلسلة من المواضعات خارج لسانية غير الدّلالية ويصفها سورل بـــ «المواضعات الأفقية» التي تُدمّر التّرابطات الموجودة بين اللّغة والحقيقة التي صنعتها العلاقات العمودية دون تعديل في دلالة الخطاب.

إنّ العلاقات التي تربط الأفعال الإنشائية بالعالم معلّقة بواسطة مجموع المواضعات التي تجعل الإنشائيات مفترضة (الأقوال الإنشائية مفتعلة). والمواضعات الأفقية تعلّق الالتزامات الإنشائية العادية للملفوظات. وفي الأخير، يحدد سورل أنّه إذا كان الفعل الإنشائي مفتعلا، فالفعل التّلفّظي سيكون حقيقيا. والفعل الإنشائي المفتعل محقّق بواسطة أفعال صوتية وقولية (بمصطلحات أوستين)، وهو ما يفسّر غياب الآثار النصّية التي تفصل بين الخطاب التّخييلي والخطاب العادي «إنّ تحقّق إنجازية الفعل التّلفّظي مع قصدية الاستناد إلى المواضعات الأفقية هي التي تّشكّل الإنجازية المفتعلة للفعل الإنشائي»[٢٣]. لا تتجاوز مقاربة سورل المقاربة التّداولية، وإنّما تحاول استخراج المظاهر التّداولية المرتبطة بخصوصية الخطاب التّخييلي، وهذه المقاربة التي تحاول تحديد الانسجام الخاص بعالم الخطاب قد انتقلت في موضعها مقارنة بالفعل اللّغوي/ الكلامي.

وإن كان مفهوم التّخييل محل التّساؤل دون شكّ، فإنّ هذا الانتقال يُعلن عن توجّه جديد: عدم مقابلة الخطاب الشّعري بالخطاب العادي، ولكن إيجاد ووضع ما يخلق الخصوصية التّداولية داخل اللّغة العادية[٢٤]، ذلك أنّ « القيمة التّداولية تقوم على عملية إبدال وتحويل وتصعيد، بحيث تجعل من العمل الكتابي شيئا فنّيا، وتضع هذه القيمة النّشاط الكتابي على أساس كونه ممارسة للمرجعية الذّاتية في العمل اللّغوي. إنّ الفعل الكلامي الذي يتّسم بكونه أدبيا هو «تأثيري» أو لا يكون شيئا، فالأدبية هي إنجازية مطلقة للّغة إذ تتحوّل إلى وظيفة شعرية، أي أنّ الفعل الخلاّق لشيء لغوي يكون هو نفسه مرجع هذا الشيء»[٢٥]، ذلك أنّ النّاحية الإبداعية تخلّف وراءها عددا من الأفعال الإنجازية والتأثيرية التي سوف تتراوح في درجاتها بحسب زاوية العمل بها.

٣-٣ التّداولية وشعرية الدّال (اللّفظ) والتّلفّظ

بالتركيز على التّلفّظ والخطاب كنشاط، فإنّ التّداولية تُؤدي فعلا أساسيا مقارنة بالمقاربات التّقليدية التي لا تأخذ في الحسبان إلا مستوى المدلول. إنّ المعنى لم يعد مطابقا للواقع، وليس إحصاء لقيم الحقيقة، ولكن هو قيمة الخطاب في السياق. ولكن الآثار النّظرية للتّداولية مستقلة عن الاستراتيجيات التي تجعلها في إطار النّشاط والعمل، لقد حاول النّحو التّوليدي، السردية، ونظرية التّلقي إلحاق التّداولية قصد اشراكها في بناء أنماطها النّظرية.

وانطلاقا من شعرية الدّال (اللّفظ) والإيقاع من المهمّ تحديد ما لا يمكن إنجازه تجريديا، وإنّما بعمل تجريبي فقط، يسمح عمل التّفكيك النّقدي للتّداولية بوضع تداولية شعرية. يبدو في هذا الإطار وجود شرطين: يتمثّل الشّرط الأوّل في أنّ

الدّراسة الدّلالية للقصيدة (نقصد بذلك عناصر المعنى) لا يمكن أن تُنجز دون دراسة الدّلالة العروضية، والدّلالة الإيقاعية، والدّلالة التّركيبية للقصيدة. والشّرط الثّاني يتمثّل في ضرورة التّفكير في القيم الدّلالية والتّداولية، ليس كقيمة خاصّة باللّغة، ولكن كقيمة خاصّة بخطاب معيّن، والاستعلام حول الأفعال الإنشائية في قصيدة معيّنة لا يهدف إلى إيجاد قيم اللّغة. وعكس هذا، ينبغي الاستفسار عن القيّم الإنشائية وعن الوضعيات التّلفّظية، والافتراضات المسبقة المشكّلة للنّظام في حال الكتابة.

الخطاب بالنسبة إميل بنفنيست ومن خلال مؤلّفه «مشاكل اللّسانيات العامّة» ينبغي تمييزه عن «الكلام»، لأنّ التّلفّظ هو الفعل ذاته لإنتاج الملفوظ، وليس هو نصّ الملفوظ، فهو يتحدّث عن اعتبار «إجراء اللّغة بمقتضى فعل فردي في الاستعمال»[٢٦]. إنّ علاقة المتكلّم باللّغة تحدّد الخصائص اللّسانية للتّلفّظ، وعن طريقها استطاع بنفنيست أن يُحيل إلى دراسة بعض المظاهر في الإجراء التّلفّظي وهي:

١. التّصويت أو التّحقّق الصوتي للغة.

٢. آلية الإنتاج والتّحويل الفردي للغة إلى خطاب، وهنا يكون «التّدليل اللّغوي» في مركز هذا التّمظهر التّلفّظي، ويُؤدي إلى نظرية العلامة والتّحليل الدّلالي[٢٧]، وهنا يمكن تحديد الشّعر من ناحية التّلفّظ، على أنّه فعل قول، أي فعل قول يحوّل اللّغة ويمارسها ويتملّكها[٢٨]، ممّا يُشير إلى امتلاك المتكلّم (الشّاعر) لناصية اللّغة، وتمكنّه من تنصيب متلق يفقه ما يقول إلى حدّ ما.

٤- الفعل الفردي وعلامات التّلفّظ

يعتقد بنفينيست في إمكانية وجود مقاربة أخرى تُعرّف التّلفّظ في الإطار الصوري لتحقيقه، فحاول الكشف داخل اللّغة عن الخصائص الشّكلية للتّلفّظ انطلاقا من الظهور الفردي الذي تحقّقه. فهنا يتعلّق الأمر باعتبار التّلفّظ الفعل ذاته تدريجيا، والوضعيات التي يتحقق فيها، وأدوات ذلك التّحقيق. وعن طريق الفعل الفردي، يصبح المتكلّم عنصرا ثابتا في الشّروط الضرورية للتّلفّظ. إنّ التّلفّظ في تحقيقه يقوم بإنشاء الخطاب، حيث يؤثّر المتكلّم في مستمع يمكن مناشدته بالإجابة.

إن حضور المتكلّم يمكن الإحالة إليه في كلامه الخاص أثناء الفعل الفردي لامتلاك اللّغة «وكلّ إنّية خطاب تشكّل مركزا للإحالة الدّاخلية»[٢٩]، يترجم هذا بلعبة الصّيغ المميّزة، حيث الوظيفة تتمثّل في جعل المتكلّم في علاقة دائمة مع تلفّظه، ولا ينفصل عنها.

نلحظ في ظهور علامات الشّخص في التّلفّظ علاقة (أنا-أنت) التي تُمثّل المتكلّم والمخاطَب، إلى أنّ علامات مثل الإشاريات أو ظروف المكان، وضمائر الشّخص، والصّيغ الزّمنية التي تتحدّد بإزاء النّظير، مركز التّلفّظ، والأزمنة الفعلية، ولاسيما «الحاضر» الذي يتصادف مع زمن التّلفّظ تدخل ضمن هذا الجهاز الضّروري... «الحاضر هو منبع الأزمنة، والإنسان لا يملك أيّة وسيلة أخرى ليعيش بها «الآن» وتحيينه وتحقيقه بإقحام الخطاب في العالم»[٣٠].

وبهذا يكون التّلفّظ هو الكاشف عن بعض العلامات المجهولة، ويعمّم بنفينيست ذلك أكثر بقوله:»إنّ ما يميّز التّلفّظ هو إبراز العلاقة الخطابية للمخاطَب سواء كان

هذا الأخير حقيقيا أو مفترضا، فردا أو جماعة»[٣١]. وباعتبار اللّغة نظاما مفتوحا تُحدّد بالنسبة لكليولي A. Culioli على أنّها وضع غير منقطع من العلاقات (الاسنادات، التلفّظ) التي ينتج بها المتلفّظون وينسجون لعبة منظّمة من المرجعيات فائضا من الملفوظات ويستعلمون التّعدّد الدّلالي[٣٢]. إنّ المنظور التّلفّظي في النصّ الشّعري سيكون مساعدا ومنفذا فيما يمسّ إنتاج المعنى. بالفعل، لا تُقحم اللّسانيات البنيوية في أبحاثها ما يتعلّق بإنتاج دال الخطاب الشّعري، حيث تصبح الاستعارات، وألعاب الكلمات، والغموض، وسوء الفهم، وتعدّد المعاني من غير الممكن تجنّبها (لا مناص منها)[٣٣].

إنّ الاهتمام بالقصيدة من زاوية التّلفّظ يعني تفحّص أفعال الخطاب التي تدخل القصيدة في تمازج الخطابات، ثمّ الاستعلام عن آثار العمليات التّلفّظية، ودراسة الجمل المعاد صياغتها، بالإضافة إلى الأبعاد التي تتمخّض عنها ومنها البعد السميولساني.

ولقراءة القصيدة من المنظور السميو- لساني ينبغي الانطلاق من التّصوّر الذي يتّخذ القصيدة على أنّها نتاج متميّز بدقّة لغوية عالية، وعلى أنّها تأليف راق من أوضاع مختلفة، والذي يفترض أيضا أن يُعرف بها على أنّها كذلك. ولذلك على القارئ امتلاك بالإضافة إلى الكفاءات اللّسانية (الخاصّة باللّغة التي كُتبت بها القصيدة) الكفاءة الخطابية التي تُحدّد له القصيدة وتكشف له المعنى، يقول جون ميشال آدم:» وضع العناصر في علاقة يساعد في إنتاج المعنى والنصّ)[٣٤]. إنّ ما يحدّد لنا القصيدة لأوّل وهلة هي الآثار الايقاعية، ولكن إدراك كلّ عناصر القصيدة وهي في علاقة،

تسمح لنا باستخلاص المعنى باعتبار القصيدة في شموليتها.

تشتغل القصيدة باعتبارها فضاء سميائيا، حيث الكلمات غير مرتبطة بالصدفة وبسبب نقل محتوى، وإنّما القصيدة تنتج من أكبر ضبط-ترميز، وتنتج من البياض والفضاء التبوغرافي، وبالعودة إلى النّبر والجرس الموسيقي، ودعوة الكلمات بالكلمات، وهذا دون الحديث عن التّلاعب بالصوّر والتّراكيب....» [٣٥]. يتوجّه اقتراح ريفاترM.Reffaterre الاتّجاه نفسه، فهو يقحم قطبين لقراءة النصّ الشّعري، قطب «المعنى» أو الإيمائي الذي يتبع الخبر الخطّي للقصيدة، والقطب «الدّلالي» الذي لم يعد يشتغل على محور تركيبي/ نظمي المرجعية، ولكن يشتغل على النصّ بأكمله باعتباره «وحدة صيغية ودلالية في الآن ذاته»[٣٦]، وهو ما يربط الشّاعر بشمولية قصيدته من حيث بناؤها ومن حيث محتواها، وما يجعلها غير منفصلة عن المرجعية التي تنبثق منها وتشدّ إليها خيوطها، وتحقّق بذلك أدبيتها.

تمتلك التّداولية الأدبية مكتسبات يتمثّل أساسها في دراسة اللّغة في سياق، ودراسة أنظمة العلامات كظواهر تواصلية، وأكثر عمومية، وكلّ دراسة لاستعمال اللّغة، يقول فرانسيس جاك: F. Jacques «تعتبر تداولية تلك الملامح التي تُقدّم لمقطع لساني (وحدات لسانية) وظيفة في إطار فعل أو لعبة تواصل»[٣٧]، وربما يكون الوقت مبكرا للحديث عن طريقة تحليل في التّداولية الأدبية، مثلما يمكننا الحديث دون مبالغة عن طريقة تحلل نقدية، أو لسانية، أو سميائية.

خاتمة:

إنّه لمن الأفضل الإشارة إلى الوعي التّداولي على طريقة جورج بولي G.Poulet الذي يكتب عن الوعي النقدي، أو هيرار وانريش H.Weinrich الذي تحدّث عن الوعي اللّساني، كما يمكننا الحديث عن الأفق أو المنظور على طريقة مانقونو D.Mainguenau الذي يبعد التّداولية عن التّصوّر المقيّد والتصّور المعمّم. ومثل هذه المخاطر (التقييد والتعميم) تواجهها أيضا اللّسانيات، والنقد الاجتماعي، والسميائيات، وعلم النفس التحليلي، يقول مانقونو:»اليوم، تعدّ التّداولية مقاربة ضمن مقاربات أخرى للنص الأدبي (إلى جانب مقاربة النقد الاجتماعي، وعلم النفس التحليلي، والموضوعاتية) أكثر من اعتبارها المنظور الذي تتقيّد بداخله مختلف المقاربات، التي يمكن أن تكون ممثّلة في السميائية، والأسلوبية والبلاغة.

إنّ مصطلحات الوعي، المنظور، والمقاربة هي تعيينات كشفية موجّهة إلى تقديم التّداولية الأدبية ليس بعدّها علما جديدا، ولكن بوصفها ضرورةً لرؤية جديدة يمكنها أن تحفّز على قراءة أكثر اهتماما بالأحداث التّلفّظية. والإقرار أنّ النصّ يعدّ قصيدة يفترض طريقة معيّنة للقراءة، حريصة على استعمال لغوي خاص، وبذلك الحديث عن التّداولية في الخطاب الشّعري ممكن إلى حدّ كبير إذا ما افترضنا المنطلقات والأهداف التي يصبو إليها الشّاعر، ويتمّ بذلك تصوّر كيفية تحوّل اللّغة إلى خطاب (نشاط)، وكيفية بروز الإنجازية في الأقوال من خلال التأثير في العواطف، فإن لم يستهدف الشّاعر الإنجاز الفوري للأقوال، فإنّ ذلك يعزى إلى طبيعة الخطاب ذاته، وأنّه ينصرف إلى نوع من الوعي التّداولي الذي نادى به جورج بولي، إذ ما يميّز اللّغة الشّعرية هي استمرارية القراءة والتّداول عبر حقب زمنية مختلفة.

الهوامش

1 - R, Jakobson, Essais de linguistique générale, Les éditions de Minuit, Paris, 1963, P 133.

2 - R, Jakobson, Essais de linguistique générale, Les éditions de Minuit, Paris, 1970, P 124.

3

٤ – فولفجانج ه.م.د، فيهقجر، مدخل إلى علم النص، ترجمه وعلّق عليه، ومهّد له سعيد حسن بحيري، ط١، مكتبة زهراء الشّرق، القاهرة ٢٠٠٤، ص ١٥-١٦.

٥ – ينظر رومان جاكبسون، قضايا الشّعرية، ترجمة محمد الولي، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدّار البيضاء ١٩٨٨، ص ٢٤.

6 - C.Tisset, Analyse linguistique de la narration, Sedes / Her, Paris 2000, p. 62.

٧ –جيلالي دلاش، مدخل إلى اللّسانيات التّداولية، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٩٢، ص٠١.

٨ –فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداولية، ترجمة سعيد علوش، ط١، منشورات مركز الإنماء القومي، الرباط، المغرب ١٩٨٧، ص٥٦.

٩ – شاهر حسن، علم الدّلالة، السمانتيكة والبرغماتية في اللغة العربية، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ص ١٥٧.

١٠ – نعمان بوقرّة، المدارس اللّسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة ٢٠٠٤، ص ١٦٦.

١١ – فليب بلنشيه، التّداولية من أوستين إلى قوفمان، ترجمة صابر الحباشة، ط١، دار الحوار، دمشق ٢٠٠٧، ص ٢٤-٢٥.

١٢ –جابر عصفور، مفهوم الشّعر، ص ٢٣٢.

١٣ – عبد الله حمادي، مفهوم الشّعر، مجلة علامات في النّقد، الفرح للنّشر والتوزيع، منطقة الجامعة العربة، بيروت، لبنان، النادي الأدبي، جدّة، المجلّد ٤٠، جوان ٢٠٠١، ص٣١٦.

14-J. Caune, Esthetique de la communication, Que sais-je?, 1ere Editions, PUF, Paris 1997, P 97.

١٥ –أحمد المتوكل، الوظائف التّداولية في اللّغة العربية، ط١، منشورات الجمعية المغربية للتّأليف والترجمة والنّشر، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، المغرب، ١٩٨٥، ص٨.

16 - Emile, Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Editions Gallimard, Tome2, Paris 1974, P 76-80.

17 - R. Eluard, La pragmatique Linguistique, Editions Nathan, Paris 1985, P 184.

١٨ –فرنسواز أرمينكو، المقاربة التّداولية، ترجمة سعيد علوش، ط١، منشورات مركز الإنماء القومي، المغرب ١٩٨٧، ص ٥٦.

١٩ – جابر عصفور، مفهوم الشّعر، ط٢، المركز العربي الثّقافي للثّقافة والعلوم، بيروت لبنان، ١٩٨٢، ص٢٣٢.

20 -H.R, Jauss, Pour une esthétique de la réception, Gallimard Editions, Paris 1978.

21 - J. Austin, Quand dire c’est faire, Traduction et introduction de Gille lanes, Editions de Minuit, Paris 1970.

22 -J.Austin, Quand dire et faire, p 47.

23 - J . Searle, Expression and meaning, Cambridge University Press, 1979, P 68.

٢٤ • التصوّر ضد تداولية الشّعر، قد دافع عنه جون بول سارتر «الشعراء أشخاص يرفضون استعمال اللّغة»، «الشّاعر يقع في الخارج، فهو ينظر إلى الكلمات بالمقلوب، وكأنّه لا ينتمي إلى

الشّرط الإنساني، وتوجّهه نحو النّاس، ويلتقي بالكلمة كحاجز» . ينظر: J.P.Sartre Qu'est ce que la littérature? Situation II P ٦٤-٦٥.

٢٥ – صابر الحباشة، أسئلة الدّلالة وتداوليات الخطاب، مقاربة عرفانية تداولية، ط١، دار زهران للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن ٢٠١٠، ص ١٢٩.

26 - Emile, Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Editions Gallimard, Tome 2, Paris 1974, P 80.

27 - Ibid, P 80.

٢٨ – يمنى العيد، في القول الشّعري، ط١، دار توبقال للنّشر، المغرب ١٩٨٧، ص ١٢.

29 - Emile, Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Editions Gallimard, Tome 2, Paris 1974, P 82.

30 - Emile, Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Editions Gallimard, Tome 2, Paris 1974, P 83.

31 - Ibid, P 83.

32 - J.M. Adams, Les textes. Types et prototypes, Nathan Editions, Paris 1992, P 166.

33 - Ibid, P 166.

34 - Ibid, P 19.

35 - J.M. Adams, Les textes. Types et prototypes, 1992, P 19.

36 - M. Riffaterre, Sémiotique de la poésie, traduit de l'Anglais par Jean-Jacques Thomas, Editions du Seuil, Paris 1983, P 13.

37 -F. Jacques, « Pragmatique », dans Encyclopedia Universalis, Paris 1989, P856.

قائمة المصادر و المراجع:

١- جابر عصفور، مفهوم الشّعر، ط٢، المركز العربي الثّقافي للثّقافة والعلوم، بيروت لبنان، ١٩٨٢.

٢- رومان جاكبسون، قضايا الشّعرية، ترجمة محمد الولي، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدّار البيضاء ١٩٨٨.

٣- شاهر حسن، علم الدّلالة، السمانتيكة والبرغماتية في اللغة العربية، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

٤- صابر الحباشة، أسئلة الدّلالة وتداوليات الخطاب، مقاربة عرفانية تداولية، ط١، دار زهران للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن ٢٠١٠.

٥- عبد الله حمادي، مفهوم الشّعر، مجلة علامات في النّقد، الفرح للنّشر والتوزيع، منطقة الجامعة العربية، بيروت، لبنان، النادي الأدبي، جدّة، المجلّد ٤٠، جوان ٢٠٠١.

٦ - فليب بلنشيه، التّداولية من أوستين إلى قوفمان، ترجمة صابر الحباشة، ط١، دار الحوار، دمشق ٢٠٠٧.

٧- فولفجانج ه.م.د، فيهقجر، مدخل إلى علم النص، ترجمه وعلّق عليه، ومهّد له سعيد حسن بحيري، ط١، مكتبة زهراء الشّرق، القاهرة ٢٠٠٤.

٨- نعمان بوقرّة، المدارس اللّسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة ٢٠٠٤.

٩- يمنى العيد، في القول الشّعري، ط١، دار توبقال للنّشر، المغرب ١٩٨٧.

١٠-أحمد المتوكل، الوظائف التّداولية في اللّغة العربية، ط١، منشورات الجمعية المغربية للتّأليف والترجمة والنّشر، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، المغرب، ١٩٨٥.

١١-جيلالي دلاش، مدخل إلى اللّسانيات التّداولية، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٩٢.

١٢-فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداولية، ترجمة سعيد علوش، ط١، منشورات مركز الإنماء القومي، الرباط، المغرب ١٩٨٧.

13- Adams. J.M Les textes. Types et prototypes, Nathan Editions, Paris 1992.

14- Austin. J, Quand dire c'est faire, Traduction et introduction de Gille lanes, Editions de Minuit, Paris 1970.

15-Benveniste. Emile, Problèmes de linguistique générale, Editions Gallimard, Tome 2, Paris 1974.

16- Caune. J, Esthétique de la communication, Que sais-je?, 1ere Editions, PUF, Paris 1997.

17- Eluard. R, La pragmatique Linguistique, Editions Nathan, Paris 1985.

18- Jacques. F, « Pragmatique », dans Encyclopedia Universalis, Paris 1989.

19- Jakobson. R, Essais de linguistique générale, Les éditions de Minuit, Paris, 1963.

20- Jauss .H.R, Pour une esthétique de la réception, Gallimard Editions, Paris 1978.

21- Riffaterre. M, Sémiotique de la poesie, traduit de l'Anglais par Jean-Jacques Thomas, Editions du Seuil, Paris 1983.

22- Searle. J , Expression and meaning, Cambridge University Press, 1979.

23- Tisset .C, Analyse linguistique de la narration, Sedes / Her, Paris 2000.

24-Sartre. J.P, Qu'est ce que la littérature? Situation II.

"تسليم سيميائي"

الأسلوبية السيميائية منهجا للتحليل البلاغي
خطبة الأشباح أنموذجا

Stylistic Semiotics as a Methodology to the Eloquent Explication (Khutba Al-Ashbah as a Nonpareil)

أ.د. نادية هناوي سعدون

العراق/ الجامعة المستنصرية/ كلية التربية/ قسم اللغة العربية

Prof. Dr. Nadia Hanawi Sa`adoon

Department of Arabic/ College of Education/ University of Al-Mustansiriya/ Iraq

Nada2007hk@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

الملخص:

اتخذ التفكير الاسلوبي أشكالا مختلفة من التوجهات الحداثية فهناك الاسلوبية الاحصائية وأسلوبية الانزياح والأسلوبية السياقية وأسلوبية السجلات.

ولما كانت البلاغة بمعياريتها والأسلوبية بصورها ونصيتها قد أشاحت اهتمامها عن المتلقي ودوره الإنتاجي في التحليل وتلمس مواطن الجمال؛ لذلك فإن الناقد الفرنسي هنريش بليت قد ابتكر في كتابه الموسوم(البلاغة والاسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص) عام١٩٩٩ أسلوبية جديدة سماها الاسلوبية السيميائية كنموذج بلاغي جديد للتحليل يقدم صورة تقريبية للأسلوبية البلاغية جامعا الأسلوبية بالسيميائية في تداوليتها ودلالاتها، وسنحاول تطبيق هذا الأنموذج من الدراسة الاسلوبية على خطبة الأشباح للإمام علي عليه السلام، بناءً على المحاور الاتية:

١. البلاغة بين المعيارية والوصفية

٢. الأسلوبية ومرجعية التأثير في الخطابة

٣. الأسلوبية السيميائية في خطبة الأشباح

- انزياح في التركيب
- انزياح في التداول
- انزياح في الدلالة

Abstract

The Stylistic thinking takes different forms of modernist trends; there are stylistic and statistical stylistic deviation and stylistic contextual and stylistic records. As the rhetoric stylistic unparalleled views might be interesting for the recipient for their so productive a role in the explication .So the French critic Heinrich Plate devises in his book , Rhetoric and Stylistics to a Semiotic Model to Explicate the text, in ١٩٩٩, to provide an approximate portrait of the eloquent stylistics mingling the stylistics with the semiotics in pragmatics and semantics . The study , here, is to try to apply such a model of stylistic study to the Khutba Al-Ashbah of Imam Ali (Peace be upon him) based on the following themes:

- Rhetoric between the normative and descriptive .
- Stylistic reference and influence in public speaking.
- Stylistic semiotics in Khutba Al-Ashbah.
  - o Shift in composition
  - o Shift in pragmatics .
  - o Shift in semantics

البلاغة بين المعيارية والوصفية :

تتداخل البلاغة بالأسلوبية بشكل محسوس في النصوص الأدبية على اختلافها ولقد حاول النقاد والبلاغيون تحديد تصور لساني لعمل كل واحدة منهما ومن هؤلاء الناقد الفرنسي هنريش بليت الذي وجد أنهما ومنذ القدم يقيمان» علاقات وطيدة تتقلص الأسلوبية أحيانا فلا تعدو أن تكون جزءا من نموذج التواصل البلاغي وتنفصل أحيانا عن هذا النموذج وتتسع حتى لتكاد تمثل البلاغة كلها باعتبارها بلاغة مختزلة»[1]

وإذا كانت البلاغة في مفهومها التقليدي تختلف عن الأسلوبية كونها أقدم منها وأنها هيمنت على التفكير الشعري والمنطقي واهتمت بالإقناع والاحتجاج؛ إلا إن كليهما لا تعطيان اهتماما للأثر أو التأثير، وأنهما تعنيان بإنتاج النصوص لا تحليلها وأن البلاغة قابلة للتطبيق على جميع النصوص القديمة والجديدة الخطابية والوعظية والشعرية والتراسلية.

وأشار بيرجيرو إلى أن علينا» أن لا نسيء الظن بالأسلوبية عندما ترغب أن تكون علما للتعبير وذلك لأنها بلاغة ولكنها بلاغة تستند إلى تعريف جديد لوظيفة اللغة والأدب المصممين كتعبير عن طبيعة الإنسان وعلاقاته مع العالم»[2]

وقد ذهب الدكتور سعد مصلوح إلى أن» علوم البلاغة تعالج الإمكانات التعبيرية في اللغة من جهة قواعدها أما الفحص اللساني الأسلوبي فموضوعه الكلام والأداء»[3]، علما أن البلاغة العربية كانت قد أولت عناية كبيرة للنصوص المنجزة من ناحية وصفها وليس إنتاجها.

أما هنريش بليت فانه حاول توضيح أن البلاغة كفن ومنهج هي غيرها كعلم، إنها» منهج يمس خاصية ملازمة للإنسان هي الكلام وبصفتها منهجا فإنها تتميز بمجموعة من القواعد هذه القواعد ليست مرصوفة بطريقة تعسسفية بل .. قائمة على أساس منطقي»[٤]، وأن لكل خطاب بلاغي خمسة عناصر هي (تيمة ووظيفة وانفعال ومرجع ونموذج) وأن الجنس الخطابي مخصص» للبرهان أو للقضاء ويضم عددا من الأشكال الخطابية»[٥].

وقد اهتمت البلاغة الكلاسيكية بالخطاب القضائي والخطاب الاستشاري والخطاب الاحتفالي، ومن منطلق البلاغة المعيارية الأوربية التي تهتم بالجانب الإنتاجي لا التحليلي؛ فإن الخطابات تتعارض وقد يستدعي هذا التعارض تداخل الخطابي بالشعري للتأثير والإقناع بواسطة الحلية اللغوية.

ويفضي النظر للبلاغة من زاوية شفاهية وكتابية إلى رصد مسألة الكفاءة البلاغية أي مجموعة السنن التي تكوّن النص، وأن على المتلقي أن يمتلك» أكثر ما يمكن من السنن البلاغية أو القدرات الجزئية»[٦]

ولقد تغيرت هذه النظرة التقليدية للبلاغة في ستينيات القرن الماضي من قبل باحثين ألمان مثل دوكهورث وكورتيوس ولوسبيرك والسبب يعود إلى الأهمية المتزايدة للسانيات التداولية ونظريات التواصل والسيميائيات والنقد الإيديولوجي والشعرية اللسانية.[٧]

والبلاغة العلمية الحديثة ـ التي من روادها في فرنسا رولان بارت وجينيت[٨]ـ أخذت تتمسك بوصف النصوص وتحليلها لا إنتاجها وصارت علما ونظرية وهي

لا تقتصر على نسق المقاصد ولا الطبيعة المعيارية، بل تهتم بالآثار السيكولوجية أو الإيديولوجية على المتلقي ثم مرحلة ثانية» ربط الآثار النصية المستخرجة ببعض الخصوصيات البنائية للنص» وثالثا» تاريخية النص المعالج أو الوضعية الاجتماعية للكاتب»٩ وصارت بين البلاغة والبنيوية ثلاث مقاربات مشتركة هي: الشكلانية والوظائفية والعقلانية الاستنباطية»[١٠]

وباختفاء المعيارية من البلاغة وجد هنريش بليت الطريق ممهدا ليستعيض عنها بالوصفية البلاغية مُدخِلا معها التاريخية والتأويلية وهذا ما أوصله إلى النظرية التداولية للنص وعلاقة التداولية النصية بمقام الخطاب، واهتمامها بمقام الحال والوظيفة في التلقي التي كثيرا ما اهتمت بها البلاغة العربية قديما..

وإذا كانت البلاغة إنتاجا وليست تحليلا؛ فان لبناء النص مراحل خمسة بحسب مراحل تكونها الزمني وهي:الإيجاد ـ الترتيب ـ العبارة ـ الذاكرة ـ الإلقاء[١١]

ولقد اهتمت البلاغة بالخطابة من موقعين هما التقديم أو المقدمة والثناء أو الحمد فأما مواضع التقديم فتشتمل معنى العجز عن التعبير ومعنى الإخراج ومعنى الادعاء ومعنى الإهداء ومعنى الاستدعاء ومعنى التحفيز.

وأما مواضع الثناء والحمد فتشتمل الثناء على الأجداد والثناء على موضع البهجة والثناء على الحياة البدوية أو الثناء على ما هو معاصر أو الثناء على الزمن القديم الجميل١٢، وتنبه بليت إلى أن هذه كلها قد غاب عنها الطابع الحجاجي والجدلية.

أما الترتيب في إنتاج النص فطبيعي أو صناعي بفضل تقنية الاسترجاع ومثَّل على ذلك بفرجيل وهوميرس وملتون وفي إطار نسق الترتيب نمت قواعد بنائية بالنسبة

لمختلف أنماط الخطاب: الخطابة والرسائل والمواعظ١٣ وتأتي بعد الإيجاد والترتيب العبارة التي هي فن التعبير اللساني.

ورأى أن هذه المراحل اعني(الإيجاد/ الترتيب/ العبارة/ الذاكرة/ الإلقاء) بعضها متداخلة ويمكن اختزالها أو تجزئتها أو الاستغناء عنها كما ناقش مبادئ الأسلوب وأنماطه ومستوياته وأنها مناسبة للتحليل البلاغي النصي ومن وجهة نظر البلاغة المعيارية يكون للأسلوب: مناسبة / ملاءمة / دقة / وضوح / زخرفة.

ووفقا لذلك يتحدد مستوى الأسلوب كأن يكون بسيطا أو متوسطا أو رفيعا وأننا نجد الأسلوب البسيط في اللغة العلمية والأسلوب المتوسط في الخطابة. أما الأسلوب الرفيع فيكون في الشعر وأن أثر الأسلوب البسيط هو الإخبار وأثر الأسلوب المتوسط الإمتاع وأما أثر الأسلوب الرفيع فهو التأثير[١٤].

الأسلوبية ومرجعية التأثير في الخطابة:

لقد رأى بليت في الأسلوبية ما رآه في البلاغة وهو الطابع المعياري في التحليل كون الأسلوب تعبير عن شخصية الكاتب/ المرسل. مما يعني ارتهان الأسلوب بالكاتب لا بالنص و»أن ردة الفعل ضد مفهوم الأسلوب من هذا القبيل مفهوم يجعله عبارة عن إنجاز فردي ينتهي غالبا وبكل بساطة إلى الإبعاد الخالص للمرسل/ الكاتب الشيء الذي يحرم النموذج التواصلي من مكون أساس[١٥].

وأن كون الأسلوب» يمثل اختيارا وخاصية فردية ونتيجة المعايير والمواصفات»١٦ فإن ذلك قد جعل (بليت) يجري تعديلا على مفهوم الأسلوب لا ليهتم بالمرسل والسياق فقط؛ بل والمتلقي أيضا[١٧].

واقترح تعريفا للمتلقي وهو أنه» كيان علائقي في المفهوم التأثيري كما هو في المفهوم التعبيري»[١٨] وهذا ما يُدخل المتلقي طرفا مهما من ناحية التأثر العاطفي بالأسلوب[١٩]

وهذا التركيز على التواصل وجعل المتلقي في المقام الأول من النموذج البلاغي ليكون النص تابعا لمقصدية الأثر في المتلقي هو رد فعل مضاد على النسق البلاغي الأوربي القديم الذي لم يكن يأخذ المتلقي بعين الاعتبار.

وجدير بالإشارة إلى أن البلاغيين العرب لم يغفلوا أثر المتلقي بدءا من بشر بن المعتمر ومرورا بالسكاكي ووصولا إلى حازم القرطاجني، وقد أعطوا المتلقي حضورا واهتماما فهذا ابن طباطبا يفتتح كتابه(عيار الشعر) بمخاطبة المتلقي قائلا:» فهمت حاطك الله ما سألت أن أصفه لك من علم الشعر والسبب الذي به إلى نظمه وتقريب ذلك على فهمك والتاني لتيسير ما عسر منه عليك وأنا مبين ما سألت عنه وفاتح ما يستغلق عليك منه»[٢٠].

وأما عبد القاهر الجرجاني فلا ينسى المتلقي الذي يجعله نصب عينيه وهو يخاطبه» وجملة ما أردت أن أبينه لك: انه لا بد لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة وان يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل»[٢١] والخطيب القزويني يجعل المتلقي قبالته ناصحا له وموجها» واعلم انه ليس إذا لم يكن معرفة الكل وجب ترك النظر في الكل ولان تعرف لعلة في بعض الصور فتجعله شاهدا في غيره أحرى من أن تسد باب المعرفة على نفسك وتعودها الكسل والهوينا»[٢٢]

وكان حازم القرطاجني قد ادخل المتلقي طرفا في الخطاب البلاغي فقال مخاطبا

المتلقي شارحا أحوال القول البلاغي:» فإذا أردت أن تقارن بين المعاني وتجعل بعضها بإزاء بعض وتناظر بينها فانظر مأخذا يمكنك معه أن تكوّن المعنى الواحد وتوقعه في حيزين فيكون له في كليهما فائدة فتناظر بين موقع المعنى في هذا الحيز وموقعه في الحيز الآخر»[٢٣].

وقد فندتْ المدرسة الأسلوبية نظرية أن الأسلوب محاكاة وآمنت بأنه تأليف خاص للغة وأنه مفهوم محايث للنص وظهرت للأسلوبية أنواع عديدة ونزعات مختلفة منها أسلوبية الانزياح والأسلوبية الإحصائية وأسلوبية السياق[٢٤]

وقد تناول بييرجيرو عدة أسلوبيات منها أسلوبية التعبير أو الأسلوبية الوصفية عند بالي التي» هي دراسة القيمة الأسلوبية للأدوات التي يستخدمها التفكير ليعبر عن نفسه»[٢٥]، لكنه نقدها من زاوية أنها» لم تجدد في النهاية علم الأسلوب وهذا كان أقل فيما يخص تأقلم الأسلوبية مع موضوعها من كونها استخدمت استخداما سيئا وجهلت وظائف اللغة وعلاقاتها مع النص فالبنيوية أسست نقدا جديدا لأسلوبية النصوص قام في الوقت نفسه على تحليل موضوعي لوظائف اللغة وعلى معايير جديدة للوصف «[٢٦]، كما تحدث عن الأسلوبية التكوينية أو أسلوبية الفرد والأسلوبية المثالية عند ليو سبينترز.

وجدير بالإشارة إلى أن الدكتور سعد مصلوح كان قد ابتدع ما سماها الجغرافية الأسلوبية التي عرّفها بأنها» مجال معرفي لم تحرر له بعد شهادة ميلاد بين العلوم اللسانية..والمكتبة اللسانية العربية حظها من الدرس الجغرافي جد قليل ومن الدرس الجغرافي الأسلوبي في حكم العدم»[٢٧]

واجترح مصطلح الأطلس الأسلوبي وهو» مجموع الخرائط ..التي تسجل توزيع الظواهر الأسلوبية على خريطة الميدان اللغوي أو المدونة الأسلوبية المدروسة»٢٨

وتحدث عن الخرائط الأسلوبية وخطوط التوزيع والكيانات الأسلوبية عادا الجغرافية الأسلوبية من ضمن الأسلوبيات المقارنة أو التقابلية لكنه ظل في تطبيقاته منشدا إلى الأسلوبية الإحصائية.

وبالعود إلى بليت فانه لم يقتنع بأية نزعة من نزعات الأسلوبية فرأى أن أسلوبية الانزياح معيارية تغيب عنها التداولية وأخذ على الأسلوبية الإحصائية اتجاهها الوضعي وعجزها عن وصف الطابع المنفرد وأنماط العبقرية[٢٩] و تبرم من الأسلوبية السياقية لريفاتير كونها تعتمد المعيار داخل النص وخارجه بمعنى» أن المفارقة ناتجة عن إدراك عنصر نصي متوقع متبوع بعنصر غير متوقع»[٣٠] وعقب على أسلوبية السجلات أنها لم تطور ولم تعرف امتدادات ملحوظة[٣١].

وبسبب كون البلاغة بمعياريتها والأسلوبية بصورها ونصيّتها قد أشاحتا باهتماماتهما عن المتلقي ودوره الإنتاجي في التحليل وتلمس مواطن الجمال؛ لذلك اقترح هنريش بليت أنموذجا تحليلا جديدا يجمع الأسلوبية بالسيميائية في تداوليتها ودلالاتها ليردم النقص في التواصل عبر الرجوع إلى المقام اليومي واختلاف المقاصد ومقامات التواصل.

وهذا ما خصّص له بليت القسم الثالث من الكتاب تحت عنوان(نموذج أسلوبي جديد للتحليل السيميائي) وهذا النموذج هو انزياح عن معيار التواصل اللساني وشكل من أشكال صورية التواصل بناء على حرية الفكر اللساني.

وهذا الشكل من الأسلوبية الذي اقترحه بليت سنختاره لنطبقه على عينة نقدية منطلقين من إمكانية استشراف أي نمط من أنماط الأسلوبية أو أحقية أي باب من أبواب الأسلوبيات المعاصرة في تطبيقه على الأجناس الأدبية التراثية منها والمعاصرة.

وستكون خطبة الأشباح للإمام علي عليه السلام هي الأنموذج البلاغي الإجرائي الذي نخضعه للتطبيق ولعل من أسباب اختيارها أنها تعد من جلائل خطبه عليه السلام إذ أن سبب قولها إن سائلا كان قد سأله عليه السلام أن يصف الله حتى كأنه يراه عيانا فغضب عليه غضبا شديدا وقال الخطبة٣٢، ناهيك عن تمتع الخطبة بالكثافة المجازية اللغوية من مضامين وعبارات بما يخدم مقاييس الفحص والرصد الكمي تكثيفا وتحليلا واستشهادا.

ولما كان السطر وحدة قياس فإن احتواء الخطبة على مئة وسبعة وثمانين سطرا سيجعل عملية تحديد كثافة الرصد ممكنا عبر قسمة عددية الشواهد على الطول الكمي للخطبة.

الأسلوبية السيميائية في خطبة الأشباح:

إذا كان هنريش يستمد مشروعية هذا الأنموذج من أسلوبية الانزياح؛ فإنه كان قد اشتغل في الوقت نفسه على المستوى التداولي كونه» يعيد تشغيل نسق الصور البلاغية القديمة هذا النسق الذي يستند إلى مبدأين هما الانزياح والأثر الانفعالي»٣٣، محاولا تطوير نتائج توصل إليها باحثون مثل تودوروف وليش باتجاه تحسين أسلوبية الانزياح ٣٤ ومضيفا مكونا تداوليا للوظائف النصية للأسلوب نازعا منزع ميخائيل باختين من ناحية الاهتمام بالحوار والطابع الديالوجي للمقوم النصي.

وقبل الشروع بالتطبيق التحليلي يتوجب علينا إعطاء عرض تفصيلي لأجزاء الخطبة على وفق الرؤية التي تبناها بليت لفن الخطابة/ oratio وقد وجد أن كل خطبة تضم أربعة مراحل هي:

المقدمة أو المدخل: وعليها أن تجعل القارئ المستمع منتبها متقبلا ومرحبا ويتم ذلك وغيره بفضل مواضع التقديم ..

وهي في خطبة الأشباح تتجسد في تنبيه المستمع نحو حمد الله تعالى وتعداد صفاته سبحانه ومواضع قدرته عز وجل على عباده، فهو المنان والأول والآخر والرادع والجواد وهذا ما يجعل القارئ أو المستمع منتبها متقبلا، وعدد سطور هذه المرحلة اثنا عشر سطرا وتبدأ (الحمد لله الذي لا يضره المنع والجمود ولا يكديه الإعطاء والجود ، إذ كل معط منتقص سواه، وكل مانع مذموم ما خلاه، وهو المنان بفوائد النعم، وعوائد المزيد والقسم، عياله الخلائق، ضمن أرزاقهم، وقدر أقواتهم، ونهج سبيل الراغبين إليه والطالبين ما لديه وليس بما سئل بأجود منه بما لم يسأل، الأول الذي لم يكن له قبل ، فيكون شيء قبله ، والآخر الذي ليس له بعد ، فيكون شيء بعده، والرادع أناسي الأبصار عن أن تناله، أو تدركه، ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال، ولا كان في مكان) [٣٥]

السرد: وهو من وجهة نظر بليت يعني الحكي عن توالي الوقائع ويطلب فيه أن تقدم الوقائع للقارئ أو المستمع بطريقة مختصرة واضحة ومقبولة..

وفي خطبة الأشباح يتم تحديد أسباب الخطبة وما الذي تحكيه للمستمع وقد تم توظيف ضمير الخطاب لتوجيه الأذهان وتنبيهها على مكامن علم الله تعالى وكيف

أن معرفته وسعت كل شيء وما الذي افتراه المفترون من الكاذبين وقد اشتملت على اثنين وثلاثين سطرا ومنها قوله عليه السلام(ولو وهب ما تنفست عنه معادن الجبال وضحكت عنه أصداف البحار من فلز اللجين والعقيان ونثارة الدر وحصيد المرجان ما اثر ذلك في جوده ولا أنفد سعة ما عنده ولكان عنده من ذخائر الأنعام ما لا تنفده مطالب الأنام لأنه الجواد الذي لا يغيضه سؤال السائلين ولا يبخله إلحاح الملحين..)[٣٦]

الاحتجاج: وهو البرهان ويتفرع أحيانا إلى تبرير ايجابي وتبرير سلبي ويمكن أن ينطبع هذا الجزء من الخطاب بالموضوعية والانفعال تبعا للتأثير الذي يرغب الخطيب في أحداثه.

وفي الخطبة نجد الاحتجاج قد جاء في مواضع عدة منها موضع البرهنة على قدرة الله سبحانه وتعالى بخلق السماء وخلق الملائكة وخلق الأرض ودحوها على الماء وتقدير الأرزاق والحياة والموت. وقد شغلت سطورها ما نسبته النصف تقريبا من الخطبة كلها إذ تمثلت في مئة واثنين وثلاثين سطرا بما يؤكد أن الاحتجاج هو مقصود الخطبة ومطلبها الأساس ومبتغاها الأصلي ومنها قوله عليه السلام:(قدَّر ما خلق فاحكم تقديره ودبره فألطف تدبيره ..وكيف وإنما صدرت الأمور عن مشيئته المنشئ أصناف الأشياء بلا روية فكر آل إليها ولا قريحة غريزة اضمر عليها ولا تجربة أفادها من حوادث الدهور ولا شريك أعانه على ابتداع عجائب الأمور فتم خلقه بأمره وأذعن لطاعته وأجاب إلى دعوته..)٣٧

لذلك تشكّلت الفكرة في النهاية وتضم عادة ملخصا موجزا للبرهنة المقدمة ودعوة للانفعال مثل الرحمة والغضب ..

وقد توجهت خاتمة خطبة الأشباح نحو دعاء الله تعالى والتوسل إليه لكسب رضاه ورحمته فهو سبحانه خير متأمل وهو أهل المناجاة وخير مسؤول. وقد جاءت بلسان المتكلم الخاشع الذليل الموحد الطالب للرضا والعفو وقد شغلت مساحتها احد عشر سطرا ومنها قوله عليه السلام:(اللهم أنت أهل الوصف الجميل والتعداد الكثير أن تؤمل فخير مؤمل وان ترجو فأكرم مرجو اللهم وقد بسطت لي ما لا امدح به غيرك ...فهب لي في هذا المقام رضاك وإغننا عن مد الأيدي إلى سواك انك على كل شيء قدير) [٣٨]

ومن المنطلق الأسلوبي الذي يرى» أن المرجع أو المضمون في عملية الإيصال اللساني مثلا يتكون من الفكرة كما يتكون الرمز من اللغة والناقل من هواء المحيط الحامل لموجات سمعية أرسلها الصوت واستقبلتها الإذن»[٣٩] تقوم فرضية النظرية موضع الرصد على الصورة البلاغية التي هي الوحدة اللسانية التي تشكل انزياحا لسانيا ناتجا إما عن انزياح في التركيب أو انزياح في التداول أو انزياح في الدلالة لتُنتِج لنا صوراً فيها سمات سيميائية ..وليغدو فن العبارة نسقا من الانزياحات اللسانية.

فإذا كان مستوى التركيب syntax هو المستوى اللساني الأول؛ فإن علم التركيب هو المستوى اللساني الثاني ويكون التداول هو المستوى اللساني الثالث للنص الأدبي.

وتشتغل التراكيب على علم المعاني بينما تقوم الدلالة على علم البيان وأما التداول فيستند على المقام ومقتضى الحال.ولكل انزياح من هذه الانزياحات صور بلاغية

فالتركيب له صورة سميوتركيبية ناجمة من حضور نموذج نحوي وللدلالة صورة سميودلالية ناتجة عن نموذج للواقع وللتداول صورة سميوتداولية متأتية من حضور نموذج تواصلي[٤٠] وبناء على ما تقدم سنقف عند هذه الأصناف الثلاثة من الانزياحات:

أولا : الانزياح في التركيب :

يتحقق هذا النوع من الانزياح بالخروج عن النموذج النحوي مما يولِّد صورا لسانية يسميها هنريش بليت الصور المورفولوجية الميتامورف والتي» تستخلص بدورها من عمليات الانزياح الخمس المذكورة «[٤١] وهي الزيادة والنقص والتعويض وتبادل البدائل والتعادل أو الترديد.

وإذا كانت الوحدة المورفولوجية وحدة لسانية مرجعية؛ فإنها انزياح داخل الكلمة وخارجها في إطار المجال الانكلوسكسوني خطيا(زيادة/ نقص/ تعويض/ تبادل/ تعادل)[٤٢] ويتم تمثل هذه الصور في اللهجات الاجتماعية من ناحية موقع الكلمة التي تلعب دورا في الصور البلاغية[٤٣]

وهذا ما عرفته البلاغة القديمة في علم المعاني من انزياحات لسانية تدخل في التركيب ومن ذلك مثلا التعريف والتنكير أو الحذف والإظهار والتقديم والتأخير والفصل والوصل ..

وقد ذهب د. محمد عبد المطلب الى أن المدلولات تتعدد بالنسبة للدال الواحد من سياق إلى آخر[٤٤] وأن كل عملية لسانية تجري على مستوى لساني سيولِّد صورا بلاغية وما يتبعها من صور فونولوجية وموروفولوجية ولابد أن» تعمل أنماط العمليات

اللسانية حينئذ كأنماط تحويلية إنها تحول المعيار اللساني الأولي النحوية إلى معيار ثانوي البلاغة»[٤٥].

وبقدر ما تكون المستويات والعمليات اللسانية متنوعة يكون فيها كذلك من الانزياحات الناتجة عن التأليف اللساني. . وفي الخطبة موضع الرصد نجد أن الضمائر تتناوب فتبتدئ الخطبة بضمير الغياب ثم ضمير الخطاب ثم الغائب المؤنث للسماء ثم ضمير الغائب المذكر للملائكة ثم الغائب المؤنث للأرض، ثم ضمير الغائب المذكر لآدم ثم ضمير الغائب للذات الإلهية وتختم بمناجاة الذات الإلهية(انك على كل شيء قدير)

وهناك انزياحات أخرى على مستوى المطابقة والالتفات والإفراد والتثنية كإفراد خلق الملائكة والأرض والسماء وآدم والتثنية بالشمس والقمر(فأجراهما في مناقل مجراهما وقدر سيرهما في مدارج درجهما) والليل والنهار(ليميز بين الليل والنهار بهما ...ولم ترتجلهم عقب الليالي والأيام)

ويحتوي النموذج السميوتركيبي للصور على ثلاثة أقسام: قسم يخترق المعيار بالزيادة والنقصان وقسم يعادله بالتكرار والترديد وقسم يضاده بالتبادل للبدائل.

وسنقوم من خلال الجدول الإحصائي الآتي بتوضيح الصور التي انزاحت عن تركيبها النحوي في الخطبة وأخذت بعدا تركيبيا سيميائيا أو صورة سميوتركيبية فيها الموجه النوعي للانزياح يتكون من سلسلة لسانية للغة الطبيعية بالزيادة والنقصان أو بالتكرار أو بالتضاد وسنضع خطا تحت اللفظة المقصودة تمييزا لها عن سائر العبارة أو الجملة :

الزيادة والنقصان	التكرار والترديد	التضاد (تبادل البدائل)
الذي لا يفره المنع والجمود ولا يكديه الإعطاء والجود	من فلز اللجبن والعقيان	الأول الذي لم يكن له قبل/ الآخر الذي ليس له بعد
ونهج سبيل الراغبين إليه والطالبين ما لديه	ونثارة الدر والمرجان	معادن الجبال / أصداف البحار
وليس بما سئل بأجود منه بما لم يسأل		ذخائر الأنعام/ مطالب الأنام
الأول الذي لم يكن له قبل فيكون شيء قبله	الذي ابتدع الخلق على غير مثال امتثله	فما دلك القران/ وما كلفك الشيطان
والآخر الذي ليس له بعد فيكون شيء بعده	فصار كل ما خلق حجة له ودليلا عليه	الذي ابتدع الخلق / ولا مقدار احتذى
والرادع أناسي الأبصار عن أن تناله أو تدركه	ولاءم بقدرته ..ووصل أسباب قرائنها	وان كان خلقا صامتا / فحجته بالتدبير ناطقة
ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال	وجزأوك تجزئة المجسمات بخواطرهم	بتباين أعضاء خلقك / وتلاحم حقاق مفاصلهم
ولكان عنده من ذخائر الأنعام ما لا تنفده مطالب الأنام	انك أنت الله	وكأنه لم يسمع تبرؤ التابعين من المتبوعين
لا يغيضه سؤال السائلين ولا يبخله إلحاح الملحين	ودبره فألطف تدبيره ووجهه لوجهته	فأقام من الأشياء أودها ونهج حدودها
مما ليس في الكتاب عليك فرضه ..وأئمة الهدى أثره	دون الانتهاء إلى غايته	متضادها / قرائنها

دون الغيوب الإقرار بجملة ما جهلوا من الغيب المحجوب	المنشئ أصناف الأشياء	وما غشيته سدفة ليل أو ذر عليه شارق نهار
لتدرك منقطع قدرته.. في عميقات غيوب ملكوته	ولم يعترض ريث المبطئ ولا أناة المتلكئ	وذلل للهابطين بأمره الصاعدين بأعمال خلقه
فرجعت إذ جبهت	فرقها أجناسا مختلفات	فالتحمت عرى اشراجها ..وفتق بعد الارتتاق أبوابها
لتجري في كيفية صفاته ..متخلصة إليه سبحانه	بدايا خلائق احكم صنعها وفطرها على ما أراد وابتدعها	ليميز بين الليل والنهار بهما
لا ينال ..كنه معرفته خاطرة من تقدير جلال عزته	وقدر سيرهما في مدارج درجهما	وهبوطها وصعودها
وارانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته	فالتحمت عرى اشراجها وفتق بعد الارتاق صوامت أبوابها	نحوسها وسعودها
اعتراف الحاجة ..بمساك قدرته ما دلنا باضطرار قيام الحجة له على معرفته	من ثبات ثابتها ومسير سائرها	ولم ترتحلهم عقب الليالي والأيام
التي أحدثها آثار صنعته وأعلام حكمته	ملا بهم فروج فجاجها ..وبين فجوات تلك الفروج	ولم ترم الشكوك بنوازعها عزيمة إيمان
فحجته بالتدبير ناطقة ودلالته على المبدع قائمة	أنشاهم على صور مختلفات وأقدار متفاوتات	ولم تعترك الظنون على معاقد يقينهم
المحتجبة لتدبير حكمتك لم يعقد غيب ضميره على معرفتك	عزيمة إيمانهم ..على معاقد يقينهم	ذخيرة ليوم فاقتهم

	ولا قدحت قادحة الإحن فيما بينهم	
إذ شبهوك بأصنامهم ونحلوك حلية المخلوقين بأوهامهم	وقطعهم الإيقان به إلى الوله إليه	انقطاع الخلق إلى المخلوقين
من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك	ولم يستعظموا ما مضى.. ولو استعظموا ذلك	وما اعتقبت عليه أطباق الدياجير وسبحات النور
تنزلت به محكمات آياتك ونطقت عنه حجج بيناتك	نظم بلا تعليق ..ولاحم صدوع	عزيمة إيمانهم / لم تعترك الظنون
قدر ما خلق فاحكم تقديره ودبره فألطف تدبيره	عن مشيئته المنشئ أصناف الأشياء	ومنهم من هو في خلق الغمام الدلح/ وفي عظم الجبال الشمخ
لم تثقلهم/ لم ترتحلهم	إلا إلى مواد من قلوبهم غير منقطعة من رجائه ومخافته	فحنوا بطول الطاعة اعتدال ظهورهم
ولا تجربة أفادها من حوادث الدهور ولا شريك أعانه على ابتداع عجائب الأمور	شموخ انفه وسمو غلوائه	في مقاوم الطاعة مناكبهم..في أمره رقابهم
أذعن لطاعته وأجاب دعوته	قد ذاقوا حلاوة معرفته وشربوا بالكأس الروية من محبته	وجعل ذلك بلاغا للأنام ورزقا للأنعام
وناط بها زينتها من خفيات دراريها ومصابيح كواكبها ورمى مسترقي السمع بثواقب شهبها	الأبصار عن أن تناله أو تدركه	خرق الفجاج في آفاقها وأقام المنار للسالكين على جواد طُرقها

ثم خلق سبحانه لإسكان سمواته .. من ملكوته	لم يفكهم من ربقته زيغ ولا عدول ولا وني ولا فتور	وقسمها على الضيق والسعة
ملأ بهم فروج فجاجها وحشى بهم فتوق أجوائها	وعدل حركاتها بالراسيات من جلاميدها وذوات الشم من صياخيدها	وقدر الأرزاق فكثرها وقللها
تردع الأبصار عن بلوغها فتقف خاسئة على حدودها	انشأ لها ناشئة سحاب	
تسبح جلال عزته ..في الخلق من صنعه	قرنا فقرنا	ليبتلي من أراد بميسورها ومعسورها
أهل الأمانة على وحيه وحملهم إلى المرسلين ودائع أمره ونهيه	وبلغ المقطع عذره ونذره	لشكر والصبر من غنيها وفقيرها
وفتح لهم أبوابا ذللا ..ونصب لهم منارا	وهماهم كل نفس هامة	وخلق الآجال فأطالها وقصرها
ما لاق من معرفته بضمائرهم ..وهيبة جلالته في أثناء صدورهم	ولا اعترضته عارضة	وقدمها وأخرها
استفرغتهم أشغال عبادته ووصلت حقائق الإنسان بينهم وبين معرفته	ضمائر المضمرين ونجوى المتخافتين	وجعله خالجا لاشطانها وقاطعا لمرائر اقرانها
ولم ينفد طول الرغبة إليه مادة تضرعهم ولا أطلق عنهم عظيم الزلفة ربق خشوعهم	وغيابات الغيوب	رجم الظنون وعقد عزيمات اليقين
فيخالفوا عن رجاء ربهم ولم تجف لطول المناجاة اسلات ألسنتهم	فهمد بعد نزقانه ولَبَد بعد زيفان وثباته	وهمس الأقدام ..غلف الأكمام

ولا تعدو على عزيمة جدهم بلادة الغفلات ولا تنتضل في هممهم خدائع الشهوات	أن تؤمل فخير مؤمل	ومحط الأمشاج من مسارب الأصلاب
لا يقطعون أمد غاية عبادته ولا يرجع بهم الاستهتار بلزوم طاعته	وان ترجَ فأكرم مرجو	وما تسفي الأعاصير بذيولها وتعفو الأمطار بسيولها
إلا وعليه ملك ساجد أو ساع حافد	ولا اثني به على أحد سواك ..ولكل مثن عليه من أثنى عليه	في كثبان الرمال ومستقر ...شناخيب الجبال
وتزداد عزة ربهم في قلوبهم عظما	مثوبة من جزاء أو عارفة من عطاء	
تلتطم اواذي أمواجها وتصطفق متقاذفات اثباجها	وهذا مقام من أفردك بالتوحيد	
فلما سكن هياج الماء من تحت أكنافها وحمل شواهق الجبال .. على أكتافها	ولا شعبّتهم مصارف الريب ولا اقتسمّتهم اخياف الهمم	
ولم ينم وميضه في كنهور ربابه ومتراكم سحابه	خرقت أقدامهم ..نفذت في مخارق	
تمر به درر اهاضيبه ودفع شآبيبه		
فهي تبهج بزينة رياضها وتزدهي بما ألبسته من ريط أزاهيرها ..من ناضر أنوارها		
اختار ادم عليه السلام خيرة من خلقه وجعله أول جبلته واسكنه جنته		

واعلمه أن في الإقدام عليه التعرض لمعصيته والمخاطرة بمنزلته		
مما يؤكد عليهم حجة ربوبيته ويصل بينهم وبين معرفته		
ووصل بالموت أسبابها وجعله خالجا لاشطانها وقاطعا لمرائر اقرانها		
وما ضمته اكنان القلوب وغيابات الغيوب		
وحس كل حركة ورجع كل كلمة وتحريك كل شفة ومستقر كل نسمة		
بل نفذ فيهم علمه وأحصاهم عده ووسعهم عدله ..مع تقصيرهم عن كنه ما هو أهله		
وعدلت بلساني عن مدائح الآدميين والثناء على المربوبين المخلوقين		
في هذا المقام رضاك وإغننا عن مد الأيدي إلى سواك		
منتقص سواه ..مذموم ما خلاه		
وهو المنان بفوائد النعم وعوائد المزيد والقسم		
ضمن أرزاقهم وقدر أقواتهم		

ما اثر في جوده ولا أنفد سعة ما عنده		
وبي فاقة لا يجبر مسكنتها إلا فضلك ولا ينعش من خلتها إلا منك وجودك		
ما لم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا		
وفرقها أجناسا مختلفات في الحدود..والهيئات		
ونظم بلا تعليق رهوات فرجها ولاحم صدوع انفراجها ووشج بينها وبين أزواجها وذلل..حزونة معراجها		
وامسكها من ان تمور في خرق الهواء بأيده وأمرها ان تقف مستسلمة لأمره		
تردع الأبصار عن بلوغها فتقف خاسئة على حدودها		
أنشاهم على صور مختلفات وأقدار متفاوتات		
لا ينتحلون ما ظهر في الخلق من صنعه ولا يدعون أنهم يخلقون شيئا معه مما انفرد بها عباد مكرمون		
وما سكن من عظمته وهيبة جلالته		

وتمكنت من سويداء قلوبهم وشيجة خيفته		
ولم تختلف في مقاوم الطاعة مناكبهم ولم يثنوا إلى راحة التقصير في أمره رقابهم		
قد اتخذوا ذا العرش ذخيرة ليوم فاقتهم ويمموه عند انقطاع الخلق ..برغبتهم		
فخضع جماح الماء المتلاطم لثقل حملها وسكن هيج ارتمائه إذ وطئته بكلكلها وذل مستخذيا إذ تمعكت عليه بكواهلها		
بعد اصطخاب أمواجه ساجيا مقهورا وفي حكمة الذل منقادا أسيرا		
وفرقها في سهوب بيدها واخاديها وعدل حركاتها بالراسيات من جلاميدها		
التي تقصر مياه العيون عن روابيها ولا تجد جداول الأنهار ذريعة إلى بلوغها		
ألف غمامها بعد افتراق لمعه وتباين قزعه		
اخرج به من هوامد الأرض النبات ومن زعر الجبال الأعشاب		

وأسكنته جنته وارغد فيها أكله		
وبفرج أفراحها غصص اتراجها		
عقابيل فاقتها وبسلامتها طوارق آفاتها		
وناشئة الغيوم ومتلاحمها ودرور قطر السحاب في متراكمها		

والخلاصة لما انتهى إليه الجدول أعلاه في رصده الكمي القياسي لسيميائية البناء التركيبي في الخطبة توضح ما يأتي:

أن الصور التركيبية والميتاتركيبية قد أتت من العمليات التي تمس مكونات الجمل فأما بالزيادة والنقص أو بالتبادل والتكرار أو بالتضاد وتبادل البدائل.

أن أكثر الانزياحات نسبة كانت لصالح الزيادة والنقصان التي حرفت الصور التركيبية لتكون تراكيب سميوتركيبية توجه القارئ أو المستمع إلى الصوت أو الدلالة أو التركيب.

أن التعادلات التركيبية للتماثل والتعويض قد جاءت في المرتبة الثانية بنسبة الصور السميوتركيبية التي ضمتها الخطبة.

أن الترديد والتعادل بصفة خاصة والصور التكرارية كانت أقل تنوعا ولكنها أكثر

تواجدا من مظاهر التضاد وتبادل البدائل.

ثانيا : الانزياح في الدلالة:

يكون الانزياح أنموذجا تواصليا بالتعويض والإبدال مجازا أو استعارة أو كناية وهذا ما يولد صورا سميودلالية يراها هنريش بليت أكثر تعقيدا في النحو الثاني وهو ما يقابل المعاني الثواني أو معنى المعنى في البلاغة العربية مما كان قد اهتم به علم البيان.

ولم يجعل بليت التشبيه من ضمن الانزياحات الدلالية ربما لأن درجته ليست بالقدر الذي عليه المجاز الذي كان قد أولاه اهتماما كبيرا إذ قال:» ومن بين الصور الدلالية الأكثر أهمية هناك صور التعويض التي دأب الناس على تسميتها مجازات»[٤٦]

والمجاز مركب لفظي ناتج عن انزياح نحوي بين الفعل والفاعل أو المفعول أو الصفة أو الموصوف أو المضاف أو المضاف إليه، وكان عبد القاهر الجرجاني قد وجد أن» القول في المجاز هو القول في الاستعارة لأنه ليس هو بشيء غيرها وإنما الفرق أن المجاز أعم من حيث أن كل استعارة مجاز وليس كل مجاز استعارة» [٤٧] و» أن ليست الاستعارة نقل اسم عن شيء إلى شيء ولكنها ادعاء معنى الاسم لشيء»[٤٨] ويضم المجاز بحسب بليت ثلاثة عناصر:

عبارة تعوض غيرها (المعوِّض) يكون استعارة أو كناية أو مجازا مرسلا يرمز له ب(د ١)

عبارة عوضت :المعوَّض المرموز له ب (د٢)

القرينة المرموز إليها ب(ق) وهي تشير إلى وجود مجاز

وتشير العلاقة بين(د١ ود٢) إلى البعد الابدالي للمجاز والعلاقة بين ق ود١ إلى البعد التركيبي لكن العلاقة(د١ود٢)هي التي تصنف صور المجاز[٤٩]

أما الكناية فإنها» مثل الاستعارة تتحقق على مستويات لسانية مختلفة وتنتج على سبيل المثال كناية مسمية أو مكملة»[٥٠]، وتجمع الكناية عددا من التعويضات القائمة على المجاورة التي تعرف في الأسلوبية المعيارية باسم المجاز المرسل.

وتجدر الإشارة إلى أن بييرجيرو قد وجد أن تحليل جاكوبسون للاستعارة والكناية يجعل منهما مشتركات بالتماثل والتجاور»[٥١] .

وكان هنريش بليت قد تنبه الى اختلاف تودوروف وهنري وديبوا في تحديد المجاز والاستعارة والكناية. وحدد أن للنظرية نمطين: عملية التشابه التي يعوض فيها شيء بمعادلة كتعويض فتاة بالخيزران في التثني، ويفترض تعويض المجاورة علاقة اسنادية بين د١ مثل شراع ود٢ باخرة ونتيجة هذه العمليات هي مجازات التشابه أي الاستعارات ومجازات التجاور أي الكنايات وجميع المجازات تابعة لهذين الصنفين الأساسيين[٥٢]

ويشرح هنريش بليت أهم ظواهر التعويض القائم على المجاورة تعويض +عام + خاص والعكس ينتج كناية مخصصة كلي + جزئي وقد تكون الكناية معجمة ناتجة من اجتماع الجزئي بالكلي والمفرد بالجمع والنوع بالجنس أو تكون الكناية رمزية وهي أكثر أهمية من الكناية لأنه تنتقل من المجاورة إلى التداول مما يولد الصور النصانية أو الميتانص التي هي نقطة وصل بين نظرية الأسلوب ونظرية الاجناس

وتسمى صورة الزيادة النصانية استطرادا وهو يكمن في العدول عن القيمة الرئيسية وإدخال قيمات إضافية قليلة الارتباط بالقيمة الرئيسية تحدد بنية ترتيب النصوص[٥٣]

واذا كانت» الدلالة السياقية هي التي تبرز أواصر القربى بين المعاني المختلفة للمادة اللغوية وتجعل من المعاني المبددة نظاما دلاليا تنصهر فيه المعاني التي تبدو فيه مختلفة»[٥٤]، فان الانزياحات المتحققة على مستوى الدلالة في خطبة الأشباح قد اتخذت شكل مجازات متوزعة بين الاستعارة والكناية وهذا ما يوضحه الجدول الآتي:

الصور الاستعارية	الصور الكنائية
ما اختلف عليه دهر	قمرها أية ممحوة من ليلها
لا يفره المنع والجمود	ريث المبطئ / أنا المتلكئ
ما تنفست عنه معادن الجبال	خطرات الوساوس
ضحكت عنه أصداف البحار	عرانين انوفها
الجواد الذي لا يغيضه سؤال السائلين	اسلات ألسنتهم
ولا يبخله إلحاح الملحين	ورمى مسترقي السمع

ارتمت الأوهام لتدرك منقطع قدرته	يوم فاقتهم
حاول الفكر المبرأ من خطرات الوساوس أن يقع عليه في عميقات غيوب ملكوته	مصارف الريب
وتولهت القلوب	اخياف الهمم
لا تبلغه الصفات وهي تجوب مهاوي صدف الغيوب	أُسراء إيمان
حجته بالتدبير ناطقة	شموخ أنفه
فالتحمت عرى اشراجها	سمو غلوائه
وفتق بعد الارتتاق صوامت أبوابها	كظة جريته
لم تثقلهم موصرات الآثام	زيفان وثباته
لم ترتجلهم عقب الليالي	عرانين أنوفها
لم تعترك الظنون على مقاعد يقينهم	أول جبلته

ولا قدحت قادحة الإحن فيما بينهم	متحملي ودائع رسالاته
ولا سلبتهم الحيرة	مسارق ايماض الجفون
لم تطمع فيهم الوساوس	مد الأيدي إلى سواك
فتقترع برينها على فكرهم	قادحة الإحن
وتمكنت من سويداء قلوبهم وشيجة خيفته	وشربوا بالكأس الروية
لم يفكهم من ربقته زيغ ولا عدول ولا ونى	ترغوا زبدا
خضع جماح الماء المتلاطم لثقل حملها	بعاع ما استقلت به
وسكن هيج ارتمائه إذ وطئته بكلكلها	
إذ تمعكت عليه بكواهلها	
حمل شواهق الجبال الشمخ البذخ على أكتافها	
سحاب تحيي مواتها	
تمضخت لجة المزن فيه	

التمع برقه في كففه	
لم ينم وميضه في كنهور ربابه	
قد أسفَّ هيدبه	
تمريه الجنوب درر اهاضيبه	
فلما ألقت السحاب برك بوانيها	
وحضنت عليه أمواج البحار	
وما ضمته اكنان القلوب	
وما أصغت لاستراقه مصائخ الأسماع	
وما تسفي الأعاصير بذيولها	
تعفو الأمطار بسيولها	
وما اوعبته الأصداف	
غشيته سدفة الليل	
ذر عليه شارق نهار	

وما اعتقبت عليه أطباق الدياجير	
ولا اعترضته عارضة ..ولا اعتورته ..ملالة ولا فترة	
الرجيج الذي تستك منه الأسماع	
تصطفق متقاذفات اثباجها	
ولا تجد الأنهار ذريعة إلى بلوغها	

والخلاصة لما انتهى إليه الجدول أعلاه في رصده الكمي القياسي لسيميائية البناء الدلالي في الخطبة توضح ما يأتي:

أن أغلبية الصور السميودلالية كانت استعارية بأنواعها المكنية والتصريحية .

إن الصور التي اتخذ فيها الانزياح الدلالي صيغة الكناية قد وردت في ألفاظ غريبة ذات فصاحة بالغة لتقوية عامل الاحتجاج والتوصيل.

تأرجحت الصور التي نتجت عن الانزياح على مستوى الدلالة بين محوري التجاور والتجاوز لتولد مجالا للتدليل بصفات مجازية ذات صور سميودلالية لها طابع جمالي يرنو على النمط المرجعي والعلاقات السياقية.

ثالثا : الانزياح في التداول:

يحضر هذا النوع من الانزياح كأنموذج لمرجعيات الواقع ليولد صورا تداولية ناتجة عن سد الفراغات وملء الفجوات» وتختلف جماليات الصور التداولية أيضا في كون الذي يضطلع المتلقي بملئه يتولد عن تناقض بين الكفاءة التواصلية العادية وكفاءة الانزياح وتظهر عملية التلقي في شكل قراءات متعددة للنص الأدبي: خطيا / مرجعيا / تواصليا»[٥٥]

وأشار بليت نقلا عن جينيت أن الصور تؤدي إلى فجوة بين اللغة الواقعية لغة الشاعر ولغة محتملة ..وأن على المتلقي أن يملأها ببينات لسانية موافقة للمعيار[٥٦]، وتتحقق الكفاءة البلاغية حين يكون للانزياح مقام تواصلي تهيمن عليه الوظيفة الاقناعية وفي أدناه نموذج بليت الوظيفي لصور الأسلوب حيث وظيفة البلاغة الإقناع٥٧:

مقام التواصل	الوظيفة
يومي لا بلاغي ولا شعري	إخبار
بلاغي	إقناع
شعري	مقصود لذاته
ناقص	وظيفة غير تامة

وانطلاقا من هذا التوجس بإزاء النزعات الأسلوبية أتجه بليت نحو البلاغة فوجد أنها تنحو نحو الأثر التداولي والتواصلي منذ القدم وذلك في ثلاثة أشكال:

المقصدية الفكرية وتضم مكونا تعليما ومكونا احتجاجيا وهي ليست منفصلة عن بعضها :

- يهتم الغرض التعليمي بإخبار المتلقي بواقع ما، دون استدعاء العواطف ويتولاه الجانب الإخباري من الخطاب.

- ويتمثل الغرض الحجاجي في جعل موضوع الخطاب ممكنا بالرجوع إلى العقل بالحجة وبالاستقراء والاستنباط.

- ويتعلق الغرض الأخلاقي بتعليم المجتمع في مجال الأخلاق.

المقصدية العاطفية المعتدلة: إثارة الانفعال عند المستمع ولها مكونان المكون الغائي والمكون غير الغائي فأما غرض المكون الغائي فهو الظفر باقتناع الجمهور بواسطة الايطوس ethos (هو استعطاف المستمع والتأثير فيه)[٥٨]، وأما غرض المكون غير الغائي فهو المتعة الجمالية للجمهور وغياب العزم أو النية كامن في إحالة النص على نفسه (الفن للفن) . وإذا كان المكون الأول موجودا في النصوص الأخلاقية والتعليمية، فإن الثاني موجود في أدب المدح وليس التكسب[٥٩]

مقصدية التهييج وتكمن في البحث عن الانفعالات العنيفة كالحقد والألم والخوف التي تسيطر على الجمهور وهذا ما يسمى بالباطوس pathos (تهييج وقتي انفجار عاطفة ما) وفيه النصوص القضائية أو الجنس الاستشاري (نهاية الخطبة هي التي تؤدي إليه كما تؤديها أحيانا بدايتها)[٦٠]وهذا موجود في أدب التراجيديا ولذلك لابد من أن تتلاقى الأسلوبية الوظيفية بالتداولية في القرن العشرين وبحسب أصناف الأسلوب العام والعلمي والصحفي واليومي والرفيع[٦١]

وإذا كان النص الشعري يحتوي على عناصر شعرية وإخبارية؛ فان الهيمنة ينبغي أن تكون للوظيفة الشعرية وقد وضع بليت لذلك مخططا توضيحيا حيث الكفاءة البلاغية دائرة تتألف من أجزاء واقترح الآتي :

ضرورة وجود علم عام للنص لا يخص النصوص الأدبية وحدها بل يخص دراسة غيرها من النصوص.

الفكرة المتضمنة في أن كل نص هو بشكل ما بلاغة أي أنه يمتلك وظيفة التأثير فالبلاغة تمثل منهجا للفهم النصي مرجعه التأثير.[٦٢]

فقوله عليه السلام:(ضمن أرزاقهم) تحتمل قراءات منها مرجعية أي انه سبحانه لأنه خلقهم فلذلك هو يعرف ما قدر لهم من الحياة ونصيبهم فيها وكفاءة التلقي تقتضي سد فراغ تكلمة الجملة ضمن أرزاقهم في هذه الحياة وليس في الآخرة لأن الحياة هي دار المتاع والعمل والآخرة دار القرار والحساب، وقوله(قدَّر أقواتهم) أي انه سبحانه فصل معنى الأرزاق آنفا فخصصها في المعاش وحددها بما يضمن البقاء وهي الأقوات فانتفت بقيت النعم من القصد كنعمة الأبناء أو الصحة أو غيرها من النعم والحذف فيها (في الحياة الدنيا) لأن المتلقي سيعرف ذلك وسيملأ الفجوة هنا.

ولأجل توضيح صور الانزياح التي تعمل على مقام التداول فإننا سنوزعها ـ بناء على وجهة نظر تداولية ـ بين أربع خانات هي مقصد بلاغي / مقصد إخباري/ مقصد شعري/ مقصد عاطفي :

مقصد إبلاغي (إقناع)	مقصد إخباري (تفكير)	مقصد شعري (جمال)	مقصد عاطفي (إتمام)
فانظر أيها السائل	لم تتناه في العقول فتكون في مهب فكرها مكيفا ولا في روايات خواطرها فتكون محدودا مصرفا	إن تؤمل فخير مؤمل وإن ترجَ فأكرم مرجو	فاقتصر على ذلك
فما دلك القران عليه فائتم به	قدر ما خلق فاحكم تقديره	اللهم وقد بسطت لي فيما لا امدح به غيرك ولا اثني به على احد سواك	ولا تقدر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين
واستضئ بنور هدايته	ودبره فألطف تدبيره	اللهم ولكل مثن على من أثنى عليه مثوبة من جزاء	إن من شبهك بتباين أعضاء خلقك ..لم يعقد غيب ضميره على معرفتك

وما كلفك الشيطان علمه	ثم خلق سبحانه لإسكان سمواته ..خلقا بديعا من ملائكته	وبي فاقة إليك لا يجبر مسكنتها إلا فضلك ولا ينعش من خلتها إلا منك وجودك	كذب العادلون بك إذ شبهوك بأصنامهم ونحلوك حلية المخلوقين بأوهامهم
فان ذلك منتهى حق الله عليك	وكأنه لم يسمع تبرؤ التابعين من المتبوعين إذ يقولون(تالله ان كنا لفي ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين)		وجزأوك تجزئة المجسمات بخواطرهم
واعلم ان الراسخين في العلم	بل عباد مكرمون (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون)		وقدروك على الخلقة المختلفة القوى بقرائح عقولهم
	لو استعظموا ذلك لنسخ الرجاء منهم شفقات وجلهم	انك أنت الله	من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك

	فاهبطه بعد التوبة ليعمر أرضه بنسله وليقيم الحجة على عباده	اللهم أنت أهل الوصف الجميل	العادل بك كافر بما تنزلت به محكمات آياتك
	وقدر الأرزاق.. ليبتلي من أراد بميسورها ومعسورها	فهب لنا في هذا المقام رضاك وإغننا عن مد الأيدي إلى سواك	بل تعاهدهم بالحجج على ألسن الخيرة من أنبيائه
	هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك منقطع قدرته..لتناول علم ذاته ردعها	وقد رجوتك دليلا على ذخائر الرحمة وكنوز المغفرة	ولم يباشر قلبه اليقين بأنه لا ند لك
	معترفة بأنه لا ينال بجور الاعتساف	اللهم وهذا مقام من أفردك بالتوحيد الذي هو لك ولم ير مستحقا لهذه المحامد والمدائح غيرك	
	ولا مقدار احتذى عليه من خالق معهود كان قبله	انك على كل شيء قدير	

	ما دلنا باضطرار قيام الحجة له على معرفته		
	صار كل ما خلق حجة له ودليلا عليه		
	وتزداد عزة ربهم في قلوبهم عظما		

وإذ يفترض الأثر التداولي والتواصلي وجود هذه الأنواع من المقصديات فانه يقر بتعدد القراءات أيضا ومن خلاصة الجدول أعلاه تتضح الاستنتاجات الآتية :

أن اغلب الصور التداولية كانت تقوم على مقصدية فكرية تتلوها مقصدتي الخطاب والتهييج مع القليل من المقصدية العاطفية.

أن الصور السميوتداولية نتجت عن سد القارئ للفجوات التي أوجدها الاحتجاج والاستفهام باعتباره شبه سؤال والحيرة باعتبارها شبه شك والاعتراف وشبه الاعتراف والامتياز وشبهه.

أن مقدمة الخطبة وخاتمتها حملت النسبة الأعظم من الصور التداولية والسميودلالية في إطار مقصديتي الإقناع بالخطاب والتهييج بالإتمام أما المقصدتين الإخبارية بالفكر والشعرية بالجمال فقد جاءتا على سبيل التدليل والاحتجاج والتوسل والمناجاة.

وجدير بالإشارة أن الأمثلة التي أوردناها عن مقاييس التحديد للانزياحات على مستوى التركيب والدلالة والتداول لا تعني أننا قد استخراجنا جميع حالات الانزياح في الخطبة ..إذ يبقى القصد من وراء ما وقفنا عنده من أمثلة هو إعطاء لمحة عن الطريقة التي ينبغي العمل بها من أجل تحليل كامل لمشروع هنريش بليت في الأسلوبية السيميائية..وعلى ضروب مختلفة من النصوص الإبداعية.

الخاتمة:

لقد أخذت البلاغة العلمية الحديثة تتمسك بوصف النصوص وتحليلها لا إنتاجها وصارت علمًا ونظريةً وهي لا تقتصر على نسق المقاصد ولا الطبيعة المعيارية، بل تهتم بالآثار السيكولوجية أو الإيديولوجية على المتلقي ربط الآثار النصية المستخرجة ببعض الخصوصيات البنائية للنص.

-بما أنّ البلاغة إنتاج وليست تحليل فان لبناء النص مراحل خمسة بحسب مراحل تكونها الزمني وهي:الإيجاد ـ الترتيب ـ العبارة ـ الذاكرة ـ الإلقاء ، وبهذا فإنّ هذه المراحل اعني(الإيجاد/ الترتيب/ العبارة/ الذاكرة/ الإلقاء) بعضها متداخلة ويمكن اختزالها أو تجزئتها أو الاستغناء عنها.

- إنَّ خطبة الأشباح للإمام علي عليه السلام هي الأنموذج البلاغي الإجرائي الذي نخضعه للتطبيق ولعل من أسباب اختيارها أنها تعد من جلائل خطبه عليه السلام إذ إن سبب قولها إن سائلا كان قد سأله عليه السلام أن يصف الله حتى كأنه يراه عيانا فغضب عليه غضبا شديدا وقال الخطبة، ناهيك عن تمتع الخطبة بالكثافة

المجازية اللغوية من مضامين وعبارات بما يخدم مقاييس الفحص والرصد الكمي تكثيفا وتحليلا واستشهادا، ولما كان السطر وحدة قياس فإن احتواء الخطبة على مئة وسبعة وثمانين سطرا سيجعل عملية تحديد كثافة الرصد ممكنا عبر قسمة عددية الشواهد على الطول الكمي للخطبة.

- في خطبة الأشباح يتم تحديد أسباب الخطبة وما الذي تحكيه للمستمع وقد تم توظيف ضمير الخطاب لتوجيه الأذهان وتنبيهها على مكامن علم الله تعالى وكيف أن معرفته وسعت كل شيء وما الذي افتراه المفترون من الكاذبين وقد اشتملت على اثنين وثلاثين سطرا.

- ومما تجدر الإشارة إليه أن الأمثلة التي أوردناها عن مقاييس التحديد للانزياحات على مستوى التركيب والدلالة والتداول لا تعني أننا قد استخرجنا جميع حالات الانزياح في الخطبة، إذ يبقى القصد من وراء ما وقفنا عنده من أمثلة هو إعطاء لمحة عن الطريقة التي ينبغي العمل بها من أجل تحليل كامل لمشروع هنريش بليت في الأسلوبية السيميائية..وعلى ضروب مختلفة من النصوص الإبداعية.

هوامش البحث

١- البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، هنريش بليت، ترجمة د. محمد العمري ، أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٩/ ١٩ نسخة بصيغة **pdf**

٢- الأسلوبية، بيير جيرو ، ترجمة د. منذر عياشي، دار الحاسوب للطباعة، طبعة ثانية، ١٩٩٤/ ٤٧ نسخة بصيغة **pdf**

٣- في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة، د. سعد عبد العزيز مصلوح، لجنة التأليف والتعريب والنشر،جامعة الكويت، ٢٠٠٣/ ٦٨

٤- البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص/ ٢٣

٥- م .ن/ ٢٢

٦- م .ن/ ٣٥

٧- ينظر: م .ن/ ٢٢ .

٨- م .ن/ ٢٢

٩- م .ن/ ٢٨

١٠- الأسلوبية ، بيير جيرو/ ٩٧.

١١- ينظر: البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص/ ٣٣

١٢- ينظر: م .ن/ ٤٢

١٣- ينظر: م .ن/ ٤٣-٤٥

١٤- ينظر: م .ن/ ٥٠

١٥- ينظر: م .ن/ ٥٣

١٦- م .ن/ ٥٢

١٧- ينظر: م .ن/ ٥٣

١٨- م .ن/ ٥٥

١٩- ينظر: م .ن/ ٥٣

٢٠- عيار الشعر ، محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق وتعليق دكتور طه الحاجري ودكتور محمد زغلول سلام، شركة فن الطباعة، القاهرة ، ١٩٥٦/ ٣

٢١- دلائل الإعجاز، تأليف الشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي ت ٤٧١او ٤٧٤هـ ، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤/ ٤١.

٢٢- الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع ، الخطيب القزويني،د.ط، د.ت/ ١٢.

٢٣- منهاج البلغاء وسراج البلغاء صنعة أبي الحسن حازم القرطاجني ٦٨٤هـ تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ، المطبعة الرسمية، تونس، ١٩٦٦/ ١٤ـ ١٥

٢٤- ينظر: البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص/ ٥٧

٢٥- الأسلوبية، بييرجيرو / ٧٣.

٢٦- م .ن/ / ٦٩.

٢٧- في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة / ١٧٢ـ١٧٣

٢٨-م .ن/ ١٧٨

٢٩- ينظر: البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص/ ٦٠

٣٠- م .ن/ ٦٠

٣١- م .ن/ ٦٤

٣٢- ينظر:نهج البلاغة ، شرحه الإمام الأكبر الشيخ محمد عبده وخرج مصادره الشيخ حسين الاعلمي، الجزء الأول، شركة الاعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، طبع بإشراف العتبة الحسينية المقدسة، الطبعة الثانية ، ٢٠١١/ ١٨٨ـ٢٠٩.

٣٣- البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص / ٦٥

٣٤- م .ن/ ٦٥

٣٥- نهج البلاغة / ١٨٨

٣٦- م .ن/ ١٨٩

٣٧-م .ن/ ١٩٢ـ١٩٣

٣٨- م .ن/ ٢٠٨

٣٩- الأسلوبية، بيرجيرو/ ٩٩.

٤٠- ينظر: البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص/ ٦٦

٤١- م .ن/ ٧٦

٤٢- م .ن/ ٧٦-

٤٣- م .ن/ ٧٧

٤٤- ينظر: البلاغة والأسلوبية، د. محمد عبد المطلب، دار نوبار للطباعة، القاهرة/ ٢٢٠.نسخة بصيغة**pdf**

٤٥- البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص / ٦٨

٤٦- م .ن / ٨١

٤٧- دلائل الإعجاز/ ٤٦٢

٤٨- م .ن / ٤٣٤

٤٩- البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص / ٨١

٥٠- م .ن / ٩٣

٥١- الأسلوبية، بييرجيرو/ ٩٤

٥٢- ينظر: البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص/ ٨٢ـ٨٣

٥٣- ينظر: م .ن/ ٩٨ـ٩٩

٥٤- ظواهر أسلوبية في القران الكريم ، الدكتور عمر عبد الهادي عتيق، عالم الكتب الحديث، اربد ـ الأردن، طبعة أولى، ٢٠١٠/ ١٣٥ـ١٣٦

٥٥- البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص/ ١٠٤

٥٦- ينظر: م .ن/ ١٠٣

٥٧- م .ن/ ١٠١

٥٨- ينظر : م .ن/ هامش المترجم :٢٥ ـ٢٦

٥٩- م .ن/ ٢٦ـ٢٧

٦٠- م .ن/ ٢٧

٦١- م .ن/ ٥٦

٦٢- ينظر: م .ن/ ٢٤

قائمة المصادر و المراجع:

الأسلوبية، بييرجيرو ، ترجمة د. منذر عياشي، دار الحاسوب للطباعة، طبعة ثانية، ١٩٩٤. نسخة بصيغة pdf

الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع ، الخطيب القزويني،د.ط، د.ت .

البلاغة والأسلوبية، د. محمد عبد المطلب، دار نوبار للطباعة، القاهرة. نسخة بصيغةpdf

البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، هنريش بليت، ترجمة د. محمد العمري ، أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٩. نسخة بصيغة pdf

دلائل الإعجاز، تأليف الشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي ت ٤٧١او ٤٧٤هـ ، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤ .

ظواهر أسلوبية في القران الكريم ، الدكتور عمر عبد الهادي عتيق، عالم الكتب الحديث، اربد ـ الأردن، طبعة أولى، ٢٠١٠.

عيار الشعر ، محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق وتعليق دكتور طه الحاجري ودكتور محمد زغلول سلام، شركة فن الطباعة، القاهرة ، ١٩٥٦.

في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة،د. سعد عبد العزيز مصلوح، لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، ٢٠٠٣

منهاج البلغاء وسراج البلغاء صنعة أبي الحسن حازم القرطاجني٦٨٤هـ تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ، المطبعة الرسمية، تونس، ١٩٦٦

نهج البلاغة، شرحه الإمام الأكبر الشيخ محمد عبده وخرج مصادره الشيخ حسين الاعلمي، الجزء الأول، شركة الاعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، طبع بإشراف العتبة الحسينية المقدسة، الطبعة الثانية ، ٢٠١١.