تسليم

مجلة فصلية محكمة

مختصة بعلوم اللغة العربية وآدابها

تصدر عن

العتبة العباسية المقدسة

مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات

السنة الرابعة المجلد الثامن العددان الخامس عشر والسادس عشر

ربيع الثاني ١٤٤٢هـ كانون الأول ٢٠٢٠م

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

Tel: +٩٦٤ ٧٦٠ ٢٣٥ ٥٥٥٥ **Mobile**: +٩٦٤ ٧٦٠٢٣٢٣٣٣٧
http: //tasleem.alkafeel.net
Email: tasleem@alameedcenter.iq

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

حمٓ ﴿١﴾ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾

إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾

وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٤﴾

صَدَقَ اللهُ العَلِيُّ العَظِيمْ

سورة الزخرف / الآيات(١-٤)

العتبة العباسية المقدسة. مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات.
تسليم : مجلة فصلية محكمة مختصة بعلوم اللغة العربية وآدابها = TASLEEM : Quarterly / Peer-Reviewed Journal for Arabic Sciences and Literature 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 : إيضاحيات ؛ 24 سم
فصلية.-السنة الرابعة، المجلد الثامن، العددان الخامس عشر والسادس عشر (كانون الاول 2020)-
ردمد : 2413-9173
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
النص باللغة العربية ؛ ومستخلصات باللغة العربية والانجليزية.
1. اللغة العربية--دوريات. 2. القرآن--لغة، إسلوب--دوريات. 3. الحديث--لغة، إسلوب--دوريات. 4. الشعر العربي--تاريخ ونقد--دوريات. 5. اللغة العربية--نحو--دوريات. الف. العنوان.
PJ6001 .A8365 2020 VOL. 8 NO. 15-16
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

أ.د. عباس رشيد الدده

جامعة الكفيل/كلية الشريعة

مدير التحرير

أ.د. مشتاق عباس معن

جامعة الكفيل/كلية الشريعة

هيأة التحرير

أ.د. مها خيربك ناصر / الجامعة اللبنانيّة-بيروت/ لبنان

أ.د. سعيد جاسم الزبيدي / جامعة نزوى / سلطنة عمان

أ.د.محمد عبد الحسين الخطيب / جامعة كربلاء

أ.د.محمد عبد الرضا شياع/ الولايات المتحدة الامريكية

أ.د. محمد شقير / الجامعة الاسلامية / لبنان

أ.د. عبد المالك أشهبون/ المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين/ المغرب

أ.د.عيد علي مهدي بلبع/ جامعة المنوفية/ جمهورية مصر العربية

أ.د. ساجدة مزبان حسن / جامعة بغداد

أ.د. نادية هناوي سعدون / الجامعة المستنصرية

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

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

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

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 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. سعيد حميد كاظم/ مديرية تربية كربلاء المقدّسة

الإدارة الفنية
رضوان عبدالهادي السلامي
م.م.حسين فاضل الحلو
غياث عبد الجبار مصطفى الجشعمي

تدقيق اللغة العربية

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

تدقيق اللغة الانكليزية

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

الإدارة والمالية

عقيل عبدالحسين الياسري

م.م.ضياء محمد حسن النصراوي

الموقع الإلكتروني

م.م.محمد جاسم عبد ابراهيم

حيدر صاحب العبيدي

الإخراج الطباعي

علي عبد الحليم المظفر

حسين عقيل أبوغريب

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 المقدّسة، وتحديدا إلى مشرّفها عليه السلام

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 آدابُهَا، وَلِسَانُهَا ... فِي كليِّه التَّرخِيمُ والتَّفخِيمُ
تحيَا بِهَا لُغَةُ الجُدودِ وَتَرتَوي ... مِن فَيضِ عَينِ نَبعُهَا تَسنِيمُ
لُغَةُ الكَمَالِ مُذ استَطَالَ قصِيُدهَا ... فَرَعَتْ طِبَاقاً وَالجُنَاسُ وَسِيمُ
وَعَلَى أبي جَادٍ وَهَوَّزَ أزهَرَت ... وسَنَاءَهَا رَغَمَ الظَّلامِ عَمِيمُ
فَحُرُوفُهَا بِجَمَالِهَا قَد أشرَقَت ... شمسًا بِهَا وَجهُ الصَّبَاحِ يُقِيمُ
تِسعٌ وعَشرٌ ثُمَّ عَشرٌ عَدُّهَا ... مَا ضَرَّهَا التَّأخِيرُ وَالتَّقدِيمُ
وتَرَبَّعَت عَرشَ اللغُاتِ لأنَّهَا ... كَمُلَت وَقَد صَاغَ الحُروفَ عَلِيمُ
ألِفُ وَلامُ عَرفُهَا في مُحكَمِ الـ ... تَّنزِيلِ بَعدَهُمَا يَجِيُء المِيمُ
أكرِم بـ(ألٍّ) لاوجودَ لِمثلِهَا ... بَينَ اللغُاتِ وهكذا التَّكرِيمُ
وَتَفَرَّدَتْ بالضَّادِ حَتَّى أصبَحَت ... وتراً بِهَا شَفعُ الكلامِ نَظِيمُ
وَبِهَا الكِتَابُ منزَّلٌ فَبِطَيِّهَا ... قَد بُيِّنَ التَّحليلُ والتَّحرِيمُ
قَد طَالَهَا الإعجَازُ مِن فَيضِ الهُدَى ... وَبِهَا بَدَا الإحكَامُ والتَّحكِيمُ
لُغَةُ الكَمَالِ وَنَظمُهَا بِجَمَالِه ... يَحدُوهُ نَصٌّ قَاطِعٌ وَحَكِيمُ
أَوَ بَعدَ آيَاتِ القُرَانِ فَضِيلَةٌ ... تُحكَى، وَهَل بَعدَ الكِتَابِ نَدِيمُ؟
طُوبى فَكَمْ مِنْ سُورَةٍ آيَاتُهَا ... بِكَ رُتِّلَتْ وَاستَحكَمَ التَّعظِيمُ
وَاليَومَ نَاغَاكَ الفُراتُ بِجودِه ... وَبِكَفِّ عَبَّاسٍ نَمَا التَّعلِيمُ
وَمِنَ العَمِيدِ مَجَلَّةٌ قَدْ أُصدِرَتْ ... بربى الكَفِيلِ، فَرَوضَةٌ وَنَعِيمُ
عَرَبِيَّةٌ بِعلُومِهَا وَفُصُولِهَا ... مَاضَرَّهَا التَّفصِيلُ وَالتَّقْسِيمُ
وَبِحسْبَةِ المِيلادِ شَعَّتْ شَمْسُهَا ... وَبِهَا قُلُوبُ العَاشِقِينَ تَهِيمُ
((فَصْلًا)) أَخَذْتُ مُؤَرِّخًا:(بِحُروفِهَا ... فَوقَ المَدَى قَدْ أشرَقَتْ 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 أعمالهما، 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 المقدّسة، 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 / ٢٥ / ٢٠٠٢ ٤٤
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

نجـــــلاء //

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 ٢٠١٦/١١/١٢ 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
ع/ 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/ للعلم ... مع التقدير .
الوقف الشيعي / العتبة العباسية المقدسة / مركز العميد الدولي للبحوث و للدراسات / كتابكم المرقم ٧٤ في ٢٠١٦/٣/١٢ ... للعلم تقدير .
الكليات كافة / المراكز البحثية كافة / أقسام الجامعة كافة للعلم ... مع التقدير .
المركزية للترقيات العلمية ... للعلم مع التقدير .
دكتور فاضل حبوبي المحترم) / رئيس اللجنة الفرعية لتقييم المجلات العلمية برئاسة الجامعة / كلية التربية ... للعلم مع التقدير .
بحث 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

Ref. No.: العدد : ٦٩٢٨
Date: / / التاريخ: ٢٠١٧/٣/١٥

امر جامعي

استنادا الى الصلاحيات المخولة الينا واشارة الى المادة (١٠) من تعليمات الترقيات العلمية مرقم 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 واسـط
الترقيات المركزية

Ministry Of Higher Education
& Scientific Research
Wasit University

العدد / ١٧٧
التاريخ/ ٢٤/٢/٢٠١٦

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) لاغراض الترقيات العلمية وفق التخصصات الإنسانية (اللغات والآداب) .

مع التقدير ...

الأستاذ الدكتور
عبد الرزاق احمد النصيري
رئيس جامعة واسط
٢٤ / ٢ / ٢٠١٦

نسخه 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 العـــراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جـامعـــة ذي قـــار
مكتـــب رئيـــس الجامعـــة

Ref.
Date: / /

العـــدد: ٧/٨٩/٥٤/٧
التاريخ: ٣/٦/٢٠١٦م

الى / مركز التميز 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 اعلامكم إمكانية اعتماد مجلة (تسليم) لأغراض الترقيات العلمية وفق التخصصات الإنسانية (اللغات والآداب) .

مع التقدير

أ.د. رياض شنته جبر
رئيس جامعة ذي قار
٢٠١٦/٧/١٢

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 : ٢٠١٧/٩/٢٨

﴿ 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.

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

نسخة منه الى /
* 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.

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

وزارة التعليم العالي والبحث العلم
جـامعة المثنى
قسم البحث والتطوير

No:
Date :

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

((معاً لمساندة قواتنا المسلحة الباسلة لدحر الارهاب))

امر جامعي

م/اعتماد مجلة

تحية طيبة...

اشـارة الـى كتـاب رئاسـة جامعـة المثنـى/ امانـة مجلـس الجامعـة ذي العـدد ٨١٨ س فـي ٢٠١٧/٧/٥ المتضـمن توصـيات مجلـس الجامعـة بجلسـته التاسـعة المنعقـدة بتـاريخ ٢٠١٧/٦/١٣، ووفقـاً للفقـرة (**ثانيـاً/٢**) واسـتناداً للصـلاحيات المخولـة لنـا تقـرر اعتمـاد مجلـة (**تسـليم**) التـي تصـدر عـن مركـز العميـد الـدولي للبحـوث والدراسـات التـابع لقسـم الشـؤون الفكريـة والثقافيـة فـي 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

موقـع جامعـة المثـنى
البريد الالكتروني

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

MINISTRY OF HIGHER EDUCATION
AND SCIENTIFIC RESEARCH
UNIVERSITY OF BAGHDAD
Dep. of Scientific Affairs

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
رئاسة جامعة بغداد
قسم الشؤون العلمية

No.: العدد: ش ع / ١٥٤٢
DATE: التاريخ: ٢٠٢٠/٥/٣

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

م/ اعتماد مجلة

تحية طيبة .

اشارة الى كتابكم المرقم بالعدد ٣٧ في ٢٠٢٠/٣/٢٢ بشأن طلب اعتماد مجلة (تسليم) الصادرة عن مركزكم نود اعلامكم بأن المجلة انفة الذكر معتمدة كونها مدرجة ضمن موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية التابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي .

مع التقدير

أ.د.عبد الكريم محمد علي جبر
مساعد رئيس الجامعة للشؤون العلمية
٢٠٢٠/٥/٣

نسخة منه الى/

- مكتب رئيس الجامعة / للتفضل بالاطلاع .. مع التقدير .
- قسم الموارد البشرية / الحفظ العام .
- قسم الشؤون العلمية.

أزل ٢٠٢٠/٤/٢٩ "٣١٥"

AL-Jadriyah - Karrada district - Baghdad.
E-mail:scientific.affairs@uobaghdad.edu.iq
الجادرية - حي الكرادة - بغداد

كلمة العدد

من منابع الإحياء

اللغة ميزان السحر التواصلي، وبها ومنها يمتاز النصّ المبدع، والنصّ المؤثر، والنصّ الخالد، لذا ليس من اليسر تشكيل نافذة لتأشير معايير ذلك السحر من دون الاتكاء على خبراء النقد والتحليل، والبحث والتأصيل، فبهم وبما يكتبون تُقام المجلات والدوريات المعنية بتشخيص مفاتن اللغة وجماليات تراكيبها وأبنيتها، وتأتي مجلة (تسليم) واحدة منها، إذ بلغت عددها ال (١٥) بهمّة أساتذة اللغة وبيانها، وأدباء العربية ونقّادها، و ممّا يميّز كلّ مجلة أو دورية: مجموعة الخصائص التي تميزها من سواها، ولعلّ ما يميّز مجلتنا (تسليم)، انفتاحها على مجالات العربية كافّة، واستقبالها ما تجود به أقلام الباحثين وأساتذة اللغة والنقد في مختلف أرجاء المعمورة ممّن يكتبون عن العربية وبها، وفي الوقت نفسه تجد فيها أبواباً خاصة بالنبي الأكرم محمد ﷺ وأهل بيته عليهم السلام هذا البيت الطاهر التي تحاول الأقلام المأجورة والمؤسسات المغرضة النيل منه، بغضاً بالإسلام وأهله، لذا كان حقّاً علينا أن نذكر الموالين بأقوال البيت الطاهر، ونعلم المخالفين، وننقله الى المحايدين عملاً بقول الإمام الرضا عليه السلام: نقلاً عن المهروي (رحم الله عبداً أحيا أمرنا، فقلت له: وكيف يحيي أمركم؟ قال: يتعلم علومنا

ويعلّمها الناس، فإنَّ الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا)[1].

وفي الختام، نجدّد الدعوة لأصحاب الأقلام الحرّة ممّن يعنيه أمر إحياء العربية وأسيادها، أن يجود علينا بما يفيض مداده، ليكون وقوداً لديمومة المجلة .

والحمد لله أولاً واخراً

١- بحارالانوار: العلامة المجلسي: ٢/ ٣٠

"في التسليم القرآني"

٣١	تعليق النصّ وتشكّلاته في القرآن الكريم سورة يوسف مثالًا	أ.د. علي حداد حسين شبوط العراق/ جامعة بغداد/ مركز إحياء التراث العلمي العربي

ملف العدد المزدوج:
في مسارات خطاب النبي ﷺ وآله عليهم السلام وغاياته
"في التسليم النبوي"

٧٣	فاعلية التكرار في الحديث النبوي الشريف وأثرها في بنائه اللغوي	أ. د .سلافة صائب خضير عباس العراق/ جامعة بغداد/ كلية التربية للعلوم الانسانية -ابن رشد/ قسم اللغة العربية

"في التسليم للعترة الطاهرة"

٩٧	اقتضاء المعاني وضرورة الاحتمالات قراءات في حكم الإمام موسى الكاظم عليه السلام و أمثاله	أ.م.د. سعيد حميد كاظم العراق/ مديرية تربية كربلاء المقدّسة
١٣١	خطاب الإمام علي الرضا عليه السلام مناظراته مع النصارى في هدْي علم مقارنة الأديان	م.د جليل صاحب خليل الياسري العراق/ مديرية تربية كربلاء المقدّسة
١٦١	أطروحة الحِجَاج في المناظرة الفقهيَّة: قصديّة الحوار وغاية التّوجّه-رؤية جديدة على إضاءة "مناظرة الصّيد للإمام الجواد عليه السلام	م.د. آلاء علي عبد الله العنبكي العراق/ كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية الجامعة - بغداد/ قسم اللغة العربية
٢٠٥	أدب الدعاء عند الإمام الهادي عليه السلام دراسة في لغته وبلاغته	م.د. زينة كاظم محسن العراق/ كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية الجامعة - بغداد/ قسم اللغة العربية

٢٥١	معادلات لغوية في أقوال الإمام العسكري عليه السلام	م.د. هديل حسن عباس العراق/ كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية الجامعة - بغداد/ قسم اللغة العربية.
٢٨١	الآليات البيانية الحجاجية في أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله للبشارة بالإمام المهدي (عج)	م.م. ياسين خضير عبيس محسن العراق/ مديرية تربية كربلاء المقدّسة
٣١١	"تسليم نحويّ" فاعلية التراث النحويّ في الدراسات النحويّة والنقديّة المعاصرة	أ.د. مها خيربك ناصر لبنان/ الجامعة اللبنانيّة-بيروت / قسم اللغة العربية
٣٤١	"تسليم روائي بلاغي" الروائي والبلاغي في النقد العربيّ المعاصر	أ.د. عبد المالك أشهبون المغرب/ المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين ـ فاس مكناس / قسم اللغة العربية
٣٧٧	"تسليم سوسيولو ـ تداوليّ" شعرية الفعل الكلامي في ديوان ابن الرومي (٢٨٦هـ). دراسة سوسيو ـ تداولية.	أ. م .د. محمد صائب خضير العراق/ جامعة بغداد/ كلية التربية للعلوم الانسانية -ابن رشد/ قسم اللغة العربية
٤١٧	"تسليم تأويلي" تجلِّياتُ الحيْرةِ في ديوان " ما الشِّعْرُ إلا زَلَّةُ اللسان "فوَزي كريم	م.م مازن عبد الحسين مشكور الظالمي العراق/ جامعة الكوفة / كلية الآداب / قسم اللغة العربية

"تسليم نقديّ"

٤٥٣	القرآنيَّةُ والشعريَّةُ أخـونةُ الـخطابِ وإغـراب الإدلال	أ.م.د. أحمد عبد حسين الفرطوسي العراق/ جامعة بغداد/ كلية التربية للعلوم الانسانية -ابن رشد/ قسم اللغة العربية

"تسليم تنظيريّ"

٤٧٩	نظرية الأنواع الأدبية مفاهيمها وتجلياتها	أ.م.د. موسى خابط عبود القيسي العراق/ جامعة بابل/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ قسم اللغة العربية

"تسليم تداوليّ"

٥٠١	دلالةُ حروفِ الجرِّ وحروفِ العطفِ في الشاهدِ الشعريِّ دراسةٌ في المقاصدِ التداوليَّةِ	م. د. رافـد ناجي وادي الجليحاوي العراق/ جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية / قسم اللغة العربية

"في التسليم القرآني"

تعليق النصّ وتشكّلاته في القرآن الكريم
سورة يوسف مثالاً

Specification of the text and its forms in the Holy Qur'an
Surat Yousif as an example

أ.د. علي حداد حسين شبوط
Dr. Ali Haddad Hussein Shabout

العراق/ جامعة بغداد / مركز إحياء التراث العلمي العربي
Iraq /Center of revival of Arabic science Heritage
University of Baghdad

Alhaddad55@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

يسعى هذا البحث إلى استثمار آلية قرائية استنبطها الباحث أُسست على نقل مفهوم (الالتفات) الذي تورده كتب البلاغة في ضمن المحسنات البديعية المعنوية، لتدرجه ضمن مصطلح آخر ندعو إليه، هو(تعليق النصّ)، لإنتاج آلية قرائية ندعو إلى تمثّلها في قراءة أكثر من نصٍّ شعري ونثري، وتقوم على استقصاء ما يحصل في النصّ من انتقالات أو تبدّلات على مستوى المعنى / الدلالة، أو على مستوى التشكيل الفني – لغةً وصورةً وإيقاعاً – تؤسس لتعليق مساحة من النصّ – بمستوياته كلاً أو بعضاً – لمصلحة معنى آخر في سياق الدلالة الأشمل التي تؤطر مختلف التعليقات النصّية، وهي الدلالة التي تتكاتف تلك التعليقات لتجسيدها. ويبرز هذا التعليق في عددٍ من الأنماط، سنشير إليها في مسار قراءتنا الفاحصة لإحدى سور القرآن الكريم، تلك هي (سورة يوسف) التي اخترناها مثالاً يكاشف التلقي بما يتمثّل آلية (تعليق النصّ) التي اعتمدناها أداة لتفحّص هذه القصة.

الكلمات المفتاحية:

التعليق النصّ، سورة يوسف، السرد البشري

Abstract :

This research seeks to invent a reading mechanism based on the concept of transferring that thrives in the rhetoric books of verbal rhetorical enhancers ,that is, it could be called “specification”. In having such a mechanism a poetic and prose text runs more readable and prone to explication. Here it could sense what a text cuddles : transitions or changes that take place in the text on the meaning , semantics, or on the artistic formation, language, image and rhythm. Such stipulates compass a space in a text on all or some levels in favor of another meaning in the context of the broader indication that forms various textual specification .It is of semantics that yoke all the specifications altogether to give identity to them. Such specification appears in a number of patterns, will be tackled later in Surat Yousif as an example that reveals the mechanism, specification, we adopted as a tool, to fathom the tale.

key words:

Text commentary, Surat Yusuf, human narration

المقدّمة:

لم يتوقف النصّ القرآني عن البث الفكري والجمالي والإتيان بجديده الذي يأخذ القراءة المتّجهة إليه ـ بمحصولها من التأمل والاستقراء والكدّ المعرفي ـ نحو مآلات خصبة من الكشف القيمي وتجليات البناء اللافتة، فهويأتي طبقاً لوصف الإمام علي عليه السلام ـ نصّ « لا تخلقه كثرة الرد وولوج السمع »[1].

ومن خلال هذا التيقن فقد شرع النصّ القرآني فضاءه الرحب للتلقي كي يمتاح منه قراءات متعدّدة، لاسيما حين تذهب إليه القراءة محمّلة بأدوات فحص جديدة، واستنطاق قرائي مغاير، تباعد فيه بين وجهتها والخلاف التفسيري أو التأويلي، جاعلة مناط اشتغالها منبتاً عند بنية التشكّل النصّي، وجماليات التركيب القرآني وفيوض بثه.

ومن تلك الرؤية، وتأسيساً على آلية الاشتغال المتبناة (تعليق النصّ)[2] التي تخيرناها مجسّاً لتفحص ما يكنّه النصّ ويتبناه من مثله والدلائل عليه ـ فقد يممنا نحو ذلك المتن المقدّس، آخذين أداتنا القرائية معنا، لاستجلاء ما يمكن له أن يكاشفنا به من محمولات المقصد القرائي الذي يكتنزه.

وكان اللافت أننا وجدنا ما نبتغيه من تمثّلات مسعانا القرائي الفاحص بين متون سور القرآن وآياته وبثراء استوعب مقاصدنا كلّها، إذ أمدنا هذا النصّ العظيم بكلّ أنماط (تعليق النصّ) وتشكّلاته، حتى بانت آلية اشتغالنا سمة تشكّل لا حدود لبثها في القرآن الكريم، وبمثالية تعبيرية وجمالية لا تجارى، وليس ذلك بالكثير على فيض النصّ القرآني وخصبه ـ الذي عدّت الدراسات منه وماتزال تعدّ ولا تعدده ـ إذا ما استعدنا تذكّر أنَّ كثيراً من الآيات القرآنية كانت من بين الأمثلة الأولى التي احتكم إليها البلاغيون العرب القدامى لتكون محجتهم عن مفهوم (الالتفات) ـ الذي انطلقنا منه لتكييف مفهومنا (تعليق النصّ)[3].

لقد اخترنا ـ في مسعانا التطبيقي المنشود ـ أن نذهب إلى القصص القرآني حيث يتواصل البث السردي باللغوي بالقيمي، معلناً عن تكامل نصّي تعبيري وجمالي باذخ، متأملين ـ من بين ذلك القصص ـ ما توافرات عليه قصة النبي (يوسف) في السورة التي حملت الاسم نفسه من كشوفات نبتغيها لآلية (تعليق النصّ) التي اعتمدناها أداة لتفحص هذه القصة.

تمثّل القرآن الكريم الحاجة الإنسانية للقص، تلك الحاجة التي لا يختلف العرب عن سواهم فيها، فكان لهم ـ كما لغيرهم من الأمم ـ حصة وفيرة من المرويات الواقعية والخرافية والأسطورية التي تمثّلت تفصيلات حياتهم ومعتقداتهم وحروبهم وسير أبطالهم، وأيامهم تلك التي استوعبت إلى جانب متنها السردي كثيراً من أشعارهم وأمثالهم وحكمتهم[٤].

ولكن العرب ـ كما يبدو ـ كانوا يشعرون بتفوق أهل الديانات التوحيدية ـ ولاسيما اليهود ـ عليهم فيما لديهم من نوعٍ آخر من القصص المدوّن في كتبهم، وذاك هو قصص الأنبياء ـ التي ستوصف لاحقاً بـ (الإسرائيليات)[٥] ذلك القصص الديني الذي كان لدى اليهود، ولم يكن العرب على اطّلاع متسع عليه مثلهم[٦]، فكان لابدَّ أن يسدّ النصّ القرآني ـ وهو النصّ الكتابي المنزل بلغة أولئك العرب ـ هذه الحاجة الثقافية لديهم، في الوقت نفسه الذي يفنّد فيه بعض ما كان في مرويات اليهود ومزاعمهم عن الأنبياء، وتعديل وقائع السرد المتداولة لديهم ببديل منطقي يناسب قداسة المروي عنهم الذين تشير إليهم تلك المرويات، ليعيد إنتاج تلك القصص متجاوزاً كثيراً من التفصيلات ـ ولاسيما الحسية منها ـ ويقدّمها بما يناسب قيم الشخصية المسلمة التي عدّ إيمانها بنبوة أولئك الرسل والأنبياء السابقين واحدة من اشتراطات إسلامها القويم[٧].

ولأن النصّ القرآني يتّجه بخطابه إلى قومٍ هم أهل فصاحة وبيان وثراء في لغتهم فقد كان من الطبيعي أن يتأسس ذلك الخطاب على خصائص التعبير العربي البليغ وجمالياته في الإيجاز والإشارة والكناية والتأول الدلالي اللافت.

وهكذا جاء القرآن الكريم ـ وفي الجانب الذي تمثّله القصص الدينية خاصةً ـ ليضع بين يدي العرب المسلمين نصّاً مدوناً يعنيهم، ويعينهم ليحاججوا به أصحاب الديانات التوحيدية الأخرى، في الوقت ذاته الذي توافر فيه على الجانب القيمي الذي يريد النصّ إيصاله، بوصف القص« أداة أساسية من الأدوات التي اعتمد عليها نص القرآن في حركته وسيرورته وديمومته، وأفرز من ورائها فاعلية واقعية، وأنشأ حركية (الاعتبار) وثقافة (الاتعاظ) وسند (الإنصات) والوعي الجمالي الذي انساب من خلالها ـ حكياً وسرداً ـ إلى مجمل تشكيلات النصّ القرآني»[٨].

لقد رأى أحد الباحثين في مجمل قصص القرآن الكريم أنها تبنت ـ في مقاصدها ـ وظائف بدت متماثلةً، إذ إنَّ « الوظائف: (الدعوة) و(الموقف) و(الجزاء) مطّردة في كلّ القصص، قد تختلف في جزئيات أو تفاصيل أو شخصيات . غير أن ما يختلف من قصة إلى أخرى لا يؤثر في الوظائف الثلاث، فهي ثابتة في كلّ القصص»[٩]. وعندنا فإنَّ ذلك متصل بغايات القصص الدينية ومقاصدها التي كثيراً ما أوقفت التدفق السردي و(علقته) لمصلحة الإشارة إلى المحمول القيمي الذي تريد إيصاله من خلالها.

لانريد أن نستعيد هنا الحديث الذي تداولته دراسات كثيرة عن موقف الإسلام من الشعر[١٠] إلا بحدود ما تثيره لدينا الإشارات القرآنية للشعر بإزاء ما كان منها عن القص.

لقد وردت في القرآن الكريم سورة اسمها (الشعراء)[١١]وأخرى اسمها (القصص)[١٢]. ومن استقراء طبيعة المسميين يمكن للمتأمل أن يستنبط موقف

القرآن من هذين الفنين، الذي هو ـ بطبيعة الحال ـ موقف الدين الإسلامي الذي تضمنه النصّ القرآني منهما.

لقد ذهبت تسمية السورة الأولى إلى المنتجين للشعر، وهم الشعراء[١٣] أولئك الذين نأى الخالق في كتابه الكريم بنبيه ﷺ أن يكون منهم: (وماعلمناه الشعر وما ينبغي له)[١٤]، في حين اتّجهت الأخرى لتشير إلى المنتج (القصص)[١٥] وليس إلى من يتبنّى قصةً، وهي رؤية يمكن لها أن تمدّنا بتصورٍ أن المقصود في السورة الأولى الجانب الشخصي الذي يتجسّد فيما يمكن أن يكون عليه أولئك المنتجون للشعر ممن ارتبط إنتاجه بأسمائهم وخصوصياتهم السلوكية والقيمية الذين جعلهم النصّ القرآني فئتين متباينين: أولئك الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وسواهم« الذين في كلّ وادٍ يهيمون والذين يقولون مالا يفعلون»[١٦].

أمّا القصص فقد كانت الرؤية دالة على أن المعني بالأمر هي ذاتها، وليس رواتها الذين لا يمكن تشخيص سماتهم ووقائع حضورهم إلا بكونهم نقلة تلك القصص على نحو شفاهي ـ في الغالب ـ لمتلقين كثيرين، ليصبح الأمر متعلقاً بطبيعة القص ونوعه الذي يستبعد القرآن منه القصص والأخبار غير الواقعية كونها (أساطير الأولين)[١٧]، لتأتي سوره وهي تحمل أحسن القصص.

وتأسيساً على ماتقدّم يمكن القول إنَّ القرآن الكريم أفسح مجالاً للقص في الوقت نفسه الذي (علق) الشعر نهائياً من متنه، مقصياً إياه ـ في مراحل دعوته الأولى ـ من دائرة التمثل في التوجه القيمي الذي يريده[١٨] .

غير أن ماخصّصه للقص من مساحة لم تكن لتشمله كلّه، فقد (علق) منه هو أيضاً القص التخييلي والخرافي والأسطوري، وأبقى القص الواقعي الذي أورده

متمثلاً في قصص الأنبياء التي جرى توظيفها بوصفها قصصاً تصنع متنها القيمي (العقائدي) المنشود والموازي لمتنها التاريخي الموثق.

لقد وقفنا ـ في سياق تمثلنا لإجرائية (تعليق النصّ) ـ على كثير ممّا حفل القصص القرآني به ـ كما أيّ نص يتصف بالسردية ـ من أنماط التعليق وأمثلته التي استوعبت تشكّلاته تلك التي سنتبينها مدلين عليها في قصة النبي يوسف بوصفها مثالاً مستعادة قيمه وتشكّلاته في سواها من القصص القرآني.

وقع تخيّرنا على قصة يوسف ـ من بين القصص القرآني ـ للأسباب نفسها التي أدت ببعض الدارسين قبلنا إلى تخيّرها مثالاً لقراءاتهم[١٩]، فهي الأكثر حضوراً حين يذكر القصص القرآني، لما فيها من خصب ومقومات سرد متكاملة الأداء. وهي أطول قصة وردت كاملة في سورة واحدة وسميت باسم صاحبها، ولم تكرر الإشارة إلى تلك القصة ثانية في أيّ سورة أخرى من سور القرآن الكريم[٢٠].

لقد كانت القراءات الأخرى السابقة للسورة حاضرة عندنا، ولعلّها من دوافع ميلنا لقراءة هذه القصة بحثاً عن أفق استنطاق آخر غير ما كان لتلك القراءات، لاسيما ونحن نأتيها ومعنا أداة تأمل وفحص قرائي هي غير ماكان بين يدي الدارسين الآخرين من أدوات الاستقراء ومستلزماتها المتبناة عندهم.

وما نودّ الإشارة إليه هنا ـ وقبل الذهاب إلى متن السورة ـ أن قصة النبي يوسف ـ كما هي الحال مع غيرها من قصص الأنبياء الأخرى ـ قد جرى تداولها في السياقين الديني والتاريخي، وكان لها بينهما ما اختصّ به كلّ منهما عن الآخر من تفصيلات ووقائع، ففي السياق الأول يمكن الإشارة إلى ما بين المتن القرآني للقصة وما جاءت عليه في العهد القديم (التوراة)[٢١]، إذ سبقت في القرآن بأكثر من تقديم تعبيري وقيمي ـ

سنقف عندها لاحقاً ـ في حين جاء سردها في التوراة مباشراً وبلا مقدمات، حتى بدت وكأنها تروى هناك لذاتها بوصفها وقائع من تاريخ مستعاد لأنبياء بني إسرائيل [٢٢].

أمّا السياق الآخر التاريخي فنجد بعضه في متون المؤلفات التاريخية العربية وما روته عن وقائع التاريخ البشري في عصوره المختلفة، وما أوردته من إشارات إلى تفصيلات من حياة الأنبياء والرسل وأزمنتهم والشعوب التي نشروا بينها دعواتهم التوحيدية، وهي سرود يمتزج فيها أحياناً التاريخي بإضافات مما يخبر عنه التصور الإسلامي ويضيف إليه وقائع وصياغات أسماء أمسى بعضها من المتداول الشعبي[٢٣].

وردت سورة يوسف ـ بآياتها البالغة مئة وإحدى عشرة آية ـ في التسلسل الثاني عشر لتواتر نزول سور المصحف الكريم، ولكنها جاءت ـ عند التدوين النهائي للمصحف ـ في التسلسل الثالث والخمسين بين سوره البالغة مئة وأربع عشرة سورة، هو ما يعني (تعليق) تراتب نزولها الذي جاءت عليه، وقد أجمع المفسرون أن السورة نزلت في مكة، وكان من مقاصدها أن تبدّد جانباً ممّا كان يكابده النبي محمدﷺ من جفاء بعض أهله وقبيلته[٢٤]، فأنزلت عليه سورة تحكي له قصة نبي آخر عانى من قسوة أقرب الناس إليه: إخوته وسوء فعالهم معه، « ولذلك بعد نفسي يخفّف من قسوة ما يواجههﷺ »[٢٥]، ثم هي بعد ذلك خطاب لمتلقيها من الصحابة في حينها، وللناس جميعاً في الأزمنة اللاحقة، لتبين لهم أنَّ العاقبة للمؤمنين المتقين الصابرين رغم الابتلاءات والمِحن .

لقد أخذت (سورة يوسف) مساحةً من التمثّل القيمي والتعبيري الخاص بها الذي نعدّه (استهلالاً) يسبق متنها السردي، ويهيئ المتلقي لاستقباله.

وقد أوردت كتب البلاغة العربية عدداً من المفردات المترادفة المسمية لهذا النسق من

التعبير، مثل: (الابتداء) و(الاستهلال) و(الافتتاح)، وهي كلّها « تتصل بالاستهلال وجمال بدايات الكلام »[٢٦]، إذ « ينبغي للمتكلم أن يتأنق في ثلاثة مواضع من كلامه، حتى تكون أعذب لفظاً، وأحسن سبكاً، وأصحّ معنى، أحدها الابتداء»[٢٧].

وعند صاحب (منهاج البلغاء) فإنَّ (الاستهلال) أحسن ما في صناعة البلاغة، « إذ هي الطليعة الدالة على ما بعدها، المتنزلة منزلة الوجه والغرة، تزيد النفس بحسنها ابتهاجاً ونشاطاً لتلقّي ما بعدها »[٢٨].

أمّا (ابن قيم الجوزية) فعنده أنَّ حسن الابتداء « دليل على جودة البيان وبلوغ المعاني إلى الأذهان، فإنَّه أول شيء يدخل الأذن، وأول معنى يصل إلى القلب، وأول ميدان يجول فيه تعبير العقل»[٢٩].

وحين يرصد الاستهلال القرآني فإنَّه يراه على نوعين: الأول جلي، كقوله تعالى (الحمد لله ربِّ العالمين)، وأكثر مطالع سور القرآن الكريم على هذا النمط، والآخر: خفي، كقوله تعالى ((الم ذلك الكتاب))، وما يجري مجرى ذلك من السور التي افتتحت بالحروف المفردة أو المركبة[٣٠].

ويرى أحد الباحثين المعاصرين أنّ «الاستهلال ليس عنصراً منفصلاً عن بنية العمل الفني كلّه، كما يوهم موقعه في بدء الكلام، كما أنّه ليس حالة سكونية يمكن عزلها والتعامل معها كما لو كانت بنية مغلقة على ذاتها، وإنّما هو المدى البنائي والتاريخي المتوالد من العمل الفني كله، الخاضع لمنطق العمل الكلي، وفي الوقت نفسه فهو عنصر له خصوصيته التعبيرية باعتباره بدء الكلام، والبداية هي المحرك الأول لعجلة النصّ كله»[٣١].

وطبقاً لذلك فإن للاستهلال وظيفتين: « الأولى جلب انتباه القارئ أو السامع أو المشاهد

وشده إلى الموضوع...أما الوظيفة الثانية فهي التلميح بأيسر القول عما يحتويه النصّ»[٣٢].

وفي الأحوال كلّها فإنَّ (الاستهلال) يعكس طبيعة (الخطاب) الذي يحمله النصّ ويخبر عنه، فمنذ الجملة الأولى يكاشف النصّ متلقيه باستهلال يتعين فيه خطابه سواء أكان دينياً أم كان سياسياً أم كان اجتماعياً أم كان أدبياً جمالياً.

ابتدأت سورة يوسف ـ بعد المفتتح الصوتي الذي مرت قراءته ـ بالاستهلال الآتي: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝١ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ۝٣﴾(يوسف ١-٣)وواضح أنَّ الآيات الثلاث في أعلاه تتّجه بخطابها إلى النبي محمد ﷺ كونه متلقيها الأول ولكنها سرعان ماتعلق الأمر(تعليقاً مؤقتاً)، فتّتجه بخطابها إلى الجماعة المسلمة (لعلّكم تعقلون)، لتعود بعد ذلك فتخاطب النبي بأنَّ ما يوحى إليه من القصص القرآني هو أحسن القصص وأصدقها وأكملها سياقاً، كونها تأتيه من ربه.

لقد (علق) النصّ في خطابه مرحلة سابقة من حياة النبي كان فيها ـ بحسب الوصف القرآني في آخر تلك الآيات ـ (من الغافلين)، ولاشكَّ في أنَّ السياق هنا (يعلق) معنى الغفلة المتداول ـ الذي ينزه النبي الكريم أن يوصف به ـ لتذهب بها إلى معنى أنك من غير المطلعين عليها أو المنشغلين بها قبلاً.

مرت الإشارة إلى بعض ما قيل عن أسباب نزول هذه السورة، وأنّها جاءت لتبدّد جانباً ممّا كان يكابده النبي محمد ﷺ من جفاء بعض أهله وقبيلته، وهو ما يعني أن الخطاب فيها موجّه له ﷺ أولاً، ليكون هو الذي تروى له القصة من قبل راو(كلي العلم) هو الخالق العظيم سبحانه وتعالى.

ولأنَّ مقاصد الراوي لم تكن لتورد القصة في المصحف المقدّس لذاتها بل لغايات قيمية متواترة فقد تواصل التذكير الإلهي بتلك الوجهة من خلال فواصل وعظية (تعلق) السرد مؤقتاً، لتستعيد بثّها القيمي وترسّخه عبر(تعليق متكرر) لتلك الإشارات المتبناة بين طيات المتن السردي للقصة:

﴿ لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ ﴾

﴿ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾

﴿ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴾

﴿ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾

﴿ وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴾

وكما في الاستهلال الذي سبق القصة فقد اتبعت بعد انتهائها بخلاصات قيمية مماثلة وبخصب واتساع تعبيري أكثر، احتوى الآيات (١٠٢ـ ١١١)، لتشكّل تلك الرؤى القيمية ـ في مستهل السورة وختامها إطاراً تعبيرياً وضعت القصة بين دفتيه، وهي سمة تعبيرية تمثّلها القصص القرآني في ترسم سياق (القصة الإطارية) على نحوٍ مطرد فيه [٣٣].

* التعليق في السياق السردي للسورة:

يبتدئ متن القصّ في السورة من (موضوعة الرؤيا) التي استحالت هنا مرتكزاً أساساً في السرد، إذ تكررت مرات عدة، كانت تعلق فيها، لتعود مرةً أخرى وبتشكلٍ مضموني مختلف، مؤسسة ـ في سياق القص ـ لأنموذج خاص من (التعليق المتكرر) عايشته شخصية النبي يوسف وبعض الشخصيات الأخرى في القصة: (الفتيان / الملك) أولئك الذين لم يجدوا تفسيراً لما انتابهم من رؤى إلا عند يوسف وحده،

مع أن رؤياه هو نفسه كان قد بحث لها عن تفسير عند أبيه (يعقوب): ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾. ولكنّ أباه ـ الذي لاشكَّ في أنّه كان على بيّنة من تأويلها ـ (علّق) أمرها (تعليقاً مؤقتاً): ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾. وكان من المهم في السياق السردي أن لا تفسر هذه الرؤيا في لحظتها لأنَّ ذلك سيكون سبباً في غياب عنصر الترقب الذي تبناه مسار القص، و(علقه) حتى آخرها.

أما الرؤيتان الأخريان فقد حضرتا في وقتهما السردي المعتاد، وصنعتا مساحةً خاصةً للتأثير في مسارالقص اللاحق، ليجري بعد ذلك (تعليق) الأولى (المدعاة) نهائياً بعد تحقّق ما فسرها يوسف به . أما الأخرى (رؤيا الملك) فقد انتهت القصة وهي تعايش تفصيلات تحققها.

ومقارنة بين البعد القيمي لتلك الرؤى الثلاث ـ التي تقدّم في مجموعها مثالاً (للتعليق المتداخل) في هذه القصة ـ سنجد أن رؤيا يوسف كانت ذات طابع ديني، حيث الشمس والقمر والكواكب التي تؤدي طقساً تعبدياً، في حين جاءت الأخريان بحدود المدرك البشري المعتاد في تصوراته، وبمستلزمات تجسيد مستمدة من الطبيعة ومكوناتها الحيوانية والنباتية: (الطير، الخمر، البقرات، السنبلات)، وذلك يعني أن رؤيا يوسف ذات طابع روحاني تتسامى تكويناته ـ كونه متعلقاً بنبي ـ إلى حيث (تعلق) الوجود الأرضي وتتعالى عنه.

لقد كان (للرؤيا) فاعليتها المثيرة في إحداث التحولات المفصلية في مسار السرد وتصاعد حركيته، فبسبب رؤيا (علق) تفسيرها أبعد يوسف عن أبيه، وبسبب رؤيا ثانية

فسرت أخرج من السجن، وبسبب رؤيا ثالثة فسّرت أيضاً أصبح (عزيز) مصر، وكانت كلّ تلك الرؤى حاضرةً بين يدي يوسف، ليستحيل تفسير الرؤى واحدة من امتيازات النبوّة التي وهبها الله له: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾.

وهكذا تهيّأ للرؤيا أن تكون ـ فضلاً عن فاعليتها في (المتن الحكائي) ـ ذات فاعلية مماثلة في (المبنى الحكائي) أيضاً[٣٤]، إذ تبدّت بوصفها ملمحاً أسلوبياً « يؤدي دوره الجمالي في قصة يوسف في عمق البناء السردي من ناحية، وفي الوظيفة التي تتمايز بها الشخصيات والأحداث وتطورها وتناميها من ناحية أخرى»[٣٥].

إذا كان النصّ القرآني لقصة بوسف قد ابتدأها بالإشارة إلى الرؤيا التي قصّها على أبيه (يعقوب) فإن ورودها في التوراة قبلاً (علق) أمرها مؤقتاً، مقدماً عليها الحديث عن حبّ أبيه الشديد له: « وكان إسرائيل (يعقوب) يحبّ يوسف على جميع بنيه لأنه ابن شيخوخته، فصنع له قميصاً موشىً، ورأى إخوته أنّ أباه يحبّه على جميع إخوته فأبغضوه ولم يستطيعوا أن يكلّموه بسلام »[٣٦].

يشير النصّ في التوراة هنا إلى تعلق الأب بيوسف وحده، وبغض إخوته له بسبب ذلك، في حين يجعل النصّ القرآني الأمر متعلقاً بيوسف وأخ آخر أصغر منه: ﴿ إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾. وسوف (يعلق) الحديث عن هذا الأخ تعليقاً موقتاً، فلا تستعاد الإشارة إليه إلا في وقائع القصة الأخيرة . وبدا أنَّ أولئك الإخوة المبغضين لم يشملوه بمسعى التخلص الذي بيّتوه ليوسف وحده، وهو أمر يكسر أفق التوقع السائد في المخيلة الشعبية التي كانت دائماً ما تسلّط الضوء ـ في سردها ـ على دور أصغر الأبناء، وتجعل قسوة الإخوة ومجافاتهم مسلطةً عليه، وذلك ما نجده كذلك في (التوراة) حين الإشارة إلى بعض قصص الأنبياء[٣٧] ولكن قصة يوسف خرجت على ذلك، لتجعل فعلة

الإخوة مسلطةً على الأخ الأكبر منه: ﴿ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴾.

يرد في التوراة أن يعقوب هو من صنع ليوسف قميصه الذي كان يرتديه يوم سعى إخوته للتخلص منه « وجعله مزركشاً، ليتميّز به يوسف عن إخوته »[٣٨] وذاك ما أشعل غيرتهم، فانتزعوه منه قبل أن يلقوه في (الجب)، « وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ». وذهبوا إلى أبيهم به (عشاء) يبكون[٣٩]، مدعين أنَّ الذئب قد أكلَ أخاهم، وهي التهمة التي لم يصدقها يعقوب[٤٠]، فاكتفى (بتعليق) أمر السؤال عن حقيقة ما جرى ليوسف، مخاطباً أبناءه: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾.

وسنلاحظ أن النصّ قد (علق) الإشارة إلى فعلة الذئب المدعاة نهائياً، غير أن الطريف من أمرها أنها بقيت تستحضر كلما اتهم شخص بأمر ما هو بريء منه، فيقال ـ وفي سياق من الاستعاد الذي (علق) اسم يوسف منه نهائياً، ونسب فيه إلى أبيه ـ (هو بريء براءة الذئب من دم ابن يعقوب)! .

تبدّت (للقميص) في قصة يوسف فاعلية دالة ومؤثرة في مسار السرد ـ مثلما كانت للرؤيا قبل ذلك ـ فهو مثلها تكررت الإشارة إليه ثلاث مرات، ومثلها تمثل فيه (التعليق المتكرر)، مثلما تهيّأ له فيها أن يحقق ـ كما الرؤيا ـ تواصلاً لحركة القص وتصعيداً لأحداثها.

كانت الإشارة الأولى ما مرّ ذكره، حين استحال القميص دليل براءة (كاذبة) ادّعاها إخوة يوسف، و(علق) أمرها (تعليقاً مؤقتاً) حتى آخر القصة. أما الثانية فكانت مع امرأة العزيز التي راودته عن نفسه، فهرب منها، لتلحق به وتقطع قميصه (من دبر)، فيكون ذلك دليل براءة (مؤكدة) ليوسف هذه المرة، ولكنها علّقت هي أيضاً (تعليقاً

مؤقتاً) لحين الاعتراف بها لاحقاً .أما الثالثة فكانت حين أرسل يوسف قميصه إلى أبيه (يعقوب) ليلقى على وجهه[٤١]، فيعود إليه بصره، و(تعلق) أحزانه نهائياً.

تعلّق القصة ـ وهي تدلف إلى انتقالة مفصلية مهمة في حياة يوسف ـ (تعليقاً مؤقتاً) ما كان من أمر إخوته، وتذهب معه ـ بعد أن أخرج من (الجب) وأخذ إلى مصر ـ نحو مرحلة جديدة من الوقائع، والعيش في بيئة (حضرية) مختلفة (علقت) من خلالها نهائياً مرحلة (البداوة) التي عاش فيها مع أهله. وفي هذه المرحلة تهيأ ليوسف استكمال مستلزمات بناء شخصيته الإنسانية والسلوكية، إذ (آتاه ربه حكماً وعلماً). ولكن قدّر له يتعرض إلى تجربة أخلاقية قاسية، تمثّلت في مراودة (امرأة العزيز) له ﴿ وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ﴾ فما كان منه لا أن يلوذ بتأسيسه القيمي الذي حباه به ربه نائياً به عن السوء والفحشاء.

وما يلفت الانتباه هنا أن واقعة المراودة جاءت في النصّ القرآني بتكثيفٍ شديد، بعكس ورودها في التوراة حيث التفصيلات أكثر، ومثلها في الروايات التاريخية الإسلامية[٤٢]، وذلك ما يوحي بأن السياق القرآني ـ وهو يعلق تلك التفصيلات ـ كان يسعى للتركيز على تبيان ما في الموقف من اندفاع شهواني ضجت به رغبة امرأة العزيز وسلوكها المهيج[٤٣].

كانت براءة يوسف بيّنة الإدلال، فقد قدّ قميصه من الخلف، وذاك ما أدركه الزوج (العزيز) ومن كان معه، ولكنه لم يفعل شيئاً سوى أن يطلب من يوسف تناسي الأمر، ومن (السيدة) ـ التي (علق) اسمها في النصّ القرآني وقبله في نص التوراة، وجرت الإشارة إليه خارجهما[٤٤] ـ أن تستغفر لذنبها، منهياً الأمر عند هذا الحدّ، وهو ما يوحي بضعف مقدرة ذلك الرجل على التصرف[٤٥].

بإزاء قوة تلك الزوجة وتسلّطها الذي استبد بوقائع هذه المرحلة من السرد، لـ

(تتعلق) مقدرة (الذكورة) على الفعل مخلية الزمام (للأنوثة) ـ متمثلة بزوجة العزيز ـ التي راحت تتصرف بما تمليه عليها رغباتها الطائشة، حدّ أنها تجمع عدداً من نسوة المدينة اللائي سخرن منها، وتأمر يوسف بالخروج إليهن ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا﴾، وذاك ما يعني أنّ إحساس النسوة بالألم قد (تعلق) عندهن نهائياً، دهشاً مما عليه يوسف من الحسن لتسخر هي منهن هذه المرة قائلة: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾، مصرةً على أن يشبع يوسف رغبتها، أو أن يعاقب: ﴿وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ﴾، وهو ما تحقّق فعلاً، حتى لكأن قوة التسلط الأنثوي السادرة في الاشتهاء استوجبت قراراً إلهياً لإحباطها: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ فكان أن ﴿اسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾، ليذهب يوسف إلى السجن الذي أراده ملاذاً من كيدهن .

لقد سبّبت تلك المرأة أذىً كبيراً ليوسف، غير أن اعترافها بما فعلته (عُلّق) حتى وقت لاحق، كما هي الحال مع إخوته وفعلتهم تلك التي سيواجههم بها في آخر القصة. ولعلَّ في ذلك (التعليق) نوعاً من العقاب النفسي لهم، فقد تركوا جميعاً مرتكسين إلى مكابداتهم الشعورية مدّة طويلة، ولم يطهّرهم من إثمها إلا اعترافهم بها في نهاية المطاف.

(يُعلّق) ـ في انتقالة سردية جديدة ـ أمر ما حدث في قصر العزيز (تعليقاً مؤقتاً)، ليكون مكان الأحداث القادمة في السجن الذي ألقي فيه يوسف، (معلقين) أمر براءته مع تأكدهم منها، ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ ، وهناك تدلف أقدار يوسف به إلى مرحلة مختلفة من الوقائع والأحداث . حيث يلتقي بالفتيين اللذين قصا عليه حلميهما، وفسرهما يوسف لهما، لينتهي الحال بالأول (معلقاً) تأكل الطير من رأسه، وينال الآخر حريته، فيعود إلى عمله ساقياً للملك.

وممّا يلاحظ أن سياق السرد جعل يوسف (يعلق) تفسير حلميهما مؤقتاً لحين أن يلقي عليهما بعض مبادئه التوحيدية، في مسعى للاستفادة من الموقف ووضعهما في فضاء الإيمان الذي هو عليه: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴿٤٠﴾﴾

غير أن يوسف، وحين انتهى من تأويل الحلمين ﴿أَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾، فدعا الناجي من الفتيين أن يذكره عند الملك، ليكون ذلك مدعاة لقرار إلهي بتمديد سجنه و(تعليق) حريته بضع سنين أخرى.

ولما استبدت بالملك رؤياه عن (السبع بقرات والسبع سنبلات). وذهب المفسرون إلى (تعليق) أمرها كونها (أضغاث أحلام) ـ أخذت تفصيلات الرؤيا إلى يوسف في سجنه كي يتولى تفسيرها، وذلك ما فعله، ليكون الأمر مدعاة لإخراجه منه، وأن يعهد إليه الملك شأن اقتصاد تلك المرحلة الحرجة، فكان ذلك إرهاصاً بمرحلة جديدة، تهيأ ليوسف فيها أن ينال أعلى مراتب الجاه والسلطة.

وفي أثناء هذه المرحلة جرى في سياق السرد حل عقد المشكلات التي واجهت يوسف قبلاً . إذ اعترفت امرأة العزيز بفعلتها، ﴿قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾، وجاء إليه إخوته آملين (ميرتهم) من غلة مصر التي بين يديه، فكان لهم معه ما كان من وقائع احتواها سياق السرد، وصولاً إلى لحظة اعترافهم ـ بعد تعرفهم إياه ـ بفعلتهم، قائلين: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ﴾، وانتهاء عند تحقق تأويل الرؤيا

التي حدّث بها أباه في أول القصة: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾، ليرفع يوسف يد الابتهال شاكراً ربه على ما وهبه إياه: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾.

وعند هذا الحدّ تنتهي القصة في النصّ القرآني و(تُعلَق) نهائياً، بعد أن استكملت متنها السردي المقصود[٤٦]، واضعةً الاستلال القيمي والعظة منها بين يدي آيات أخرى لاحقة (الآيات ١٠٢-١١١) تلك التي تمثّلت وجهة الخطاب الذي ابتدأت به السورة، وذلك ما سبقت الإشارة إليه.

*التعليق في عناصر السرد وبناه اللغوية:

على عكس السرد البشري الذي صار بالإمكان الحديث فيه عن (الراوي) بمعزل عن (المؤلف) فإن القصص الديني في المتن القرآني يجيء عبر واحدية المؤلف والسارد وتماثلهما في النصّ المرسل من الخالق سبحانه وتعالى إلى نبيه ﷺ.

ولأننا بإزاء قصص ديني أورده كتاب سماوي مقدس فقد كان من البدهي أن يهيمن على السرد (الراوي العليم) المطّلع على تفصيلات الوقائع وسلوك الشخصيات وما تعلنه وتضمره من أفكار ومواقف وتصرفات، ليضفي على السرد حضوره الفياض من خلال الوصف والتقرير والتعليق.

وإذا كانت تلك من خصوصيات النصّ القصصي الديني - والقرآني خاصة - فإنَّ ماعدا ذلك من عناصر السرد وآليات اشتغاله المعهودة قد توافر عليها هذا النصّ وأسس من خلالها فضاء بثه الحكائي.

تأتي الشخصية في القصص الديني مخبرة عن وجودها التاريخي المقنن في وقائع حصلت لها فعلاً، وتشخّص لها من خلالها حضور يقيني، وبذلك فهي غير الشخصية في التأليف السردي البشري الذي تعدّ فيه نتاج عمل تأليفي واقعي أو متخيل[٤٧].

ولكن ذلك الحضور المشخّص لا يمنع أن تتردد إلى جانبه ـ سواء في كتب التاريخ أو في الاشتغال الشعبي على القصة ذاتها ـ إشارات لاحقة تقارب تلك الشخصيات بإضافات غير واردة في المتن الديني، كالذي مررنا ببعضه في هذه القصة.

استوعبت سورة يوسف ـ كأيّ واقعة سردية ـ أنماطاً من الشخصيات التي أدت أدوارها إلى جانب النبي (يوسف) الشخصية الرئيسة التي بقيت حاضرةً على امتداد السرد، فكانت بعض تلك الشخصيات ذات حضورفاعل في حركية الوقائع، في حين بدت سواها هامشية الأدوار، وهو ما تبرز دلالاته حين نستقصيه من خلال مجسنا القرائي (التعليق).

كانت شخصية النبي يوسف هي المحور التي دارت حوله مواقف الشخصيات الأخرى وأفعالها وتعلّقت به، ولذلك فلم يكن لها أن تغيب عن أيّ مفصل من مفاصل السرد. وهي أن غابت بفعلها المباشر في بعض الوقائع فقد كانت حاضرة من خلال تأثيرها في سلوك الشخصيات الأخرى وممارساتها التي بدت ـ في الغالب عليها ـ ردود أفعال لأقوال النبي يوسف وأفعاله.

لقد حافظت شخصية (يوسف) على سمتها القيمية المتأصلة فيها ولم تغادرها ـ كونها شخصية نبي ـ ولكن ذلك لم يجعل منها شخصية (مسطحة) في وجودها السردي فقد تطور بناؤها المعرفي وتوطدت مسارات صلتها بالشخصيات التي حولها، ولاسيما تلك الشخصيات التي شهدت سلوكياتها تغيرات درامية وانتقالات (عُلقت) فيها

ممارسات بعينها واستجدت أخرى، كما هي الحال مع إخوة يوسف، وامرأة العزيز.

استبدت ـ بسوى شخصية يوسف ـ أنماط (تعليق) مختلفة، إذ عايش بعضها مثل: (النبي يعقوب، إخوة يوسف، امرأة العزيز، الفتى الساقي، النسوة اللواتي قطّعن أيديهن) حالة من (التعليق المؤقت) الذي كانت تحضر فيه عند الوقائع التي تخصها، لتغيب (مؤقتاً) عند ظهور أدوار سواها التي (تعلق) هي أيضاً، لتعود سابقتها ثانية إلى الظهور وبحسب تشخّصها في سياق السرد الذي كان أساسياً وفاعلاً.

أما ماتبقى من الشخصيات فقد جرى تعليقها (تعليقاً نهائياً) بعد أداء كل منها لدوره في سياق السرد، كشخصية من التقط يوسف من الجب وباعه، وشخصية عزيز مصر[٤٨]، وكذلك شخصية الملك الذي عهد ليوسف بسلطاته[٤٩].

يعرّف (المكان) بكونه« البيئة التي تتموضع فيها الأشياء والشخصيات»[٥٠]. وتحدّد له ـ في علم السرد ـ أنواع وتوصيفات عديدة هي نتاج استقراء حضوره المؤسس لقيمه في العمل السردي[٥١].

استقامت كشوفات المكان في قصة يوسف متجسدة بين بيئتين: الأولى (بدوية) هي (أرض كنعان)، حيث بيت أبيه (يعقوب)، والأخرى (مدنية) في مصر، حيث بيت العزيز، وبلاط الملك، ومقر سلطة يوسف الذي أصبح عزيز مصر. وقد تواترت تفصيلات الوقائع في أكثرمن مكان بين تلكما البيئتين، مثلما (علق) حضور كل بيئة منهما لصالح الأخرى في أثناء سرد القصة، ولأكثر من مرة .

لقد تبادلت الأماكن في القصة توصيفها القار لها في الدرس السردي وسواه، فربما تغيّر سمت (المكان الأليف) ـ ليستحيل (مكاناً معادياً)، واتصف نقيضه بسمته تلك، وكان ذلك نتاج التفاعل الشعوري والسلوكي للشخصية ـ ولاسيما شخصية

(النبي يوسف) مع المكان وانعكاس فاعليته في وقائع حياته، ليمسي ذلك سبباً في أن (يعلق) المستقر الشعوري المعهود للمكان، ويغيّر من مواضعاته الأساس القارة فيه.

فعادةً ما يوصف (البيت) بكونه مكاناً أليفاً، ولكنه علق في هذه القصة فاستحال مكاناً معادياً للبطل (النبي يوسف) بفعل السلوك القالي له من بعض ساكنيه . هكذا كان الحال مع بيت أبيه الذي يفترض أن يكون ملاذاً طيباً، ولكنّ إخوته الساعين إلى التخلص منه، أبعدوه عنه إلى حيث ضيق الجب وظلمته، وكذلك الأمر مع بيت العزيز الذي أحاله مسعى الزوجة الغرائزي إلى مكانٍ (معاد)، وأكثر ضيقاً من السجن الذي فضّله يوسف عليه .

أما (الجُب)، ومثله (السجن) ـ وهما ممّا يوصف بالمكان المعادي ـ فقد تغيّر سمتهما، حين أسس كل منهما لانعطافةٍ كبيرة في حياة يوسف، لقد أخرج من ضيق (الجُب) لينقل إلى حيث يعيش حياة أخرى أكثرسعةً وفاعلية حضور، واستحال السجن المكان (الأحب) الذي دعا يوسف ربه أن يلقى فيه، ليغادره لاحقاً إلى حيث يصبح (عزيز مصر).

مع انتقال يوسف إلى مصر فقد (علق) النصّ القراني (تعليقاً نهائياً) البيئة (البدوية)، إذ لم يشر إلى عودة يوسف إليها. ولكن تلك البيئة علقت (مؤقتاً) في (التوراة) الذي واصل سرد حياة يوسف في مراحلها الأخيرة، مثلما استعاد الأمرنفسه بالنسبة للنبي يعقوب[٥٢] .

أما إخوة يوسف فقد ظلوا مترددين في (تعليق متكرر) بين البيئتن ـ البدوية والمدينية ـ تجسيداً لحالة من الانشغال الشعوري المضطرب الذي بدا مسعى إجهادهم فيه وكأنه نوع من العقاب جزاء ما فعلوه بيوسف[٥٣] .

لم ينشغل المتن القرآني لقصة يوسف بعنصر (الزمان) كثيراً؛ لأن هذا العنصر

لايكاد يتدخل في سيرورة القص ومبتغاه القيمي، ولذلك أحال تشخصه في التلقي إلى مدرك زمني عام، يستعاد فيه البعد التاريخي للمرحلة التي عاشها النبي يوسف ـ ومن معه من الشخصيات ـ وهو يحلّ في تسلسل منضبط بعد أسلافه من الأنبياء منذ (إبراهيم) مروراً بجده (إسحاق) وحتى أبيه (يعقوب) .

وعلى هذا يمكن القول إنَّ المتن القرآني لقصة يوسف (علق) الفاعلية السردية المقننة للزمن، وأطلق وقائعها في فضاء عابر للزمانية، ومنشغل في إيصال بثه القيمي الذي هو غايته الأساس.

أما خارج ذلك المتن فقد امتدّت الوقائع على مساحة زمنية أشير إليها بأعداد من السنوات الطويلة[٥٤] .

وكان ورود بعض مسميات الزمان في القصة لازمةً مهمةً لتشخيص السياق بتأثيث زماني مناسب له، في الوقت نفسه الذي يمنح أفق التأويل مساحة تقول خصبة كالذي يمكن ذكره عن (الرؤيا) بوقائعها المتعددة التي ترتبط غالباً بالليل، ليكون تأويلها في مساحة ضوئية لاحقة. وعلى عكسها ما كان من أمر إخوة يوسف معه، فحين فعلوا فعلتهم وألقوه في (الجُب) فقد (جاءوا أباهم عشاء يبكون)، مستفيدين من الظلمة لإخفاء ملامح وجوههم، وما يمكن أن تخبر به من القول المدعى، ليستحيل البعد الزمني بسواده (معادلاً موضوعياً) لسوء فعلتهم وعتمة أرواحهم.

مثلما يقوم البناء السردي على عناصر أساسية ـ تتمثل في: (الحدث) وتفصيلاته، و(الشخصيات) وأدوارها في مسار الأحداث، و(الفضاء السردي) المكتنف لعنصري (المكان) و(الزمان) ـ فإنه ينهض على مجموعة من آليات الاشتغال السردي التي تتمثل في: (القص) الذي تندرج الأحداث متواصلة فيه، و(الوصف) الذي

(يعلق) تدفق (القص) (تعليقاً مؤقتاً)، ليرسم سمات الفضاء السردي وسيماءه، ويجسد ملامح الشخصيات وتكيفاتها الشعورية، ليجيء (الحوار) بعد ذلك مجسداً جانباً من التفاعل السردي بين الشخصيات.

تبينت لنا طبيعة (القص) وتفصيلاته في قصة يوسف حين لاحقنا متنها السردي، وقد ساوقه (الوصف) هناك، وإن كان بحدود ضيقة، إذ لم يقف المتن القرآني للقصة عند الوصف طويلاً، بسبب انشغاله الأساسي المنصب على (القص) وما يسايره من تفاعل شخصيات القصة عبر(الحوار) الذي تواترت أمثلته في أثناء السرد وحركيته، لتتشكل فيه كثير من اللوحات الحوارية التي تصلح أن تكون مشاهد مسرحية مؤثرة.

سبق حوار الشخصيات ـ وعلى امتداد النصّ ـ بالفعل (قال) وهو يجيء مخبراً عن حديث الشخصية المفردة أو عن مجموعة من الشخصيات، وعلى النحو الإحصائي الذي يظهره الجدول الآتي:

الفعل	التكرار
قال	٤٤
قالوا	٢١
قالت	٥
قلن	٣

لقد تردد الفعل (قال) الذاهب بدلالته غالباً إلى النبي يوسف، وكذلك النبي (يعقوب) أكثر من أربعين مرة، مجسّداً الحوار الذي دار بينهما، أو مع الشخصيات الأخرى في القصة، وبما أبان غالباً عن هيمنة الشخصية الفرد ـ النبي يوسف ـ كونه بطل القصة ومحور التفاعل مع شخصياتها الأخرى التي أبدت حواراتها ـ من خلال الفعل (قالوا)، الذي ذهب معظمه متصلاً بإخوة يوسف أكثر من عشرين مرة.

تمثل (الحوار) ـ في بعده التفاعلي بين الشخصيات ـ جملة انتقالات شعورية أخبرت عن طبيعة الموقف الذي تعايشه الشخصيات المعنية في لحظتها الحوارية تلك، ليقام ذلك على مسار من (التعليقات) النصّية المختلفة.

لقد كان الحوار بين (يوسف) وأبيه (يعقوب) في بدء القصة حواراً ودوداً مفعماً بالثقة والتواصل الإنساني الحميم، في حين جاء حوار إخوته ـ وهم يخططون لفعلتهم ـ متشنجاً ومؤشراً لنزعة شريرة تلبستهم نحو أخيهم. أما مع أبيهم فقد اتسم بترددهم وبالشك من قبل أبيهم. في حين كشفت سمة التحاور بين الشخصيات في بيت العزيز عن غلبة الشك والاتهام والمسعى لدرئه.

وجاء حوار يوسف مع إخوته ـ في وقائع القصة الأخيرة ـ متسماً بالثقة والتيقن الشعوري من قبله، مقابل قلقهم وتخبطهم والتوزع الشعوري الذي كان بادياً على أفعالهم وأقوالهم.

لاتطيل الدراسات السردية غالباً الوقوف عند البعد التركيبي للنص المقروء، كونه لايأتي مقصوداً لذاته فيها، ولكننا ونحن نتداول هنا قصة يوسف في متنها القرآني ـ الذي تمثل اللغة مرتكزاً تعبيرياً مفعماً بقيم بلاغته ودلائل نصيته العالية ـ نجد من الأهمية أن نقرأ هذا البعد، استئناساً بها بمكن أن يكاشفنا به من قيم التمثل المخبرة عن آلية (تعليق النصّ) والبث الدلالي المؤشر فيها، وهي ترد مستثمرة الأفعال والاسماء، وما يتشكل من أدائيتها وهي تستحيل جملاً بسياقات خاصة.

استوقفتنا ـ في تأملنا للحوار ـ الفعل (قال) واشتقاقاته التي نالت حضوراً متواتراً وعلى نحوٍ لافت، ونحن إذ نستعيده هنا فلأنه يخبرنا عن تراتبية تداول لافتة رافقت مسار السرد، وجرت له نسقية من (التعليق) خاصة.

ابتدأ حوار النصّ بين النبيين (يوسف) وأبيه (يعقوب) بالفعل (قال)، وهم يتداولان أمر الرؤيا التي (عُلق) تأويلها حتى آخر القصة، حيث استعيد ثانية ومعه الفعل (قال) وكأنه استئناف للحوار الذي (عُلق) تواصله بينهما زمناً طويلاً: " قَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا «. وكان الحوار حين توقف بينهما وذهب السرد يواصل مساره قد استبد به تردد بين الفعل (قال) مشيراً إلى ماكان يخاطب به (يعقوب) أبناءه، والفعل (قالوا) الذاهب إلى حواراتهم بينهم أو مع أبيهم، ليتخلّله تداول الفعل (قال) عائداً على حوارات بعضهم، ومخبراً عن نزعة من التردد انتابته، ولكنّه لم يصمد طويلاً فـ (علق) فردية سلوكه منظوياً في العمل الشائن الجمعي الذي قاموا به، وضاماً صوته إلى أصوات الآخرين . وحين (يعلق) السرد أمر هؤلاء ويذهب إلى منطقة جديدة من القص تلك التي دارت وقائعها في بيت العزيز ستستعاد فردية الفعل، ولكنها هذه المرة بين الصيغتين: (قال) و(قالت) التي ستفرض سطوتها أخيراً وينفذ قولها: ﴿ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ .

أما في الوقائع الأخيرة من القصة فقد جرت الإشارة إلى تداول صيغ الفعل (قال) جميعها، مخبرة عن مسعى لتأشير (تعليق) التباعد الجغرافي بين شخصيات القصة والإخبار عن اجتماعها مع يوسف في مكان واحد وزمانية واحدة.

وإذ تمسكت الأفعال بسمتها الدلالي القار فيها فقد بدا على بعضها (تعليق) ذلك المحتوى والإتيان بنقيضه، كالذي جاء عليه الفعل (شروه) في قوله تعالى: ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴾ ، إذ ورد ـ مشيراً إلى إخوة يوسف بمعنى(باعوه)وبما (علق) دلالته المعهودة التي سترد في آية لاحقة: ﴿ وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ: أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا ﴾ .

ولعلّ هذه الممارسة الدلالية ستكون أكثر تجلياً مع الأسماء الواردة في النصّ، سواء ما كان أسماء أعلام أو مسميات لتكوينات أخرى.

لم يرد في المتن القرآني للقصة من أسماء الأعلام الصريحة سوى اسمي النبيين (يوسف) وأبيه (يعقوب)، وورد ذكر ماعداهما بصفته: إخوته، امرأة العزيز، صاحبا السجن . أو بطبيعة سلطته: العزيز، الملك. وفي ذلك ما يوحي أنّ للاسم قدسيته التي لم يرد هذا المتن التفريط بها، فقصرها على اسمي النبيين وحدهما، و(علقها نهائياً) عن سواهما.

ورد اسم يوسف في السورة صريحاً اثنتين وعشرين مرةً. ولكنّه كان يواجه (تعليقاً متكرراً) في بعض مفاصل السرد، كالذي حصل بعد أن ألقاه إخوته في (الجب). فبعد تردد اسمه سبع مرات قبل ذلك جرى تعليقه، واستعيض عنه بالضمير(هو) منذ الآية: ﴿ وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ﴾. وكأن السرد ساير رغبة أولئك الإخوة في تغييب يوسف، وتواصل مع فكرة موته التي أرادوا إشاعتها، مثلما تمثل مجهولية مسماه من قبل أولئك (السيارة) الذين التقطوه من (الجب). وما أن تحقق ليوسف الاستقرار حتى عاود الاسم الظهورمجدداً، ومنذ الآية: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ ﴾ وحتى آخر آيات القصة.

(عُلق) اسم النبي (يعقوب) حتى منتصف القصة تقريباً ـ وتحديداً حتى الآية الثامنة والستين: ﴿ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا ﴾. أما قبل ذلك فكان يرد ذكره عبر مفردة (الأب) المضافة إلى الضمائر: (أبيه / أبت/ أبينا / أبانا)، ليعود (تعليق) ذكره نهائياً حتى آخر القص.

وكما مرّ ذكره فقد (علق) النصّ القرآني اسم امرأة العزيز (تعليقاً نهائياً)، واكتفى بوصفها هذا، في حين جرى تداول اسمها خارجه، ولاسيما في كتب التاريخ، فهي عند (الطبري) و(ابن الأثير) وسواهما: (راحيل) أو (راعيل)[٥٨].أما في المسمى الشعبي فهي (زليخة)[٧٣]، وهو الأمر ذاته الذي ناله اسم زوجها، فقد اكتفي

بوصفه على أنه (عزيز مصر)، في حين ذكره (التوراة) باسم (فوطيفار). أما على لسان يوسف فوصفه ـ وهو يتفادى مراودة زوجته له بأنه: (ربي الذي أحسن مثواي)[٥٥]، لـ (تعلق) في قوله هذا دلالة المفردة المكرسة للإشارة إلى الخالق سبحانه وتعالى التي وردت في السورة نفسها عشر مرات.

يشير القرآن الكريم إلى ملوك مصر القدامى بلقب (فرعون) في كل الآيات التي يرد ذكرهم فيها[٥٦] . ولكن هذا المسمى (عُلق) من سورة يوسف نهائياً، وورد مكانه لقب (الملك)، وفي ثلاثة مواقع من السورة، وتعليل ذلك عند بعض الدارسين المعاصرين أن الحقبة التي عاش فيها النبي يوسف في مصر كانت أيام الملوك الرعاة (الهكسوس) الذين تغلبت جيوشهم القادمة من بلاد الشام على جيوش الفراعنة، ليحكموا مصر من ١٧٨٠ وحتى ١٥٨٠ ق.م، حين زحف عليهم الفرعون (أحمس الأول) بجيشه من عاصمته (طيبة)، وأزال دولتهم، وأخرجهم من مصر كلها[٥٧].

حين نغادر أمر أسماء الأعلام إلى ماورد من مسميات أخرى ـ جرى (تعليق) دلالتها الشائعة في التداول إلى أخرى محدودة الذكر ـ فسنقع على مايخبر عن ذلك من المفردات التي أشرت قيماً تعبيرية ومثاقفة لغوية وجمالية أريد لها أن تخبرعن خصبها في المتن القرآني .

لقد وردت مفردة (الجُّب) في سورة يوسف مرتين، ولم ترد في أي سورة أخرى سواها . و(الجُّب) هي (البئر)[٥٨]، ولكن المتن القرآني لم يستعمل هذه المفردة في السورة [٥٩]. كما (علقت) مفردة (القافلة) واستعملت مرادفتها (السيّارة): ﴿ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ﴾ .

ولم ترد مفردة (أمة) بتوصيفها المعهود على مجموعة من القوم بل (عُلق) ذلك لترد بدلالتها على الزمن: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ ﴾(يوسف :٤٥) أي بعد مدة طويلة.

و(عُلقت) مفردة (أهل) أو(أصحاب) من قوله: ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾ أي: أهل القرية ، وأصحاب العير.

يبقى لنا أخيراً أن نشير إلى ماجرى لكثير من الجمل في السورة من (تعليق) لسياق التعبير الخبري المباشر، وترسم نسقين من الأداء الإنشائي غيره، تهيأ لهما أن يردا بتكرار جملي لافت، وبما عكس المسعى التعبيري الذي ينشد تكريس الدلالة وترسيخ قيمها . وقد تمثل ذلك في سياق التعبير بجملة الاستثناء، وجملة التوكيد. فمن الأولى يمكن ذكر الآتي:

﴿ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾

﴿ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾

﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ ﴾

﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا ﴾

﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾

﴿ فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ ﴾

﴿ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ ﴾

﴿ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ﴾

﴿ قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ ﴾

﴿ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ ﴾

﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ﴾

﴿ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا ﴾

﴿ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾

﴿ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ ﴾

﴿ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا ﴾

﴿ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴾

﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ ﴾

أما الأخرى (جملة التوكيد) فتمثلت في:

﴿ إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا ﴾

﴿ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾

﴿ مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ ﴾

﴿ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾

﴿ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ ﴾

﴿ قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ ﴾

﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾

﴿ إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾

﴿ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِينَ ﴾

﴿ ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾

﴿ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴾

﴿ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾

﴿ وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴾

﴿ قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ ﴾

﴿ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾

﴿ قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي ﴾

﴿ قوَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ ﴾

﴿ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ ﴾

﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾

﴿ قَالُوا أَإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ ﴾

﴿ قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ ﴾

﴿ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ ﴾

﴿ قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ ﴾

﴿ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾

ولعلّ ما يلفت الانتباه في جملة التوكيد هنا أنّها (عُلقت) عن أن ترد على لسان النبي يوسف، في حين اشتجر تكرارها في كلام الشخصيات الأخرى، ولا سيما إخوته الذين تواترت لديهم، مخبرة عن نزعة شعورية ممضة تتلبسهم للتغطية بالكلام المؤكد على الفعلة الشوهاء التي ما فتئت نتائجها تندّ أمامهم .

الخاتمة:

أخذتنا قصة النبي يوسف في متنها القرآني إلى فضاءات سردها لتكاشفنا بتمثلٍ متميز وخصيب ومتنوع لفاعلية (تعليق النصّ) وتشكّلاته، وذاك ماجعلنا نمحضها جهداً متسعاً من التأمل والاستنطاق لما راح يترى بين يدي استقرائنا من تمثلاتها للآلية التي استجلبناها كي نعاينها من خلالها.

لقد أبانت لنا القصة عن توافرها على أمثلة مشتجرة من (التعليق) سواء أكان ذلك في متنها السردي أم في التشكّل اللغوي الذي نهض بذلك وأخبرعنه.

وكان (التعليق المؤقت) هو الغالب على ما تمثلته من تعليقات، بما أسس لفاعلية سردية جعلت (أفق التوقع) يواصل انتظار القادم من السرد للوقوف على ماجرى تعليقه.

وربما أمدنا (التعليق المؤقت) الغالب على النصّ بثيمة قيمية تمثل خلاصة متنه السردي، فلقد أراد إخوة يوسف تعليق وجوده (تعليقاً نهائياً) من خلال قتله أو طرحه في أرض بعيدة (كي يخلوا لهم وجه أبيهم)، وشاء الله أن يكون ذلك (تعليقاً مؤقتاً)، يعود يوسف منه بحال أفضل وأعلى شأناً مما كان عليه قبلاً.

لم يورد المتن القرآني للقصة ـ مقارنة بما هي عليه في التوراة، أو في كتب التاريخ التي تناولتها ـ وقائع معينة، و(علقها)، إما لأنها مدركة من السياق، أو لأنها لاتضيف للقصة مردودات سردية وقيمية مهمة.

وكان اللافت أنا لم نجد في المتن القرآني للقصة أي مثال لـ (تعليق التشبيه). ولعلّ وراء ذلك مسعى التكثيف السردي الذي ساده، والنزوع اللغوي الذي انتهج مسار توصيل مباشر.

غير أن ذلك لا يتعارض مع القول أن السورة كلها أنتجت فاعلية (تعليق) تشبيهي دالة جرت الإشارة إليها خارج متنها، وتبدّت في سبب نزول هذه السورة التي تندرج ضمن الخطاب الإلهي الموجه إلى النبي محمد ﷺ، مبيناً جانباً من دواعي القصص القرآني المنزل عليه كله: " وكلا نقص عليك من أنباء الرسل مانثبت به فؤادك « إذ جاءت قصة يوسف لتضع بين يدي النبي قصة نبي قبله مرَّ بما يماثل معاناته مع قومه، وإن كانت تلك أشد قسوةً، فقد كانت مع إخوته الذين آذوه كثيراً. ولكنّه عفا عنهم وأكرمهم في آخر الأمر، ليتأسى النبي محمد ﷺ بذلك، فيكون منه العفو عمن أساء إليه من قومه وآذاه، ويخاطبهم: اذهبوا فأنتم الطلقاء.

هوامش البحث:

١)شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٩: ٢٠٣.

٢)تعليق النص آلية قرائية نسعى إلى تمثلها في قراءة أكثر من نصٍّ شعري ونثري وتقوم على استقصاء ما يحصل في النص من انتقالات أو تبدلات على مستوى المعنى / الدلالة، أوعلى مستوى التشكيل الفني – لغة وصورة وإيقاعاً – تؤسس لتعليق النص – بمستوياته كلاً أو بعضاً – لصالح معنى آخر في سياق الدلالة الأشمل التي تؤطر مختلف التعليقات النصية، وهي الدلالة التي تتكاتف تلك التعليقات لتجسيدها. ويبرز هذا التعليق في عدد من الأنماط، سنشير إليها في متن البحث.

٣ ٥٣ وما بعدها، و: ابن الأثير، المثل السائر، ص١٦٧ وما بعدها

٤) ينظر: موسى سليمان، الأدب القصصي عند العرب، بيروت ١٩٦٩م ص١٦٩.

٥) تعرف الاسرائيليات بأنها الروايات التي ترجع في أصلها إلى مصادر يهودية ـ ولاسيما التوراة ـ وقد دخلت في كتب تفسير القرآن الكريم، والتاريخ الإسلامي بوصفها مرويات مهمة. وعند (ابن كثير) في تفسيره فإنها ترد للاستشهاد لا للاعتقاد. وهو يضعها في ثلاثة أقسام: الأول ما وثقت صحته، والثاني ماعلم كذبه بما لدى المسلمين مما يخالفه، والثالث، مايروى مسكوتاً عن صحته أو كذبه. ينظر: تفسير القرآن العظيم، ١/ ٥.

٦) ينقل أحد الباحثين المعاصرين عن (ابن خلدون) قوله إن سبب غياب القصص الديني عند العرب يعود إلى غلبة البداوة والأمية فيهم، بأزاء اليهود والنصارى الذين يتميزون عليهم بأنهم يقرأون ويكتبون، وهم أهل كتاب سماوي. ينظر: محمد كريم الكواز، مملكة الباري ـ السرد في قصص الأنبياء، ص ٦٥. وينظر مصدره. وعندنا فإن ذلك قد لايكون وحده مبرراً للأمر. فربما يكون خلفه طبيعة ديانتهم الوثنية التي أخذت منحى مختلفاً في تخيّر رموزها ومسمياتها، وما ترويه عنها.

٧) وقد وردت في القرآن الكريم أكثر من آية تدعو إلى ذلك وتؤكده، كقوله تعالى: « قولوا أمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون»البقرة/ ١٣٦. وقوله: »أمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله» البقرة/ ٢٨٥.وقوله: « قل آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون « آل عمران/ ٨٤.

٨) القرشي، بنية الرؤيا ـ اللغة والدلالة وبناء الشخصية في قصة يوسف، ص٩.

٩) الكواز، ص١٩٢.

١٠) ينظر: د. يحيى الجبوري، الإسلام والشعر، بغداد ١٩٦٤م، د. سامي مكي العاني، الإسلام والشعر، الكويت ١٩٨٣م، دلال عباس، القرآن والشعر، بيروت ٢٠٠٠م ص١٩٣.

١١) وهي من السور المكية وآياتها مائتين وسبع وعشرون آية.

١٢) وهي مكية وآياتها ثماني وثمانون آية.

١٣) وردت مفردتا الشاعر والشعراء في الآيات الآتية:

ـ وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين. (ياسين / ٦٩)

ـ بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر. (الأنبياء / ٥)

ـ ويقولون أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون. (الصافات/ ٣٦)

ـ أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون . (الطور/ ٢٠)

ـ ما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون . (الحاقة/ ٤١)

ـ والشعراء يتبعهم الغاوون (الشعراء الشعراء/ ٢٢٤)

وهذه الآيات وردت كلها في السور المكية. إلاّ الآيات الأربع في آخر سورة (الشعراء) فهي مدنية، وقد أورد السيوطي في كتابه: لباب النقول في أسباب النزول، ص١٩٤، أن بعض الصحابة من الشعراء ـ كحسان بن ثابت وعبد الله بن رواحه وسواهما ـ جاءوا إلى النبي هلعين مما وصف القرآن الشعراء به، فنزلت الآية الأخيرة التي ختمت بها سورة الشعراء « إلا الذين أمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ماظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» . وفي هذه الواقعة ما يؤكد أن الآيات الأربع نزلت في المدينة.

١٤) يس/ ٦٩.

١٥) ورد المصدر (قصص) وتصريفاته في المصحف الشريف ٢٦ مرة

ـ ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل . (النساء/ ١٦٤)

ـ وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت بع فؤادك . (هود/ ١٢٠)

ـ نحن نقص عليك أحسن القصص . (يوسف/ ٣)

ـ إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون. (النمل/ ٧٦)

ـ فاقصص القصص لعلهم يتفكرون. (الأعراف/ ١٧٦)

ـ لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب . (يوسف / ١١)

١٦) الشعراء ٢٢٤ مدنية.

١٧) وردت مفردة (أساطير) في القرآن الكريم تسع مرات في تسع سور ـ جميعها مكية ـ جاءت فيها كلها مضافة إلى مفردة (الأولين)

١٨) ولعل الشعر قد استعاد أهميته في الدعوة الإسلامية لاحقاً، وبعد أن تأكدت الرؤية اليقينية لدى المتلقين على نأي القرآن من أن يكون شعراً، وقد اتضح ذلك جلياً بعد هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة، حيث برز عدد من الشعراء المهمين كحسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن زهيروسواهم الذين نالوا رضا الرسول ودعواته لهم .

١٩) ينظرعلى سبيل التمثيل:

ـ في التذوق الجمالي لسورة يوسف، محمد علي أبو حمده، عمان ١٩٩١م.

ـ د. رياض القرشي، بنية الرؤيا ـ اللغة والدلالة وبناء الشخصية في قصة يوسف، صنعاء ٢٠٠٤م.

٢٠) ورد ذكر اسم النبي يوسف من دون أي تفصيلات عنه في سورتين أخريين هما: (الأنعام / ٨٤) و(غافر/ ٣٤) وكلتاهما مكية.

٢١) ينظر: الكتاب المقدس ـ العهد العتيق، سفر التكوين، من الفصل السابع والثلاثين وحتى الفصل الخمسين

٢٢) فهي تبدأ على النحو الآتي: « لما كان يوسف ابن سبع عشرة سنة، وكان يرعى الغنم مع إخوته وهو غلام...أخبر يوسف أباهم عنهم بريبة شنيعة « الكتاب المقدس، الفصل السابع والثلاثون، ص٦٧.

٢٣) ينظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ١/ ٣٣٠ ومابعدها، و: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١/ ٧٨ ومابعدها، المسعودي/ مروج الذهب، ١/ ٥٠

٢٤) ينظر: القرشي، ص١٨.

٢٥) المصدر نفسه. ص١٨.

٢٦) د. أحمد مطلوب، معجم النقد العربي القديم، بغداد ١٩٨٩م، ١/ ١٦١.

٢٧) المصدر نفسه، ص٦٢

٢٨) منهاج البلغاء، ص٣٠٩.

٢٩) ابن قيم الجوزية، الفوائد، ص١٣٧.

٣٠) ينظر: المصدر نفسه ص١٣٧.

٣١) ياسين النصير، فن البدايات في النص الأدبي، ص١٥

٣٢) المصدر نفسه، ص٢٢ـ٢٣.

٣٣) عن القصة الإطارية وطبيعتها في القصص القرآني . ينظر: الكواز، ص١٩٣ ومابعدها، حيث يفترض أن قصة النبي محمد ﷺ وتلقيه لقصص من الأنبياء الآخرين هي قصة الإطار.

٣٤) يعرف (المتن الحكائي) على أنه مجموعة الأحداث المتصلة فيما بينها التي يتم إخبارنا بها خلال العمل الأدبي. أما (المبنى الحكائي) فتمثله الأحداث نفسها، ولكنها تأتي هذه المرة من نظام ظهورها في العمل. ينظر: إبراهيم الخطيب، نظرية المنهج الشكلي ـ نصوص الشكلانيين الروس، ص١٨٠.

٣٥) القرشي، ص٤٤.

٣٦) الكتاب المقدس، العهد العتيق، الفصل السابع والثلاثون، ص٦٧.

٣٧) ينظر: جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم، ٢/ ٣٥٥.

٣٨) يرد في بعض المصادر أنهم لطخوه بدم معزى ينظر: عقود المرجان في بيان الرسل بالقرآن، يونس الشيخ إبراهيم السامرائي ص٦٧.

٣٩) لاشك في أن ما فعلوه بيوسف كان في وضح النهار، ولكنهم (علقوا) أمر إخبار أبيهم بذلك حتى حلول الليل . ولعل وراء ذلك سعيهم لاستغلال الظلام في إقناعه بما على القميص من دم لا يمكن تمييزه حينها، فضلًا عن تعطيله من أن يذهب للبحث عن يوسف في ذلك الليل.

٤٠) يرد في الكامل لابن الأثير: « ثم قال لهم أروني قميصه فأروه، فقال: تا الله ما رأيت ذئباً أحلم من هذا، أكل ابني ولم يشق قميصه؟ ! « الكامل، ١/ ٨٠.»يرد في أحد المصادر: « ولما لم يجد بالقميص تمزيقاً ولا قطعاً قال متهكماً: ما أحلم هذا الذئب الذي افترس ولدي ولم يعمل في قميصه ناباً ولا ظفراً. يونس الشيخ إبراهيم السامرائي، عقود المرجان في بيان الرسل بالقرآن، بغداد١٩٩٠م ص٦٧.

٤١) يرد في بعض المصادر أن يعقوب أخذ قميص يوسف الأول الملطخ بالدم ووضعه على وجهه ذاهباً في موجة بكاء شديد أفقدته بصره. وها هو قميص يوسف الآخر يعود ليلقى على وجهه فيرتد بصيرا.

٤٢) ينظر: الكتاب المقدس، العهد العتيق، الفصل التاسع والثلاثون، و: الطبري ١/ ٣٣٨.

٤٣) يرى أحد الباحثين أن سياق النص في واقعة (المراودة) يرشح (ثم) كي تكون هي أداة العطف بدلاً عن (الواو) في جملة «وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ »، ومثلها «وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ»، إذ إن « نسيج السياق الدلالي وما ينتجه من معان عميقة يكاد يجبرنا على أن نقول: (ثم راودته)...لأنه ـ وإن كان التسلسل الفعلي نحوياً وسطحياً يلزمنا بالواو من حيث عدم التراخي فإن النسيج الدلالي العميق فعلًا يجبرنا على إدراك مسألة التراخي والتباعد»القرشي، ص٣١.

٤٤) ينظر: المصدرنفسه ص ٣٧.

٤٥) لم ير اسم امرأة العزيزفي النص الفرآني وكذلك في التوراة . غير أن كتب التاريخ أوردته فقالت إنه راحيل أو راعيل. ينظر: الطبري١/ ٣٤٣ . ولعلهم خلطوا بين اسم هذه المرأة واسم ام النبي

يوسف التي ورد في التوراة على أنها(راحيل). ينظر: الكتاب المقدس، الفصل السادس والأربعون.

٤٦) يورد الطبري١/ ٣٤٣: أن العزيز كان رجلًا لايأتي النساء، وكانت امرأته (راحيل) حسناء ناعمة في ملك ودنيا .

٤٧) واصل التوراة رواية وقائع أخرى. ينظر: الفصل الثاني والأربعون وما بعده.

٤٨) ينظر: د. مصطفى ساجد الراوي، بناء الشخصية في الرواية، ص١٩.

٤٩) لأن السرد البشري يهتم غالياً بمصائر الشخصيات حتى النهاية فقد أوردت كتب التاريخ ما يخبرعن عزل الملك للعزيز (أطفير) وتولية يوسف منصبه، ثم وفاته بعد مدّة، ليتزوج يوسف امرأته راعيل أو راحيل. الطبري١/ ٣٤٧.

٥٠) ينظر: المصدر نفسه . علق النص القرآني اسمه، في حين أوردت كتب التاريخ ذلك الاسم فقالت أنه الريان بن الوليد. ينظر: الطبري١/ ٣٤٧.

٥١) مدخل إلى نظرية السرد، ص١٢٨.

٥٢) لعل أبرز توصيفات المكان في العمل السردي هي تلك التي نظرت إلى مساحة التعالق الشعوري التي تعايشها الشخصيات مع المكان الذي يكتنف وجودها، فرأت أن تضعه في نوعين أساسين هما: (المكان الأليف) الذي يشعر الشخصية بالأمان والارتياح وحس الانتماء إليه، ويتمثل غالباً في البيت أو المقهى . وربما اتسع ليكون المدينة التي تنتمي إليها الشخصية أو الوطن كله.أما النوع الآخر فهو (المكان المعادي) الذي يشعر الشخصية بعدم الانتماء إليه والنفور منه، ويتمثل في السجن، والمكان المهجور، وساحة الحرب . وربما جرت مناقلة المكان الأول (الأليف) ليستحيل (معادياً) حين يفقد قيمه الأساس. للمزيد عن المكان، ينظر: د. يمنى العيد، تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، بيروت ١٩٧٥م ـ د. سيزا قاسم، بناء الرواية ـ دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، بيروت ١٩٨٥م.

ـ د.شجاع مسلم العاني، البناء الفني في الرواية العربية في العراق، بغداد ١٩٩٠م.

ـ حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، بيروت ١٩٩٠م.

٥٣) يورد التوراة أن جثمان يوسف أعيد إلى أرض كنعان ليدفن إلى جنب آبائه من الأنبياء. ينظر: سفر التكوين، الفصل الخمسون.

٥٤)يورد التوراة أن ملك مصر قد أذن ليوسف أن يسكن أخوته مصر، ويمنحهم ماشاء من الأرض: « فأسكن يوسف أباه وأخوته، وأعطاهم ملكاً في أرض مصرفي أجود موضع منها» سفر التكوين، الفصل السابع والأربعون.

٥٥) يروي الطبري ١/ ٣٦٣أنه كان منذ فارق يوسف يعقوب إلى أن التقيا ثمانون سنة.

٥٦) ينظر: الطبري١/ ٣٤٣.

٥٧) علق التداول الشعبي اسم امرأة العزيز الذي أوردته بعض كتب التاريخ واختار لها اسم (زليخة) الذي تردد في حكاياتهم وأمثالهم. ومما حفظته الذاكرة قولهم: (زليخه ليوسف تاليه)، مشيرين إلى زواج يوسف منها أخيراً.

٥٨) كما وردت ثانية على لسان يوسف وهو يطلب من الفتى الساقي الذي أطلق سراحه أن يذكره عند الملك « «وقال للذي ظن أنه..».

٥٩) وردت المفردة في سبع وعشرين سورة، وبما مجموعه أربع وسبعين مرة، وغالباً ماذكراللقب مقروناً بقومه، فيقال (آل فرعون).

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

* ابن أبي الحديد، أبو حامد:

-شرح نهج البلاغة، قدم له وعلق عليه الشيخحسين الأعلمي، منشورات

* الأعلمي، بيروت٢٠٠٩م

* جابر، عادل شابث:

-الإسرائيليات في التاريخ العربي القديم، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، بغداد ٢٠٠٩م.

* الراوي، د. مصطفى ساجد:

-بناء الشخصية في الرواية، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء٢٠٠٣م.

* السامرائي، الشيخ يونس إبراهيم:

-عقود المرجان في بيان الرسل بالقرآن، مكتبة الشرق الجديد، بغداد١٩٩٠م.

* سليمان، د. عامر (مشترك):

-محاضرات في التاريخ القديم، مطبعة جامعة الموصل، الموصل ١٩٧٨م.

* الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير:

-تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، تحقيق محمد أبو القضل إبراهيم،

* دار المعارف، القاهرة ١٩٨٧م.

* العيد، د. يمنى:

-تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، دار الآداب، بيروت د.ت.

* فريزر، جيمس:

-الفلكلور في العهد القديم، ترجمة د. نيلة إبراهيم، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٦م.

* القرشي، د. رياض:

-بنية الرؤيا ـ اللغة والدلالة وبناء الشخصية في قصة يوسف عليه السلام، إصدارات وزارة

* الثقافة والسياحة، صنعاء٢٠٠٤م.

* القرطاجني، حازم:

-منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق د.محمد الحبيب بن الخوجة، تونس ١٩٦٦م.

* القزويني، الخطيب جلال الدين:

-التلخيص في علقم البلاغة، تحقيق عبد الرحمن البرقوقي، القاهرة ١٩٣٢م.

* الكواز، د. محمد كريم:

- مملكة الباري ـ السرد في قصص الأنبياء، دار الانتشار العربي، بيروت ٢٠٠٨م.

* مطلوب، د. أحمد:

-معجم النقد العربي القديم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٩م.

* ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل:

- لسان العرب، دار صادر، بيروت ١٩٥٥م.

* النصير، ياسين:

- الاستهلال فن البدايات في النص الأدبي، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٩٣م.

"في التسليم لمدينة العلم و أبوابها "

في مسارات خطاب النبي صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام وغاياته

"في التسليم النبوي"

فاعلية التكرار في الحديث النبوي الشريف وأثرها في بنائه اللغوي

Efficacy of Repetition in Honest Prophetic Hadiths and Its Impact on Its Linguistic Structure

أ. د. سلافة صائب خضير عباس

Prof. Dr. Salafa Saib Khudheir Abbas

العراق/ جامعة بغداد/ كلية التربية للعلوم الانسانية –ابن رشد/

قسم اللغة العربية

Dept of Arabic, College of Edyucation for Human Sciences / Ibn Rushd, University of Baghdad,Iraq

Sulafa.saad@ircoedu.uobaghadad.edu

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخّص البحث:

تناولت في هذا البحث موضوع التكرار وبؤرته في الحديث النبوي في محاولة للوقوف على أنماطه ومضامينه، إضافة إلى أنّ دراسة هذا الأسلوب تجعل القارئ يدرك أبعاد تأثير لغة النبي ﷺ، انطلاقا من فصاحته ﷺ، لذا توقفت الدراسة عند بعض الأساليب التي أفادت التكرار الذي اقترن بأساليب أُخَر سواء أكانت لغوية أم كانت تعبيرية، والوصول الى البؤرة التي يولّدها التكرار في الحديث النبوي الشريف من أجل الوقوف على جانبها الدلالي وتأثير التكرار في بناء النص النبوي الشريف.

لقد شاع أسلوب التكرار في الحديث النبوي الشريف، الذي استعمله ﷺ كثيرًا، مع توضيح أنماط هذه الأساليب ومواضع استعمالها، كل ذلك من أجل الوصول إلى أسلوب الحديث النبوي الذي ينبغي أن يتبع منهجا في الكلام والحوار مع الآخر، ودراسة هذا الأسلوب تجعل القارئ يقف على مواضع الإبداع في لغته الشريفة التي تؤثر فيمن يسمعه ؛ ليصل بذلك إلى نقاط التوافق الواضحة في لغته ﷺ، وظهور هذا الأسلوب بكثرة في لغته لم يكن محض الصدفة، وإنما كان لدلالات دينية ونفسية واجتماعية قصدها النبي ﷺ، وهي تتفق مع مهمة التبليغ والتعليم، إذ يُعدُّ الحديث النبوي الشريف أصدقَ الكلام بعد كلام الله عز وجل؛ لأنه صدر عن النبي محمد ﷺ، الذي حباه الله عز وجل بملكة البيان، وبلاغة اللسان.

الكلمات المفتاحية :

الحديث الشريف، التكرار، البناء اللغوي

Abstract:

The current study tackles the device of repetition and its entity in the honest prophet hadith to fathom its patterns and messages. Moreover, it gives the readership the groundwork to trace the language of the prophet Muhammad, his eloquence and reveals the techniques of repetition, whether linguistic or expressive.

Such a technique grows more common in the Hadith and it is highly used by the prophet to lead a dialogue with people. Studying the technique grants the reader a platform to know the language of the Hadith, its iterative employment refers to the fact that there are many social, psychological and religious signs the prophet means to send. Such runs in line with his great mission of promulgation and education since the Hadith is considered as the most honest speech after the Glorious Quran: it comes from the prophet Muhammad, peace be upon him and his progeny, Allah the Almighty gift him endowments of explicitness and eloquence.

key words :

Al-Hadith, repetition, linguistic structure

لغة النبي صلى الله عليه وآله وفصاحته:

بُعث النبي صلى الله عليه وآله في أمة البلاغة والبيان، لكنه تميّز من سائر قومه الذين بُعث فيهم بفصاحته، فهو معلّم الأمة، وصفه الله تعالى في سورة النجم قائلا : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الهَوَى إنْ هَوَ إلا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ (الآيتان ٣-٤)، وأجمع على فصاحته وبيانه صلى الله عليه وآله كلّ عارف بأسرار العربية منذ القديم حتى الوقت الحاضر، وجاءت أقواله صلى الله عليه وآله إبداعًا لغويًا، فقد مسكَ أطراف البيان بعد القرآن، فاقتبس الأديب من لفظه وانتفع البليغ من كلامه، واستمد مفسرو القرآن من كلامه المعاني الكريمة، والألفاظ البارعة واستكمل الفقهاء الأحكام الشرعية من نصوصه، وأفاد الحكماء من حكمته [١].

وبهذه الخاصية التي تميّز بها كلام النبي صلى الله عليه وآله من غيره فضلاً عن صدق حديثه وأدائه للأمانة وقيمه النبيلة فقد نفيت عنه التهم التي كان يوجهها إليه أعداؤه، فكثيراً ما حاولوا أن يصفوه بأوصاف عدة كيداً وكرها، لكنّهم لم ينالوا من فصاحته؛ لأنهم علموا أنّها دعوى زائفة باطلة فهو أفصح عصره وأبلغهم قولاً وأصدقهم حديثاً، فكثيراً ما واجه فصحاء قريش أفصح العرب وأبلغهم، فناقشهم بالحجة والمنطق فلم يدع لهم مجالاً للشك بما يدعوهم إليه .

فصاحته صلى الله عليه وآله:

عندما ننظر إلى أسباب فصاحته صلى الله عليه وآله نجد أن معرفته بلغات العرب كانت باعثاً عليها، وأعجب الصحابة بفصاحته صلى الله عليه وآله ولم يروا من هو أفصح منه، قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام عندما سمعه يخاطب بني نهد : يا رسول الله، نحن بنو أب واحد، ونراك تكلّم وفود العرب بما لا نفهم أكثره، فقال :(**أَدَبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي وَرُبِيتُ فِي بَنِي سَعْد**) [٢]؛ لذا جاءت أقواله صلى الله عليه وآله بياناً للقرآن وتوضيحاً، مؤكدةً و مفصلّةً وموضحةً لمجمله، وتناولت أقواله أدقّ أمور الحياة .

قدم لنا الحديث الشريف الحكم في أمور الحياة كلّها، إضافةً إلى أنّه وثيقة دينية سياسية، واجتماعية واقتصادية، وفكرية، ولا شك في أنّه يتحلى بصفات لغوية تؤهله لنشر هذه الرسالة، وتبليغها، وسبب فصاحته نسبه ﷺ الشريف، قال ﷺ : (**إنّ اللهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إسْمَاعِيل، واصْطَفَى قُرَيشاً مِنْ كِنَانَةِ، واصْطَفَى مِنْ قُرَيش بَنِي هَاشِم، واصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِم**)[٢]، فهو من قوم كلهم من سادة اللسان والبيان، ولم يعلم أن واحداً من آبائه كان عيّياً، وقال عن نفسه : أنا أفصح العرب [٣].

ولعل الناظر في أحاديثه ﷺ يجد الفطنة وحضور البديهة وملكة بيانه وروعة كلامه وفصاحة لسانه، فقد (جَاءَ رَجلٌ إلى رَسُولِ الله ﷺ فَقَالَ : يَا رَسولَ الله، مَنْ أحقُ النَاسِ بِحُسنِ صُحْبَتِي ؟ قَالَ: أمُكَ، قَالَ ثُمَ مَنْ؟ قَالَ أمُكَ، قَالَ ثُمَ مَنْ قَالَ أمُكَ، ثَمَ قَالَ أبُوكَ) [٤]، وهنا نجده ﷺ أكّد منزلة الأم ومكانتها وأهميتها في حياة الأبناء ممّا يلزمهم طاعتها والتزام الواجب نحوها، فنجده كرر لفظ (أمك) ثلاث مرات، موضحا بؤرة الحديث في كلمة أمك، في حالة تشديد على معنى الكلمة ومضمونها الانساني، ممّا يجعلها حالة وموضوعا، لا كلمة واحدة .

وقد تجلّت فصاحته ﷺ في أنّه جمع بين جزالة المفردات والوضوح في الدلالة؛ لأنه يُلقى على جمهور الناس، فلا تحجبه مفردات غريبة ولا أساليب معقدة، وجزالة لا يفارقها الوضوح والبيان ولا تنافسها جزالة في متانة التركيب وفخامة في الإيقاع وعدم الابتذال، فآثر ﷺ الوضوح والسهولة في التعبير، حتى يفهم كلامه السامعون، بل كان يحاور كل قوم بلغتهم [٥]. وكلامه نابع من الفطرة السليمة والعبقرية الفذة، ولم يزين كلامه ولم يستعن بوسائل الصنعة، فكان بيانه سهل المأخذ قريب المتناول موجز العبارة، وكره ﷺ سجع الكهّان وأنكره، وعدّه إسفافاً في الكلام، وعلى الرغم من كلامه ﷺ الموجز إلا أنه أسهب وأطال في مجال الإطالة والاسهاب في خطبه كخطبة الوداع وغيرها من الخطب.

ومالَ ﷺ الى معالجة قضايا الإسلام بها، فكان يشبّه لتوضيح فكرة ما أو لبيان أمر ما، وكانت صوره البيانية «تلج بالمعنى إلى شعاب النفس فتزيده وضوحاً في الخاطر وجلاءً في الذهن وذلك ما يفيض به البيان الساحر والأدب الرفيع» [٦] وما أن يطلع القارئ على الأقوال إلا وهو يجد الاستعارات الجميلة، والجناس المقبول، والطباق المنبه على ما في الكلام من إبداع .

وفصاحة الرسول ﷺ تتجلّى في الحوار؛ لإثارة السامع وتشويقه والتوضيح له كأن يذكر النبي ﷺ أمراً فيسأله الصحابة عمّا جاء فيه فيكون الحوار لتغيير المفاهيم والقيم عند الصحابة، وللتعليم كحديث جبريل وحواره مع النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان[٧]، وتكرار الكلمات يعطي الحديث قدرته على الإفهام والتعليم .

وسائل التكرار في الحديث النبوي الشريف:

من أهم وسائل التكرار التوكيد الذي يعتمد على تكرار اللفظ وإعادته[٨] ويكون ذلك في الأسماء والأفعال، والجمل، والحروف، والضمائر، ويعاد اللفظ نفسه مرةً أخرى لتثبيت المعنى وتقريره في ذهن السامع، وفي الحديث النبوي الشريف جاء توكيد الاسم توكيداً لفظياً بإعادة اللفظ نفسه لتأكيد أهمية القول في ذهن السامع لذلك يوجّه كلامه ﷺ للناس كلهم موجهاً وقائداً نحو الخير والصلاح قال ﷺ:

(سَدِّدُوا وقاربُوا، واغدُوا وروحوا، وشيءٌ من الدُّلجة، والقَصدَ القَصدَ تبلغوا) [٩]، بل أنّه ﷺ يستعمل هذا الأسلوب حتى في إشارته إلى ما سيحصل في اليوم الآخر، قال ﷺ :(ألا ليذادنَّ رجالٌ عن حوضي كما يذادُ البعيرُ الضَالُ، أناديهم : ألا هَلُمَّ ! فيقال : إنهم قد بدلوا بَعدَكَ، فأقولُ : سُحقاً سحقاً)[١٠]، نلاحظ البؤرة في الحديث الشريف تتمثّل في كلمة (سحقاً)، مما يدلّ على غضبه ﷺ لحال من يتحوّل عن الطريق

الصحيح الذي رسمه الرسول الله ﷺ لأمته ومما يلفت النظر هنا أن الرسول ﷺ قد وصف الحالة، وما أعقبها بشكل تصويري تحقّق معه المشهد المراد إيصاله مع العلم أنّه أمر ما سيحصل في عالم الغيب .

تكرار الجملة وتوكيدها بالتكرار في الحديث النبوي الشريف:

ونجد توكيد الجملة من أكثر أنواع التكرار في الحديث النبوي الشريف، وهذا النوع شائع فيه بثلاثة أساليب : أسلوب يعاد فيه اللفظ نفسه في ثلاثة أنماط : نمط يعاد فيه اللفظ مع التتابع من غير فاصل من ذلك قوله ﷺ : (**زملوني زملوني**)[١١]، فلفظ « زملوني» الثاني لم يفصل بينه وبين اللفظ الأول لفظ آخر . و(كعب بن مالك، يا كعب، قال : لبيك يا رسول الله، فأشار بيده أن ضع الشطر من دينك، قال كعب : قد فعلت يا رسول الله، قال رسول الله : قم فاقضه) [١٢].وقوله ﷺ (ان رسول الله ﷺ كان يَسأل في مرضه الذي مات فيه : يقول : أين أنا غداً، أين أنا غداً)[١٣].

نمط يعاد فيه اللفظ ولكن بعد فاصل من ألفاظ أخرى أي من دون تتابع : من ذلك قوله ﷺ للاهتمام بهذا الأمر، (**كُلكُم رَاعٍ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيته، فالإمَامُ رَاعٍ وَهُو مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَتِهِ، والمَرأةُ فِي بَيتِ زَوجِهَا رَاعِيةٌ، وهِي مَسؤولةٌ عِنْ رَعِيَتِها، والخَادمُ فِي مَالِ سَيدِهِ رَاعٍ وَهوَ مَسؤولٌ عَنْ رَعِيَتِهِ، والرَجلُ فِي مَالِهِ أبيهِ رَاعٍ وهوَ مَسؤولٌ عَنْ رَعيتِهِ، فَكُلكم رَاعٍ ومَسؤولٌ عَنْ رَعيته**)[١٤] . فقوله « **فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**» توكيد لفظي لقوله في أول الحديث « **كلكم راع ومسؤول عن رعيته** »، وقوله ﷺ أيضا:(**واستَوصُوا بالنِساءِ خَيراً فَإنهنَّ خُلِقنَّ مِنْ ضِلْعٍ وإنّ أعوجَ شِيءٍ فِي الضِلْعِ أعلَاه فإنْ ذَهبتَ تُقِيمهُ كَسَرْتَهُ وإنْ تَركتَهُ لمْ يَزلْ أعَوج فاستوصُوا بِالنِسَاءِ خَيراً**) [١٥].

ونمط يعيد فيه النبي ﷺ لفظ السائل للتوكيد: من ذلك قوله ﷺ: (**مَا العملُ فِي أيامٍ أفضلَ مِنْهَا فِي هَذه . قَالُوا: ولَا الجِهَادُ؟ قَالَ : وَلَا الجِهَادُ، إلا رَجلٌ خَرَجَ يُخاطِرُ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ، فلمْ يَرْجعْ بِشَيءٍ**) [١٦] .

وكرر النبي ﷺ الفعل قائلاً: (**أيما امرأةٌ مَاتَ لَهَا ثَلاثَةٌ مِنَ الوَلَدِ، كَانُوا حِجَاباً مَنَ النَارِ. قَالَتْ امرَأةٌ واثنَان قَالَ : واثنان**) [١٧]. فالنبي ﷺ لم يجب المرأة بقوله:«نعم» وإنما كرر قولها لتأكيد ما جاءت به ولشدة رأفتها وشعوره بألم ما سألته عنه، فهي أم ثكلى فقدت ولدين ولا تدري هل تجزع إذ لم تكافئ بالجنة على ألمها أو تصبر فجاء كلامه بلسما لألمها ومواساة لها. وقوله ﷺ : (**أيما مسلم شهد له أربعة بخير أدخله الله الجنة فقلنا : وثلاثة ؟ قال وثلاثة، فقلنا : واثنان ؟ قال : واثنان**)[١٨]، إذ نجد حواراً يتسم بالرحمة بالتمسك بالجانب التعليمي مشيراً في مضمونها إلى مكارم الأخلاق وأن الخلق الحسن مع الناس هي ما يدخل الناس الى الجنة .

وهناك تفاعل من المتلقي مع التكرار وتحريك بؤرته، وهو أسلوب يجتمع فيه تكرار النبي ﷺ للفظّ مع وجود كلمات للراوي تدعم وتؤكد هذا التكرار : من ذلك قوله ﷺ :(**يا معاذ بن جبل، قال : لبيك يا رسول الله وسعديك، قال : يا معاذ، قال : لبيك يا رسول الله وسعديك (ثلاثاً) قال : ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله صدقاً من قلبه إلا حرّمه الله على النار**)[١٩]، فقد اجتمع في هذا الحديث تكرار اللفظ « يا معاذ » «لبيك يا رسول وسعديك» مع قول الراوي الذي دل على التكرار .

وخوف النبي ﷺ على أصحابه يوضح من خلال بؤرة التكرار، وقوله ﷺ (**ويلك، قَطَعَتَ عُنْقَ صَاحِبِكَ، قَطَعَتَ عُنْقَ صَاحِبِكَ مِرَاراً**)[٢٠] دليل على ذلك، وتكرار الحرف الذي يفيد توكيد الفكرة وترسيخها ويؤكد الحرف إذا كان جوابياً

لفظياً بتكرار لفظه كما في قولنا : أجل، أجل، أما إن كان الحرف غير جوابي وجب فيه أمران : أن يفصل بينهما بفاصل ما[٢١] ولو بحرف عطف [٢٢] أو أن يعاد هو أو ضميره، وأسلوب تكرار الحرف في الحديث النبوي أسلوب نادر، إذ يتكرّر في الحديث الشريف ما يدعو إلى تحفيزٍ للإنسان حتى يرفعه عمله ولا يغتر بما يعمل فكلّ عامل يجازى على عمله .

نظرة دلالية في التكرار اللفظي:

ودلالة التكرار تكون في التحذير والتخويف من الخطر الذي يحدق بمن يقوم بعملٍ يدمر به نفسه وغيره، بل إن اختيار هذا الموضوع يكون بؤرةً لتكراره بسبب خطورته، قال ﷺ :(**ألا أنبئكم بأكبر الكبائر. قلنا : بلى يا رسول الله، قال : الإشراك بالله، وعقوق الوالدين – وكان متكئاً فجلس فقال : ألا وقول الزور وشهادة الزور، ألا وقول الزور، وشهادة الزور فما زال يقولها حتى قلنا : الا يسكت**)[٢٣] ولكثرة التكرار أراد أصحابه أن يسكت عن ما يقول، خوفاً ورهبةً مما قال، أظهر التكرار في جملة العرض السابقة، لمرات لم يقدر الصحابي على حصرها فكرة الخوف الذي يريد النبي ﷺ أن يزرعه في قلب المسلم من شهادة الزور؛ لأنها تضيّع حق الناس[٢٤]. وتولّد الحقد والحسد والعداوة؛ لأنّ مفسدة الزور متعدية إلى غير الشاهد بخلاف الشرك فإن مفسدته قاصرة غالباً على الشخص.

ونجد حديثاً آخر يتجلّى فيه خوف الرسول ﷺ على أصحابه قال ﷺ :«**والله لا يؤمن، والله لا يؤمن والله لا يؤمن. قيل من يا رسول الله ؟ قال : الذي لا يأمن جاره بوائقه**» [٢٥] .بدأ النبي ﷺ قوله : بجملة تأكيدية مكررة ثلاث مرات وهذا التأكيد فيه إنذار واضح، فقد جعل مخالفة أمره – من لا يأمن جاره بوائقه – نتيجة عدم الإيمان، وهو تكرار أراد به النبي ﷺ تأكيد أهمية الجار وتعظيم حقه، لذلك نراه يجعل إيذاءه وعدم تقديم يد العون له، وعدم المحافظة على محارمه من الكبائر وجعل

علامةَ الإيمان الكامل ألا يؤذي الجار جاره، فحق الجار على الجار من أسس الإيمان الكامل، قال النبي ﷺ : (**ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننتُ أنه سيورثُه**)[٢٦] .

وقوله ﷺ :(**واستوصوا بالنساء خيراً، فإنهنَّ خلقْنَ من ضلع، وإنّ أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل اعوج، فاستوصوا بالنساء خيراً**)[٢٧]، أحاط التكرار بالفكرة التي أراد الرسول ﷺ عرضها في محاولة للإحاطة بقضية مهمة تؤثر في المجتمع الاسلامي وتفكك تماسكه .

ففي المرأة من الصفات الجسدية والنفسية ما يجعل المرء يتعامل معها وفقاً لهذه الصفات، بعيداً عن الأسلوب القاسي الذي كان متبعاً في الجاهلية من وأدٍ، وهضم للحقوق، وحط قيمتها، ولا شك في أنّ النبي ﷺ كرر قوله هنا (**واستوصوا بالنساء خيراً**)، لأن كثيراً من بعض قبائل العرب ما زالت تحمل أفكار الجاهلية، فلحرصه ﷺ على معاملة المرأة معاملةً حسنةً نجده يكرّر لفظه: استوصوا بالنساء خيراً لعلمه عليه السلام بمدى ضعفهن.

وقوله ﷺ إن رجلاً قال للنبي ﷺ : أوصني، قال :(**لا تغضب فرد مراراً، قال لا تغضب**)[٢٨] . فالغضب يحول الإنسان إلى شرير، ويلحق صاحبها بعد ذلك الندم والخسران. ولا شك في أن نصّ حديث النبي عليه السلام وضع أمام أعيننا حقيقة مهمة هي : أن قوله ﷺ لم يكن وثيقة دينية فقط بل إضافة إلى ذلك فهو وثيقة نفسية نجدها في هذا الحديث، فقد نهى النبي ﷺ ونهى عن أمر عرف أبعاده، الأمر الذي يدل على معرفته ﷺ بأسرار النفس البشرية، ودواخلها الخفية، من غير تمييز بين شخص وآخر ونجد مصداق ذلك في قوله ﷺ : (**كلكم راع ومسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية، وهي مسؤولة عن رعيتها، والخادم في مال سيده راع وهو مسؤول عن رعيته، فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**)[٢٩].

ففي كل (تكرار) في كل فقرة من فقرات الحديث، بؤرة يلتف المعنى حولها وهي **(وهو مسؤول عن رعيته)**، وفي آخر قوله ﷺ يؤكد مدى المسؤولية التي يجب على الفرد تحملها، فالرسول ﷺ ذكر هذه الأصناف من البشر مثالاً للمسؤولية، وليس المقصود أن المسؤولية محصورة في هذه الأصناف البشرية التي ذكرها، بل تفصيل على سبيل التمثيل؛ ليؤكد أن كل فرد محاسب عما هو مسؤول عنه سواء كان حاكماً، أو قائداً، أو معلماً، أو زوجاً، أو خادماً ...، الكل لديه مسؤولية تتناسب مع موقعه في هذا المجتمع المسلم . فالحديث جاء دعامة في القيام بالواجبات والحقوق والإحسان في الأعمال لما تحت اليد، وهو يقرر مسؤولية كل فرد فيما وكل إليه من نفوس وأموال ومصالح وأعمال[٣٠] .

وقال ﷺ : **(إنّ اللهَ خَلَقَ الرَحْمَةَ يومَ خَلَقَهَا مَائةَ رَحْمةٍ، فَأمسَكَ عندَهُ تِسعاً وَتِسْعِينَ رَحْمَةً، وأرسلَ فِي خَلقه كلِّهم رَحمةً وَاحدةً)**[٣١]، مكرراً كلمة الرحمة عندما وضع كلمة الرحمة لتكون محوراً لكلامه ﷺ، أي أن هذه الرحمة اشتملت على الإنسان، والحيوان، والنبات ... الخ، الأمر الذي يدلّ على عظيم عفوه عزّ وجل، فقد خصّص بقية الرحمات ليعفو بها عن خلقه يوم القيامة، حتى لا يقنط أحد من رحمته عز وجل، لذلك نجده ﷺ يكمل، قوله (**فلو يعلم الكافر بكل الذي عند الله من الرحمة لم ييأس من الجنة**).

وقال ﷺ :(**إذا قمت فكبّر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً. ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، ثم أفعل ذلك في صلاتك كلها)**[٣٢]، ويبدو التكرار هنا بصيغة مختلفة ولو أنه قال الكلمة اركع من غير (راكعا)، اسجد من غير (ساجدا) لوصلت الفكرة لكن المطلوب توكيد الفكرة لإيضاح أهميتها .

قصدية التعليم والتوضيح في الحديث النبوي الشريف:

لطالما يؤكد النبي ﷺ أمراً يغفل عنه كثير من الناس، وهو الاستعانة بالله في كلّ الأحوال، والاعتماد عليه في الأمور جميعها حتى تلك التي يكون الإنسان حاصلاً عليها لا محالة، فعلينا الاعتماد عليه عزّ وجل وربط كلّ شيء بمشيئته عزّ وجل. تصديقاً وعملاً بقوله تعالى : ﴿ ولَا تَقُولنَّ لِشيء إنِي فَاعِلٌ ذَلك غَداً إلا أنْ يَشَاءَ اللهُ ﴾ [٣٣]، ففي اختيار عبارة (إن شاء الله تعالى) أمر من الله سبحانه بأن يرجع العبد المؤمن كل شيء الى الله سبحانه وتعالى والى إرادته وقدرته .

وقوله ﷺ :(**إنّ الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم**)[٣٤]، يرشدنا النبي ﷺ في هذا الحديث إلى القيم الحقيقة التي ينظر إليها عز وجل، وهي جوهر الإنسان لا منظره، فكثيراً ما تخدع الرائي المظاهر الخارجية، فكم من أناس يقولون ما ليس في قلوبهم، وكم من أناس تعجبك أجسامهم وأقوالهم، ولكن أفئدتهم هواء، وبؤرة التكرار في كلمة ينظر، وكان ممكنا ذكر الفكرة الثانية من غير إعادة الكلمة، إلا أن الإعادة أوضحت الفكرة وأقرتها في نفوس السامعين .

ونجد التكرار في قول الرسول ﷺ « **إنّ الأمانة نزلت في جَذْر قلوب الرجال، ثم علموا من القرآن، ثم علموا من السنة** » [٣٥] . تكررت كلمة ثم علموا مرتين، لتوثيق مصدر التعليم الذي يفيد منه المسلم ليكون أهلاً بمكانته وجاء الخبر مشتملاً على أمر يتعلق بها في عمق النفس فقد يُستغرب ويُستعبد فحسب تأكيده للفت النظر أنّه حقيقة مؤكدة وليست من الظن[٣٦]. وفي هذا كلّه دلالة على أهمية التعليم.

اقتران التكرار مع المؤكدات دلالة على طبيعة التعليم:

ولشدة أهمية ما يقوله الرسول ﷺ يقرن التكرار مع مؤكدات أُخَر، لتوثيق الفكرة، وتوكيدها بأذهان السامعين قال ﷺ : « **ليدخلنَّ مِن أمتِي سبعونَ الفاً لا يدخلُ أولُهم حتى يدخلَ آخرُهم وجوههم على صورةِ القمرِ ليلةَ البَدرِ**»[٣٧]، فالملاحظ في هذه الأفعال المضارعة السابقة أنها وردت مؤكدة بنون التوكيد الثقيلة تأكيداً واجباً؛ لأنها واقعة جواب قسم ظاهر أو مقدر .

وقوله ﷺ: (**يا أبَا ذَر! إنِي أرَاكَ ضَعِيفَاً، وإنِي أحبُ لكَ ما أحبُ لنفسي، لا تَأَمَّرَنَّ على اثنين، ولا تَوَلَّيَنَّ مالَ يتيمِ**)[٣٨]، من المعلوم انه كلما اشتد عطف المرء على ابنه أو صاحبه اشتد حرصه على فائدته ونصحه، وكلما اشتد الحرص استدعى أمره تأكيد النصح، والأمارة والولاية على الأموال من المسائل التي لا يؤمن معها الزلل، والنبي ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، لذلك أظهر لصاحبه ما يراه فيه من سبب لا يؤمن الزلل معه، وقدم بين يديه اعتذاراً لطيفاً يضمن التساوي بين الناصح والمنصوح في حب المنفعة، ليكون ذلك مدعاة إلى الإيمان بالنصيحة على وجه أشد . وتهيئة لوجوب الامتثال، ثم عقب بنهيه نهياً مؤكداً عن الفعلين اللذين يحب لصاحبه، البعد عنهما إحرازاً للسلامة وعصمة للدين[٣٩].

وقوله ﷺ مكرراً كلمة صاع، وتكرار معنى البر، وهو من الحب، (ما أمسى عند آل محمد ﷺ صاع بر ولا صاع حب وإن عنده لتسع نسوة)[٤٠]. وكلمة صاع كلمة محورية تؤكد أن من نصره الله من سبع سموات، فهو يشارك الفقراء شعورهم بالجوع وألمه.

أسلوب الترغيب والترهيب المقترنين بالتكرار:

اقترن التكرار في الحديث النبوي الشريف بأسلوب الترغيب والترهيب، وليس واحداً منهما، فالترغيب وحده يطيل الأمل، والترهيب وحده يولد اليأس، والحالان كلاهما لا ينفعان المؤمن في دنياه وآخرته، قال الرسول ﷺ: (**لتقومنَّ الساعة وقد نشر الرجلان ثوبهما فلا يتبايعانه، ولا يطويانه، ولتقومنَّ الساعة وهو يليط حوضه فلا يسقي فيه، ولتقومنَّ الساعة وقد رفع أحدكم أكلته إلى فيه فلا يطعمها**)[٤١]، والتخويف هنا واضح وفيه سرعة قيام الساعة والإنسان في غفلة وشرود . وقوله ﷺ : (**إذا وضعت الجنازة، فاحتملها الرجال على أعناقهم، فإن كانت صالحة قالت : قدموني، وإن كانت غير صالحة قالت لأهلها: يا ويلها أين يذهبونها يسمع صوتها كل شيء إلا الانسان ولو سمع الانسان لَصُعق**)[٤٢]. وتكراره لكلمة إنسان دليل على أن هذا الكلام موجه لإنسان فيه صفات الإنسانية ويعي ما يقوله رسوله الكريم ﷺ، لهذا قال ﷺ : (**من أطاعني فقد أطاعَ اللهَ، ومن عصاني فقد عصى الله**)[٤٣]، والإنسان الذي يعي قيمته في الحياة يفهم أن ذكره غيره بخير هو ما يجعله إنسانا، قال ﷺ : (**فو الله ما علمتُ من أهلي إلا خيراً، ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً**)[٤٤].

ونجد الترغيب في قوله ﷺ: (**من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا ومن خلف غازياً في سبيل الله فقد غزا**)[٤٥] .قال ابن حيان في هذا الحديث إن معناه أنه مثله في الأجر، وإن لم يَغزُ حقيقة[٤٦]، وفي هذا الكلام كشف لنا عن حقيقة عظيمة توضح لنا مدى رحمة الله عز وجل في عباده، ومدى يُسر الدين الإسلامي وهذه الحقيقة أنّ أساس الأعمال عند الله عز وجل مصدرها « النية» لقوله ﷺ: (**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِيَاتِ**)[٤٧]، فمن يجهز من أجل الغزو ولم يستطع الغزو لسبب ما، فإن الله عز و جل يجعل له ذلك في

سجل حسناته وكأنه غزا فيأخذ أجر الجهاد في سبيل الله . وقد ورد الحرف (قد) دالاً على ذلك إشارة واضحة على عظيم فضله عز وجل على عباده.

خصوصية الحديث النبوي الشريف:

قال الرسول ﷺ :(**فإن الله قد حرَّم على النار من قال لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله**)[٤٨]، ذاكرا أمرا من أمور دينه ليس في حاجة إلى توثيق و تأكيد [٤٩]. ولكنه مع ذلك أدخل الحرف (قد) على هذا الخبر؛ ليلفت انتباه السامعين إلى حرصه عز وجل وحبه لعباده، وهو ﷺ يقرر أن من يقول :«**لا إله إلا الله**» من قلبه فإن الله عز وجل جعل النار محرمة عليه، وهذا هو مطلب كل إنسان مؤمن بالله ورسوله أن يبعده الله عن النار ويدخله الجنة؛ لذلك جاء التأكيد هنا ليطمئن نفوس صحابته بل المسلمين كلهم، ويبعث في قلوبهم الأمن من عذاب الله عز وجل، ويوثق هذا الأمر بدواخلهم ويقر خوفها، وفي هذا إشارة الى أمر لا يقدر على الجزم به سوى الرسول ﷺ.

وقد يستعمل ﷺ(ألا) وهو حرف يرد لاستفتاح الكلام وتنبيه المخاطب، يدخل على الجملة الاسمية والفعلية [٥٠]ولهذا الحرف معانٍ عديدة ذكرها النحاة ما يهمنا من هذه المعاني التنبيه والتحقيق، يقول صاحب الكتاب :(وأما (ألا) فتنبيه، تقول : ألا إنه ذاهب . ألا : بلى)[٥١] . وذكر ابن هشام أنّ هذا الحرف يدل على تحقيق ما بعده[٥٢]، وهو يفيد تأكيد مضمون الجملة[٥٣]، وأما عن سبب إفادة هذا الحرف التوكيد فقد علّل الرضي ذلك أن (ألا) مركبة من همزة الإنكار وحرف النفي، والإنكار نفي ونفي النفي إثبات، رُكب الحرفان لإفادة الإثبات والتحقيق فصارا بمعنى « إنّ » إلا أنهما غير عاملين[٥٤]، وإلى ذلك ذهب ابن هشام أنّ إفادتها التحقيق جاء من تركيبها من الهمزة ولا، وهمزة الاستفهام إذا دخلت على النفي

أفادت التحقيق[٥٥]، وقد تدخل (إنّ) على هذا الحرف فتزيد تقرير مضمون الجملة، وورد استخدام هذا الحرف في الحديث النبوي في أحاديث شتى فهو حرف شائع له حضور مميز، وقد جاءت جملته بنوعيها الاسمية والفعلية وقد وردت الجملة الاسمية بعده في أنماط هي : (ألا) بعده جملة اسمية مصدرة بإنّ متصلة مع ضمير (إني قلت لكم : سأقرأ عليكم ثلث القرآن، ألا إنها تعدل ثلث القرآن)[٥٦]، (ألا إنها حرام من يومكم هذا إلى يوم القيامة)[٥٧]، وكلمة ألا تعطي الحديث النبوي الشريف خصوصية فهي تحمل معنى التنبيه والإشارة الى الأشياء بشكل واضح لأمر حتى يبقى المسلم مهتما بها . وقد تأتي (ألا) وبعدها جملة اسمية محصورة بإنما، وهو تركيب نادر، منه قوله ﷺ: (لكل غادر لواءٌ يوم القيامة يرفع له بقدر غدره، ألا ولا غادر أعظم غدراً من أميرِ عامةٍ)[٥٨]، فالغدر كله جرم خطير يدفع ثمنه من يقوم به، لكنه أعظم ممن يتولى أمر الأمة ويقوم بأمورها .

والأحاديث التي جاءت فيها (ألا) وبعدها جملة فعلية أحاديث قليلة وليس كما هو الحال في أحاديث لا التي بعدها جملة اسمية، من ذلك قوله ﷺ: **(ألا وإنها أُحلت لي ساعة من نهار، ألا وإنها ساعتي هذه)**[٥٩]، فقد تكرر الحرف (ألا) ثلاث مرات ليدل على أهمية ما يذكر بعده :(**ألا فانتم الذين تعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قبر طين، ألا لكم الأجر مرتين**)[٦٠] . وقوله ﷺ : **(ألا وإنّ أول الخلائق يكسي يوم القيامة إبراهيم** عليه السلام**، ألا وإنه سيجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال)**[٦١] .

والنبي ﷺ يعلم الأمة أمور حياتهم ويبين لهم طريق الفلاح، فأعطاه الله ومنحه ما لم يُعط لأحد ويعمل إلا كما أمره الله، نزل المخاطبون منزلة المنكرين فخوطبوا بجملة مؤكدة بأن صدرها عليه السلام بحرف التنبيه التحقيق (ألا) حتى تستقر نفس المسلم في طاعة الله عز وجل، فرض الله عليه فرائض وأقام عليه واجبات يؤديها، ليظل على اتصال دائم مع ربه عز وجل، فعلى الرغم أن النبي ﷺ كثيراً ما كان يطمئن نفوس

المسلمين بالجنة، ونلاحظ قوة وجود ألا وأهميتها في قوله ﷺ : (**ألا وإنّ لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ألا وهي القلب**)[٦٢]، وقوله مقترنا بألا للتنبيه على صحة ما بعدها وفي إعادتها وتكريرها دليل على عظيم شأن مدلولها [٦٣] فالحديث يبين ظهور الحلال ووضوح الحرام وينوّه عن الأمور المشتبه أمرها، ويلفت أذهان المسلمين بهذا اللفظ الذي وضعته اللغة ليكون علماً للانتباه إلى ما يعقبه حتى يرد الخبر على قلب يقظ فلا يغفله.

وما يعطي الحديث النبوي الشريف خصوصيته اتصاله بأمّا وهو حرف شرط وتفصيل وتوكيد[٦٤]: ومعنى الشرط حاصل فيه للزوم الفاء في جوابه وأمّا معنى التوكيد الحاصل فيه، فقد فصله الزمخشري بقوله : « فائدة أمّا في الكلام أن تعطيه فضل توكيد » [٦٥]، فقولك: « أما يوم الجمعة مرتحل » يعني أنه مهما يكن من شيء فإنك مرتحل يوم الجمعة [٦٦]، فدلت أمّا على فائدتين : بيان أنّه الأمر توكيداً، وأنّه في معنى الشرط، من ذلك قوله ﷺ :(**اعملوا فكل مُيسّر أمّا أهل السعادة فييسرون أهل لعمل السعادة، وأمّا أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة**)[٦٧]، وفي الحديث خصوصية تولّدت من استعماله كلمة أما وهي موجودة في الكلام الشريف للتنبيه ولفت الانتباه، ومن ذلك قوله ﷺ : « **أمّا أول اشراط الساعة فنار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب، وأمّا أول الطعام يأكله أهل الجنة فزيادة كبد حوت** » [٦٨]، ذاكرا شيئا لا يعلمه الا من كان يأتيه الوحي من الله سبحانه وتعالى.

وبناءً على ما سبق تبدو لنا مهمة الدين الإسلامي الأولى التي جاء بها النبي المعلم أي الدعوة إلى الإيمان الكامل بوجود خالق واحد للكون هو العظيم المدبّر، وهو المقدر لكلّ الأقدار، بل هو المعطي والمانع، وكان قبل مجيء الإسلام معتقدات خرافية لا جانب لها من الصحة، مثل تقديس الأوثان وعبادتها، وتقديس النجوم

والكواكب للاعتقاد بقدرتها الخارقة، فهي المدبرة لأمورهم، فنحتوا لها التماثيل وتضرعوا إليها بالعطايا، وهنا أرادﷺ أن يزيل الأدران العالقة في أذهان بعض الشاكين بقدرته تعالى الذين اعتقدوا بخرافات أجدادهم، وقولهﷺ :(**رأيتُ الليلةَ رَجلينِ أتيَانِي فَصَعَدَا بِي الشَجَرةَ فَأدْخَلانِي دَارَاً هِي أحسنُ وأفضلُ، ولمْ أرَ قَطُ أحسنَ مِنهَا قَالا : أمّا هذهِ الدارَ فَدار الشُهَداء**)[٦٩]، وكلمة « أمّا » تقوي الاشارة الى أحسن دار وأفضلها، لم ير مثلها قط في الحسن والجمال، كلها مقدمات تجعل القارئ أو المستمع متلهفاً لمعرفة لمن هذه الدار؛ فجاءت جملتهﷺ متناسبة مع هذا التلهف والانتظار « مبدوءة » بـ « أمّا » إذ لو كان القول بدونها « هذه دار الشهداء » لأعطى المعنى، ولكنه لما تناسب مع السياق العام للحديث .

الخاتمة:

بعد الإشارة إلى أثر التكرار في الحديث النبوي، يمكننا أن نجمل أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

- شيوع التكرار في الحديث النبوي وتنوع أساليبه، وحاولت جمع بعض أساليبه في العربية وتصنيفها وربطها بالاستخدام النبوي توثيقاً لها، وعنيت الدراسة ببيان شيوع التكرار في الحديث النبوي، مع استعراض بعض آراء النحاة ومفسري القرآن في أساليب التكرار.

- كشف البحث عن طبيعة استعمال التكرار في الحديث النبوي، وما استعمال الحروف الزائدة في الحديث النبوي بشكل قصدي إلا من أجل تكريس أغراض لغوية قصدها المتكلم.

- كشف البحث عن دلالات أسلوب التكرار في الحديث النبوي الذي كان لدلالات قصدها النبي ﷺ الذي علّم الناس علوم الدنيا والآخرة، وقد تعدّدت دلالاته بين الدينية والاجتماعية، والنفسية، مع تقديم صورة عن حال المجتمع المسلم الذي وُجد فيه الرسول ﷺ.

- دراسة هذه الأساليب والقول فيها، مع المعرفة النحوية والبلاغية بالشكل الذي جاءت عليه في الحديث النبوي وبيان دلالات هذه الأساليب إشارة واضحة إلى فصاحته ﷺ، مع ملاحظة مدى التوافق بين لغته ﷺ وقواعد النحاة التي صيغت فيما بعد، مما دفع طلاب البحث اللغوي الى دراسة لغته ﷺ لثراء الألفاظ والمعاني ولرجحان فصل الخطاب في أقوال النبي ﷺ فضلاً عن رسوخ المعاني الإسلامية والقيم الإنسانية العظيمة.

-لغة الحديث النبوي الشريف لها مقاصدها ودلالاتها السامية، تدعمها دراسة لغات قبائل العرب أو شعرائهم، وأقوال الصحابة والتابعين.

وبعد كلّ ما ذكر أجد أن من يدرس الحديث النبوي الشريف يجد في نفسه قصوراً للتعبير عن فكرٍ عظيم، ومهما أراد تلافي ذلك القصور فلم يستطع إلا التعبير عن تقصيره وضعف همته تجاه هذا الصرح العلمي والمعرفي والإنسانيّ .

هوامش البحث:

١) ينظر المدخل إلى العربية (أبحاث توجيهية في اللغة العربية) – محمد بدر أبو صالح : ١٠٧ .
٢) النهاية في الغريب والأثر ١/ ٤ .
٣) ينظر البيان النبوي / مدخل ونصوص :١٩ .
٤) صحيح البخاري :الحديث رقم ٥٩٧١ .
٥) الحديث النبوي – محمد بن لطفي الصباغ : ٥٧، ٥٨.
٦) البيان النبوي :٢٤١.
٧) انظر غريب الحديث النبوي / لغته، وتاريخه، ومعاييره، نعمان أحمد العلي : ٢٠-٢١ .
٨) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد : ٣٠/ ٢٤.
٩) صحيح البخاري الحديث رقم : ٦٤٦٣ .
١٠) صحيح مسلم الحديث : ٢٤٩ .
١١) صحيح البخاري الحديث رقم : ٣ وصحيح مسلم الحديث رقم : ١٦٠ .
١٢)م . ن: الحديث رقم ٤٧١.
١٣) م . ن: الحديث رقم: ٤٤٥٠.
١٤) صحيح البخاري ح ٢٤٠٩ وصحيح مسلم ح ١٨٢٩ بلفظ « ألا كلكم راع وكلكم ..... » .
١٥) م . ن: الحديث رقم ٥١٨٦ وصحيح مسلم: الحديث رقم ١٤٦٨ .
١٦) م . ن: الحديث رقم ٩٦٩.
١٧) م . ن: الحديث رقم ١٢٤٩ وصحيح مسلم: الحديث رقم ٢٦٣٣، بلفظ « قالت امرأة: واثنين، واثنين، واثنين؟ فقال رسول الله ﷺ: واثنين، واثنين ».
١٨) م . ن: الحديث رقم ١٣٦٨.
١٩) صحيح البخاري: الحديث رقم ١٢٨ .
٢٠)م . ن: الحديث ٢٦٦٢، وصحيح مسلم: الحديث رقم ٣٠٠٠ بلفظ « ويحك».
٢١) أوضح المسالك ٣: / ٢٦ .
٢٢) همع الهوامع ٣: / ١٤٥ .
٢٣)م . ن: الحديث رقم ٥٩٧٦ وصحيح مسلم الحديث رقم ٨٧ بلفظ « ليته سكت ».
٢٤) انظر الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية، كمال عز الدين : ٣٣ .
٢٥) صحيح البخاري : الحديث رقم ٦٠١٦ .
٢٦) م . ن: الحديث رقم ٦٠١٥، وصحيح مسلم: الحديث رقم ٢٦٢٥.

٢٧) صحيح البخاري : الحديث رقم ٥١٨٦، وصحيح مسلم : الحديث رقم ١٤٦٨ .
٢٨) م .ن : الحديث رقم ٦١١٦ .
٢٩) م. ن : الحديث رقم ٢٤٠٩، وصحيح مسلم : الحديث رقم ١٨٢٩ .
٣٠) انظر الأدب النبوي، عطايا بالغة وحكم عالية وآداب سامية – محمد الخولي : ٤٩ .
٣١) صحيح البخاري: الحديث رقم ٦٤٦٩ .
٣٢) م .ن : الحديث رقم ٧٩٣، وصحيح مسلم : الحديث رقم ٣٩٧ .
٣٣) الكهف آية ٢٣ .
٣٤) صحيح مسلم : الحديث رقم ٢٥٦٤ .
٣٥) صحيح البخاري : الحديث رقم ٦٤٩٧ وصحيح مسلم : الحديث رقم ١٤٣ .
٣٦) ينظر : روائع من أقوال الرسول ﷺ: ٣٦٢ .
٣٧) صحيح البخاري: الحديث رقم ٣٢٤٧ وصحيح مسلم : الحديث رقم ٢١٩ .
٣٨) صحيح مسلم : الحديث رقم : ١٨٢٦ .
٣٩) انظر الحديث النبوي من الوجهة البلاغية : ١٠٩ .
٤٠) صحيح البخاري الحديث رقم : ٢٠٦٩ .
٤١) م . ن : الحديث رقم : ٦٥٠٦ .
٤٢) صحيح البخاري : الحديث رقم ١٣١٦.
٤٣) م . ن: الحديث رقم ٢٩٥٧ وصحيح مسلم: الحديث رقم ١٨٣٥.
٤٤) صحيح البخاري : الحديث رقم ٢٦٣٧ وصحيح مسلم : الحديث رقم ٢٧٧٠ .
٤٥) صحيح البخاري : الحديث رقم ٢٨٤٣ وصحيح مسلم : الحديث رقم ١٨٩٥ .
٤٦) عمدة القاري ١٤/ ١٩٣ .
٤٧) صحيح البخاري : الحديث رقم ١، وصحيح مسلم: الحديث رقم ١٩٠٧ بلفظ (إنما الأعمال بالنية) .
٤٨) صحيح البخاري : الحديث رقم ٤٢٥ .
٤٩) من أسرار البيان النبوي :٩٠ .
٥٠) الجنى الداني ص ٣١٨ .
٥١) الكتاب ٤: / ٢٣٥، أنظر: شرح المفصل ٨/ ١١٤ .
٥٢) مغني اللبيب ١:/ ٦٨ .
٥٣) شرح الرضي على الكافية : ٤/ ٤٢١ .

٥٤) م . ن : ٤/ ٤٢١ .
٥٥) مغني اللبيب :١/ ٦٨ .
٥٦) صحيح مسلم : الحديث رقم ٨١٢ .
٥٧) م . ن : الحديث رقم ١٤٠٦ .
٥٨) م . ن : الحديث رقم ١٧٣٨ .
٥٩) صحيح البخاري : الحديث رقم ٧٢ .
٦٠) م . ن: الحديث رقم ٣٤٥٩ .
٦١) صحيح البخاري :الحديث رقم ٤٦٢٥، وصحيح مسلم : الحديث رقم ٢٨٦٠ .
٦٢) صحيح البخاري : الحديث رقم ٥٢ وصحيح مسلم : الحديث رقم ١٥٩٩ .
٦٣) فتح الباري :١/ ١٧٥ .
٦٤) مغني اللبيب : ١/ ٥٦، الإتقان : ١/ ٤٨٦
٦٥) الكشاف: ١/ ١٤٥ .
٦٦) المقتضب: ٢/ ٣٥٤ .
٦٧) صحيح البخاري: الحديث رقم ١٣٦٢ وصحيح مسلم : الحديث رقم ٢٦٤٧ .
٦٨) م . ن : الحديث رقم ٣٣٢٩ .
٦٩) صحيح البخاري: الحديث رقم ٢٧٩١ .

قائمة المصادر والمراجع :

القرآن الكريم.
* الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تقديم وتعليق مصطفى ذيب البُغا، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط١، ١٩٨٧ .
* الأدب النبوي / عطايا بالغة وحكم عالية وآداب سامية، محمد الخولي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٢، ١٩٦٩ .
* الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٥ .
* إعجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تعليق محمد فؤاد سركين، الناشر محمد سامي الخانجي الكتبي، مصر، ط١، ١٩٥٤ .
* أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٤، ١٩٥٦
* البيان النبوي/ مدخل ونصوص، عدنان زرزور، مكتبة دار الفتح، دمشق، ط١، ١٣٩٣هـ .
* الجنى الداني في حروف المعاني، حسن بن قاسم المرادي، تح: طه محسن، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، ١٩٧٦ .
* الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية، كمال عز الدين، دار اقرأ بيروت، ط١، ١٩٨٤ .
* روائع من أقوال الرسول ﷺ/ دراسات لغوية وفكرية و أدبية، عبد الرحمن حبكة الميداني، دار القلم، دمشق ـ سوريا، ط٦، ١٩٩٥ ..
* روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، تح: محمد احمد الأمد، وعمر عبد السلام، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٩ .
* شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦ .
* شرح المفصل، موفق الدين بن يعيش بن على بن يعيش النحوي، عالم الكتب، بيروت، بلا .ت .
* صحيح البخاري، تصنيف الأمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٨ .
* صحيح مسلم، تصنيف الأمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القُشيري النيسابوري اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر، ١٩٩٨ .
* عمدة القاري / شرح صحيح البخاري – الإمام العلامة بدر الدين أبو محمد محمود بن احمد العيني، طبعه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، بلا.
* غريب الحديث النبوي / لغته، وتاريخه، ومعاييره، نعمان أحمد العلي، نعمان احمد العلي، (رسالة جامعية)، جامعة اليرموك، ١٩٨٧ .
* فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تح: عبد العزيز بن باز، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٦ .

* الكتاب، أبو بشير عمرو بن عثمان بن قنبر، تحـ: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ط١، بلا . ت .
* الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحـ : عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٧ .
* المدخل إلى العربية (أبحاث توجيهية في اللغة العربية)، محمد بدر أبو صالح، منشورات مكتبة الشرق، سوريا – حلب، ط١، بلا . ت .
* مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، الأمام ابن هشام الأنصاري المصري، تحـ: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٧ .
* المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحـ : محمد عبد الخالق عضيمة، الكتاب السادس، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، بلا .ت .
* من أدب النبوة، أحمد الشرباصي، الكتاب(٦٩)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة التعريف بالإسلام، بلا .ت.
* النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، تحـ: محمود محمد الطناجي، المكتبة الإسلامية، ١٩٦٣ .
* همع الهوامع في شرح الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحـ: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٨ .

"في التسليم للعترة الطاهرة"

اقتضاء المعاني وضرورة الاحتمالات

قراءات في حكم الإمام موسى الكاظم عليه السلام و أمثاله

Meaning Requirement and Possibility Necessity

Readings on the Sayings and Proverbs of Imam Musa Al-Kadhim (peace be upon him)

أ.م. د. سعيد حميد كاظم

Dr. Saeed Hamid Kazem

العراق / المديرية العامة لتربية كربلاءالمقدّسة

Iraq/ General Education Directorate of Karbala

saeedhamead74@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

يسعى الفكر المحمديّ إلى ترسيخ قيم أصيلة ترتفع في مضمونها نحو تجليات إنسانية عليا متضمنةً آفاقاً ذات أنساق معرفية يتكلّل فيها المسار التعبيري إلى تكريس المسعى الفكري وتأكيد الوازع الأخلاقي من أجل قصد سبيل الخير والنجاة، فضلًا عن ترسيخ الأسئلة المعرفية وتعميقها حول الكثير من المفاهيم والتصورات التي يعجُّ بها الواقع الإنسانيّ، والتي تمارس سلطتها المتعدّدة فيأخذ منه ا الإنسان مايكبح التطلعات المنحرفة بمزيدٍ من الرفض وعدم الامتثال للأفعال البعيدة عن صوت الحقّ.

وتظلّ أغلب رؤى المقولات والحكم والأمثال للإمام الكاظم عليه السلام تَمُورُ في البنى العميقة لتحقيق مآلات تتّجه صوب الفكر الإنساني، ولتحقيق مبتغيات هذا المشروع لا بدّ من الوصول إلى المعاني والدلالات الخبيئة والمتعددة في المقولات والحكم المقروءة في ضوء معايير راسخة واشتراطات تسهّل انتقال عملية توليد الدلالة من مجال الفن الأدبي وجماليته وبلاغته إلى مجال التلقي، وهذا الإجراء يدفع بالمتلقي إلى ملاصقة الفكر ومراجعة الأفكار، كما يدعوه إلى شحذ البصيرة، وحسن التأمل وهو يطّلع على ديباجة فكرية موسومة بالتجربة والفكر والوعي.

وتمتدّ دلالات هذه (التجربة) إلى المزيد من متجدّدات الخطاب كي تتجاوز رؤاه وجودها من القوة إلى الفعل، فضلاً عن اتساع فضاء المستويات الجمالية ضمن رؤية إبستيمولوجية- كي يمدَّ النصّ دواله إلى أبعاد فكرية وفنية وحضارية شاملة، لذلك يتجلّى القصد في اختيار المفردات لتحقيق غايات فكرية فضلاً عن إظهار رؤى جمالية عبر استعمال الخطاب وتعضيد إيحائيته من أجل إثراء مجازية النصّ بالفصاحة والبلاغة والبراعة والبيان.

الكلمات المفتاحية :

المعطيات الفكرية، البواعث الدلالية، الاحتمالات، البدائل

Abstract :

The Mohammedan thought seeks to consolidate original values and content for the sake of higher human manifestations and includes horizons of cognitive patterns in which the expressive path culminates in the intellectual endeavor and the affirmation of moral stimulus to the purpose of the path of goodness and salvation . As well as there are consolidation and deepening of cognitive questions about many concepts and perceptions that lurk in the human reality to practice its multiple authority and grant man what curbs his perverted aspirations by more rejection and non-compliance with the actions that are far from the voice of truth.

Most of the visions of the sayings, wisdom and proverbs of Imam al-Kadhim (peace be upon him) , remain in the deepest structures to achieve goals that are directed towards human thought and to achieve the objectives of this project . So it is necessary to reach the hidden and multiple meanings and connotations in the sayings that are read in the light of established standards and conditions that facilitate the transmission of the semantic generation process from the field of literary art, its aesthetics and rhetoric, to the field of reception . Such a procedure pushes the recipient to trace the thought and review ideas, as well as to invite him to sharpen insight and be well contemplated while he reads an intellectual preamble marked by experience, thought and awareness.

The connotations of this (experience) extend to more renewed discourse so that its visions transcend its existence from force to action, as well as to the expansion of the space of aesthetic levels within an epistemological vision . So that the text extends its functions to dimensions comprehensive , intellectual, artistic and civilizational, so the intent becomes evident in the choice of vocabulary to achieve intellectual goals as well as showing aesthetic visions through the use of discourse and reinforcing its suggestion in order to enrich the metaphor of the text with eloquence, rhetoric, ingenuity and statement.

Key words: Imam Musa al-Kazim, intellectual data, semantic motives

المحور الأول: تجليات الأثر الفكريّ والبواعث الدلالية

ينفتحُ نصّ الإمام الكاظم عليه السلام بتجلياته ورؤاه على موحيات فكرية ورؤى إنسانية تتوزّع في مفاصلها الاستعارات الموسّعة التي تتسع فيها العبارة لزيادة زخم منظومة الاحتمالات الفكرية في النصّ وتعدّدها، إذ إنّ التوفر الجمالي ينسجم مع المضمون الفكري الذي يلاحق ثراء الإنتاج المعرفي ويتوغل به، تعليلاً وتحليلاً وتطبيقاً ليصلَ المضمون استنتاجاً إلى المتلقي فيُكشف له الغطاء ليطّلع على رؤى ومقاربات جمالية وفكرية تمتدُّ على ضفاف النصّ يستخلصها بوعيه عبر دراسة استقرائية واستنتاجات تحليلية يغوص من خلالها في روح المعنى حتى يلمس ملامح الصور الجمالية التي تجود بحمولتها الفكرية المتعاضدة مع البواعث الدلالية في المقولات والرؤى، فتتشكّل في النص حساسيةٌ خاصة به، ويُخبر النصّ عن ذائقة لغة مسك أطراف البيان بعد القرآن، وهو يفضي عن اتسامٍ بجمال الألفاظ وحسن الصياغة، وجودة التركيب حتى يتلمّس القارئ خاصية السحر والجمال في الكلام، ولاسيما أنّ تجربة الإمام عليه السلام كانت تفيض بالدروس والعبر؛ كون كلّ تجاربه منطلقةً من المفهوم القرآني للواقع الإنسانيّ وللحياة، وهي تعالج ترسبات الجاهلية التي امتازت بالغلظة والجفاء والحسد والبغضاء لتجعل النفوس أكثر رهافةً، وهي تمتثل إلى صواب العقل ليذكر عليه السلام:

((لكلِّ شيء دليلٌ، ودليل العاقل التفكّر، ودليل التفكّر الصّمت، ولكلِّ شيء مطيّة، ومطيّة العاقل التواضع وكفى بك جهلاً أن تركب ما نهيت عنه))[1].

فالتعويل على العقل في الاختيار، وعلى رجاحته في الفرز بين الأشياء يجعل الفرد في اطمئنانٍ للنتائج التي تساعد المتلقي في استجلاء المعاني المتوارية التي يخفيها النصّ بفكره وبلاغته التي أوجزت لنا القول في عبارات مسبوكة المعنى، كان اللفظ فيها:

« دقيق المسلك لطيف المأخذ عجيب الأمر شبيه بالسحر كأنك ترى به ترك الذِكر أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة ازيد للإفادة»[٢]، إذ يمرُّ المسار التعبيريّ من الفكر إلى التفكر وصولاً إلى الصمت الذي يفتح الفكر على الواقع الإنسانيّ؛ كون تلك الأقوال تمثّل فرصةً للتفكّر تسعى مساراتها بالإنسان إلى التمسك بأسباب النجاة من أجل الابتعاد عن المسارات الضالة التي تتجاوز وتتخطى حدود اللاممكن في الإطار الإنسانيّ، وهي الرؤية التي يجود بها خطاب الإمام(عليه السلام) لولده:((**يابنيّ إياك أن يراك الله في معصيةٍ نهاك عنها، وإياك أن يفقدك الله عند طاعة أمرك بها**))[٣]، ولاشكّ بأنّه خطابٌ يتوخّى العامة من الناس لينطلق في رؤاه قاصداً آفاق الواقع الإنسانيّ كي يستنير بالهدى في السراء والضراء، وتتجلى خشيته من الله تعالى في خلوته وانشغاله.

وتتجلّى مفردات النصّ برسوخ المعاني لتضيء مساحة النصّ العميقة التي تجعل من الأثر الأدبي (أدباً) مؤثراً يتّجه بمضماره نحو ترجمان القول إلى فعلٍ مضاد، وبهذه الرؤية المتعدّدة تتبنّى النصوص (ضدّية) مؤثرة لبيان موقف فني وجمالي وفكري يقيني، يتحسّس المتلقي من خلاله مكان (الحرية) التي تهيئ له المساحة الحقيقية لـ(الاختيار)، وبهذا حوّل (الوسيلة) إلى (هدفٍ) ومنه إلى (غايةٍ) في بنائية تركيبية تحقّق الإدهاش متخذةً السبيل إلى مسارات التحولات التعبيرية التي تعمل على تهيئة المدركات الحسّية نحو رسوخ الأثر الفكريّ المشفوع بقوّة الحسّ الجمالي المعززة بقوة الدلالة، لذلك تجتمع الدلالات المضمرة مع دلالاتها الظاهرية في عمقها وشموليتها لتتّجه نحو النصّ وتدفع به إلى تأكيد الموقف لدى المتلقي حين يسعى به الأمر إلى اتساع الشبهة وتعدّد الآراء فيقع اختياره على وفق تجربة يهتدي بمآلاتها لتكون الخطوات في الاتجاه الصحيح، وهو ما أشار إليه القول الكريم ((**إذا مرّ بك أمران.. فأنظر أيهما أقرب إلى هواك فخالفه**))[٤].

وينبري النسق الجمالي كلما تعمّق النصّ في خطابه، وهو يكرّس المفهوم الأخلاقي

العام للحرية في إطار المبادلة الفكرية التي تدعو المتلقي إلى استقراء المقاصد وتبني المعطى الراكز نحوها، لذلك فهو يرقب حركة النصّ حيث تتحرك الأشياء والأجزاء من أفكار الكاتب حتى (نهايات) النصّ، لكنّها تتحرك حركةً قصديةً حقيقيةً إلى فضاءات مفتوحة تُفضي مضامينها نحو أثر بلاغي وإنساني، معزّزةً بالقيم العلمية ذات المضامين المعرفية، ومن مشاهد التبصّر ما يفيض به نصّ الإمام عليه السلام((**إنَّ ضوء الجسد في عينيه فإنَّ كان البصرُ مضيئاً استضاء الجسدُ كلّه، وأنَّ ضوء الروح العقل فإذا كان العبدُ عاقلاً كان عالماً بربّه، وإذا كان عالماً بربّه أبصرَ دينه**))(٥)، وبتلك الرؤية الرائعة بما أُتيح لها من تمثيلٍ يتجلى روح الإبصار في العقل.

وتبقى تلك الأفكار تدورُ في فضاء النصّ لتصل إلى المتلقي عبر توجهات فكرية هادفة يقودها الوعي كي يمتدَّ بفكره عميقاً إلى خصوصية الإرث الفكري وشواهده عبر العمق التاريخي والحضاري والإنسانيّ، فهو يكتسب هويته من فضائه ومحيطه، بما انطوى من تاريخية مكان الحدث وزمانه، وكلّ ذلك يكون بين يدي المتلقي ليبحث بنفسه عن المورد الذي تتشحُ به أصالة الرأي المعضّد بقوة الاستدلال وإثبات قوة الكلام بقوة الحجة والدليل؛ لذا يذكر عليه السلام: ((**قلة المنطق حكمٌ عظيمٌ فعليكم بالصمت فإنّه دعةٌ حسنةٌ وقلةُ وزر وخفةٌ من الذنوب**))(٦) لذلك فالنصّ ينفتحُ على مناخات متعدّدة: حوار داخلي، وهج معرفيّ، لحظات صمت، تحولات فكرية، مواقف، تنسجم في مجملها مع أفق تلقي القارئ لتأسيس خطاب قائم على التخيّر اللفظي والانثيال الجمالي فضلاً عن المقومات الفنية التي منحت التجربة عمقاً، وكشفت عن رسوخها لغةً وبلاغةً وأفكاراً ومضموناً كليّاً، والتي لها أنّ تأخذ مجالاً في العالم الإنساني وتحقّق له الاتزان عبر الاستقراء والتحليل المعزّز بالوعي، وهي تتجه صوب المنحى المعرفي بطريقة تستنطق مكامن التجليات المعرفية وتبعث في مضماره الاستدلال والاستنتاج

على وفق الآتي:((**اتق المرتقى السهل إذا كان منحدره وعراً**))[٧].

ويتمثّل الأثر في التوسّع الدلالي فتخلق الإيحاءات في النفس عمقها المعرفيّ، وتُعلي الإدراك الجمالي في مفرداتها، لذا نجد في خطاب الإمام عليه السلام ما يتماهى مع التجربة في بعدها الإنسانيّ والحضاري والفكري، وهذا ما كشفت عنه مضامين الخطاب، وما ضمته أدبيات القول في بيان العلاقة الوطيدة بين أسباب النجاة ومسبباتها، إذ بدا للنصّ أكثر من رؤيةٍ وله أن يستدرج تلك الرؤى إلى أكثر من مقاربة وتوجيه قرائي، وهنا تشعُّ الدلالة في استيحاء المعنى واستلهامه معيداً إنتاجها في نصّه المتعدّد الرؤى والأفكار، إذ ((ينظر في الحروف التي تشترك في المعنى ثم يتفرد لكلّ واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه))[٨]، وهذا ما يجعل النصّ محمّلاً بالدلالات التي تُخضع قناعة المتلقي بالميل نحو تقدير المعاني لتشكّل في مجملها إنجاز وعي حصيف ونتاج وعي راسخ لبيان سبيل العيش الرغيد عبر الاتكاء على مرتكزات رئيسة يوضحها القول ((أداء الأَمانة، والصدق يجلبان الرزق))[٩]، ومن هذين المرتكزين تستقيم كلّ الأفعال، ويغدو المسار الإنسانيّ مؤدياً إلى طريق الحقّ والنجاة.

لقد واجهت حياة الناس مجموعة من التحديات وأول هذه التحديات إعادة تفسير النصوص القرآنية في ضوء مستجدات عصرهم، ودخول تيارات فكرية مضادة تشكّك في مدى مواءمة مآلات هذا الفكر وربطه باللحظة المتحركة للواقع، لذلك برز سؤالهم :هل لهذه الرؤى أن تواكب تطلعات المعارف الحديثة؟ فما كان من خطاب الإمام عليه السلام إلاّ أن ينبري لكشف مكامن تجليات الخطاب القرآني، واستجلاب العقل للنظر في مختلف الجوانب الذهنية والسلوكية الأخرى ويضعه في مآل المراجعة والتقصي نحو رؤى عقائدية وفكرية وسلوكية، فالدين للمجتمع الإسلامي، والخلق لعامة الناس، ومن المبادئ الأساسية للعلم هي التعليم والمعرفة، بينما يُعدّ التأديب

هدفاً تربوياً أخلاقياً، وهو مبدأ إنساني، لذا كان لا بدّ من إنارة العقل الإنسانيّ بالعلوم والمعارف التي تحمل الإيقاظ لهمم الأمة الإسلامية، وتكرّس السعي لتجديد العهد للخطاب النبويّ العلويّ الذي يدعو للتمسّك بهدى العلم والمعرفة ليتجلّى تأكيد الإمام عليه السلام ((**أَلزَمُ العِلْمِ لَكَ، مَا دَلَّكَ عَلَى صَلاحِ قَلبِكَ، وَأَظْهَرَ لَكَ فَسَادَهُ**))[١٠]، لذلك يقف الإمام عليه السلام في خدمة الغرض أو المسألة التي يطرحها ويعالجها مستدلاً على ذلك بمعاني القرآن وروحه، ومتخذاً منه برهاناً على صواب ما يبديه من آراء وأفكار، وبين ذلك كلّه يتجلّى الصراع الفكري الذي تمحور حول تحرّك الرؤى القرآنية المتجهة نحو نهج الإيماء والرمز والإيحاء على وفق مقتضيات الخطاب الذي تعزّز ببلاغته ودقة استعماله في الاختيار والتعبير، فهو يدلك على المعنى دلالةَ إشارةٍ لتختار بنفسك مسالك النجاة، ولعلّ ذلك مايعطي صورةً كاملةً لما يوافق اللفظ من المعنى الذي نَهَجَ فيه أهله بيان الموطن دون الدلالة على الشيء نفسه؛ حثاً على السعي إليه بنفسك لتقف على معنى الفصاحة والبيان والبراعة في القول، وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، ومعرفة الرمز والإشارة التي هي في خفاء كي يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبني عليها [١١] ليكون للمتلقي موقفٌ واضح من الواقع والحياة والعالم وليعرف بوضوح موضع خطواته على وفق قول الإمام عليه السلام ((**استحوا من الله في سرائركم كما تستحيون من الناس في علانيتكم**))[١٢]، بل يتكرّس السعي نحو الارتقاء بالذات كي تجد عالمها الأرحب من خلال تجردها عمّا يشغلها والتمسك بالمطلق بعد مغادرة النسبي؛ فالنفس الكبيرة لا تنشغل بمغريات الحياة وتترك فضاءها الواسع، ذلك الفضاء الحقيقي لوجودها، ومثل ذلك يتجلى القول((**الصبر على الوحدة علامة قوَّة العقل فمن عَقَلَ عن الله تبارك وتعالى اعتزلَ أهل الدنيا والراغبين فيها**))[١٣]

وعلى مساحةٍ أخرى من مساحات المعرفة تتّجه النصوص في تحوّلها نحو الاختلاف، وهي تنزع لبيان المعاني المتعدّدة التي تؤسس لعنصر الإثارة وتدعو لاستقصاء الأثر، فهي قد تفرّدت معانيها واتّسمت ألفاظها بالبيان والبلاغة كما كان لإيحائها سلطةٌ ذات تأثير أقوى لا سيما وهي تمسك بمتبنيات التجربة التي تدعو للتأمل، لذا يبدو التأثير «متى كان اللفظ كريماً في نفسه، متخيراً في جنسه، وكان سليماً من الفضول، بريئاً من التعقيد، حُبّب إلى النفوس، واتّصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشّت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب، وخفّ عن ألسن الرواة، وشاع في الآفاق ذكره، وعَظُمَ في النفوس خطره»[١٤] الذي ينشأ منه رجحان المعنى فتنبض نصوصه بالوعي، وبالذات الأقوال الكريمة التي كانت زاخرةً بالحلول والمعالجات ومنها ما يفيض به القول ((**عونك للضّعيف من أفضل الصدقة**))[١٥]، وهي تتشّرب بفيوضات الواقع اليومي، إذ شملت تلك الفيوضات مشهدية الواقع، ومساراته، لتشهدَ مفرداتها الحسّية والمعنوية تعبيراتها التي عملت على ترسيخ تجربة فاعلة جادت بأثرها متون الأقوال من خلال شحن النص بطاقة إيحائية من خارجه، وبذلك لم يأتِ خطاب الإمام عليه السلام منقطعاً عمّا سبقه، بل جاء منفتحاً على غيره من علوم القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وتراث أجداده الأطهار، قائلاً عليه السلام: ((**إنّ العاقل اللبيب من ترك ما لا طاقة له به، وأكثر الصواب في خلاف الهوى، ومن طال أمله ساء عمله**))[١٦]

لذلك كرّست النصوص رؤاها متجهةً صوب المتلقي من أجل إيصال رؤى الواقع وتداعياته، وحسيته –أيضاً– في الحركات الثنائية التي تتشكّل منها(الجزئيات) بين(الواقعي) و(المتمنى)، بين(المتخيل) و(المحسوس)، بين(الماضي) و(المستقبل)، فتلتبس(التجربة الجمالية) بـ(التجربة التاريخية) لتكشف بمجموعها عن فكرٍ يؤمن بالتعدّدية المعرفية التي تعزز الوعي الإنسانيّ وتجعل أفقه متصلًا في الآفاق الفكرية عبر

اختزال التفاصيل فيدخل القارئ في بنية النصّ بأفكاره وبلاغته كي يتوغل- مشاركةً- في نسيج الحالة/ الواقعة ليندمج في تفصيلاتها مستخلصاً ثمار التجربة ومتجهاً نحو خطى الهداية مستعيناً بعبارات الهدى للابتعاد عن الضلالة من خلال الاختيار بين مسارين أحدهما يهدي والآخر يضلُّ كما في كلام الإمام عليه السلام((**اعرف العقل وجنده، والجهل وجنده تكن من المهتدين**))[١٧]، إذ إنَّ مفاهيم كالعقل والجهل مفاهيم مجرّدة لاتعمل إلّا بتوسّل ماهو واقعي، وقد أشار الإمام عليه السلام إلى هذا باستعمال استعارة «الجند» لتدلَّ على فاعلية هذه المفاهيم ومفعولية الإنسان الذي يكون جندياً إمّا صالحاً (للعقل) أو طالحاً(للجهل).

هذا الصنيع الفني والتوسّع الجمالي لامَسَ دائرة المفاهيم المعرفية التي تشتمل على مزيدٍ من التأمل والاستبصار في زاوية النظر المتحكمة في الوعي الإنساني، وتلك هي محاولة للعبور به نحو آفاق يهتدي بها ويوثّق مسارات الأمر النبيل في نفوسهم، علماً أنّ مسبغات هذه الأقوال مازالت تفيض على الواقع وتتجاوز زمانيته ومكانيته عبر وضع الأشياء في موضعها لتأخذ مسارها الأمثل، وفي ذلك يتجلى القول((**لا تمنحوا الجهّال الحكمةَ فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموها**))[١٨] بل هي كاشفة لكثير من العوامل والظروف والأنساق التي أثرت في العديد من الحقب والعصور؛ كونها قادرةً على أن تنهض بأسئلتها لتشكيل معنى يواصل أثره، وهو يؤسس لتبدّل المواقف عبر وعي تام وقصدية تحوّل الرؤية الداخلية للنصّ إلى لحظات تتحول إلى فعلٍ يعوّل عليه، وهذا التحوّل يؤسس للحظته في تكريس المواجهة عبر استحضار الوعي والاحتكام لمقولات الحرية ومفاهيمها، ممّا يحدو به لتصحيح المسارات لتحدو صوب الفكر.

المحور الثاني: رؤى الأفكار ودلالات المعاني

تتجلّى صيغ خطاب الإمامعليه السلامفي مضمرات فكرية تتعدّد فيها الآفاق، وسنكون بإزاء واقعٍ فكريّ جديد، لذلك يمكن القول إنّه فكرٌ ووعيٌّ يخاطب القيم الإنسانية ويرفع من وجودها بإظهار العلة والشاهد، فكان منه مايكشفه المعنى بتعدّد دلالاته الظاهرية وأخرى ما أفصحت عنه الاستعارة الموسّعة التي تعدّدت فيها الرؤى فضلاً عن تكريس المنحى الجمالي والتصوير البياني لأقوال الإمامعليه السلامالذي يستمدُّ نسغه من المعنى القرآني، وأن سبيلَ المعنى الذي يعبّر عنه هو سبيلُ الشيء الذي يقع التصوير البلاغيّ الدال والصوغ الفكريّ فيه مستمدّاً أوجه البيان من تعدّد (الاستعارة) التي هي ((نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرضٍ، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفصل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ أو تحسين العرض الذي هو فيه))[١٩]، وكان لها الأثر في تنشيط الانزياح الذي يحيل إلى دلالات متعدّدة، كما في قوله عليه السلام ((**تفقهوا في دين الله، فإنّ الفقه مفتاح البصيرة، وتمام العبادة، والسبب إلى المنازل الرفيعة والرتب الجليلة في الدين والدنيا**))[٢٠]، إذ يتيح هذا القول الانفتاح للمعنى الإنسانّي الذي تتجلّى فيه الاستعارة (مفتاح) الذي انتقلت فيه العبارة من الإطار الماديّ إلى المعنوي، وتدرّج فيه القول نحو عرض المسبب وهو (الفقه) في أن يكون المفتاح إلى البصيرة التي يهتدي بها الإنسان في مساره، وهذا القول يُغني إشارات النصّ، وشفرته ورسالته، فضلاً عن تعزيز المتواليات الإنسانية التي تكشفها القراءة التأويلية التي تعقب معاني ذلك القول ومنحه صفة الامتداد والاتساع، إذْ إنّ الكلمات عنده قد وضعت بإزاء معانيها، وأنّ هنالك علاقةً معنويةً بين نظم حروف الكلمة ودلالاتها، وهذا ما يدفع بالنصّ إلى خلق متواليات من الأسئلة، ليكون قادراً على التوالد والتكاثر

في الموحيات والمتواليات كذلك يعطينا هذا النصّ الممتلئ تلوينات حياة، وأفكاراً وصياغات ناقدة، تتصاعد فيها رؤى رفيعة من خلال تسليط الضوء على المشاهد الغائبة التي تستدعي المتلقي للتركيز على التأويل في فهم النصّ، وهي استدلالات تفيض بها المقولات التي تحمل محاججات تجمع (الحدث) أو (الحالة) في بؤرة، وتنطلق منها إلى الذروة ليسعى مضمونها نحو محاربة الفكر المنحرف كونه الأداةَ الخفية لدمار المجتمع، الذي يسودهُ القلق الإنساني، وازدياد حالة الشعور بالإحباط واليأس وعلى الرغم من ذلك فإنّ تلك الاستدلالات لاتهمل تلك البراعة في الإفادة من رؤى النصّ ومضمونه؛ كون النصّ ذا متوالية فكرية، ومن أول رؤاه حتى نهايتها يؤثث خطابه بما يكتنفه من قيمة معنوية ودلالة إيحائية، ولذا لا بدّ من الإِشارة إلى (الاختلاف) الذي يحملهُ النصّ في (المعنى) الذي يتعزّز بـ (تماسك النصّ) وخطابه البلاغي في بيان التمثيلات الذهنية اللاواعية التي تحكم المجتمع والأفراد، وتكريس الوازع الأخلاقي الذي يعضّد المنظومة ويسلّحها بالناتج من تلاقح معطيات عديدة فضلًا عن أنّ النصّ نفسه ينطوي على أفكار منتجة، يكشفها القارئ بحسب درجة تماهيه مع النصّ، وبما كرّسته قراءته، وهي تُبدي تناغماً مع سياق فكريّ موشحاً في رؤاه العامل الخلُقي، الذي يكرّس النصّ بالعمل على تأديب النفس في مخاطبة الخالق العظيم وخشوع الروح والوجدان، وتبصير النفوس المعاندة بدلائل الموعظة للنطق بسوابغ النعم والشكر للخالق العظيم كما يجود القول الكريم بـ((اصبر على أعداء النعم، فإنك لن تكافئ من عصى الله فيك بأفضل من أن تطيع الله فيه))[٢١]

لقد وقفت بعض الرؤى عند البنى المحرّكة للثقافة والحضارة بوصفها ظاهرةً اجتماعيةً لا يمكن فصلها عن السلوك المجتمعي، كذلك مع السلوكيات الخاصة بمجموعة من الأفراد أو الجماعات التي لها تراثها وتاريخها المخالف للثقافات

الأخرى، فضلاً عن اتصالها بالمعارف الأخرى إبستيمولوجياً على وفق مبدأ ترابط العلوم بعيداً عن الفكرة الواحدة والحقيقية الواحدة[٢٢]، على أنَّ هنالك من يرى أن العقل العربي تحركه بنىً تشكّلت عبر تاريخ طويل، هذه البنى ما زالت تمارس فعلها فينا على الرغم من تباعد الزمان وتغيّر الأحوال[٢٣]، وهذا مايؤكد لجوء الإنسان العربيّ إلى مطويات الفكر التي رسمت له مسارات النجاة.

وتتعدّد رؤى الخطاب الفكريّ للإمام عليه السلام وتتحدّد معالم الحُسن في بيانه ومنه ما يبلغ شأناً لا تكاد الألسنة تقدر على الإفصاح عن مضامينه؛ لعلو قدره وسمو شرفه، ولعمق ما تنطوي عليه مداليل النصّ المضمرة، والمرموزة فيه، وليس المعلن منها- فقط-، فضلاً عن الموجهات الإشارية التي تضيء النصّ، وهذا ما يدفع بالنصّ إلى خلق متواليات من الأسئلة، ليكون قادراً على التوالد بنفسه، والتكاثر في الموحيات والمتواليات في ذهن المتلقي كي يميل إلى إدراك اللحظة، واستخلاص المغزى توقاً إلى مستقبل يفيض برؤية النصّ الفكرية والفلسفية، وهي-ذاتها- من تقرّب وجهة النظر إلى المتلقي لإدراك الأشياء وتمثّل العلاقات الإنسانية وإقامة التوازن فيها عبر أطر التسامح وتجاوز العثرات، والسعي لاحتواء ذلك عبر الاهتداء بالعقل والتمسك بأسباب السماء والإيمان بالله تعالى، وهو مادعا إليه الإمام عليه السلام قائلاً: ((**إنّ الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبيين بالبيان، ودلّهم على ربوبيّته بالأدلة**))[٢٤]

تبدو مرونة (النصّ) في (تعددية رؤى الكلام) بما ينسجم مع السياق والدلالة، والتي تدعو إلى (الإنصات) لأفكارها ومضامينها؛ لأن الإنصات وظيفة من وظائف الإدراك، وتحديداً في القراءة والفهم والتأويل، لفهم الدوافع والأفكار والرغبات والميول التي تجري في الاتجاه العقلي وفي عكسه، ليوقظنا مضمون تلك التعدّدية، ولتخرجنا أفكارها من حالة (الاندماج) مع رؤى النصّ كنصٍ موسوم بالبيان

والبلاغةِ- إلى واقعية الواقع وصولاً برؤاه إلى قاع النفس، كي لا تتموّه بخداع المشهد العابر ولا تقف عند الأسباب الواهية، بل لابدَّ من الاهتداء بمضمرات التجربة، داخل النصّ وخارجه ليجد المسار التنظيري حضوره إجرائياً، ونقل تلك الفكرة إلى المتلقي ليتفاعل معها كي يكسب ويُعزّز بعض الحقائق رسوخًا وتأكيدًا.

ولا تنتهي مضمرات النصّ عند تلك الأفكار بل تأخذ طريقها نحو اللغة العميقة التي بلورت مفهوم المعاني المتعدّدة وجعلت مضمونها الفكريّ مركزياً؛ وذلك لسعة مفهومها ولعلاقتها بكينونة القراءة التي تضفي عليه مزيداً من الحيوية والحركة، وهي تتسع لرؤى فكرية وتجارب راسخة في الأفق الإنسانيّ تحتاج إلى تفكير وتأمل للكشف عن وعي اللحظة عبر اقتدار الإيجاز الذي عمل على إضمار المعنى على الرغم من وضوح الرؤية بعد هيمنة الكلمة على (اللقطة) في اقتناص الصورة، والتركيز على (العلامة) في كشف الدلالة، والتأكيد على (التعبير) في بيان المغزى الفكريّ، وهيمنة رؤى هذه الأدوات بآليةٍ ارتكزت على وحدات صغرى في بنية النصّ، وعلى الأجزاء، وصولاً للوحدة الكبرى: (الظاهرة) أو (الحالة)، ومثل ذلك يتدرّج الخطاب في كشف الأسباب والمسببات بدءاً من نقطة انطلاقها حتى حضورها، لكنّها عاجزة عن ذلك في سلك سبيلها الطبيعيّ إذا ما وصلت إلى مقدرة الباري الكريم في مايشاء جلّ جلاله، وعلى وفق ذلك يأتي القول الكريم « **إذا أراد الله أمراً قلّل الكثير وكثّر القليل** »[٢٥]

إنَّ تعزيز القراءة والاهتداء بمضامينها، والاتكاء على التجربة الراسخة من ذوي الفكر والحكمة إنّما ينجم عنه الأخذ بمضمار الاستقامة والهداية فـ«القراءة ممارسة، والتجربة ممارسة، هكذا تبدوانِ لنا عندما نأخذ كل واحدة منها على حدة، وكل واحدة منها حين تمارس في علاقتها بالأخرى تقدم إنتاجاً»[٢٦] ويتأكد تمام ذلك في بلاغة الخطاب وفصاحتـه و(أدبيته) لينجم التحول من حقيقة التواصل إلى

الاكتشاف حيث متصوّره الذهني (الحقيقي)، ويكون العمل التأويلي بذلك فرصةً متواصلةً لا ترضى بالمسبقات الفكرية، بل تدعو إلى تجاوز المسبق من الأحكام والدعوة إلى القراءة من خلال الحفر في عمق النصوص والوصول إلى الدوال المؤثرة، وهي بدورها ترتبط بالمقاصد التي تسعى إليها الرؤى من خلال الاستعانة بالبيان اللساني، والكشف عن غنى التجربة بتفاصيلها التي اندمجت في منظومة من الإحداثيات ذوات المعاني المتعددة، والإمكانيات العديدة، يجمعها وإياه أفق دلالي مشترك، فانفتحت على أفق فني وفكريّ وجمالي بما فيها من معانٍ سامية تدعو الإنسان إلى السيطرة على مركز التعامل مثل ماذكر قول الإمام عليه السلام: ((**احفظ لسانك تُعزّ**))[٢٧]، بل عليه أن يتجنب مهاوي الشيطان وأن يُهدّئ من روعه في التصرف مع الحالات الحرجة ليحيا بسلام فـ((**الغضب مفتاح الشر، وأكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً**))[٢٨].

وإلى مساحات أخرى من مساحات الوعي يلجأ الخطاب إلى إنجاز المعنى على وفق الإمكانات الفاعلة، وتعزيز الكامنة منها في حسن تقدير الأمور والانتفاع بالنصيحة على قدر فائدتها لنصل إلى تضادٍّ بين الساكن والمتحرك، بين التفصيل والإيجاز، وهي تتّجه صوب المتلقي وتفتح لفكره نافذةً بسعة وعيه لتكون تلك (لحظة) الوعي، وهي لحظة التقاط الواقعة، ولحظة تنويرها في النص في آنٍ، وبيان أثر العقل عند اتفاق الحكمة، قال عليه السلام: « اتّقِ فراسة المؤمن، فأنّه ينظر بنور الله»[٢٩]

إنّ الحياة وتقلباتها ويومياتها وأُتُونها المستعر يستدعي بعض الإضاءات، ولعل النصوص تُعطي القارئ مايوافق أفقه وما يتجاوز حدود تلك الآفاق كون «اللغة مشحونة باللامتوقعات»[٣٠] فضلًا عن الوازع الجمالي الذي يُضيف إشراقاته، ليبقى العمل الأدبي شاخصاً بفضل الأثر الذي يحدثه في المتلقي الذي ((علم أنَّ الألفاظ مغلقة على معانيها، حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنَّ الأغراض

كامنة فيها، حتى يكون هو المستخرج لها، وأنّه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقم حتى يرجع إليه، لا ينكر ذلك إلا من ينكر حسَّه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه))[٣١].

وتأخذ اللغة امتدادها نحو المتلقي عبر المد النفسي والتأملي وهي تكتب لحظة وعيها، وله أن يقف على بعض المسارات من خلال التضاد المشحون داخل النصّ، وداخل الموقف الفكري ليمتدَّ ذلك إلى الحالة الشعورية للفرد لإقامة التوازن الذي يُحقّق استقراره في الواقع من خلال البحث والكشف، بل تعمل القراءة والاهتداء إلى استعادة القوة الغائبة التي تجعله على بصيرة كبيرة وهو يختار ويستجلب لذاته نوعاً من القوة العميقة؛ لأنَّ كلَّ نصٍّ فيه تجليات ما هو غائب في أعماق الذات، فضلاً عن أنّه يضمر علامةً أخرى غير «علامته» الظاهرة، وهو يفتح أفقاً على ممكنات فسحة التأويل و بهذا فهو يحدّد «ملموساً» آخر، غير ما تعطيه (اللغة) في خارجها.

المحور الثالث: الرؤى ومساراتها نحو الفعل الجمالي

تتعدّد أسئلة الحياة الكبرى، التي تبتغي لها رسل الإجابات، وهي أسئلةٌ تعلّل حدوث الظواهر الطبيعية والإنسانية والحياتية والفكرية، وتركز في مضمونها على سؤال الوجود، وتكشف عن مغزى الحياة، وسؤال الموت، بل هي أسئلةٌ كاشفةٌ عن غموض المصير، وبيان شبح الزمن وتحوّلاته، زمن التلاشي، والامحاء، زمن انقراض كينونة الفرد التي أعاقت طموحه، لذلك جاء خطاب الإمام عليه السلام في عرض أُطر البيان لتحقيق تمام بلاغة الخطاب الذي يهدي إلى الخصال النبيلة، إذ يتحقيق التوازن في وجود هذه الخصال شريطة ((أن تأتيَ المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، وتختارَ له اللفظ الذي هو أخص به، وأكشف عنه، وأتمَّ له، وأحرى بأن يكسبه نبلاً ويظهر فيه مزية))[٣٢]، لذلك بزغت الأحرف بجمال بيانها وتعالقها بسبل الاهتداء والنجاة ومنها قوله عليه السلام:((**إنَّ كلَّ الناس**

يُبصرُ النجوم ولكن لا يهتدي بها إلاّ من يعرف مجاريها ومنازلها، وكذلك أنتم تدرسون الحكمةَ ولكن لا يهتدي بها منكم إلاّ من عمل بها))[٣٣]، فالعبرةُ كلّها في تكريس العمل النافع إلى واقعٍ، إذ تنتفي جدواه إذا لم يجد له الترجمان الحقيقيّ في الواقع بعد معرفته.

إنَّ حقيقة تعدّد مستويات الخطاب الفكري بهذه الصورة وثرائها إنّما تثير الاهتمام بالسببية التي تعمل على تعديل المسار، وتقدّم الحلول الفاعلة والمزيد من المعالجات، ويتشكّل ذلك عبر صوغ العبارات التي تخلق بُعداً فلسفياً يتّجه صوب بناء الإنسان وتسليحه بمقومات الثبات في وجه التحديات، وكلما ((كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً من الاستكراه، ومنزّهاً عن الاختلال، مصوناً عن التكليف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة))[٣٤]، فالمعنى ينطوي داخل بنية الخطاب على (معنى المعنى) الذي ينهض فعلاً مضاداً ومفارقاً عبر تكريس السؤال، إذ بالسؤال نؤسس المعرفة، ونبنيها؛ لأنّه يقدّم حفرياته في المعاينة والكشف عنه عند تأويل القراءة؛ كونه ينشطها ويجدّدها فيحركها بايقاعٍ مختلف يُثري من امكانياته، ويمدُّ في أفقٍ يجمع (الحدث) أو (الحالة) في بؤرة، وينطلق منها إلى الذروة، كونه أجلى محطات ذلك الإفضاء الذي هو شيء مفترض في وعي الناس، وتنطوي الثيمة على فكرة جزئية هي فكرة القضاء بالعدل، والعمل على إزاحة الأقنعة ليمعن أهل النظر في الأمور وعلى أثر التصور الأمثل لتنوع الرؤى وتعدّد احتمالاتها، فضلاً عن أنّها حَوت من فصل القول ونوادر الحكم، ودرر الكلام، واتّسمت بعمق الرؤية، ما يجعلها تشكّل خطابًا تربويًا توجيهيًا داعمًا لأهدافِ الرسالةِ المحمدية التي حمل مضامينها أهل البيت عليهم السلام للناس. إنّه هاجس الخلاص والتغيير يملأ على المتلقي أفقه، وليبدأ من ذاته لينطلق نحو المسارات الأخرى كما في قوله عليه السلام: **((إنّ أفضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه))**[٣٥]

ولعلّ من أساسيات بلاغة الخطاب ما كانت ((الألفاظ مغلقةً على معانيها، حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنَّ الأغراض كامنة فيها، حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقم حتى يرجع إليه، لا ينكر ذلك إلا من ينكر حسَّه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه))[٣٦]، كان صنيعه في التحليل بأنّه حامل لدلالة فلسفية، إذ تكمن مفارقة التضاد في المعنى داخل بنية الخطاب الذي تنطوي رؤاه على يقين أيديولوجي فضلاً عن وجود جمالية فنية للإسهام في تنمية جمالية للتأويل والتلقي نحو نصوص تعكس صورة الفرد المستغرق في الهم الإنساني ورفض التبعية إليه والاندماج في واقعه، من هنا ينبغي السعي لفهم (فعل القراءة) لتكريس (لحظة تنوير المعنى) لاستخلاص التجربة التي تُعدّ المصدات للمواجهة بين الإنسان وأفعاله، والفعل ورد الفعل من أجل الوقوف على مسارٍ لا انحراف فيه، وفي هذا الصدد يأتي القول المبارك:((**لَا دِينَ لِمَن لَا مُرُوَّةَ لَهُ، وَلَا مُرُوَّةَ لِمَن لَا عَقلَ لَهُ، وإنَّ أعظَمَ النّاسَ قَدرَاً الّذِي لَا يَرَى الدُّنيَا لِنَفسِهِ خَطَرَاً، أما إنَّ أبدَانَكُم لَيسَ لَهَا ثَمَنٌ إلاّ الجنَّةُ فَلَا تبِيعُنَهَا بِغَيرِهَا**))[٣٧]

ومن ثم فإنّ مبتغيات القول تعمل على تجسيد البعد النفسي لمواجهة السلوك اليومي والانشغال بالقيم السلوكية التي غذّت الإنسانية بدروسٍ لا متناهية من العطاء، وأنّ التزود من قيمها تجسيد حقيقي للوجود الإنساني، فضلاً عن أنّها تسلّط الضوء على الزوايا المعتمة رغبةً في الإيضاح وتحريك المدركات الحسية من أجل تأثيث الوعي الفكري الذي يكسب الفرد محصلة نزعة متمردة لمواجهة الانحرافات الطارئة، تلك الحصيلة هي من تسعى به نحو التغيير، والأخذ بكلِّ ما هو نافع ودال، مثلما في قوله عليه السلام« **جاهد نفسك كي تردها عن هواها**» [٣٨] إذ تزدحم ألفاظه بالثراء اللغوي والفني والجمالي، وهو يهدف إلى الكثير من الخصب والغنى والنماء المعرفي،

فضلاً عن أن المضامين توجّه المتلقي للبحث عن حلول ناجعة تضمن له الثبات والمواجهة لاستكمال مشروعه الحياتي بكل عزمٍ وقوةٍ، وأن يكون صوته دائماً في خدمة دعاوى الإصلاح الثقافي والاجتماعي والسياسي، فهو يتحدث عن طبيعة الإنسان، ونزعاته النفسية ليعلم الناس شكر النعم والتواضع لله تعالى على النحو الذي تكشف عنه صراعات المتلقي الداخلية من خلال الوصول به نحو مسالك النجاة.

وفي تلقٍّ هذه موجّهاته تُختَصر الإطالة ويكون المد نحو اختزال المعنى، والتأكيد على نصاعة مادة الكلمات التي تؤَكد رسوخ الفكر الإنساني المتحرر والمتمرد على السلطة والمستقل عن مفاهيمها استقلالاً لا بدَّ في مشروع إنجاز الذاتية التي ستلملم أطراف تلك التجربة بصورة أغنى، كي تدفع بها نحو فعل تتركه لدى المتلقي لإيضاح غياب الملامح الإنسانية عن الواقع، أو لكي يعود المرء لذاته ليكشف سبب غيابها عن الواقع الإنسانيّ في مراجعةٍ تحمل بعداً دلالياً إنسانياً ومعرفياً مضاداً ومنها ماذكره عليه السلام((**يَتُوبُ العَبدُ ثُمَّ لا يَرجِعُ فِيهِ، وإنّ أحَبَّ عِبادّ اللهّ إلى اللهّ المُتَقِي التّائِب**))[٣٩]

لذلك فاضت رؤى الأقوال الكريمة بتلك المشهديات عن حالاتها، كاشفةً عن نماذجها، موحيةً بإيجاز شديد، معبّرةً عن إيحاء غني، وكثافة دلالية عالية. إنّها نصوص تحمل مفارقتها الدينامية لمواجهة النفس ولدفع الضرر عنها من أجل الاهتداء بالمسار الإنسانيّ الذي أشار إليه الإمام عليه السلام:((**من أكرمه الله بثلاثٍ فقد لطف به: عقل يكفيه مؤونة هواه، وعلم يكفيه مؤونة جهله، وغنى يكفيه مخافة الفقر**))[٤٠]، هذه المستخلصات الفكرية أثبتت جدواها حين توافقت مع الفكر الإنسانيّ وانسجمت مع حريته ووعيه في نظمٍ مميز؛ لأنّ ((هذا النظم الذي يتواصفه البلغاء، وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله صنعة يستعان عليها بالفكر لا محالة. وإذا كانت مما يستعان عليها بالفكرة ويستخرج بالرؤية، فينبغي أن ينظر في الفكر بماذا تلبّس؟ أبالمعاني أم

بالألفاظ؟ فأي شيء وجدته الذي تلبّس به فكرك من بين المعاني والألفاظ، فهو الذي تحدث فيه صنعتك، وتقع فيه صياغتك ونظمك وتصويره))[٤١].

إنّ مناط الصنعة هو مناط الفكر والتأمل، إذ تنبثق منهما الرؤية المعرفية التي تنزع إلى حداثة الفعل الاجتماعي والحضاري، لكي تضع الأسئلة وتفجّر الساكن والراكد والمسكوت عنه، وتجعل النصّ زاخرًا بإمكانات مواجهة الواقع، فليس ثمة التباس في الفهم، أو قصور في قناة التوصيل، فالنصّ يشتغل على منطقة وعي لمساحاته وبقصدية كاملة لصناعة علاقة «جدل» بين المعنى ومعنى المعنى لصياغة خطاب يؤمن بالفكر واحترام الرأي والرأي الآخر ويلجأ للعقل في تخطي أسباب الظلم والموت والانحرافات الفكرية كي يتجاوز بؤرة الألم ومركز المعاناة إلى آفاق الوجود الإنسانيّ.

وتتجلّى قوة النصوص بفعل قوة الموحَى والمضمر، كما تتجلى أدبيتها بقوة المسكوت عنه ونجاعة الاقتراحات التي تقدّمها، وهكذا تتصارع النصوص متجهةً بجذوة التأصيل إلى مساحة الإدراك والوعي الجمالي، تلك الفكرة تتمثّل بطرح البديل المعرفي الإنساني المتمثل بالدعوة للسلام ورفض الواقع ،وفي هذا المجال انبرى خطاب الإمام عليه السلام الذي يقتضي تأمّلاً عميقاً، ودقة نظر وتأويل؛ كونه يعمل على تشكّل مسار التفكير وهو من يُخبر عن توجهه، فيتّجه النصّ بالسؤال بوصفه الدليل إلى المعرفة لتأتي فصاحة البيان بالقول: ((**كيف يزكو عند الله عملك وأنت قد شَغَلت عَقلَك عن أمر ربّك وأطعت هواك على غلبة عقلك**))[٤٢]

وفي بيان المغزى من هذه العبارات نُلفي تصوراتٍ تتحرّك وراء كل جزئية من جزئيات النصّ، وتكمن خلف التشكيل اللفظي، وخلف الصور التي يقدّمها النصّ، فضلاً عن أنّ للنصِّ تجربةً أخرى استدعت عمقاً آخر، وجعلت القارئ المساند

يستغرق في جمالية التعبير وجودة السبك في المعاني ((واعلم أن من الكلام ما أنت ترى المزية في نظمه والحسنَ، كالأجزاء من الصّبغ تتلاحق وينضمُّ بعضها إلى بعض حتى تكثر في العين، فأنت لذلك لا تُكْبِر شأن صاحبه، ولا تقضي له بالحذق والأستاذية وسَعَة الذَّرْع وشدة المُنَّة، حتى تستوفي القطعة))[٤٣]، إذ يخرج القول من بعده النصّي إلى الواقعيّ عندما يصل تخوم الإقرار بالفعل الذي ينوب عنه في التأمل والتدبر فعل اجتماعي وحضاري لينغرس عميقاً في السياق الفكري، فيغير مجرى (أدبيته) بأكملها مثلما يتغير مجرى «ألفاظه» بأكملها نحو آفاق (جماليته) في التعبير والدلالة، وعلى وفق بيان بعض الدلالات يأتي القول الكريم ليبين مواضع الثبات والصبر قائلاً: ((المؤمن مثل كفتي الميزان كلما زيد في إيمانه زيد في بلائه))[٤٤]، ومثل تلك الرؤى تجد مستقرها عند حدود ذلك الإقرار لتثبيت الفكر في قبالة زحزحة الواقع المُثقل بالهموم والآلام التي تسببت باغتراب الإنسان وعزلته، لذا فالقطيعة الفكرية الأساسية تكمن في وعي السياق والأفعال والوقائع لإنتاج رؤيةٍ جديدةٍ يتعزّز وجودها في الواقع .

وفي خلاصةٍ أخرى نجد أن أقوال الإمام عليه السلام وهي ضمن إطار بلاغي في صلب معنى المعنى المتولد في بنية النصّ، إذ جاءت الألفاظ معزّزة بإغناء المعنى، وشكّلت بمجملها توقاً للحرية والخلاص من ظلامية الواقع عبر التمسك بأسباب الحقّ، لذلك كان النصُّ يمتدُّ إلى عمقٍ في الواقعين الإنسانيّ والمعرفيّ، وقد حَوى المزيد من الإحالات والدوال الكيفية والنوعية معاً، فضلاً عن أنَّ رؤاه تنثال نحو التوهج، وأن التجربة الفكرية والإنسانية التي أفاضت بها نصوص الإمام عليه السلام يمكن أن تُعدّ كـ(الشعاع الثابت لمشاعرنا الإنسانية)[٤٥]، وأنَّ الذي يتضاعف داخل النفس الإنسانية بحسب اختيار الإنسان لطريقة مواجهة الحياة قد يتولّد من جراء الصراع الذي يخوضه الإنسان ضد كلّ ما هو غير إنساني يحاول الحد في حريته[٤٦] ومنها

مواجهته للسلطة المهيمنة التي سلبت حريته وحقوقه، لذلك شهد الخطاب إيجازه ودلالاته؛ كون الإيجاز يقتضي تكثيف الحالة، وتوسيع أفق العبارة، والدوال التي توحي بتحرك الدلالة من معناها المتداول إلى مؤشِر رافض لكلّ ماهو قائم في محاولة لتحريك وزعزعة المفاهيم الراكدة والمستقرة في ذهن المتلقي إنها تكشف عن عناصرَ، وعلاماتٍ، وعلاقات أوسع من مدارها الظاهري من خلال طرح البديل الثقافي الإنساني للواقع الإقصائي الذي يؤمن برأيه من دون الرأي الآخر سعياً لقمع الحريات الشخصية، لذا فالتوازن ينطلق من الإيمان بالرأي والرأي الآخر.

المحور الرابع: معطيات الرؤى الفكرية

يتكرّس الخطاب في بلاغته وفصاحته التي تتّجه به نحو (أدبيّته) المتشكّلة نظماً وترتيباً وتأليفاً وتركيباً، مقتفيةً أثر المعاني، معلنةً عن إفاضات النصّ بالمزيد من تعدّد الرؤى؛ إذ ممّا يرسّخ المضامين ويؤكدها هو (عمق اللغة) و(فاعلية خطاب) اللذان يُظهران تشكيل الوعي، لذا نقف على تحول نوعي في أفق الرؤية التي تنفتح أيضاً على أفق حركي مديد في إطار تفسيري يحمل تعددية الاحتمالات ومضاداتها، لتشهد فيه المتضادات تآصرها واختلافها في آنٍ واحد، فينتج من تشكّل الصراع بين الثنائيات الضدية، بين الموت/ والحياة، والحق/ والباطل، والممكن / والمستحيل، إذ ينبجس عن ذلك نوع من التعبير عن (الرفض) للواقع المستبد، وبهذا تتشكّل علامات (وعي ضدي) تحتكم في تمييزها إلى الفكر.

وتبقى حالات النصّ موسومةً بالإيجاز والبلاغة والتكثيف الذي يمتلك وعياً ممكناً ممتلئاً بالفكرة، كذلك كون النصّ يخرج – أيضاً- من رؤى (الواقع) وينتقل إلى المتلقي من حيزه المادي إلى تركيب آخر بما تنطوي عليه الأفكار من تفسير

قصدي مترع بالدلالات لأنساق الخطاب من جهة الشكل والأنساق الجمالية، فضلاً عمّا فيه من صياغة وفنون بلاغية جاءت مساوقة للفكر القرآني الذي يبثُّ حكمته للإنسان والحياة ومنها نظرته في الواقع السياسي و..، وتقديم خلاصات فيها الرؤية ومقوماتها لتستطيع بدورها تقويم مازاغ من كعوب المسارات؛ بما حوته من نقد وتقييم وإصلاح، وبهذا فالخطاب يعالج قضايا متعدّدة، فهو يعمل على بناء الشخصيات بناءً معرفياً ولاينفك عن تقويمها تقويماً خلقياً من أجل تسليحها تسليحاً داخلياً وخارجياً، لتكون قادرةً على المواجهة والانتصار، شريطة أن تتّخذ العدل منطقاً وأسلوباً، وهذا مايؤكده قوله عليه السلام: ((**إذا كان الإمام عادلاً كان له الأجر، ولك الشكر، وإذا كان جائراً كان عليه الوزر، وعليك الصبر**))[٤٧]

يُسهم سطح النصّ في الاقتراب من صوت الذات والإصغاء إليه عبر ترسيخ المعنى الدال، إذ تُعدّ اللغة المفتاح الرئيس للدخول الى مغاليق النص الأدبي، وتشكل الدلالة عنصراً مهماً في تشكيله اللغوي، إذ تتحرك بين طرفين مهمين من أطراف العملية التواصلية هما: المبدع والمتلقي، وتتبلور في داخلها الأسئلة لتكون مفتاح إدهاش وتأثير، في سياق نصّ ولغة، كون بعض الخصائص الدلالية تبدو بشكلٍ خاص مرتبطة باللغة، تتطور كجزء منها مندمجة بقوة بخصائصها الأخرى [٤٨]، فهي تهدي برؤاها كالضوء في الكشف ((إنّ ضوء الروح العقل))[٤٩]، وبهذه الرؤية الاستبصارية لا تعود اللغة أداةً أو واسطةً بل بناء، وأنَّ المؤلف هو الإنسان الوحيد الذي يذيب ذات بنائه وبناء العالم في بنية اللغة[٥٠]، لذلك تعزّز النص ببعده القيَمي والمعرفيّ لتنتهي تجربة القول إلى التمسك بالهدى كأفضل مسار نحو الاعتقاد لا الظن كقوله عليه السلام: «**اتّقِ الله ودع الباطل وإن كان فيه نجاتك**»[٥١] وفي قوله «**اتّقِ الله وقل الحق وإن كان فيه هلاكك**»[٥٢]

إنّ تلك الحواضن المعرفية تسهم في إعادة التوازن الإنساني وترسّخ الوعي الفاحص، لذلك نَجَمَ اللجوء إلى ميزان التفاضل الحقيقي بين الناس، وهو تقوى الله سبحانه، وهو ماجاء به القران الكريم في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾(٥٣)، سعياً لبناء رصين بناءً صحيحاً، اتقاءً ليوم تشخص فيه الأبصار قال تعالى :﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾(٥٤) تُعدّ تلك الرؤى أداةً فعالةً في تحقيق ممارسات تهدف إلى تعزيز الاستبصار والهداية، وترسيخ أطرهما كدالٍّ ومؤشرٍ يطمح لمزيد من الاتزان عبر فعلٍ خلّاق يستجيب للقيم النبيلة، وينبذ القيم الأخرى التي تفكك المنظومة الإنسانية وتعمل على تلاشيها، لذلك كُثِّفت رؤى الخطاب للإمام عليه السلام في مستخلصات لتكون هي المؤسس لمهيمنات الخطاب الفكري الذي يقوم على ثلاثية(الموقف) و (الجدة) في رسوخ المعاني وتعدّد(الأفكار) لاستحصال خلاصات تبعد عنه مشقة البحث: ((إن كان يغنيك ما يكفيك فأدنى ما في الدّنيا يكفيك، وإن كان لايغنيك ما يكفيك فليس شيء من الدّنيا يغنيك))(٥٥).

إذ إنّ لكلِّ نصّ عناصره الأولية وقيمه الجمالية التي تقدّم ما يحمله من رسائل وإشارات ورموز تحيل رؤاها إلى دلالات ومعانٍ، فضلاً عن أنّ إشارات النص، وشفرته ورسالته، تقترب في ترسيخ المبتغى الإنسانيّ إلى جانب أنّه زاخر بالتوريات في كنايات الأقوال والجمل، واشتمال النصّ على مفارقات تتحدّى تناسقها وتماسكها الفكري لتؤكد فاعلية المعنى وحركية النصّ في آن، وكأن النصّ يؤكدها ويزعزها في الوقت نفسه، كما تعزّزت الإحالة والتأويل لترسيخ (وعي الكتابة/ وعي التجربة) في إطار يتسم بالبلاغة والإيجاز سيما أنّه يشتمل على جملة من الأفكار والمفاهيم

التي تسوق نفسها نحو المتلقي الطرف الآخر في العملية التواصلية، لتتيح له القدرة على تصحيح الكثير من المسارات الخاطئة، وتمنحه دوراً كبيراً في إضاءة الكثير من التفصيلات التي تترك له إيضاحها والوقوف على مسبباتها ونتائجها، هذا الوعي الجديد الذي أطلَّ على الذات الإنسانية بإمكانه – وبدون أدنى شك- أن يزحزح قيماً وأفكاراً خاطئة استقرت في النفوس والعقول لمدة من الزمن، وهذا ما سينتج تبدلاً في بنية المجتمع الذي ظل منطوياً على ذاته ولم يتسنَ له التغيير:((واعقل عن الله، وانظر في تصرّف الدهر وأحواله، فإن ما هو آتٍ من الدنيا كما ولى منها، فاعتبر بها))[٥٦] .

وقد عبّر القرآن عن هذا المعنى في كثير من آياته كقوله تعالى :﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلاَدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾[٥٧].

فهي دعوة حقيقية يلجأ المتلقي إليها كلما امتدَّ به الأمل، أو اشتدَّ تأزمه النفسي، أو ضاقت به آفاق الحياة؛ بسبب تعذُّر سبل الطموحات المتّسعة، وأنَّ الثابت الراسخ فيها هو مايدعو الإنسان إلى التمسك بأسباب البقاء عبر اللجوء إلى الفكر والمعرفة، لأنّ معايير المفاضلة تتأسس داخل الخطاب الفكري وعليها قامت الحضارات وطال وجودها متخطيةً أطر الزمان والمكان.

وتبقى مآلات النصوص للإمام عليه السلام تؤسس مفاهيمها الجمالية، وهذه المتوالية تمتد في الحاضر فارضةً دوالها على تأويل متسع، يشتمل ماهو أبعد من(ثيمة) الدال داخل بنية النصّ الذي يقدّم أكثر من إثارة وهذا ما يستفز القارئ في تعدديته، يستفز مداركه على قراءة تأويلية تُعدّ الأهم؛ كون التأويل مرحلةً متقدمةً من مراحل التلقي والقراءة والاستقبال، مرحلة تنجم عنها صفة الدينامية والحركية في تخصيب

الدلالات المتحوّلة في نصٍّ واحد؛ كون دلالة النصّ لا تنتهي، فهي متجددة مع كل قراءة جديدة تسهم في إضافتها لتوليد المعاني التي تحقّق للمتلقي الاجابات عن تساؤلاته، فضلاً عن ترسيخ بلاغة المواجهة فتتحقّق الإنتاجية الفكرية لتكون بين طرفي العلاقة (الفعل/ والإنسان)، وبهذه التساؤلية المتتالية، الضاغطة، يتراكم النمو المعرفي في بنية النصّ ومنه إلى المتلقي من خلال إيجاد مشتركات ذات علاقة تنمو من داخل النصّ إلى خارجه، وبهذا تتلاقى أواصر القطيعة التي اتّسعت هوتها إثر الأزمة الفكرية، لذا تتعزّز تلك المدركات نحو انبثاقات أخرى تجود بأفعالها من ثنايا النصّ وهو ينطوي على موحيات وموجّهات قرائية تنفتح على تأويل داخل المعنى الدلالي للمفردة وخارجه كما في قوله عليه السلام: ((**أسرع الخير ثواباً البرّ**))[٥٨] .

وتتجلّى فريضة التأويل الموضوعي للسمات البيانية للخطاب من خلال نظم الحروف في الكلمة، ونظم الكلمات في الكلام، ولكن يبقى نظم الحروف في الكلمة غنياً بالدوال والإحالات والتأويلات وينفتح على أفق لا نهائي يُراهن على معانٍ نعدّها مفتاحاً أساساً للنصّ تفترضها (المرجعيات) التي يضمّها القول في بنية المتن، لتشكّل الرؤى محور الفاعلية القرائية التي تكتنف دلالات ثاوية تمثّل روح النصّ، حتى لتكاد تكون ضمن نسيجه من شدة انسجامها، من هذا دفعت بعض النصوص توجهها بشكلٍ كبير نحو تبصير المتلقي بالمساحة التي عليه أن يكون فيها كما في قوله عليه السلام:((**قليل العمل من العاقل مقبولٌ مضاعفٌ وكثير العمل من أهل الهوى والجهل مردودٌ**)) [٥٩]، فتلك الرؤى على القارئ أن يستنبطها ويستنطقها بفكره، بل يدعو إلى اعتناقها عبر خبراته بحيث يعمل على تحويل (التأويل) إلى أداة إنتاجية، وآلة توليدية فعّالة تمنح النص بعداً إيحائياً وتعدداً في المعنى، وتفتحه على أفق مديد آتٍ يدخل حيز المنطقة الشعورية، وبهذا فهي تؤسس لفعل المعنى التي اشتغلت عليها مضامين تعدّد

الأقوال، لترسيخ وجود ذات معرفية تؤول في بحثها عن معادل موضوعي في الواقع لتكريس النواتج المعرفية فيه وترجمتها عبر كشف المعنى الذي لاذَ في بنية النصّ و تسوّر بقناع يتّجه بمساره البحثي نحو التغيير في الواقع والمرحلة بعد التأكيد على ثيمة مركزية في الواقع تنطلق من (الصدق) كما يذكرها الإمام عليه السلام:((**من صدق لسانه زكي عمله، ومن حسنت نيّته زيد في رزقه، ومن حسن برّه بإخوانه وأهله مُدّ في عمره**))[٦٠]

ويبقى نبض الوعي يسري في الذات الإنسانية طالما احتكمت للقيم الإسلامية والاهتداء بالفكر المحمّدي لمواجهة مفاهيم تعارض جوهر الإسلام ومفاهيمه الأساسية وسط الظهور الحادّ للرؤى المتناقضة والمتنافرة، وتبقى هذه الجدلية تحتكم إلى قوة الدليل والحجة التي يصوغها الخطاب بقوة بيانه وعرامة معانيه، إذ ((لا جهة لاستعمال هذه الخصال غيرُ أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، وتختار له اللفظ الذي هو أخصّ به، وأكشف عنه، وأتم له، وأحرى بأن يُكسبه نبلاً، ويظهر فيه مزية))[٦١]. ويبقى المسار الفكريّ هو السبيل المطرق إلى كشف كثير من دقائق تلك التجربة الحيّة التي تعزّزها المفردات البليغة ويسوقها الخطاب القويم:((إنَّ الزرعَ ينبتُ في السهل ولاينبت في الصفا، وكذلك الحكمة تعمر في قلب المتواضع ولا تعمر في قلب المتكبر الجبار))[٦٢].

تكمن مفارقة النصّ بإزاء مفارقة الواقع الذي يمكن إعادة صياغته داخل «واقع النصّ» في متواليات لا نهائية، وقادرة على توليد المعاني، أو الترتيب لواقعية الواقع الذي يؤسس لنسقٍ فكري مضاد يبحث عن الجدوى الإنسانية ويدعو لذلك تأملياً حتى يدفع المرء نحو قدرته على النظر إلى أعماق النصّ، وسبْر أغواره، وإعادة اكتشاف رؤاه لبيان اشتغال المتواليات المتصاعدة، وهذا التفريع فيه دلالة واضحة، كما أنّ استقصاءً يشحذ بصيرة المتلقي نحو منطقة المعنى، ويمنحه فرصةَ قراءةٍ تأويليةٍ تمثّل سعي الذات إلى إثبات ذاتها عن طريق المعرفة.

الخاتمة:

- تقلّبت الموضوعات في الأمثال والحكم بين التقوى والإيمان والتوكل، والتحذير من الاغترار بالدنيا، والترغيب في الإحسان والمحبة، ونصرة المظلومين، وحماية الضعفاء والمساكين والصبر، والزهد والمروءة، والعبرة، والمحاسبة والمراقبة، واغتنام العمر، وتذكر الموت، وأهوال يوم القيامة وهوى النفس واجتناب الجور والظلم، والتمسك بالوحدة والابتعاد عن التفرقة.

-تكرّست الحكمة وجادت معاني الأمثال والحكم بفيوضات المعاني القرآنية، إذ من مضامين تلك الكلمات أن تأخذ دوراً أكبر، وأن يكون للكلمة حيوية بذاتها وحتى تتآلف في سياقها وتنشأ فاعليتها القرائية فإنها تنحو في المسار السماوي الذي يقدّم رؤيته ومضمونه في خدمة المشروع الإنسانيّ، ويهدف إلى إضفاء الخير على توجهاته، ولذا فإن مضامينها تصب في محراب المعنى حيث ستتشاكل فيها بعد لتكوّن رؤيةً جديدةً تنهض على مقتربات إبداعية ترتبط بالمخزون الثقافي، وهي إذ تنهل من الروافد القرآنية، وحتى تحقق تلك المضامين رسالتها الاتصالية فإنها تتطلب من القارئ وعياً معرفياً بوصفها وثيقةً موضوعيةً قائمةً على التحليل والتفسير والإيضاح.

-يتجدد عهد الولاء والطاعة لله سبحانه وتعالى وللقيم القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال أهل البيت عليهم السلام، وهذا ما كشفت عنه الأمثال والحكم بوصفها هويةً جديدةً لترسيخ تلك القيم قاصدةً السبيل إلى مظهر من مظاهر التقوى والإيمان لتتشح بغزارة الفهم للواقع الإنساني وضرورة ملازمته للمعايير السماوية التي أرادت من الإنسان أن يكون عقلاً واعياً ينظّم مسيرته عبر شتى الوسائل الدينية الطامحة به إلى مسارات جديدة واعية تعدو به نحو خطى واثقة إلى متعددات معرفية

وهو يسير في مسار نوراني ليبقى الأكثر هدايةً ويتمسك بما هو خير وأبقى.

-لقد تحقّقت القيم البلاغية والفنية في التشكيلات المختلفة للأمثال والحكم المعزّزة بالموجهات الفكرية التي امتازت بالصدق الفني والموضوعي، فضلاً عن كونها ترتكز على محورٍ تتجسد فيه دعوةً صادقةً ليقظة الضمير من غفوته، وإيقاد منافذ البصيرة والسير بها نحو منار الهدى لمواجهة الإحباطات والارتدادات التي تعصف بالواقع الإنساني فتنفث في ذاته الاعتلالات والاضطرابات، وإذاً لابد من التمسك بعرى وثاقه والتبرك بنكهته وأطايبه، والاهتداء ببصائره.

- ان العلوم والمعارف تنطلق من قاعدة الهرم المعرفي لتتجه صوب قمته ضمن مستويات متعددة من الحكمة والإبداع والقيم الأخلاقية التي يركز الإسلام عليها فيوطدها في نموٍ متكافئ فضلاً عن إيراد الإيضاح والكشف عن مواطن يراد لها أن يُزال الغموض عنها ليتضح المغزى ويُفك الاشتباك الحاصل لدفع الانجاز العقلي إلى المزيد من التأمل والتفكير واستنطاق افتراضاتها، لإنتاج المعرفة التي ترتقي بالإنسان وواقعه.

هوامش البحث:

١)بلاغة الإمام موسى الكاظم، خطب. رسائل. كلمات، أبو جعفر الكعبي، دار الصفوة، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٤م: ٢٥٢.

٢) دلائل الاعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد رضوان الداية وفائز الداية، دار الفكر، ط١، بيروت، ٢٠٠٧: ١٧٠.

٣) -بلاغة الإمام موسى الكاظم:١٧٠.

٤)- أمثال وحكم الإمام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة، محمد الغروي، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - قم، ج١، ط١، ١٤١٢ه: ٢٦٢

٥)- أعلام الهداية، الإمام موسى بن جعفر الكاظم، المجمع العالمي لأهل البيت، قم المقدّسة، ج٩، ط١، ١٤٢٢ه:٢٠٠.

٦) -أعلام الهداية:١٩٧.

٧)أمثال وحكم الإمام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة: ٩١.

٨)- دلائل الاعجاز: ٨٢.

٩)أمثال وحكم الإمام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة: ١٦٧

١٠)المصدر نفسه: ٣٥٧

١١)- ينظر: دلائل الاعجاز: ٣٤.

١٢) أمثال وحكم الإمام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة: ٢٨٣.

١٣)- أعلام الهداية: ١٩٠.

١٤)البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٨، ج٢: ٨.

١٥) - بلاغة الإمام موسى الكاظم: ٢٧٧.

١٦)أمثال وحكم الإمام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة: ٣٤٧.

١٧)المصدر نفسه: ٢١٧

١٨) أعلام الهداية:١٩٢.

١٩)كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال العسكري، تح: محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط١، ٢٠٠٦م : ٢٤

٢٠)بحار الأنوار، ج١٠: ٢٤٧.

٢١)أمثال وحكم الإمام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة: ٣٠٠.

٢٢)ينظر: على الوردي، قراءة نقدية في آرائه المنهجية، نخبة من الباحثين، ط١، الحضارية للطباعة والنشر ومؤسسة العارف للمطبوعات، بغداد، ٢٠٠٨م: ٦٣.

٢٣) ينظر: أسطورة الأدب الرفيع، د. علي الوردي، دار كوفان، لندن، ط٢، ١٩٩٤: ١٠٥.

٢٤)مُسند الإمام الكاظم عليه السلام، جمعه ورتّبه: الشيخ عزيز الله العطاردي، الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الكاظمية المقدسة، دار الصفوة- بيروت، ج١، ١٢٣٣هـ- ٢٠١٢م: ٢٢١.

٢٥)أمثال وحكم الإمام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة:١٩٢.

٢٦)القراءة والتجربة حول التجريب في الخطاب الروائي الجديد في المغرب، د. سعيد يقطين، ص رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٤م: ٢٨.

٢٧)أمثال وحكم الإمام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة: ١٤٨.

٢٨)مُسند الإمام الكاظم عليه السلام، ج١: ٢٣٤

٢٩)أمثال وحكم الإمام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة: ٨١.

٣٠)القراءة والتجربة حول التجريب في الخطاب الروائي الجديد في المغرب: ١٢٦.

٣١)- دلائل الاعجاز: ٢٨.

٣٢)- دلائل الاعجاز:٣٠.

٣٣)أعلام الهداية:١٩٥.

٣٤)- البيان والتبيين، ج١: ٨٣.

٣٥)بلاغة الإمام موسى الكاظم: ١٦٩.

٣٦)- دلائل الاعجاز: ٢٨.

٣٧)مُسند الإمام الكاظم عليه السلام، ج١: ٢٢٥.

٣٨) المصدر نفسه: ٦٨٢.

٣٩)- مُسند الإمام الكاظم عليه السلام، ج٢: ١٨٢.

٤٠)بلاغة الإمام موسى الكاظم: ٢٦٩.

٤١)- دلائل الاعجاز: ٤١.

٤٢)بلاغة الإمام موسى الكاظم: ٢٥٣.

٤٣)- دلائل الاعجاز: ٨٨.

٤٤)بلاغة الإمام موسى الكاظم:٢٧٣.

٤٥)الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، غازي الأحمدي، دار مكتبة الحياة، بيروت، د، ط، ١٩٦٤م:٤٥.

٤٦)- المصدر نفسه: ٤٦.

٤٧)أمثال وحكم الامام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة: ٢٣١.

٤٨) -اللغة والعقل واللغة والطبيعة، نعوم جومسكي، تر: رمضان مهلهل مراجعة: د. سلمان داود الواسطي، مشروع بغداد عاصمة الثقافة. العربية، ط.٢بغداد، ٢٠١٣م:١٣٦.

٤٩)أمثال وحكم الامام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة:٥٠٣.

٥٠) -المعنى الثالث ومقالات أخرى، رولان بارت، تر: عزيز يوسف المطلبي، بيت الحكمة، ط ١، بغداد، ٢٠١١م: ١٢٥.

٥١)-أمثال وحكم الامام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة: .٨٨.

٥٢)أمثال وحكم الامام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة: .٨٨.

٥٣) سورة التحريم.

٥٤) سورة التحريم.

٥٥) بلاغة الإمام موسى الكاظم:٢٥٤.

٥٦)أمثال وحكم الامام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة:٢٢٤.

٥٧)الحديد (٢٠)

٥٨) -أمثال وحكم الامام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة:٢٩٠.

٥٩) -أعلام الهداية، ج٩، الإمام موسى بن جعفر الكاظم:١٩١.

٦٠)بلاغة الإمام موسى الكاظم:٢٥٥.

٦١)- دلائل الإعجاز: ٤٣.

٦٢)( )-أعلام الهداية، ج٩، الإمام موسى بن جعفر الكاظم:٢٠٠.

قائمة المصادر والمراجع:

* أسطورة الأدب الرفيع، د. علي الوردي، دار كوفان، لندن، ط٢، ١٩٩٤.
* إشكالية المكان في النص الأدبي، ياسين النصير، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م.
* أعلام الهداية، الإمام موسى بن جعفر الكاظم، المجمع العالمي لأهل البيت، قم المقدّسة، ج٩، ط١، ١٤٢٢ه.
* أمثال وحكم الإمام الكاظم عليه السلام وكلماته المختارة، محمد الغروي، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - قم، ج١، ط١، ١٤١٢ه.
* بلاغة الإمام موسى الكاظم، خطب. رسائل. كلمات، أبو جعفر الكعبي، دار الصفوة، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.
* البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ج٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٨.
* دلائل الاعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد رضوان الداية وفائز الداية، دار الفكر، ط١، بيروت، ٢٠٠٧.
* علي الوردي، قراءة نقدية في آرائه المنهجية، نخبة من الباحثين، ط١، الحضارية للطباعة والنشر ومؤسسة العارف للمطبوعات، بغداد، ٢٠٠٨م.
* القراءة والتجربة حول التجريب في الخطاب الروائي الجديد في المغرب، د. سعيد يقطين، ص رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٤م.
* كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال العسكري، تح: محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
* اللغة والعقل واللغة والطبيعة، نعوم جومسكي، تر: رمضان مهلهل مراجعة: د. سلمان داود الواسطي، مشروع بغداد عاصمة الثقافة. العربية، ط.٢بغداد، ٢٠١٣.
* مُسند الإمام الكاظم عليه السلام، جمعه ورتّبه: الشيخ عزيز الله العطاردي، الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الكاظمية المقدسة، دار الصفوة- بيروت، ج١، ١٢٣٣ه- ٢٠١٢م.
* المعنى الثالث ومقالات اخرى، رولان بارت، تر: عزيز يوسف المطلبي، بيت الحكمة، ط١، بغداد، ٢٠١١.
* الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، غازي الأحمدي، دار مكتبة الحياة، بيروت، د، ط، ١٩٦٤م.

"في التسليم للعترة الطاهرة"

خطاب الإمام علي الرضا عليه السلام
مناظراته مع النصارى في هدْي علم مقارنة الأديان

Imam Ali Al-Ridha Discourse : Argumentation with the Christian in the Light if Science of Comparative Religions

م. د. جليل صاحب خليل الياسري
Lectur. Dr. Jaleel Sahib Khaleel Al-Yassari
العراق/ مديرية تربية كربلاء المقدّسة
Iraq/Education Directorate of Holy Karbala

Jalel-sahib@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث :

فعلم مقارنة الأديان من العلوم المهمة التي تجلّت في التراث الإمامي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، على يد إمام كبير في السلسلة المعصومية، هو الإمام الرضا عليه السلام، وقد سعى الباحث للوقوف عند أهم مفاصل هذه المنهجية لإثبات أسبقية أئمة أهل البيت عليهم السلام في هذا العلم، على كلّ من اعتنى به في التراث الإسلامي بوجه عام، وما ذكر عنهم في روايات التفرد المعلوماتي لما خصهم الله به من علم لدنّي بوجه خاص، بحسب اعتقادات اتباع هذه المدرسة الكبيرة.

وقد جاء هذا البحث لتحقيق هذا المطلب موسوماً بـ(خطاب الإمام الرضا عليه السلام، مناظراته مع النصارى في هدْي علم مقارنة الأديان)، واقتضت طبيعة البحث أن يكون على تمهيد ومبحثين، فأمّا التمهيد فقد وُسِم بـ(في المنهجية المقارنة)، وتكفّل بوضع الحدود العامة بين علم مقارنة الأديان والأدب المقارن، وكشف عن نقاط التلاقي والتقارب بينهما، وأما المبحث الأول فقد اختصَّ بدراسة(البعد التنظيري: اشتراطات تحقق المنهجية المقارنة عند الإمام الرضا عليه السلام)، وجاء المبحث الثاني ليشتغل على (البعد الإجرائي: المنهج المقارن في مناظرات الإمام الرضا عليه السلام مع النصارى)، وانتهى الباحث بخاتمة لخَّصتْ أهم النتائج المستنبطة من هذا البحث.

الكلمات المفتاحية :

مقارنة الأديان، البعد التنظيري، الامام موسى الكاظم عليه السلام

Abstract:

Thanks be to the Evolver of the worlds and peace and prayer be upon the messenger of Allah and his progeny .Now

Science of comparative religions is one of the importance sciences hat takes entity in the imamate legacy of the Ahlalbayt school . Such comes to the fore at the hand of an infallible : Imam Ali Al-Ridha , Peace be upon n him, the researcher here endeavors to tackle the most essential conjecture , that is, the Ahlalbayt takes precedence in the field of comparative religions over other people . As they are granted by Allah to have such a great niche , the current paper Traces such a point , Imam Ali Al-Ridha Discourse : Argumentation with the Christian in the Light of comparative religions and sets an introduction with two chapters . The introduction is entitles as , in the Methodology of Comparison, and delimits itself to state the frontiers of comparative religions and literature to gain the points of similarity and difference. The first chapter manipulates the theoretical scope : conditions to have the comparison methodology in the argumentation of the imam with the Christian , yet the second one does the procedural scope the comparative methodology in the argumentation of the imam with the Christian . Finally there is a conclusion with results of the article.

key words :

Comparison of religions, the theorizing dimension, Imam Musa al-Kazim

المقدّمة:

إنَّ التراث الإمامي خطاب ثرّ تحشَّد بعلوم جمة، مختلفة الميادين، لم يَلتفت الدارسون إلى كثير منها، وكان علم مقارنة الأديان من العلوم المهمة التي لم يولوها الاهتمام المستحق، فأهملوا إهمالاً عجيباً المرويات المعصومية التي أسست لهذا العلم، وثبتت خطوطه العريضة التي انطلق منها.

فعلم مقارنة الأديان من العلوم المهمة التي تجلّت في التراث الإمامي في الخطاب المقارن للإمام الرضا عليه السلام، وقد سعى الباحث للوقوف عند أهم مفاصل هذه الاشتغالات لإثبات أسبقية أئمة مدرسة أهل البيت عليهم السلام في هذا العلم، على كلّ من اعتنى به في التراث الإسلامي بوجه عام.

وقد جاء هذا البحث لتحقيق هذا المطلب موسوما بـ(خطاب الإمام الرضا عليه السلام، مناظراته مع النصارى في هدْي علم مقارنة الأديان))، واقتضت طبيعة البحث أن يكون على تمهيد ومبحثين، فأمّا التمهيد فقد وُسِم بـ(في المنهجية المقارنة)، وتكفّل بوضع الحدود العامة بين علم مقارنة الأديان والأدب المقارن، وكشف عن نقاط التلاقي والتقارب بينهما، وأما المبحث الأول فقد اختص بدراسة(البعد التنظيري: اشتراطات تحقق المنهجية المقارنة عند الإمام الرضا عليه السلام)، وجاء المبحث الثاني ليختص بدراسة(البعد الإجرائي: **المنهج المقارن في مناظرات الإمام الرضا عليه السلام مع النصارى**)، وانتهى الباحث بخاتمة لخَّصتْ أهم النتائج المستنبطة من هذا البحث.

وحسبي في هذا البحث أنّي حاولت لفت الأنظار إلى هذه الموضوع المهم، في الثقافة الإسلامية بعامة، وفي ثقافة أتباع أهل البيت عليهم السلام على وجه الخصوص، فإن أصبت فبفضل من الله، وإن كانت الأخرى فهي من عندي، ويهوِّن عليّ أنّي حاولت الخوض في موضوع لم يزل في الظل، فأسال الله أن يتقبل صالح أعمالنا، ولا يشملنا قوله الحق: ويل لهم ممَّا كسبت أيديهم وويل لهم ممّا يكسبون.

التمهيد:

في المنهجية المقارنة:

علم مقارنة الاديان هو علم بعيد الجذور، تصالح الغربيون على تسميته تلك نهاية القرن التاسع عشر، في خضم ثورة المصطلحات التي راجت آنذاك، وهو دراسة أنواع متعددة ومختلفة من التجربة الدينية وتحليلها، من حيث أصولها النظرية وممارساتها الواقعية، وذلك من طريق المقارنة بين الأديان محل الدراسة[1].

وإذا كان الأدب المقارن هو دراسة النصوص الأدبية خارج الدائرة اللغوية التي تنتمي إليها تلك النصوص، للوصول إلى حقيقة معينة، سواء كانت تقترب من التأثير والتأثر أو تبتعد عنه، بحسب توجّهات المدارس المقارنة[2]، فإن علم مقارنة الأديان يتعامل مع نصوص عالية خارج الدائرة اللغوية لتلك النصوص أيضا، لإثبات حقائق معينة، يقتضي طريق الوصول إليها في كثير من الأحيان توظيف القضايا الأدبية والبلاغية التي هي في صلب اشتغالات الأدب المقارن.

إنَّ ما يقدسه النصارى من أسفار العهد الجديد التي كتبها أصحابها من تلامذة المسيح أو من جاء بعدهم بعد رفع المسيح، فتلك القصص والسير والرسائل البشرية، ليست وحي الله تبارك وتعالى المنزل على النبيّ عيسى عليه السلام، فيكون -والحال هذه- تعامل الدارسين مع ذلك الكتاب تعاملاً سلبياً، وتكون الجهود متجهة إلى إثبات بشريته، وانعدام طريق نسبته إلى الله تعالى، وأنّه كتاب عمد فيه بشر إلى كتابات بعضهم، فنسبوها إلى الله زوراً وبهتاناً، وقد وثَّق القرآن الكريم ذلك بآيات عدة منها قوله تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾ ﴿البقرة: ٧٩﴾، فالآية

-ومثيلاتها كثير[٣]- بيان إلهي واضح، يعلن فيه القرآن أنّ أهل الكتاب من يهود ونصارى قد حرّفوا كلمة الله، وأضافوا فيها ما ليس منها، فما بين أيديهم من أسفار العهد القديم والجديد ليس كلمة الله، وهذا لا يمنع أن تكون بعض فقرات العهد الجديد صادقةً، وهي تخبرنا عن بعض سيرة السيد المسيح عليه السلام، أو تنقل إلينا بعض هديه وقوله وفعله، فهذا مجمل اعتقاد المسلمين في هذه المسألة، أما المسيحية فهي تؤمن أن أسفار العهد الجديد هي كلمة الله التي كتبها رجال الله القديسون بإلهام من الروح القدس[٤].

لكن دارسين آخرين في علم مقارنة الأديان رأوا أن يسايروا النصارى في إنجيلهم المزعوم، فوظّفوا علومَ العربية في الرد على قضايا الخلاف المركزية التي يعتقد بها النصارى كإلوهية عيسى، واتحادِه بالله تعالى، وكونِه ابنَ الله تعالى، فافترضوا جدلاً تسليمهم بما ينسب إلى الله سبحانه في كتبهم، ثم قرؤوا النصوص قراءة واعية وخلصوا بأنها((إن وافقت المعقول تركت وظواهرها، وإن خالفت صريح المعقول وجب تأويلها، واعتقاد أن حقائقها ليست مرادة، فيجب ردها إذ ذاك إلى المجاز))[٥]، ولعلماء المسلمين جهود قيِّمة في بيان ذلك، وجميع من تناول هذه القضية وجه نقده إلى هدم ما يدعيه النصارى من حمل الألفاظ الواردة في التوراة والإنجيل في هذه القضية على حقيقتها، وأنها تتعارض مع العقل في المفهوم الحقيقى للبنوة وفي غيره، فلا يقبلها بحال من الأحوال، لأنها مستحيلة في حق الله تعالى، ومن هؤلاء العلامة (رحمة الله الهندي)[٦]، و(د.سعد الدين صالح)[٧]، و(أحمد ديدات)[٨]، فالعلامة (رحمة الله الهندي) في نقده لهذا المفهوم يضعف حمل اللفظ على المعنى الحقيقى ويرده، فيرى أن إطلاق لفظ ابن الله على المسيح في غاية الضعف؛ فلا يصح أن يكون لفظ «ابن». بمعناه الواقعي؛ لأنّ معناه باتفاق لغة أهل العلم من تَولَّد من نطفة الأبوين، وهذا محال في هذا المقام، فلابدَّ من الحمل على المعنى المجازي المناسب لشأن المسيح، أما

الأستاذ (أحمد ديدات) فيرى أن البنوة لله لفظ مجازى يستخدم على سبيل الاستعارة، ولفظتي ابن الله كانتا شائعتين في الاستخدام لدى اليهود، في حين يؤكد الدكتور (سعد الدين صالح) نقده بالاستدلال من العهد الجديد لبيان خطأ النصارى في فهمهم البنوة وردهم إلى المفهوم الحقيقي لها؛ ولذلك بدأ نقده معرّضا بالمفهوم الحقيقي للبنوة التي وردت في التوراة والإنجيل، هل هي بنوة حقيقية من طريق التوالد والتناسل والنسب؟ أو هي بنوة مجازية معناها القرب من الله والسير على تعاليمه[٩].

ممّا تقدّم يتضح لنا أن أدوات الأدب المقارن التي يعتدُّ بها كانت متاحة أمام علم مقارنة الأديان في الخطوط العامة لاشتغالها؛ لذا نجد دارسي علم مقارنة الأديان يوظفون علوم العربية كالمجاز والتشبيه والاستعارة وغيرها، في ردهم على النصارى، وممّا يؤيد ذلك أيضا أن بعض أساطين الأدب المقارن كتبوا في مقارنة الأديان، ونسبوا تلك الدراسة إلى حقل الأدب المقارن، كالدكتور داود سلوم الذي اجترح بحثاً كبيراً بعنوان (المنهج المقارن لأبي الفداء في كتاب قصص الأنبياء بين التراث الإسلامي وأسفار التوراة) تناول فيه محاولة ابن كثير المقارنة بين النص القرآني بصفته النسخة الأخيرة من الحقيقة الدينية وأسفار التوراة[١٠]، فالمدخل الذي أباح له إدخال بحثه في الدراسات الأدبية المقارنة أنّه تعامل مع النص القرآني من ناحية لغته العالية وأسلوبه البلاغي الرفيع، فضلاً عن جوانبه المعرفية التي لها الكلمة الفصل في كونها الحقيقة الخالدة التي لا يدنو إليها الريب، ولا يعْتَورُها الشك، فمن هنا نجد أنَّ الحدود الفاصلة بين الأدب المقارن وعلم مقارنة الأديان قد تتلاشى في كثير من الدراسات، ممّا يتيح حرية الاشتغال لدى الدارسين في كلا الميدانين.

المبحث الأول: البعد التنظيري.

(اشتراطات تحقّق المنهجية المقارنة عند الإمام الرضا عليه السلام).

أولاً: الصلة التاريخية العامة:

لا يمكن لدارس في علم مقارنة الأديان أن يحيد في اشتغاله عن تلمس الكيفية التي أوصلت كتب العهدين إلى المهتمين بإضاءة ما ادْلَهم في جنباتها، ومطالعة ما أحدثه كرُّ الزمان على تفصيلاتها، ومراجعة ما عاثت به أيدي المحرِّفين؛ حتى أفرغتها من محتوياتها الإلهية؛ لتحيلها إلى أسفار مزيفة، كتبت لتلائم مصالح منشئيها وأهوائهم.

ولا بدّ لنا من الإشارة، إلى أن الصلة التاريخية، التي تثبت اطّلاع من تكفّلوا في الدراسات المقارنة، التي تناولت كتب العهدين، هي ذاتها في الدراسات التي تخص مقارنة الأديان جميعاً، ومن أجل ربط السبب بالمسبب، وإحالة الأمور إلى مظانِّها؛ لإحكام تلك الصلة، التي تعد اللازمة الأهم، إذ تشترطها مدارس المقارنة الحديثة، وتعتمدها أساسا لقيام المقارنات التي مهّدت لدراسات كبيرة، استطالت على مساحة واسعة من الكتب الذائدة عن القرآن الكريم، وتوثيق العرى بينه وبين المؤمنين به إيماناً متدبراً، كان لزاما علينا الإشارة إلى أن المصادر التاريخية ذكرت أن كتب العهدين القديم والجديد كان يقرؤها أصحابها قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله بالعبرانية، ويفسرونها للعرب بالعربية، وهذا يعني أن معاني هذه الكتب كانت معروفة لدى بعض المسلمين من مشافهتهم لأهل الكتاب[١١].

ومن ناحية أخرى فإنَّ بعض العرب-على ندرتهم- كان يعرف العبرانية، وكان يقرأ بها هذه الكتب ويترجم نصوصها إلى العربية، كما عُرف ذلك عن ورقة بن نوفل، وفضلاً عن ذلك، فإنَّ بعض من شرح الله صدورهم للإسلام من اليهود والنصارى قد نقلوا

بعض معارف تلك الأسفار إلى المسلمين، حسب الضرورة ومقتضى الحال، لكن على الرغم من ذلك أجمعت الدراسات على أن كتب العهدين لم تنقل إلى العربية في عهد الرسول ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين، إلا أنّ بعض التابعين مثل مالك بن دينار، وكتّاب السيرة والطبقات مثل محمد بن إسحاق قد رووا نصوصاً دقيقةً من التوراة والإنجيل، ممّا يؤيد أن هذه النصوص قد أخذت أخذاً مباشراً من نسخ مترجمة عن العربية(١٢).

وهذا يعني أن تلك الكتب قد أصبحت منذ ذلك الحين معروفة، في ترجمتها العربية، ومتداولة بين علماء المسلمين بعد القرن الأول الهجري، لكن أقدم إشارة موثّقة عن أحد المترجمين هو ما جاء في الفهرست لابن النديم، عن ترجمات لأحمد بن عبد الله بن سلام، مولى هارون الرشيد، الذي ترجم بعض كتب العهدين: القديم والجديد من العبرانية واليونانية إلى العربية(١٣).

ثانيًا: الصلة التاريخية الخاصة:

إن مسألة الوقوف على المصادر التي استقى منها الإمام علي الرضا عليه السلام علومه تحيلنا إلى قضية مهمة، ذات خصوصية وتفرد، تتمثل بأسرار العلوم النبوية، التي أنقذ سراجها البشرية من ظلمات الجهل والتخبط، وسار بها إلى أنوار الوعي والهداية، وصيَّر مجموعة من البدو والمتصحرين فكرياً ليكونوا بناةَ حضارةٍ وقادةَ مجتمعات.

ولا شك أنّ استجلاء علم ليس له علاقة بالمحيط وتأثيراته، ولا يُكتسبُ بالجد والاجتهاد في نيله، له مصاديقه الكثيرة، فهو (العلم المعصومي اللدنِّي)، إذ قال الله تعالى: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴾ ﴿ الكهف:٦٥ ﴾

في إشارة إلى العلم اللدُنِّي، فلا بدَّ لنا من وقفة أمام الأسرار والعلوم النبوية اللدُنِّية التي حيرت أساطين البلاغة في عهد الرسول الكريم ﷺ، وأذكت جذوة

اللغط الذي دار بينهم بحثاً عن مصادرها، فضلاً عن قصدهم الأهم في النيل من القرآن العظيم؛ ليعضّدوا نأمة الشك التي اختزلت أفكارهم، في الركون إلى إجابات وتأويلات واهية، تريحهم من الإذعان لإحالتها إلى مصادرها الإلهية الحقة، فهم يعزونها تارة إلى السحر، وقد أشار النص القرآني ﴿ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ﴾ ﴿الدخان:١٤﴾ وتارةً أخرى إلى أشخاص من أهل الكتاب يستقي علومه الهائلة منهم، وقد وثّق القرآن الكريم ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [١٤] ﴿النحل:١٠٣﴾، فردَّ عليهم ربُّ العزة في آيات محكمات من لدن حكيم خبير بقوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾. ﴿الشعراء﴾

فلا شكّ أنَّ علم الرسول الكريم صلى الله عليه وآله (علم لدنّي) حباه الله تعالى به، وقد أملته العناية الإلهية عليه، فهو ليس علماً مكتسباً، وما يصدق على الرسول الكريم صلى الله عليه وآله فيما يخص الملكات العقلية والمعرفية يصدق على الإمام علي عليه السلام، فهو نفس الرسول الكريم صلى الله عليه وآله بنصِّ القران العظيم، في قوله تعالى ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُم﴾ ﴿آل عمران﴾ [١٥]، وهذا ما أشارت إليه المرويات الصحيحة عن الرسول الكريم صلى الله عليه وآله، فقد روت كتب الحديث قول الرسول الكريم صلى الله عليه وآله: ((أنا مدينة العلم وعلي بابها، وهل تدخل المدينة إلا من بابها)) [١٦]، وقال الغزالي في رسالة العلم اللدُنِّي: قال الإمام علي عليه السلام: ((لو ثنيت لي الوسادة وجلست عليها لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم))، وهذه المرتبة لا تنال بمجرَّد التعليم؛ بل يتمكّن المرء في هذه المرتبة بقوّة العلم اللدني [١٧]، وفي تكملة لما ذكره الغزالي يقول: ((إن هذه

الكثرة والسعة والانفتاح في العلم لا يكون إلا من لدن إلهي سماوي))[١٨]، قال المفيد في الإرشاد: ممّا جاءت به الرواية في قضاياه والنبيﷺ حي موجود، إنّه لما أراد رسول اللهّﷺ تقليده قضاء اليمن وإنفاذه إليهم ليعلِّمهم الأحكام، ويبيِّن لهم الحلال من الحرام، ويحكم فيهم بأحكام القرآن، قال له أمير المؤمنينؑ: ندبتني يا رسول اللهّ للقضاء وأنا شاب ولا علم لي بكلّ القضاء، فقال له: ادن مني، فدنا منه، فضرب على صدره بيده، وقال: اللّهم اهدِ قلبه وثبت لسانه، قال: فما شككت في قضاء بين اثنين بعد ذلك المقام[١٩].

ولا يعني ما تقدّم أن المعصوم يكون مستطيلا على العلوم الإلهية جميعها((فعلم المخلوقين – وإن كانوا أنبياء أو أوصياء – لا يحيط بما أحاط به علمه تعالى، فإن بعضاً منهم وإن كان عالماً – بتعليم الباري إياه – بجميع عوالم الممكنات لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون الذي استأثر به لنفسه، فإنّه لا يعلم بمشيئة الله تعالى – لوجود شيء –أو عدم مشيئته إلا حيث يخبره الله تعالى به على نحو الحتم))[٢٠].

وما يصدق على الرسول الكريمﷺ، وعلى الإمام عليؑ، يصدق على بقية الأئمة المعصومين، ومنهم الإمام الرضاؑ في محاججة[٢١] الجاثليق[٢٢]الرومي، وما يعزّز الروايات السابقة التي قطعت بسماوية العلم المعصومي، وعدم اكتسابه بالوضع الطبيعي، ومن أجل استجلاء هذا الموضوع، ومعرفة أبعاده سنقف عند محاججة مهمة في تعزيزنا لهذا الاستجلاء، الذي سنلتمس فيها أيضا قضية العلم اللدنّي في أحاديث المعصوم ؑ، وهي محاججة الإمام الرضا ؑ مع أصحاب المقالات وأهل الأديان والمتكلمين، أمثال الجاثليق، ورأس الجالوت[٢٣]، ورؤساء الصابئيين[٢٤]، والهربذ الأكبر [٢٥]، وأصحاب زردشت [٢٦]، ونسطاس الرومي[٢٧]، والمتكلمين، وقد أشار فيها بعبارات واضحة ذكرها فيما يخص العلم المعصومي اللدنِّي يتلخص ذلك في الأمور الآتية:

١-إفصاح الإمام عليه السلام عن القصد الذي أقيمت من أجله هذه المحاججات، وأنَّ هدفها توهين الإمام، وإثبات عجزه في مجاراة أساطين المعرفة من الملل المختلفة، أمام المسلمين، وزرع الشكوك في قلوب الموالين له، وكانت قناعاتهم(المأمون والطبقة الحاكمة آنذاك) التي بنوا عليها تقييمهم لإمكانات الإمام الفكرية والجدلية قناعات واقعية، تتعلق بالمحيط الذي استمدَّ منه الإمام عليه السلام ثقافته، معرضين عن الفيوضات الإلهية التي أسبغتها العناية الربانية على هذه الإمكانات.

٢-إبراز الإمام عليه السلام لنتيجة هذا المحاججات والمناظرات سلفاً، وأنّه سيدحض حجج المناظرين والمحاججين له دحضاً مبرماً، وعندها سيثبت للمأمون بأن المكان الذي هو فيه ليس له، وهذه القناعة جعلت الإمام عليه السلام ينأى بنفسه عن ذلك.

٣-ردَّ الإمام عليه السلام على أهل التوراة بتوراتهم، وأهل الإنجيل بإنجيلهم، وعلى أهل الزبور بزبورهم، وعلى الصابئين بعبرانيتهم، وعلى الهرابذة بفارسيتهم، وعلى أهل الروم برومیتهم، وهذه الردود لابدَّ أن تكون صدرت عن علوم لا يمكن تحصيلها بالطرق الطبيعية، لرجل قضى حياته في الجزيرة العربية لم يبرحها إلى مواطن هؤلاء، وإنما يكون مناط التحصيل محصوراً بالعلوم اللدنيّة التي خصَّه الله تعالى بها.

٤- أخبر الإمام الرضا عليه السلام أصحاب المقالات وعلماء الملل الأخرى بحقيقة كتبهم السماوية كما أنزلت، وليس كما حرفت وأرادوها أن تكون، وقد أقرّ أولئك بما ذكره الإمام عليه السلام.

٥-أقرَّ الجاثليق للإمام الرضا عليه السلام بأنه ليس في علماء المسلمين من يناظره، وأنه ألزمه بالحجج الدامغة التي لا محيص عنها، والتي حشدها من الإنجيل الذي يؤمن به ذلك الجاثليق [٢٨].

٥-إن الإمام الرضا عليه السلام عالم الكتب السماوية المختلفة؛ ويمتدُّ علمه إلى التفسير الحقيقي الواقعي لتلك الكتب، بما أسبغ عليه الله سبحانه وتعالى من العلم اللدنّي، يقول الإمام عليه السلام في محاججته مع رأس الجالوت: هل تنكر أن التوراة تقول لكم: ((جاء النور من قبل طور سيناء، وأضاء لنا من جبل ساعير، واستعلن علينا من جبل فاران)) فقال الجالوت: أعرف هذه الكلمات وما أعرف تفسيرها، قال الرضا عليه السلام: أنا أخبرك به، أما قوله جاء النور من قبل طور سيناء، فذلك وحي الله تعالى الذي أنزله على موسى عليه السلام في طور سيناء، وأما قوله فأضاء لنا من جبل ساعير، فهو الجبل الذي أوحى الله عز وجل إلى عيسى ابن مريم وهو عليه، وأمّا قوله فاستعلن علينا من جبل فاران فذلك جبل بمكة بينها وبينه يوم))[٢٩]، وغير ذلك من النصوص المفصلية التي فسّرها الإمام الرضا عليه السلام.

فهنا لا يتاح لنا أن نضع العلم المعصومي بالوضع الطبيعي الذي نتعامل فيه مع الجهود الأخرى التي اضطلعت بالرد على اليهود والنصارى؛ كون ذلك العلم امتداداً للرسالة الملهمة، فلا يمكن بحال من الأحوال إدراجه رقماً يضاف إلى تلك الردود، لكن في الوقت نفسه لا يمكن تجاهله من لدن أرباب علم مقارنة الأديان وعدم الالتفات إلى الناحية الريادية الواقعية، التي لابدَّ أن يكون المشتغلون في هذا العلم قد خطّوا سطورهم الأولى فيها من هديه، واقتبسوا من سراجه، وانتهلوا منه في ذلك الميدان الرحب.

من هنا يمكن القول إنَّ كلَّ ما تقدّم يعدُّ صلةً تاريخيةً خاصةً فضلاً عن الصلة التاريخية العامة، أو بمنزلة الصلة التي تثبت إحاطة الأئمة المعصومين عليهم السلام بالعلوم المختلفة، ومنها الكتب السماوية الأخرى، التي وظفوها في الذود عن الدين الحنيف بمنهجية مقارنة لافتة.

المبحث الثاني: البعد الإجرائي

(المنهج المقارن في مناظرات الإمام الرضا عليه السلام مع النصارى).

من الروايات المهمة المقارنة للعترة الطاهرة، محاججة لافتة للإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، مع أصحاب المقالات وأهل الأديان من الملل المختلفة والمتكلمين، نقف عندها لنخوض فيما شرعنا به من أثباتٍ للمنهج المقارن في محاججة الإمام الرضا عليه السلام مع النصارى، ومتوقفين عند هذا الحد في اشتغالنا، وذلك لكثرة المحاججات التي وردت في هذه الرواية، وتنوع توجهات المحاججين وأديانهم وقومياتهم؛ فيتطلب ذلك منا لكلّ محاججة دراسة مستقلة.

التزام الإمام الرضا عليه السلام بمنهج الإلزام:

نقف هنا أمام تفصيلات المحاججة بين الجاثليق الرومي والإمام الرضا عليه السلام مبتدئين بإيعاز المأمون للجاثليق بمحاورة الإمام الرضا عليه السلام منوهًا بنسبه الشريف الذي ينمو إلى ذروة العز فاطمة الزهراء بنت الرسول الكريم عليهما السلام، وعلي بن ابي طالب عليه السلام، فيعترض الجاثليق بقوله: ((يا أمير المؤمنين، كيف أحاج رجلا يحتج عليَّ بكتاب أنا منكره ونبي لا أؤمن به؟ فهنا ينبري الإمام الرضا عليه السلام للجاثليق قائلاً له: يا نصراني فإن احتججت عليك بإنجيلك أتقرُّ به؟ فقال الجاثليق عندها: وهل أقدر على رفع ما نطق الإنجيل! نعم والله أقرُّ به على رغم أنفي، فقال له الإمام الرضا عليه السلام سل عما بدا لك واسمع الجواب، فقال الجاثليق: ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئاً؟ قال الرضا: إنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته، وأقرّت به الحواريون))[٣٠].

من خلال ما تقدّم يمكن ذكر أهم النقاط التي وردت في هذه المحاججة، وعلى النحو الآتي:

١-إن الجاثليق الرومي قد رفض أن يحاججه الإمام الرضا عليه السلام من كتاب غير الإنجيل، فرفض أيّ نص من القران الكريم أو أيّ حديث شريف للرسول الكريم صلى الله عليه وآله، مدعيا أنه لا يمكن أن يحاججه بكتاب هو منكر له، وبحديث نبي لا يؤمن به.

٢-وافق الإمام عليه السلام على الاحتجاج بالإنجيل حصرا، معتمدًا على العلم اللدُنِّي الذي مكنه من سبر أغوار ذلك الكتاب، بنسخته الإلهية، وأسراره، وما التبس على علماء النصارى من أخباره، وما استجد عليه من تحريفٍ وتزييفٍ، أخرجه من حلته السماوية، وكلام عيسى عليه السلام، وما رواه الحواريون، وقد ألزم نفسه في ذلك بما أسماه المتأخرون (منهج الإلزام)، وهو منهج يعبِّر عن سموٍ فكريٍّ، وقدرةٍ علميةٍ تميّز بها بعض علماء الإسلام، والمهتدون إليه من اليهود والنصارى، إذ وضعوا على أنفسهم إلزاما ألا يوردوا على أهل الكتاب حجة إلا من كتبهم المسلَّمة عندهم، مع اعتقاد أهل الإسلام أنها محرّفة ولا حجة فيها يقينا، ولكنها مجاراة الخصم الضعيف، والأخذ بيده إلى حق من الطريق القريب[٣١]، وهو منهج لا يقوى عليه إلا المهتدون الذين افنوا حياتهم علماءَ في دين النصارى ثم اهتدوا إلى الإسلام، لكن الإمام الرضا عليه السلام زاد عليهم بالتجليات الغيبية اللدُنيَّة التي ذكرناها سابقا.

٣-أفصحَ الإمام الرضا عليه السلام عن عقيدته في النبيّ عيسى عليه السلام وكتابه وما بشر به أمته، بأنه نبي كريم من أنبياء الله الصالحين، ودينه دين حق، ورسالته رسالة حق، حتى ظهور الرسالة المحمدية، وهذا هو نص ما شهد القرآن به لعيسى، ولأنبياء الله الصالحين قبله: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ ﴿البقرة:٢٨٥﴾

إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله من الإنجيل:

بعد ذلك يضطلع الإمام الرضا عليه السلام في الرد على ما بدأه الجاثليق من إنكاره لنبوة محمد صلى الله عليه وآله، وإثبات صدق الرسالة المحمدية السمحة من الإنجيل في المحاورة الآتية: ((قال الجاثليق: أليس إنما نقطع الأحكام بشاهدي عدل؟ قال الرضا عليه السلام: بلى قال: فأقم شاهدين من غير أهل ملتك على نبوة محمد صلى الله عليه وآله، ممّن لا تنكره النصرانية، وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا، قال الرضا عليه السلام: الآن جئت بالنصفة يا نصراني ألا تقبل منى العدل المقدم عند المسيح عيسى بن مريم عليه السلام؟

قال الجاثليق: ومن هذا العدل؟ سمه لي قال: ما تقول يوحنا الديلمي؟ قال: بخ بخ ذكرت أحب الناس إلى المسيح قال: فأقسمت عليك هل نطق الإنجيل: أن يوحنا قال: إنما المسيح أخبرني بدين محمد العربي وبشّرني به أنه يكون من بعده فبشرت به الحواريين فآمنوا به قال الجاثليق: قد ذكر ذلك يوحنا عن المسيح وبشر بنبوة رجل وبأهل بيته ووصيه ولم يلخص متى يكون ذلك؟ ولم تسمِّ لنا القومَ فنعرفهم. قال الرضا عليه السلام: فإن جئناك بمن يقرأ الإنجيل، فتلا عليك ذكر محمد وأهل بيته وأمته أتؤمن به؟ قال: سديدا. قال الرضا عليه السلام: لنسطاس الرومي كيف حفظك للسفر الثالث من الإنجيل قال: ما أحفظني له، ثم التفت إلى رأس الجالوت فقال: ألست تقرأ الإنجيل؟ قال: بلى لعمري قال: فخذ على السفر فإن كان فيه ذكر محمد وأهل بيته وأمته فاشهدوا لي، وإن لم يكن فيه ذكره فلا تشهدوا لي، ثم قرأ الإمام عليه السلام السفر الثالث حتى بلغ ذكر النبي صلى الله عليه وآله وقف، ثم قال: يا نصراني أني أسألك بحق المسيح وأمه أتعلم أني عالم بالإنجيل؟ قال: نعم، ثم تلا علينا ذكر محمد وأهل بيته وأمته، ثم قال: ما تقول يا نصراني، هذا قول عيسى بن مريم عليه السلام، فإن كذبت بما ينطق به الإنجيل فقد كذبت موسى وعيسى عليهما السلام، ومتى أنكرت هذا الذكر وجب عليك القتل لأنك تكون قد كفرت بربك

ونبيك وبكتابك قال الجاثليق: لا أنكر ما قد بانَ لي في الإنجيل وإني لمقرٌّ به، قال الرضا عليه السلام: اشهدوا على إقراره))[٣٢].

من خلال النص المقتطع المتقدم الذي تضمّن هذه المحاورة المهمة التي دارت بين الجاثليق الرومي والإمام الرضا عليه السلام تبين لنا ما يأتي:

١-استدرك الإمام عليه السلام بعد أن ذكر إيمانه بنبوة عيسى عليه السلام أنّه لا يؤمن بكل عيسى ابتدعوه في كتابه المحرف، ولفقوا على لسانه ما يخدم مصالحهم ويعلي شأنهم ويديم زعاماتهم، وعيسى هذا الذي ابتدعوه من مخيلتهم هو منكر لنبي الرحمة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه، وفضلًا عن ذلك فإنهم قاموا بحذف الإشارات التي ورد فيها ذكر الرسول الكريم صلى الله عليه وآله في الإنجيل الذي صدر عن الذات الإلهية المقدّسة.

٢-أثبت الإمام الرضا عليه السلام نبوة محمد صلى الله عليه وآله من الإنجيل وقرأ نصًا إنجيليًا حقيقيًا من السفر الثالث يثبت فيه اسم الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، وقد أشهد على ذلك عالمًا من النصارى وعالمًا من اليهود؛ فشهدوا له بأن ما ذكره من خبر الرسول محمد صلى الله عليه وآله هو من الإنجيل حقاً وأقرَّ الجاثليق الرومي بذلك.

إبطال القول بإلوهية عيسى عليه السلام:

ونثبت نصاً مقتطعاً آخر من المحاججة نفسها على النحو الآتي: ((قال له: يا نصراني والله إنّا لنؤمن بعيسى الذي آمن بمحمد صلى الله عليه وآله وما ننقم على عيساكم شيئا ضعفه وقلة صيامه وصلاته قال الجاثليق: أفسدت والله علمك وضعفت أمرك وما كنت ظننت إلا إنك أعلم أهل الإسلام، قال الرضا عليه السلام: وكيف ذاك؟ قال الجاثليق: من قولك: إنَّ عيسى كان ضعيفاً قليل الصيام قليل الصلاة وما أفطر عيسى يوماً قط ولا نام بليل قط وما زال صائم الدهر وقائم الليل قال الرضا عليه السلام: فلمن كان يصوم ويصلّي؟ ! قال فخرس الجاثليق وانقطع. قال الرضا عليه السلام: يا نصراني أسألك

عن مسألة قال: سل فإنّ كان عندي علمها أجبتك قال الرضا عليه السلام: ما أنكرت أن عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى بإذن الله عز وجل قال الجاثليق: أنكرت ذلك من أجل أن من أحيا الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص فهو ربّ مستحق لأن يعبد، قال الرضا عليه السلام: فإنَّ اليسع قد صنع مثل صنع عيسى عليه السلام، مشى على الماء، وأحيا الموتى، وأبرأ الأكمه والأبرص، فلم تتخذه أمته ربّاً، ولم يعبده أحد من دون الله عز وجل، ولقد صنع حزقيل النبي عليه السلام مثل ما صنع عيسى بن مريم فأحيا خمسة وثلاثين ألف رجل من بعد موتهم بستين سنة، ثم التفت إلى رأس الجالوت فقال له: يا رأس الجالوت أتجد هؤلاء في شباب بني إسرائيل في التوراة اختارهم بخت نصر من سبى بني إسرائيل حين غزا بيت المقدس ثم انصرف بهم إلى بابل فأرسله الله عز وجل إليهم فأحياهم هذا في التوراة لا يدفعه إلا كافر منكم، قال رأس الجالوت: قد سمعنا به وعرفناه قال: صدقت ثم قال: يا يهودي خذ على هذا السفر من التوراة فتلا عليه السلام علينا من التوراة آيات فاقبل اليهودي يترجج لقراءته ويتعجب! ثم اقبل النصراني فقال: يا نصراني أ فهؤلاء كانوا قبل عيسى أم عيسى كان قبلهم؟ قال: بل كانوا قبله فقال الرضا عليه السلام: لقد اجتمعت قريش على رسول الله صلى الله عليه وآله، فسألوه: أن يحيي لهم موتاهم فوجّه معهم علي بن أبي طالب عليه السلام فقال له: اذهب إلى الجبّانة فناد بأسماء هؤلاء الرهط الذين يسألون عنهم بأعلى صوتك: يا فلان ويا فلان ويا فلان يقول لكم محمد رسول الله صلى الله عليه وآله: قوموا بإذن الله عز وجل فقاموا ينفضون التراب عن رؤوسهم فأقبلت قريش يسألهم عن أمورهم، ثم أخبروهم أنَّ محمدًا بُعث نبياً فقالوا: وددنا أنّا أدركناه فنؤمن به، ولقد أبرأ الأكمه والأبرص والمجانين وكلّمه البهائم والطير والجن والشياطين ولم نتخذه ربّاً من دون الله عز وجل ولم ننكر لأحد من هؤلاء فضلهم فمتى اتخذتم عيسى ربّاً جاز لكم أن تتخذوا اليسع وحزقيل ربّاً؟ ! لأنهما قد صنعا مثل ما صنع عيسى بن مريم عليه السلام من أحياء الموتى)) (٣٣).

ويمكن لنا من خلال النصّ المقتطع السابق أن نثبت أمورًا عدة:

١-كان هذا المحور من المحاججة موظفًا من لدُن الإمام عليه السلام بإبطال القول بإلوهية عيسى عليه السلام وقطع حجج الجاثليق الرومي في ذلك، فكان الإمام عليه السلام حاسمًا في إسكات الآخر منذ بداية الحوار، فقد بادره برواية استفز بها دواخله، فذكر له قلة صوم وصلاة عيسى عليه السلام، مما جعل الجاثليق ينكر على الإمام ذلك، مجيباً له بأن عيسى عليه السلام لم يفطر يومًا واحدًا، ولم يترك قيام ليل في صلاة، فكأن الإمام عليه السلام قصد أن يوصله إلى هذا الرد، كي يفحمه بأن عيسى عليه السلام عبد من عبيد الله، ومخلوق من مخلوقات الله، فهو يصلي ويصوم لإرضاء الله تعالى، وليس من المعقول أن يصلي الإله عيسى الذي يزعمونه إلى الله تعالى.

٢-إن ذكر الإمام عليه السلام أن عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى بإذن الله، نالت إنكارًا من الجاثليق؛ لأنها تتعارض مع إلوهيته لأنّ عيسى عليه السلام عنده ربّ يستحق أن يعبد كونه يحيي الموتى ويبرىء الأكمه والأبرص، فحشد له الإمام عليه السلام روايات موثقة عن أنبياء الله السابقين، الذين قاموا بإحياء الموتى بإذن الله تعالى، ثم أشهد رأس الجالوت على نص من التوراة قرأه الإمام عليه السلام كاملًا، يثبت فيه قيام نبي الله حزقيل عليه السلام بإحياء خمسةٍ وثلاثين ألف رجل بعد موتهم بستين سنة، فإذا كان عيسى عليه السلام يُعبَد لأجل ذلك، فإن أنبياء الله السابقين الذين أحيوا الموتى وأبرؤوا الأكمه والأبرص أولَى بالعبادة؛ لسبقهم في ذلك.

٣-ذكر الإمام الرضا عليه السلام أن الرسول الكريم صلى الله عليه وآله أمر الإمام علي عليه السلام، بعد أن اجتمعت عليه قريش؛ أن يحيي الموتى، فناداهم الإمام علي عليه السلام: يا فلان ويا فلان ويا فلان يقول لكم محمد رسول الله صلى الله عليه وآله قوموا بإذن الله عز وجل، فقاموا ينفضون التراب عن رؤوسهم، ولقد أبرأ الأكمه والأبرص والمجانين وكلّمه البهائم والطير والجن والشياطين، لكن المسلمين لم يتخذوه ربًا، بل عبد ورسول من لدن الله تعالى.

ويمكن تلخيص الموارد التي ذكرها في إبطال إلوهية عيسى عليه السلام بما يأتي:

١.إن عيسى عليه السلام كان دائب العبادة لله تعالى، وقد أقرّ الجاثليق بذلك.

٢.ذكر الإمام الرضا عليه السلام موارد عدة، قام فيها أنبياء سابقون لعيسى عليه السلام بإحياء الموتى بإذن الله تعالى، وإبراء الأكمه والأبرص بإذن الله تعالى، وهذه الموارد هي:

أ.معجزة نبي الله اليسع عليه السلام بقيامه بما قام به عيسى عليه السلام في إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، ومعجزته بالمشي على الماء بإذن الله تعالى.

ب. قام نبي الله حزقيل عليه السلام بإحياء خمسة وثلاثين ألف رجل من بعد موتهم بستين سنة، ذكر ذلك الإمام عليه السلام، وقرأ رواية إحيائهم في سفر من أسفار التوراة أمام الحاضرين، وأشهد رأس الجالوت اليهودي على صحتها، فأقر بذلك.

ج- معجزة الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وآله بإحياء الموتى، وإبرائه للأكمه والأبرص والمجانين.

د- قيام نبي من أنبياء بني إسرائيل بإحياء ألوف من قومه فتك بهم الطاعون وأحالهم إلى عظام بالية، بإذن الله تعالى[٣٤].

ه-معجزة نبي الله إبراهيم عليه السلام حين أخذ الطير فقطعهن قطعاً ثم وضع على كلّ جبل منهن جزءًا، ثم نادهن فأقبلن سعيًا إليه بإذن الله[٣٥].

ح- معجزة نبي الله موسى عليه السلام بإحياء أصحابه السبعين الذين قالوا لن نؤمن حتى نرى الله جهرةً فأخذتهم الصاعقة، فاحترقوا عن آخرهم، فأعادهم الله إلى الحياة بدعاء موسى عليه السلام[٣٦].

ممّا تقدّم أثبت الإمام الرضا عليه السلام بطلان القول بإلوهية عيسى عليه السلام وقطع حجج الجاثليق الرومي في ذلك، من خلال المحاورة نفسها، ومن الحجج التي حشدها من التوراة والإنجيل، وأثبت بشرية عيسى عليه السلام وعبوديته لله تعالى.

الإنجيل السماوي والإنجيل المنتحل:

ذكرت الآيات المحكمات في القران الكريم استشراء التحريف الذي طال كتب العهدين القديم والجديد (التوراة والإنجيل)؛ إلى الحد الذي قد يصل إلى إفراغهما من محتواهما السماوي، واستحالتهما إلى كتابين يضجّان بالموهومات الخرافية التي نسبوها إلى الله زورا وبهتانا، وقد كان في علوم الإمام الرضا عليه السلام وعلى وفق معرفته اللدنية بالكتب السماوية المنزلة من الله تعالى وحفظه لها، واطّلاعه على نسخها التي تصرّف بها الوضّاع وحرّفوها، وفي النص المقتطع الآتي من المحاججة ما يفصح عن ذلك: ((قال: الرضا عليه السلام: يا جاثليق ألا تخبرني عن الإنجيل الأول حين افتقدتموه، عند من وجدتموه، ومن وضع لكم هذا الإنجيل؟ فقال له: ما افتقدنا الإنجيل إلا يوماً واحداً حتى وجدناه غضّاً طرياً فأخرجه إلينا يوحنا ومتى، فقال له الرضا عليه السلام: ما أقلّ معرفتك بسنن الإنجيل وعلمائه؟ ! فإن كان هذا كما تزعم! فلم اختلفتم في الإنجيل وإنّما وقع الاختلاف في هذا الإنجيل الذي في أياديكم اليوم فلو كان على العهد الأول لم تختلفوا فيه، ولكني مفيدك علم ذلك، اعلم أنه لما افتقد الإنجيل الأول اجتمعت النصارى إلى علمائهم فقالوا لهم: قتل عيسى بن مريم عليه السلام وافتقدنا الإنجيل وأنتم العلماء فما عندكم؟ فقال لهم (الوقا ومرقابوس) إنَّ الإنجيل في صدورنا، ونحن نخرجه إليكم سفرًا سفرًا في كلّ أحد، فلا تحزنوا عليه ولا تخلوا الكنائس، فإنّا سنتلوه عليكم في كلّ أحد سفراً سفراً، حتى نجمعه كلّه، فقعد (الوقا ومرقابوس ويوحنا ومتى) فوضعوا لكم هذا الإنجيل بعد ما افتقدتم الإنجيل الأول وإنما كان هؤلاء الأربعة تلاميذ الأولين أعلمت ذلك؟ فقال الجاثليق: أما هذا فلم أعلمه، وقد علمته الآن، وبانَ لي من فضل علمك بالإنجيل وسمعت أشياء مما علمته، شهد قلبي أنّها حق، فاستزدت كثيراً من الفهم))[٣٧].

إنَّ النص المتقدم الذي اقتطعناه من المحاججة يثبت لنا ما يأتي:

-إنَّ الإنجيل الذي صدر عن الذات الإلهية قد فُقِد بطريقة أو بأخرى بعد ما قاله وزعمه أهل الكتاب من قتل (عيسى) وصلبه، مع كون هذا القتل أو الصلب أمراً باطلاً؛ إذ لو سألوا عن وفاة (عيسى) وموته بغير هذا الزعم متمسّكين بظاهر قوله تعالى: ﴿ يا عيسى إنّي متوفيك ورافعك إلى ﴾ ﴿ آل عمران:٥٥ ﴾، وفي ﴿ لمّا تَوَفَّيْتَنِي كنتَ أنتَ الرقيب عليهم ﴾ ﴿ المائدة: ١١٧ ﴾ لكان له وجه، وقد أقر الجاثليق الرومي بفقدان الإنجيل السماوي.

-إنّ الإنجيل الذي كتبه علماء النصارى (الوقا ومرقابوس ويوحنا ومتى) هو إنجيل موضوع، بدليل أنّ هؤلاء الأربعة هم من تلاميذ الأولين، وبدليل الاختلاف الكبير الذي حصل بعد كتابته بين النصارى، ولو كانوا كتبوه على عهده الأول لما اختلفوا فيه، وقد أقرّ الجاثليق بذلك وسلّم باستطالة العلم المعصومي الرضوي.

الخاتمة:

توصلت الدراسة إلى نتائج عدة، كان أهمها ما يأتي:

١- اتّضح لنا من البحث أنّ دارسي علم مقارنة الأديان يوظفون علوم العربية كالمجاز والتشبيه والاستعارة وغيرها في ردهم على النصارى، وأن دارسي الأدب المقارن ينسبون أعمالاً هي في صميم علم مقارنة الأديان إلى الأدب المقارن؛ ممّا يتيح حرية الاشتغال لدى الدارسين في كلا الميدانين.

٢-إنّ كتب العهدين القديم والجديد كان يقرؤها أصحابها قبل بعثة النبي ﷺ وبعدها بطريقة أو بأخرى، لكن أقدم إشارة عن أحد المترجمين هو ما جاء في الفهرست لابن النديم عن ترجمات لأحمد بن عبد الله بن سلام مولى هارون الرشيد، الذي ترجم بعض كتب العهدين: القديم والجديد من العبرانية واليونانية إلى العربية.

٣- إنّ تجلّي العلم المعصومي اللدُنِّي الرضوي جعل أدوات المقارنة وعلم مقارنة الأديان لا تسير سيراً طبيعياً في تعاملها مع النصوص المعصومية؛ فعملية البحث عن مصادر العلوم وكيفية وصولها إلى المشتغلين بهذا العلم قد تعاملت مع النصوص التي بين أيدينا تعاملاً خاصاً، فالإمام المعصوم عليه السلام قد أمسك بدفة العلوم من بابها الواسع الذي لا تحدّه حدود، وسرعان ما تحول المحاجج الآخر إلى تلميذ صاغر لا يقوى إلا على الاستماع المذعن لهيبة الحقيقة المتوجة بالدلائل الدامغة.

٤- إنّ العلم المعصومي لا يمكن التعامل معه بالوضع الطبيعي الذي نتعامل فيه مع الجهود الأخرى، التي اضطلعت بالرد على اليهود والنصارى؛ كون ذلك العلم امتداداً للرسالة الملهمة، فلا يمكن بحال من الأحوال إدراجه رقماً يضاف إلى تلك الردود، لكن في الوقت نفسه لا يمكن تجاهله من لدُن أرباب علم مقارنة الأديان وعدم الالتفات إلى

الناحية الريادية الواقعية، التي لابدَّ أن يكون المشتغلون في هذا العلم قد خطّوا سطورهم الأولى من هديه، واقتبسوا من سراجه، وانتهلوا منه في ذلك الميدان الرحب.

٥- إنَّ مجريات محاججة الإمام الرضا عليه السلام بما أثبته البحث من لوازم المقارنات بما فيها من صلة تاريخية خاصة فضلاً عن الصلة التاريخية العامة، أو بمثابة الصلة التي تثبت إحاطة الأئمة المعصومين بالعلوم المختلفة، ومنها الكتب السماوية الأخرى، التي وظفوها في الذود عن الدين الحنيف كانت موافقة لمنهجيات المقارنة الحديثة توافقا لافتًا.

٦- ألزم الإمام الرضا عليه السلام نفسه في محاججته مع الجاثليق الرومي بما أسماه المتأخرون (منهج الإلزام)، وهو منهج يعبِّر عن سموٍ فكريٍّ وقدرةٍ علمية تميّز بها بعض علماء الإسلام، والمهتدون إليه من اليهود والنصارى، إذ وضعوا على أنفسهم إلزاماً ألا يوردوا على أهل الكتاب حجة إلا من كتبهم المسلَّمة عندهم، وهو منهج لا يقوى عليه إلاّ المهتدون الذين أفنوا حياتهم علماء في دين النصارى ثم اهتدوا إلى الإسلام، لكن الإمام عليه السلام زاد عليهم بالتجليات الغيبية اللدُنيَّة التي ذكرناها سابقا.

٧- أثبت الإمام الرضا عليه السلام نبوة محمد صلى الله عليه وآله من الإنجيل، وقرأ نصًا إنجيليًا حقيقيًّا، من السفر الثالث يثبت فيه اسم الرسول صلى الله عليه وآله، وأهل بيته عليهم السلام، وقد أشهد على ذلك عالمًا من النصارى وعالمًا من اليهود؛ فشهدوا له بأن ما ذكره من خبر الرسول محمد صلى الله عليه وآله هو من الإنجيل حقًا، وأقرَّ الجاثليق الرومي بذلك.

٨- أثبت الإمام الرضا عليه السلام بطلان القول بإلوهية عيسى عليه السلام، وقطع حجج الجاثليق الرومي في ذلك، من خلال المحاورة نفسها، ومن الحجج التي حشدها من التوراة والإنجيل، وأثبت بشرية عيسى عليه السلام وعبوديته لله تعالى.

٩- إنَّ القرآن الكريم والتوراة والإنجيل هي كتب سماوية صدرت عن سفر واحد

يرجع بها جميعاً إلى الذات الإلهية المقدّسة، وأنَّ ما ورد من تحريف للتوراة والإنجيل كان في أزمان لاحقة لتنزيلها، فهناك إنجيلان، الإنجيل الأول هو الذي صدر عن الذات الإلهية، وقد فُقِد بطريقة أو بأخرى، وقد أقر الجاثليق الرومي بفقدان الإنجيل السماوي، والإنجيل الذي كتبه علماء النصارى (ألوقا ومر قابوس ويوحنا ومتى) هو إنجيل موضوع، وقد أقرّ الجاثليق بذلك وسلّم باستطالة العلم المعصومي الرضوي.

هوامش البحث:

١) علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، د. إبراهيم تركي، ط١، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠١: ١٢- ١٣.

٢) الأدب العام المقارن، دانييل و هنري باجو، ترجمة د غسان السيد، إتحاد الكتاب العرب- دمشق ١٩٩٧م: ١٥.

٣) البقرة، آية٧٩؛ آل عمران، آية ٩٤؛ الأنعام، آية٢١، ٩٣، ١٤٤؛ الأعراف، آية٣٧؛ يونس، آية ١٧؛ هود، آية١٨؛ الصف، آية ٧...

٤) هل العهد الجديد كلمة الله، د. منقذ بن محمود السقار، ط١، دار الإسلام للنشر والتوزيع- مكة المكرمة، ١٤٢٨ - ٢٠٠٧: ٦.

٥) الرد الجميل للغزالي، حققه وترجم مقدمات الأب روبير شدياق لنشرته الأولى لهذه الرسالة عبد العزيز عبد الحق حلمي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- القاهرة١٣٩٣هـ-١٩٧٣م: ٢٤٢-٢٤٣.

٦) رحمة الله بن خليل الرحمن الكيرانوي العثماني الهندي: عالم مسلم مشهور ولد في كيروانة في الهند ١٨١٨م وتوفي في مكة ١٨٩١م. اشتهر لمناظرته القس فندر وتأليف كتاب إظهار الحق (كتاب إظهار الحق، رحمة الله الهندي، تحقيق محمد أحمد محمد عبد القادر خليل ملكاوي، ط١/ الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة- الرياض، ١٤١٠ هـ: ١/ بطاقة الكتاب، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، (https: / /ar.wikipedia.org /wiki

٧) سعد الدين السيد صالح، كاتب معاصر، عمل عميدا لكلية أصول الدين في جامعة الأزهر، وله مؤلفات عدة منها كتاب أزمة العلاقة بين المسلمين والغرب، وكتاب القضاء على صورة الأسرة المسلمة.

٨) ديدات، أحمد حسين (١٣٣٧هـ- ١٩١٨م)، الشيخ أحمد حسين ديدات، داعية إسلامي ولد في مدينة بومباي الهندية وسافر مع أبيه طلبا للرزق ليعيش في جنوب إفريقيا، عقد مناظرات عديدة مع خصوم الإسلام والمناوئين له. إضافة إلى قيامه بإنشاء معهد السلام الإسلامي لتدريب الطلاب على القيام بالدعوة الإسلامية. وأصدر العديد من الكتيبات والمنشورات التي تردّ على خصوم الإسلام، وتدحض مزاعمهم، منها: ماذا يقول الإنجيل عن محمد؟؛ هل الإنجيل كلمة الله؟؛ المسيح في الإسلام؛ ما هو سفر يونان؟ (عن التوراة)؛ من أزاح الحجر؛ البعث والانتعاش؛ الصلب أو خرافة الصلب؛ صلاة المسلم. حاز جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام عام ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.(أحمد ديدات، حياته- نشاطه- مناظراته، أحمد الجدع، ط١، دار الضياء للنشر والتوزيع- عمّان ١٤١٠ه/ ١٩٩٠م: ٥-٩)

٩) جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس من القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر

«عرض ونقد»، (رسالة دكتوراه مقدمة لقسم الدعوة والثقافة الإسلامية بكلية أصول الدين والدعوة – جامعة الأزهر – فرع المنصورة / ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤ م)، رمضان مصطفى الدسوقى حسنين تـ ١٤٣٣هـ، إشراف أ. د عمارة نجيب محمَّد موسى: ٣٢٩.

١٠) داود سلوم ناقداً مقارناً، ، دراسة في جهوده الأدبية المقارنة، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها/ أدب مقارن، قدمها إلى مجلس كلية التربية في جامعة كربلاء، جليل صاحب خليل الياسري، إشراف أ . د فاروق محمود الحبّوبي ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م: ٨٦-٨٧.

١١) ينظر: جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس، من القرن الأول حتى القرن السابع الهجري، عرض ونقد، د. ياسر أبو شبانة علي الرشيدي، ط١، دار السحاب للنشر والتوزيع- القاهرة ٢٠٠٩م: ٥٧-٥٨.

١٢) المرجع نفسه: ٥٨.

١٣) الفهرست، محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، دار المعرفة – بيروت، ١٣٩٨ – ١٩٧٨: ٣٣.

١٤) عن عبد الله بن مسلم الحضرمي قال: كان لنا عبدان نصرانيان من أهل عين التمر يقال لأحدهما يسار وللآخر جبر وكانا يصنعان السيوف بمكة وكانا يقرءان الإنجيل فربما مر بهما النبي ﷺ وهما يقرءان فيقف ويستمع فقال المشركون: إنما يتعلم منهما، وفي بعض الروايات أنه قيل لأحدهما أنك تعلم محمداً ﷺ فقال لا بل هو يعلمني، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: كان بمكة غلام أعجمي رومي لبعض قريش يقال: له بلعام وكان رسول الله ﷺ يعلمه الإسلام فقالت قريش: هذا يعلم محمداً عليه الصلاة والسلام من جهة الأعاجم.(روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني الألوسي: ١٤/ ٢٣٢)

١٥) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل في وجوه الأقاويل، الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمد بن عمرو(ت ٥٣٨هـ)، ط٣، دار الكتاب العربي- بيروت: ج١، ص٣٦٨- ٣٧٠.

١٦) المعجم الكبير، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، مكتبة العلوم والحكم- الموصل، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٣ م: ١١/ ٦٥.

١٧) شرح أصول الكافي، مولي محمد صالح المازندراني ت١٠٨١، تحقيق أبو الحسن الشعراني ط١، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت ١٤٢١ – ٢٠٠٠ م: ٦/ ١٤٥.

١٨) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، السيد ابن طاووس(تـ ٦٦٤)، ط١، الخيام – قم، ١٣٩٩هـ: ١٣٦.

١٩) الإرشاد في معرفة حجج الله علي العباد، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، تـ٤١٣هـ، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، ط٢، دار المفيد

للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت ١٤١٤ – ١٩٩٣ م: ١/ ١٩٤. ذخائر العقبى في مناقب ذوى القربى، محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري، مكتبة القدسي – بالقاهرة ١٣٥٦هـ: ٨٣.

٢٠) البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي تـ ١٤١٣، ط٤، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان ١٣٩٥ – ١٩٧٥م: ٣٩١.

٢١) المناظرة والمحاججة: هي المباحثة والمجادلة والمباراة في الإدلاء بالحجج، والمناظر المجادل المحاج وهو نظير خصمه، لأنه صار مثله في المخاطبة، وعلم آداب المناظرة هو علم يبحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المتناظرين، أو كيفية إيراد الحجج ودفع الشبه، والمناظر أما مجيب يحفظ وضعا، أو سائل يهدم وضعا، وقد تكون المناظرة سرّية انفرادية، أو علنية على ملأ من الناس، وقد تكون تحريرية كتابية، أو تقريرية لسانية بالمشافهة(لسان العرب: ٥/ ٢١٩، المعجم الوسيط: ٢/ ٩٣٢، كشف الظنون: ١/ ٣٨ و٥٧٩ و٧٢١).

٢٢) جاثليق كلمة معربة عبر السريانية من أصل يوناني هو καθολικός (كاثوليكوس). وتفيد معاجم اللغة أن الكلمة تعني «متقدم الأساقفة» أي المشرف على أكثر من أسقفية محلية، ويكون تابعًا للبطريرك الذي هو رئيس جميع الإكليروس. وكانت كلمة «جاثيليق» تُطلَق على كبار الأساقفة الذين يمنعهم طول المسافات بين مقرّهم ومقرّ البطريرك الذي يتبعونه من الاتصال به في كل أمر، فصار لهم التصرف شبه المُطلَق في تدبير شؤون رعيتهم. وكان هناك كثيرون من «الجثالقة» في العراق تحديدًا، الجاثليق قديمًا هي رتبة كنسية أدنى من البطريرك وأعلى من المطران، وفي سنة ٦٢٨ م استبدل بلقب الجاثليق لقب مفريان، إلا أن كنيسة المشرق تستعمل لقب الجاثليق إلى جانب البطريرك، ويوقّع جاثليقها أدى الثاني بجاثليق بطريرك الكنيسة الشرقية الجاثليقية القديمة.(https: //ar.wikipedia.org، وكيبيديا الموسوعة الحرة)

٢٣) رأس الجالوت: ترجمة عربية للعبارة الآرامية «ريشي جالوتا»، وهي بالعبرية «روش جولاه»، وتعني حرفياً «رئيس المنفى». وهو لقب أمير الجماعة اليهودية في بلاد الرافدين قبل الإسلام وبعده. ولكن أول ذكر تاريخي لرأس الجالوت يقع في القرن الثاني بعد الميلاد (في فترة حكم الفرثيين). وكانت وظيفة رأس الجالوت وراثية، الأمر الذي أدَّى إلى الفساد والتآمر من أجل الاستيلاء عليها، ولكن كان لابد لمن يشغلها أن يكون من نسل داود. وقد ساد الظن بأن المنصب استمر حتى عام ١٠٤٠، ولكن العلماء يرون الآن أنه استمر (وإن كان ذلك بشكل اسمي) حتى القرن الثالث عشر أو حتى بعد ذلك، حينما قضى تيمورلنك على المنصب عام ١٤٠١، ثم حل محله منصب رئيس اليهود (في الدول الإسلامية) ومنصب الحاخام باشي (في الدولة العثمانية).(موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ط١، دار الشروق– مصر ١٩٩٩: ٤/ ٨٨–٨٩)

رأس الجالوت: ترجمة عربية للعبارة الآرامية «ريشي جالوتا»، وهي بالعبرية «روش جولاه»، وتعني حرفياً «رئيس المنفى». وهو لقب أمير الجماعة اليهودية في بلاد الرافدين قبل الإسلام وبعده. ولكن أول ذكر تاريخي لرأس الجالوت يقع في القرن الثاني بعد الميلاد (في فترة حكم الفرثيين). وكانت وظيفة رأس الجالوت وراثية، الأمر الذي أدَّى إلى الفساد والتآمر من أجل الاستيلاء عليها، ولكن كان لابد لمن يشغلها أن يكون من نسل داود. وقد ساد الظن بأن المنصب استمر حتى عام ١٠٤٠، ولكن العلماء يرون الآن أنه استمر (وإن كان ذلك بشكل اسمي) حتى القرن الثالث عشر أو حتى بعد ذلك، حينما قضى تيمورلنك على المنصب عام ١٤٠١، ثم حل محله منصب رئيس اليهود (في الدول الإسلامية) ومنصب الحاخام باشي (في الدولة العثمانية.(موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ط١، دار الشروق- مصر ١٩٩٩: ٤/ ٨٨-٨٩).

٢٤)الصابئة: الصابئة وتسمى أيضاً الصابئة المندائية، وتعدُّ نبي الله يحيى بن زكريا نبياً لها. ويعتبرونه المسيح؛ لذا تطلق عليهم بعض الطوائف اليهودية نصارى يوحنا المعمدان. وهم لا ينكرون وحدانية الخالق، لكنهم يعتقدون بأمور كخلق الخير والشر، ووجود وسائط هي الكواكب. في الماضي، كان فريق منهم موحدين ذكرهم الله ـ سبحانه وتعالى في القرآن مع أهل الكتاب والنصارى. وقد تأثرت فرقهم المتعددة، من حيث العقيدة بمؤثرات كثيرة مجاراة للبيئة والظروف التي تحيط بهم؛ فقد تأثروا باليهودية، والمسيحية وبالإسلام. وتأثروا بالمجوسية قبل الإسلام لمجاورتهم للمجوس في بلاد فارس قديماً. كما تأثروا بالأفلاطونية المحدثة التي كانت في سوريا، وقد تأثروا بالفلسفة الإغريقية. (الموسوعة العربية العالمية، د. احمد مهدي الشويخات وآخرون، عمل موسوعي ضخم اعتمد في بعض أجزائه على النسخة الدولية من دائرة المعارف العالمية World Book International وشارك في إنجازه أكثر من ألف عالم، ومؤلف، ومترجم، ومحرر، ومراجع علمي ولغوي، ومخرج فني، ومستشار، ومؤسسة من جميع البلاد العربية وهناك ثبت بأسمائهم في آخر المجلد الثلاثين)، ط٢، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع- الرياض ١٩٩٩م: ١٥/ ٩)

٢٥)الهرابذة: خدم نار المجوس وقيل إنهم عظماء الهنود وعلماؤهم، مفردها هربذ»، وقيل هو رئيس خدام النار الذين يصلون بالمجوس، وقد تكلمت بها العرب قديمًا. وقد وردت هذه اللفظة في بيت شعر لجرير.(المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، ط٤، دار الساقي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م: ١٦/ ٣٥٥)

٢٦)زرادشت: تروي الأقاصيص الفارسية أن نبياً عظيمًا ظهر في إيريانا- فيجو، «موطن الآريين» القديم قبل ظهور المسيح بمئات السنين، وكان شعبه يسميه زرثسترا. وفي أمره كان اختلاف كبير

بين أرباب الملل والنحل وكلمات المؤرخين ويظهر في بعضها أن زرادشت كان تلميذ النبي,وقال بعض انه مرسل من قبل بعض أنبياء بني إسرائيل,وبعض المؤرخين جعل وجوده موهوما محضا. (قصة الحضارة، ويليام جيمس ديورَانت تـ١٩٨١ م، تقديم: الدكتور محيي الدّين صَابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م: ٧٠٣-٧٠٥)

٢٧)النسطاس الكبير: والنِّطاسُّي والنِّطِّيسُ العالِمُ بالطبِّ وهو بالرُّوميّة النِّسْطاس.(كتاب العين، أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال: ٧/ ٢١٥)

٢٨)عيون أخبار الرضا عليه السلام، تـ ٣٨١هـ، تصحيح وتقديم الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي- ١٤٠٤ه/ ١٩٨٤م: ١٤٧.

٢٩)عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٤٨.

٣٠)عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق: ١٤١.

٣١) لماذا أسلمت، الحسن بن أيوب، تحقيق محمود النيجيري، ط١، مكتبة النافذة- مصر- الجيزة، ٢٠٠٦م: مقدمة المحقق: ١٢.

٣٢)عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق: ١٤١-١٤٢.

٣٣)عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق: ١٤٠.

٣٤)عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق: ١٤٤.

٣٥)عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق: ١٤٤.

٣٦)عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق: ١٤٤-١٤٥.

٣٧)عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق: ١٤٦.

"في التسليم للعترة الطاهرة"

أطروحة الحِجَاج في المناظرة الفقهيَّة: قصديّة الحوار وغاية التّوجّه

رؤية جديدة على إضاءة مناظرة الصّيد للإمام الجواد عليه السلام

Argumentation Locus in Faqa Debate : Dialogue Intentionality and Manipulation Goal

(New Vision in Hunting Debate of Imam Al-Sadaq)

م.د. آلاء علي عبد الله العنبكي
Lectur. Dr. Ala Ali `Abidallah Al-`Anbaki
العراق/ كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية الجامعة-بغداد/
قسم اللغة العربية
Dept of Arabic , University College of Imam Al-Kadhim for , Islamic Sciences,Iraq

alaaali@alkadhum-col.edu.iq

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

البحث في تحليل الخطاب من البحوث المعرفية الماتعة، ذلك أنّها ببساطة تمنح الباحث حريّة في التعبير عن خلجاته النفسية التحليلية للنص التي تنبعث من صدى التعمّق بالنص، والاسترسال في التواصل مع رسالته التي يروم الكاتب التعبير عنها، وبصرف النظر عن اتفاق توجيه الباحث المتلقي للنص مع المرسل، أو اختلافه، فإنّ هذا لا يمنع من ولادة قراءة جديدة للنص لتكون بمصاف قراءاته الأخرى. من هنا عنّ لي أن أطرق باب الحجاج لأتخذه عضُداً في الكشف عن استراتيجية الإقناع لنص يمكن عدّه نصاً حجاجياً بامتياز ألا وهو (المناظرة) وتحديداً المناظرة الفقهية متمثلة بمناظرة الصيد للإمام الجواد عليه السلام في مجلس المأمون العباسي، سعياً منا لاستنطاق طاقاتها الحجاجية وسبر أعماقها القصدية المصرّح بها وغير المصرّح. فجاءت الدراسة على مفاصل:

- المفصل المتعلق بالمناظرة الفقهية، وفيه اجتهدنا في اجتراح مصطلحات تتعلق بمنطق المناظرة الحواري.

- المفصل المهتم بالقصدية.

- المفصل المختص ببيان الأبعاد الحجاجية في المناظرة الفقهية.

الكلمات المفتاحية :

الابعاد الحجاجية، المناظرة الفقهية، تحليل الخطاب

Abstract

Searching in the discourse analysis is of interesting epistemic studies as it grants the researcher a kind of freedom to reveal himself as found in a text to attract the attention of the interlocutor . Such offers him a new reading on the text , here come the locus of the argumentation , debate , to be tackled more deeply and to fathom a strategy of persuasion .Then there will be a text of argumentation in the hunting debate of Imam Al-Sadaq in the council of Al-Mamoon , Abbasid, to trace the argumentative messages beyond such a text . That is why the study takes the course of :

-A chapter on Faqah argumentation , as there is an eclectic term : Dialogic debate .

-A chapter on the intentionality

-A chapter on the argumentative scope in the Faqah debate

key words :

Pilgrim dimensions, jurisprudential debate, discourse analysis

المقدّمة:

الحجاج فعّاليّة تخاطبية حوارية تتلوّن بها مجالات الحياة بأسرها؛ الثقافية والفكرية والاجتماعية والدينية والسياسية، ومنطق وضع وفق الخطاب الطبيعي ليكون ذلك الخطاب أنجع وأفيد وأسهل في الإقناع والإيصال من خلال إلقاء الأفكار والآراء مؤيَّدة بآليات وأبعاد من شأنها أن تجعل المتلقي متقبّلاً لها ومقتنعاً بها. ولا يخفى أن المناظرة من أكثر مجالات التداول الإسلامي استعمالاً للحجاج وأكثرها ارتباطاً بمفهومه الحديث فهي حاضنة مهمة له، ومصدر غني به؛ نظراً لما تنطوي عليها من وسائل الإثارة والتفاعل والحوار والإقناع، لذلك يمكن عدّها مصدراً حجاجياً بامتياز؛ ذلك لأنّ كلا المتناظِرَين يروم طرح ما لديه سواء من حجج عقدية او فكرية أو فقهية أو غيرها للوصول بالمتقبل(المناظِر او الجمهور) إلى مرحلة التسليم والإقناع أو ربّما الاقتناع.

ومن جهة أخرى، فإن الحجاج منهج قديم قدم الخطاب الطبيعي، والحوار الفقهيّ جزء من الخطاب الطبيعي، فصحّ إسقاط الحجاج على نص مناظراتي فقهيّ تراثيّ خصوصاً وأنَّ الأخير يشكّل أرضيةً خصبة صلُح بها أن يكون مناطاً للتحاجج.

ومن ثمّة، فإن الجهاز المفاهيميّ للبحث تطلّب تناول الكلمات المفتاحية له بشيء من التفصيل فكانت خطاطة البحث مرتبة على الآتي ذكره بعد مقدمة البحث:

✿منهج المناظرة الفقهية: وفيه تحدّثنا عن المناظرة الفقهيّة في اللغة والاصطلاح، فحظوة المنهج المناظريّ في الفكر الاسلامي وأسسه، فقراءة جديدة لمنطق المناظرة الفقهية.

✿قصديّة الخطاب وغاياته التوجّهيّة.

✿الأبعاد الحجاجيّة في المناظرة الفقهيّة: وينتقل بنا هذا الجزء البحثي من مفصل

التنظير والتقعيد إلى مفصل التطبيق والإجراء، فجاء مقسّماً على:

❁البعد المقامي التفاعليّ: ويتضمن: السياق الاجتماعي في الحوار، والسياق الإعلامي في الأداء.

❁البعد اللغوي في المناظرة الفقهية: ويتضمن:

❁فعل المحاجّة في المناظرة.

❁الإضمارات القولية التداوليّة في المناظرة التي تتناول بدورها: الإضمار الاقتضائيّ أو المسكوت عنه، والإضمار المفهوميّ.

❁الأساليب الحجاجية في المناظرة وتشمل: الشرط والاستفهام.

يستتبع ذلك كله ختام للبحث، ونتائجه.

ومن ثمّ، فإنَّ هذا العمل محاولة تحليل وتقعيد ليس إلّا، وما هو إلاّ قراءة خاصة وفرضية صادرة عن حدس المفترِض فلا عجب-وما سبق- إذاً أن لا يكون خالياً من هنة أو قصور أو شائبة من وجهة المطلع الكريم، وفي طبيعة الحال فإن الاختلاف في الرؤية موضوعة مطروحة في ذاكرة تحليل الخطاب الذي قال بالنسبية والاحتمالية وعدم إمكان القطع والحتمية في استنطاق النصوص وتوجيهها؛ لأن ذلك حقّ محفوظ لمنشئ النص من دون سواه.

١ : منهج المناظرة الفقهيّة.

١ : ١ المناظرة الفقهية: الفرز والحدّ.

النظير في اللغة: المثل، وفلان نظيرك: أي مثلك؛ لأنه إذا نظر إليهما الناظر رآهما سواء. والتناظر: التراوض في الأمر. ونظيرك: الذي تراوضه في الأمر وتناظره. وناظرت فلاناً: صرت نظيراً له في المخاطبة، وأن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معاً كيف تأتيانه [١] .

ويقصر ابن خلدون (الجدل) على المناظرة بقوله معرّفاً إيّاه أي الجدل: «هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم؛ فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متّسِعاً، وكلّ واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عِنانه في الاحتجاج. ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الردّ والقبول... ولذلك قيل فيه إنه معرفةٌ بالقواعد، من الحدود والآداب، في الاستدلال، التي يتوصّل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره» [٢] .

ولم يكن قول ابن خلدون بمرادفة (الجدل) لـ(المناظرة) بِدعاً من القول؛ إذ يتداخل مفهوم الجدال مع مفهوم المناظرة؛ فالمناظرة مشتقة من النظر والانتظار والنظير[٣]، وهي تعني «المباحثة والمباراة في النظر واستحضار ما يراه كلّ طرف ببصيرته» [٤] . ويعرّفها د. طه عبد الرحمن بقوله: « هي النظر من جانبين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب» [٥] . ففي المناظرة أو المحاورة القريبة [٦] يكون فيها المناظر (عارضاً) أو (معترضاً) ويكون لعرضه أو اعتراضه هذا هدف له تسويغ في معتقد سعياً لإحداث أثر يحقّق الإقناع أو الاقتناع بالرأي سواء ظهر الصواب على يده أو على يد نظيره [٧] . فغاية المناظرة تحقيق الأثر بالآخر وإقناعه بالرأي المعروض،

وبما أن المناظرة خطاب لغوي يتم باللغة الطبيعية فمن الطبيعي إذاً أن يكون فيه مؤشر حجاجي وشحنات إقناعية إذا ما سلّمنا بكون الحجاج متأصّلاً في اللغة وأنّ اللغة تحمل في جوهرها طبيعة حجاجية [٨] .

ويتقارب الجدال من التناظر من حيث كونه معتمداً على طرفين، وأن غايته التأثير والإفحام؛ إذ تعني: «اللجاج في الخصومة» [٩]. و» الجدل: القوة والخصومة... والجدلي قد يكون سائلاً وغاية سعيه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان» [١٠]، وهو أيضاً «عبارة عن دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو شبهة، وهو لا يكون إلا بمنازعة غيره» [١١] . فالجدل ينتهي بالنهاية إلى إفحام أحد الخصمين (المتعارضَين) للآخر وإلزامه، والحجة هي السبيل إلى ذلك.

فعلى الرغم من أن المناظرة تعني المحاورة لإظهار الصواب، في حين يعني الجدل إقحام الخصم، إلا أن غايتهما في التحاور واحدة تجلّت في قصد إظهار الحق، فإذا كانت الغاية كذلك جاز ترادفهما واستعمالهما على التكافؤ [١٢]. وامّا موضوعهما فهو «الأدلة من جهة ما يبحث فيه عن كيفية نظمها وترتيبها على وجه يوصل إلى إظهار الدعوى وانقطاع الخصم» [١٣] .

وبذلك يلتقي الجدال مع التناظر في كونهما خطاباً حجاجياً، وأنهما أحد السبل الخطابية والطرائق اللغوية التي يتّكئ عليها الحجاج ويتعكّز للتأثير في المتلقي وتوجيه موقفه إذ الحجاج «مجموعة من الاستراتيجيات الخطابية التي يتوجه بها المُحاجج إلى متلق ما، بُغية إقناعه والتأثير فيه، أو تعديل الحكم المكوِّن لديه عن الأطروحة محل الحجاج» [١٤].

لا يخفى أن المناظرة الفقهية أو الجدل الفقهي ليس ابتداعاً أو اختراعاً أو تقليداً بل هو مسألة فطرية جبلية بالمرتبة الأولى، يقول تعالى: ﴿وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيءٍ جَدَلاً﴾ (الكهف/ ٥٤). وقد قسّم العلماء الجدل الفقهي على جدل محمود وآخر مذموم فمثال

الأول قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُم بِالّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل/ ١٢٥)، ومثال الثاني قوله الحقّ سبحانه: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا بِالبَاطِلِ لِيُدْحِضُوْا بِهِ الحَقَّ﴾ (الكهف/ ٥٦) وفي ذلك إلماح إلى مشروعية الجدل الفقهيّ في تأسّسه وتأطيره [١٥].

١ : ٢: حظوة المنهج المناظريّ في الفكر الإسلامي وأسسه.

يقول د. طه عبد الرحمن موضّحا مكانة المناظرة في الإنتاج الإسلامي: «إذا صحّ أن ما يميّز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الإنسانية ويمنحها منهجية مخصوصة هو أسلوب «المناظرة»، صحّ معه بالضرورة أنّ كلّ قطاع معرفي يكون حظّه من العمل الفلسفي على قدر انتهاجه لهذا الأسلوب «المناظري». وما صدقت هاتان الحقيقتان المتلازمتان... مثل صدقهما على الإنتاج الفكري الإسلامي، إذ لم يطبّق ولم يعمّم منهج على جميع مجالات المعرفة مثلما طُبّق وعُمّم منهج المناظرة في هذا التراث، فأكسبه خصباً فلسفياً متميزاً» [١٦].

تتضمّن المناظرة الفقهية كلّ المقابلات والمجادلات والمتباينات التي تتعلّق بعلم الفقه الذي هو «معرفة الأحكام الشرعية الفروعيّة بأدلّتها التفصيلية» [١٧]. وكانت البذرة الأولى لتأسيس المناظرات الفقهية، تلك الحوارات الجارية بين الفقهاء في المسائل الخلافية وقد اصطلحوا على تلك الحوارات بالخلافيات التي يشرحها ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) بقوله: « كان هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافيات. ولابدّ لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد؛ إلا أنّ المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالِف بأدلّته» [١٨].

ولعلّ أبرز تلك القواعد والشروط – بوصف المناظرة عملية إظهار الصّواب– ما وُسمت **بالشروط العامة** وأبرزها[١٩]:

– لابدّ للمناظرة من جانبين.

– لا بدّ لها من دعوى.

– لا بدّ لها من مآل يكون بعجز أحد الجانبين.

– لكلّ من الجانبين آداب ووظائف. ويمكن تقسيم هذه الخُلُقيات على:

أ– **شروط الطور التمهيدي للمناظرة**. وهي بمنزلة التوجيهات الخُلُقية والتنبيهات الحِكَميّة التي ترفد المناظرة بكلّ ما هو مثمر وقويم. ومن هذه التوجيهات على سبيل المثال[٢٠]:

– أن يكون المتناظران متقاربين معرفة ومكانة، حتى لا يؤدي استعظام أحدهما الآخر أو استحقاره إلى أن يضعف عن القيام بالحجة أو التهاون فيه.

– أن يمهل المناظر خصمه حتى يستوفي مسألته؛ كي لا يفسد عليه توارد أفكاره.

– أن لا يكون مذهب المتناظر المضادة والمخالفة والغَلَبة والإساءة؛ لأن من كان مذهبه ذلك لم ينفع معه الإقناع بالحجة.

– أن تكون قصود المناظرة كامنة في إظهار الحق والاعتراف به، وإن كان ظهوره على يد الآخر.

– تجنب الغضب إذا ورد على المتناظر خطاب بلسان، او ردّ المتناظر بلسانه على خطاب.

ب– **شروط الطّور التفاعليّ للمناظرة**. وهي شروط تتعلّق بعملية المحاججة الفعلية داخل المناظرة، أبرز هذه الشروط [٢١]:

- الالتزام بالمسألة المطروحة للتناظر وتجنب إدخال ما ليس في المناظرة فيها.
- تجنّب الإطالة بالكلام من غير ما فائدة، وتوخي الاختصار.
- عدم مقاطعة الخصم، وحسن الاستماع إليه.
- دعم الإجابة بالأدلة وتجنب الخروج من مسألة إلى أختها قبل تمام الأولى.
- إنصاف الخصم بتقصي حججه، وعدم تقويل الخصم ما لم يقل.

ج- شروط الطّور الختاميّ للمناظرة. وأهمّها [٢٢]:

- اقتناع المتناظر من خصمه بالعجز، وعدم مطالبته بالإقرار والغلبة.
- الاعتراف للأعلم.

إنّ هذه الشروط تمثّل جلّ ما تستند إليه المناظرة من أسس وأحكام، وهي شروط ليس الالتزام بها بالشيء اليسير؛ فلا يقدر عليها إلا من روّض نفسه على تقبّل الآخر ومآل الأمور بصدر رَحِب، وعماد ذلك عدم المبالاة والاكتراث للناس ما قالوا وما فعلوا. أضف إلى ذلك أن المتناظر كيما يكون منصفاً يجب أن يكون طالباً للحق، وطلب الحق لا يكون إلا بشدة البحث والمطالعة في الأقوال والآراء لما يُتناظر فيه، ناهيك عن أساسيات الثقافة العامة كالاطلاع على القرآن الكريم والسنة النبوية والوقوف على الأخبار قديمها والجديد [٢٣] .

١ : ٣: منطق المناظرة الفقهيّة: قراءة وتحديث.

من جليّ الأمور وواضحها، أن المنطق الجدلي هو الذي كان غالباً على الخلاف الفقهي في التراث الإسلامي الذي تعكسه المناظرات الفقهية، أما اليوم بعد اتساع المفاهيم وتعدّد الرؤى فهنالك دعوة إلى تحويل منطق التناظر من المنطق الجدلي الذي يستهدف إبطال أقوال المخالف لنصرة ما يذهب إليه، إلى منطق التحاور الذي يحفظ حق الادّعاء والاعتراض ومزاوجة الخطاب الفقهي بالحوار العلميّ كيما تكون نتائج المناظرة أكثر شفافية ونجاعة [٢٤].

ومن أبرز ملامح هذا التعديل في منطق المناظرة الفقهية، توسيع دائرة المتحاورين؛ فقد كانت المناظرة الفقهية وفقاً للمنطق الجدلي محصورة بين الخصمين، أما في التناظر الحواري فالمجال متاح للفقهاء من المذاهب المختلفة وغير الفقهاء أيضاً أي أصحاب التخصصات الأخرى وأفراد المجتمع الآخرين للمساهمة في بناء الرأي الفقهي؛ ذلك أن الفقه لا يمكن أن يجد مكانه إلا في مجتمع يقبله ويتقبّل منهجه؛ فالفقه شأن عام لأنه موجّه لمجتمع قبل أن يوجّه لمتخصصيه. والمشاركة في الحوار هذه لا تنفي ان يكون الحكم وإضفاء الشرعية مسؤولية اهل الاختصاص المتمثلين بالفقهاء [٢٥].

ومن تلك الملامح أيضاً التقريب بين المذاهب الفقهية؛ فقد كان المنطق الجدلي للمناظرة يرى أن التناظر مع المخالف في الأصول، والحوار مع المؤلف فيها. أما الحوار الفقهي فيرى توسيع هذا الحيّز ليشمل أصحاب المذاهب الأخرى والعاملين في رحاب الشريعة من أصوليين وأساتذة متخصصين في الفقه وباحثين. وغاية ذلك ليس الخروج بتطابق الأفكار بل المساعدة على تبادلها ومقاربتها من خلال تقبّل الآخر لها، ولا شكّ في أن أسلوب الطرح وتوفير جوّ مساعد على التحاور المباشر له الأثر الكبير في توجيه المناظرة والحفاظ على علميتها في الوقت نفسه [٢٦].

والملمح الآخر لمنطق الحوار الفقهي هو توسيع المخرجات الحوارية. ففي منطق الجدل الفقهي كانت المحاورة تنتهي إما بالتبكيت أو بالعناد والمخاصمة، أما في منطق الحوار الفقهي فالمجال متاح لنهايات مرضية؛ إذ يقتنع الطرفان بما وصلا إليه من قناعة ولا مكان في المناظرة للعناد والإكراه، وهذا لا ينافي – بطبيعة الحال- ممارسة كلا الطرفين أدواتها في العرض والإنصات والتأثير والإقناع بوحي احترام مبادئ التواصل والحوار المتوخاة في المناظرة [٢٧] .

إنّ كلّ ما ذكر من أمور – وما لم نشِر إليه منها مراعاة لضيق المقام- ملامح وعوامل من شأنها أن تنقل المناظرة الفقهية من حالة الانغلاق وضيق النطاق، إلى برّ الانفتاح والتداول والمشاركة مع الآخر لتحقيق النتائج المرجوّة من التواصل العلمي. ولذلك ارتأينا أن نَسِم المناظرة الفقهية بمنطق الحوار، بمصطلح: «**المناظرة الفقهية التفاعلية**» بوصفه محاولة اجتراحية في مشهد المناظرات الفقهيّة.

٢: قصديّة الخطاب وغاياته التوجّهيّة.

القصديّة مشتقة من القصد؛ فهي مصدر صناعي له [٢٨]. ومن معانيه المتقدّمة التوجّه نحو الشيء [٢٩] . والفرق بين القصد والنية أن القصد ملازم للفعل اللغوي أو غير اللغوي، أما النية فقد تكون بفعلٍ أو بدونه؛ لأن الإنسان قد ينوي فعل الشيء ولا يصدر عنه هذا الفعل [٣٠] .

والقصدية لم تكن حكراً على مدرسة فكرية معينة، بل كانت مفهوماً مشتركاً بين الاتجاهات الفكرية القديمة منها والحديثة. فذلك ابن خلدون يذكر أنّ لكلّ فعل سبباً: «اعلم أنّ الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بدّ لها من أسباب متقدمة عليها بها تقعُ في مستقرّ العادة،

وعنها يتمّ كونه» [٣١] . ثم يقرّر أنّ من جملة تلك الأسباب هي القصد: « فإنّ من جملة أسبابها في الشاهد القُصُود والإرادات، إذ لا يتمّ كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصودات والإرادات أمور نفسانيّة ناشئة في الغالب عن تصوّرات سابقة، يتلو بعضها بعضاً. وتلك التصورات هي أسبابُ قصد الفعل. وقد تكون أسباب تلك التصورات تصوّرات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصوّرات فمجهول سببه، إذ لا يطّلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها. إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر، يتبع بعضها بعضاً « [٣٢] وهو بذلك يؤكد أن تلك القصدية في الأفعال مسألة نفسية وخاصة بالنفس البشرية عينها، لا تستطيع النفس إدراكها، فكيف بإدراك قصد الآخر؟! وهذا يدل على عدم إمكانية الجزم بنوع قصدية الآخر وإن كانت القصدية بحدّ ذاتها في أحداثه حاضرة وقارّة؛ نظراً لتعدد تأويلات وتخريجات المتلقين لتلك الأحداث المقصودة.

ويرى د. طه عبد الرحمن أنّ المنطوق به لا يكون صالحاً أن يكون خطاباً حتى ينهض بتمام المقتضيات التواصلية الواجبة في حقّ الخطاب، وهذه المقتضيات تتمثّل بكون الخطاب في حقيقته ينبني على قصدين اثنين؛ أما القصد الأول فهو «التوجّه إلى الغير» ويراد به أن المنطوق لا يكون كلاماً بحق إلا بحصول الإرادة التوجيهية إلى الغير. وأما القصد الثاني فيتعلّق بإرادة «إفهام هذا الغير» ويعني أنه لا يكون المنطوق كلاماً بحق حتى تحصل إرادة إفهام الغير [٣٣] ؛ فـ«حدّ الخطاب أنّه كلّ منطوق به موجّه إلى الغير بغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً» [٣٤] . وبما أن الخطاب يحيلنا في مفهومه على دلالة «التعامل»، وأنه ليس مجرد إقامة علاقة تخاطبية بين طرفين أو اكثر؛ إذ قد تحصل هذه العلاقة بقصديها: التوجّه والإفهام، دون حصول الإقناع أو جلب اعتقاد أو دفع انتقاد، وجب –والأمر ذاك– أن يضاف إلى القصدين السابقين؛

التوجّه والإفهام، قصدين معرفيين آخرين هما قصد الادّعاء وقصد الاعتراض، فأما قصد الادّعاء فيراد به أن المنطوق به لا يكون خطاباً بحق حتى يدخل في اعتقاد الناطق واستعداده لإقامة الدليل عليه إذا تطلّب الأمر. وأما قصد الاعتراض فيعني أن المنطوق به لا يكون خطاباً بحق حتى يكون للمخاطب حقّ مطالبة الناطق بالدليل على ما يدّعيه، وإلاّ انتفت مشاركة المتلقي في مدار الخطاب. وبما أن الحجاج هو خطاب، وجب –إذاً– أن يقوم الحجاج بتمام المقتضيات التعاملية الواجبة في حق الخطاب [٣٥]، لذلك يحدّ الحجاج بكونه «كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها» [٣٦]. وقد يكون هذا الموجّه صريحاً أو مضمراً وتدعى عملية نقل الخطاب صريحاً أو مضمراً بالتبليغ؛ تمييزاً من النقل الآلي الذي يكون صريحاً دائماً [٣٧]؛ ولهذا يعرّف التبليغ بأنه «عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعي نقلاً يزدوج فيه الإظهار والاضمار» [٣٨].

ويتّجه علماء التداولية إلى أن تحقيق الفعل الإنجازي المتضمّن في القول يشترط فيه تضمّنه عامل القصد فلا إنجازاً قولياً من غير قصد، ولو حدث أن فعلاً إنشائياً صدر عن شخص يرفض في قرارة نفسه دلالته، فإن هذا الفعل لا يعدّ فعلاً متحققاً، فلو قال شخص معزياً شخصاً آخر: إنا لله وإنا إليه راجعون، وهو يريد دلالة غير دلالة التأسف نحو ذلك الشخص، فلا يمكن حينها أن نقول أن فعل التعزية قد تحقق؛ لأن المتكلم قد يقصد معاني أخرى تقبع وراء تلفظه صيغة التعزية [٣٩].

إذاً، فالقصد يمثّل عماد الاستعمال اللغوي، ومن دونه يصبح الطرفُ المرسِلُ مفقوداً في الحدث الكلاميّ، وعملية التواصل [٤٠]؛ فباثّ الخطاب لا يبثّه بألفاظه التي ينطق بها صدفة، وإنما تصدر عنه بإرادة وقصد منه لأداء معنى ما، ولولا ذلك القصد لأصبح كلامه فارغاً من أي أثر دلاليّ، فالدلالة تُستمد من القصد، والقصد

يُستمد من المتكلم ليتولّد أثر الخطاب [٤١]، ولذلك لا يكون المتكلم متكلّمًا في عرف المتكلمين «إلا إذا كان قاصداً ومريداً، وهذا يعني أنّ نطق المجنون والهاذي والهازل والنائم لا يعدّ كلاما؛ لأنه فاقد للقصد والإرادة» [٤٢] .

٣: الأبعاد الحجاجيّة في المناظرة الفقهيّة.

بما أن الحجاج بناء يتواجه فيه باثّ(عارض) ومتلقٍ(معترض) يتوجهان بآليات إقناعية معينة ضمن حقوق وواجبات وضوابط مخصوصة للعمل على إحداث تغيير متبادل في الاعتقادات والتصورات، أمكن وصفه بالضرورة بأنه عملية «مفاعلة» وكلّ خطاب استدلالي يقوم على «المقابلة» بين طرفين و«المفاعلة» الموجّهة فهو «مناظرة» [٤٣]. أي إن ما يحدث في التّحاجج من تفاعل، هو عينه حاصل في التناظر، فالتناظر جزء من المحاجّة الكلامية، وبعبارة أخرى: جزء من الخطاب الطبيعي الموجّه الذي لا يخلو من رسائل ودلالات يراد بها إفحام الآخر، أو اقتناعه، أو التأثير فيه، أو إثارة انتباهه في أقل تقدير، والمناظرة من أهم تلك النصوص والخطابات الموجّهة التي تُظهر الكيفية التي تشتغل بها آلية الاعتراض والتفاعل الخطابي بين الطرفين [٤٤] .

وعطفاً على ذاك، اعتمدنا المناظرة الفقهيّة متمثّلة بمناظرة «الصّيد» للإمام الجواد عليه السلام في مجلس المأمون العباسيّ، كيما تكون المتن المانح، والنصّ المترجِم لكيفية اشتغال الحجاج في الخطابات الطبيعية، ولمّا كانت المناظرة الفقهيّة خطاباً لغوياً غايته التوجيه والإقناع، فهي بالضرورة خطاب حجاجي الكشفُ عن شحناته واستنفار كوامنه الحجاجية يقتضي تشغيل جميع الإمكانات المنهجية واللغوية والفلسفية والأسلوبية. إلّا أنّنا سنكتفي من تلك الإمكانات بما يساعد في رسم صورة جليّة لطاقة المناظرة الفقهيّة الحجاجيّة.

٣: ١: البعد المقامي التفاعليّ.

٣: ١: ١: السياق الاجتماعي في الحوار.

يُحدّ «الحجاج» بكونه «فعّالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأنّ طابعه الفكريّ مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجّهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعياً في إنشاء معرفة عملية، إنشاءً موجّهاً بقدر الحاجة، وهو أيضاً جدلي لأنّ هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة » (٤٥) .

وما سنقف عنده من هذا الحدّ كون الحجاج ذا طابع مقامي اجتماعي، فمعطيات المقام والأداء، من أهم التمثلات الحجاجية في أي خطاب موجّه ولاسيّما في المناظرة؛ إذ يكون المشاركون فيها فضلاً عن المتناظرين، الجمهور والحاضرين. وتبعاً لذلك فإنّ طرفي المناظرة ليسا هما فقط من سيحددون أطارها الاجتماعي، بل سيشاركهم الحاضرون في ذلك؛ فالمتناظر قبل أن يسعى لإقناع الطرف الآخر أو إرضائه، فإنه يسعى قبلاً إلى إرضاء الجمهور وكسب تأييدهم. ولذلك فهي تستدعي عقد أسلوب لغوي يتلاءم مع السياق الاجتماعي والمقامي للمناظرة، لأنه أصبح هو من يحكم المجلس التناظري، وبه تتأثّر المناظرة (٤٦) . وهذا يعني أن السياق الاجتماعي يشكّل بعداً حجاجياً للمناظرة شأنه شأن اللغة؛ فطبيعة النصّ والخطابات لها دور أساسي في إكساب لغة النص بعداً حجاجياً أو نفيه عنها (٤٧) .

ومن تمثّلات البعد الاجتماعي التفاعليّ **المعطيات المقامية**. ونعني بها المعطيات الحافّة بإنتاج الرسالة اللغوية، والمتعلقة أساساً بالمكونات الموضوعية المادية والمعنوية المحيطة بالباثّ إبان أدائه لفعل التواصل» (٤٨) . وقد تجلّت المعطيات المعنوية للمقام

في البعد الاجتماعي من خلال حوارات المأمون مع الإمام من جهة، والحاضرين من جهة أخرى، علماً أن المأمون ليس طرفاً في المناظرة بالأساس، وإنما هو عنصر حواري يعكس وظيفة الانتماء الاجتماعي داخل المجلس التناظريّ.

ومن وجوه ذلك الانتماء الحضوريّ للمجتمع والمقام التي مثّلها المأمون، حواراته التي أظهر فيها اهتمامه بالإمام الجواد عليه السلام ونصرته على بني العباس الذين أشكلوا على المأمون تزويج ابنته للإمام عليه السلام، وعدم تأهله للتحاور لصغر سنه فخاطبهم المأمون بقوله: «**ويحكم انّي أعرف بهذا الفتى منكم، وأنّ هذا من أهل بيت علمهم من اللهّ وموادّه وإلهامه، لم يزل آباؤه أغنياء في علم الدين والأدب عن الرعايا الناقصة عن حدّ الكمال، فإن شئتم فامتحنوا أبا جعفر بما يتبين لكم به ما وصفت لكم من حاله**» [٤٩] فتواتر اعتراض العباسيين، ومقابلة المأمون اعتراضهم باعتراض آخر مؤكداً صحة موقفه ساهم في جعل المشهد الحجاجي حياً وهي حوارات يمكن أن نصطلح عليها: «**الحوارات التفاعلية في المناظرة الفقهية**» كما يمكن الاصطلاح على من يقوم بهذه الأداءات الحوارية: «**العناصر التفاعلية للمناظرة الفقهية**».

لقد أضافت مجادلة القوم قوة لحجة الحاكم عليهم في صحة ما ذهب عليه، فكان احتفاؤه بها أقوى وإحساسه بالنصرة أشدّ: «**فتحيّر يحيى ابن أكثم وبان في وجهه العجز والانقطاع، ولجلج حتى عرف جماعة أهل المجلس عجزه .**

فقال المأمون: الحمد لله على هذه النعمة والتوفيق لي في الرأي، ثمّ نظر إلى أهل بيته فقال لهم: أعرفتم الآن ما كنتم تنكرونه، ثم أقبل على أبي جعفر فقال له: أتخطب يا أبا جعفر؟

قال: نعم.

فقال له المأمون: اخطب لنفسك جعلت فداك! فقد رضيتك لنفسي وأنا مزوجك

أم الفضل ابنتي وإن رغم أنوف قوم لذلك» [٥٠] . فكلّ تلك الجدالات والحوارات بين يدي المناظرة، التي أثبتت عجز الخصم، أضافت للساحة الحجاجية الكثير من مباني التأثير والإقناع للحاضرين بعظمة الإمام وعلوّ شأنه وغزارة علمه، وفرادته على أهل زمانه؛ لأنّه من أهل بيت قد زقوا العلم زقاً، وعلمهم ربانيّ لدنّي، فمن كان جاهلاً لذاك من الحاضرين أو كان متجاهلاً له، فقد أوضحه الحاكم وبالغ فيه بأسلوب حجاجي يتراوح بين إنكاره على القوم ما ذهبوا إليه: (أعرفتم الآن ما تنكرونه) فهو فعل كلامي يتضمن قصداً من قبيل: إنكم تنكرون الحق وتجانبونه. وبين المبالغة في الاهتمام: (اخطب لنفسك جعلت فداك)، وبين تحيّزه لطرف الإمام دون خصمه بالتعريض: (وإن رغم أنوف قوم لذاك).

إنّ معطيات المقام المعنوية من الجمهور والمحيط الاجتماعي الحافّ بالحدث التواصلي، يثري التناظر بالتحاور بالتفاعل ويجعله أكثر وقعاً في نفوس المتقبّلين، ويفتح المجال واسعاً للتثاقف والإبلاغ والحجاج والإقناع، إذا علمنا أن هذه الواقعة سجّلت حضوراً جماهيرياً من بني العباس وعامة الناس . وممّا أضاف على تلك المعطيات المقامية، طلب المأمون من الإمام أن يخطب، فكان ذلك الطلب بمنزلة الإقرار بانتصار الإمام مع أنّه عليه السلام لم يجب على سؤال ابن الأكثم، وما قاله فقط إنما هو شبكة من الأسئلة، وتفريع لها للجواب عليها لاحقاً . وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على قوة الحمولة الحجاجية في مناظرة الإمام عليه السلام، والتقنية التواصلية العالية في جوابه الذي استقطب لباب الحاضرين وقلوبهم ومن قبلهم ابن الأكثم والمأمون. فخطب الإمام عليه السلام لنفسه مع صغر سنه بطلب من المأمون متجاهلاً الأخير بذلك حضور قاضي قضاة أهل زمانه أعني ابن الأكثم. مما ساهم في تفعيل الآلية التأثيرية لجمهور الحاضرين – الذين كانوا يسمعون ويبصرون ويعون تلك الأحداث – وتوسيع

أثره فيهم: « **فقال أبو جعفر**عليه السلام: **الحمد لله إقراراً بنعمته، ولا إله إلا الله إخلاصاً لوحدانيته، وصلى الله على محمد سيّد بريّته، والأصفياء من عترته.**

أما بعد: فقد كان من فضل الله على الأنام، أن أغناهم بالحلال عن الحرام فقال سبحانه: ﴿ وَأَنْكِحُوْا الأَيَامَى مِنْكُم وَالصَّالِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُم وَإِمَائِكُم إِنْ يَكُوْنُوْا فُقَرَاءَ يُغْنِهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ﴾ **ثم أنّ محمد بن علي بن موسى يخطب أم الفضل بنت عبدالله المأمون، وقد بذل لها من الصداق مهر جدته فاطمة بنت محمد عليهما السلام، وهو (خمسمائة درهم جياداً فهل زوّجته بها على هذا الصداق المذكور؟ قال المأمون: نعم قد زوّجتك يا أبا جعفر أمّ الفضل ابنتي على الصداق المذكور، فهل قبلت النّكاح ؟ قال أبو جعفر**عليه السلام: **نعم، قد قبلت ذلك ورضيت به»** [٥١] . ومّما يلحظ في خطبة الإمام عليه السلام افتتاحها بآي من الذكر الحكيم؛ ولا يخفى أن الاستعانة بآيات القرآن في أثناء الخطب وغيرها له وقع لدى السامع ؛» فإنّ ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار، والرقة، وسَلَس الموقِع» [٥٢] كما يقول الجاحظ.

وعطف المأمون على دفاعه الحجاجي بتصريح آخر له عندما عجز ابن الأكثم وسائر الخواص عن الإجابة عن المسألة الفقهية التي وجّهها الإمام عليه السلام إليهم عموماً وإلى قاضي القضاة خصوصاً فقال: « **ويحكم إن أهل هذا البيت خصّوا من الخلق بما ترون من الفضل، وإن صغر السّن فيهم لا يمنعهم من الكمال، أما علمتم أن رسول الله**صلى الله عليه وآله **افتتح دعوته بدعاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**عليه السلام **وهو ابن عشر سنين، وقبل منه الإسلام وحكم له به، ولم يدع أحدا في سنه غيره، وبايع الحسن والحسين عليهما السلام وهما دون الست سنين ولم يبايع صبياً غيرهما؟ أولا تعلمون ما اختصّ الله به هؤلاء القوم وأنّهم ذرية بعضها من بعض، يجري لآخرهم ما يجري لأوّلهم؟ قالوا: صدقت يا أمير المؤمنين. ثم نهض القوم»** [٥٣] .

فبصرف النظر عن الدوافع السياسية، والمصالح الخاصة ببلاط الحاكم آنذاك، فإنّ هذه الشهادة في قصديتها هي بمنزلة اعتراف صريح من الحاكم بفرادة أهل البيت؛ إذ نسب لهم صفة (الكمال) على اختلاف أعمارهم، وما مديحه هذا إلا حجج متراتبة يستعير فيها الحاكم أذهان المتقبّل المندهش فيقف بها على حلقات تاريخ هذا الصبي- حسب وصفهم - وآله وكلها حلقات قوامها الإثارة والتأثير في الآخر حتى يلقي بتلك الأذهان في قيد الإقناع أو الاقتناع والتسليم بما عُرض عليها من حلقات حجاجية تعبّر عن عصمة الإمام واختصاصه بالعلم والفضل من دون سائر أهل زمانه. وممّا يقوّي هذه الشهادة، معلومية قائلها ومعرفته المقامية من قبل الحاضرين المتلقين؛ إذ إنّ « حال المتكلم لا بدّ من اعتباره في جميع الكلام، فإنه إذا عُرف المتكلم فُهِم من معنى كلامه ما لا يُفهَم إذا لم يُعرَف، لأنه بذلك تُعرف عادته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عُرفت لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته» (٥٤) .

٣: ١: ٢: السياق الإعلامي في الأداء.

إنّ من أبرز تجلّيات بلاغة الأداء الحجاجي في هذه المناظرة المعطيات المادية الملموسة للمقام، المحيطة بالمتناظرين والجمهور وهي معطيات تثير تفاعل الحاضرين وتحثّهم على المتابعة وطلب الإقناع؛ فالمظاهر والتفاصيل التي أمر بها الحاكم بعد خطبة الإمام عليه السلام لأم الفضل أسهمت بشكل واضح في إبراز الواجهة الإعلامية لهذه المناظرة لتصبح حديث الساعة، فما كان الإمام ليخطب أم الفضل لو لم يكن النصر حليفه فكان الاحتفاء بخطبة الإمام عليه السلام لأم الفضل جزاءً لتلك الغلبة التي جاءت مسايرة لخط ظن المأمون بالإمام ومجانبة لتوقعات بني العباس:

«قال الريان: ولم نلبث أن سمعنا أصواتاً تشبه أصوات الملاحين في محاوراتهم، فإذا الخدم يجرون سفينة مصنوعة من فضة تشدّ بالحبال من الابريسم، على عجل مملوة من الغالية، فأمر المأمون أن تخضب لحى الخاصة من تلك الغالية ففعلوا ذلك، ثم مُدّت إلى دار العامة فتطيبوا منها، ووضعت الموائد فأكل الناس، وخرجت الجوائز إلى كلّ قوم على قدرهم» (٥٥).

إنّ هزيمة يحيى بن أكثم -الذي يمثّل السلطة الشرعية حيث كان قاضي القضاة آنذاك- ومن معه من علماء البلاط وفقهائه (٥٦)، هي هزيمة للنظام الرسمي نفسه، لذلك حاولت السلطة استيعاب هذه الهزيمة وكسب رضا المحكومين بإثبات حسن النيّة، فامتدّت تلك الواجهة الإعلامية للمناظرة وآثارها المتمثلة بخطبة الإمام عليه السلام لابنة المأمون، إلى ما بعد المناظرة. فاهتمام المأمون بالإمام ونصرته في المجلس، وتزويجه من ابنة الحاكم رغم رفض الكثيرين من بني العمومة، ما هو إلا ترويج للمناظرة وقصديته منها، كما أن البرنامج السياسي الذي اتبعه المأمون من مدح للإمام، وإكرامه للحاضرين وغير الحاضرين بالهدايا والعطايا، دغدغ مشاعر بعضهم، ولامسَ مصالح بعضهم الآخر عسى أن يثيرهم فيزيدوا في تأييد الحاكم، وقناعتهم بصلاحيته لتولي أمورهم. إذاً فجميع ما ذكر ما هو في الواقع إلا بعد حجاجي للمناظرة من خلال الأداء: **«فلمّا كان الغدّ حضر الناس وحضر أبو جعفر عليه السلام... وانصرف الناس وهم أغنياء بالجوائز والعطايا، وتقدّم المأمون بالصدقة على كافة المساكين»** (٥٧).

خلاصة القول: إن التفاعل الحجاجي في المناظرة في بعده المقاميّ كان حاضراً بحضور فكرة الحوار من خلال السياق الاجتماعي تارة، وفكرة الأداء في السياق الإعلامي تارة أخرى. فالحجاج حوار يتم به إقناع المخاطب، ولذا كان ينبغي مقاربة الحجاج بوصفه حواراً بأدوار وشخصيات يتعاقب عليها المتفاعلان في أطار سياق تفاعليّ اجتماعيّ أدائيّ مخصّص (٥٨).

وما صدر يشير إلى مدى ارتفاع منسوب التفاعلية في مناظرة الإمام عليه السلام، ونجدها متفقة مع المنطق الحواري للمناظرة الفقهية، وليس الجدلي؛ فالمنطق الحواري يمنح المناظرة الفقهية المزيد من التشارك مع الحضور والتفاعل بما يطرحونه، فضلاً عن النتائج الإيجابية والمثمرة التي لم تقتصر على غلبة الإمام عليه السلام في المناظرة؛ لأن ذلك من الأمور البدهية، وإنما شملت خاصة الناس وعامّتهم من إكرام وعطاء. لذلك نجد هذه المناظرة كتلة حجاجية شكلاً ومضموناً- إن صحّ التعبير-، فأما الشكل فقد تناولناه معنوناً بكلّ ما يتعلّق بخارج اللغة من سياقات مقامية واجتماعية حجاجية، وأما المضمون فهو التالي، ويشمل كلّ ما يظهر لغة بين المتفاعلين من أفعال لغوية مرتبطا بالمحاجة والاقتضاء.

٣: ٢: البعد اللغوي في المناظرة الفقهية.

تنظر الدراسات الحديثة إلى أن الحجاج على ضربين [٥٩]: الأول: ضيّق المجال، وهو الذي يعنى بتتبع الجانب الاستدلالي في المحاجة، وهو مرادف للبرهنة والاستدلال، فهو لا يبرح حدود المنطق. والثاني: واسع المجال يعنى بالخطاب الصريح والضمني وبتقنياته اللغوية المنتهية إلى الإقناع وهو ما سنعتمده في قراءتنا هذه ؛ ذلك أنّ الحجاج وفق هذا المفهوم استقلّ عن صناعة الجدل وصناعة الخطابة، وأصبح مبحثاً فلسفياً ولغوياً قائماً بذاته؛ فهو فلسفي؛ لأنه يشمل الاستدلال في بعده الحجاجي التفاعلي. يقول د. طه عبد الرحمن: « حقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حجاجياً لا برهانياً صناعياً» [٦٠]. وهو لغوي؛ لأنه يشتغل بتوسّط الدليل اللغوي.

إنّ البعد اللغوي الحجاجي لخطاب ما يظهر من خلال لغة الحوار الجارية، أي الأفعال اللغوية. كما أنّ قوة الحجاج اللغوي مرتبطة بقوة الفعل اللغوي داخل النص

التي تستلزم بالتأكيد الاتفاق والتواضع [٦١]. إنّ الحجاج اللغويّ عموماً يتجلّى من خلال ربط الفعل اللغوي بفعلي المحاجة والاقتضاء. وذلك ما سنجتهد في توضيحه في المناظرة الفقهية من طريق بعض الاستراتيجيات.

٣: ٢: ١: فعل المحاجّة في المناظرة.

إذا كان الحجاج يعني تقديم قول أو مجموعة أقوال موجّهة إلى جعل المخاطَب يقبل قولاً آخر أو مجموعة أقوال (صريحة أو مضمرة) [٦٢]:

ق١ (قول أو مجموعة أقوال) ← ق٢ (قول او مجموعة أقوال صريحة أو مضمرة)

فإنّ فعل المحاجّة هو الحَمْل على قبول (ق٢) على أنه نتيجة للحجة (ق١)، فهو عملية إنجاز متواليات من الأقوال بعضها بمنزلة الحجج، وبعضها الآخر بمنزلة النتائج [٦٣]. وعينة ذلك ما جاء في المناظرة بعد جملة الأسئلة التفصيلية التي طرحها الإمام عليه السلام في معرض إجابته عن مسألة ابن الأكثم: «**فتحيّر يحيى ابن أكثم وبان في وجهه العجز والانقطاع، ولجلج حتى عرف جماعة أهل المجلس عجزه**» [٦٤]. ففي القول السابق حجة ونتيجة؛ فتحيّر ابن الأكثم وانقطاعه وتلجلجه، نتيجة كانت مقبولة لقبول الحجة وهي عجزه وقصوره؛ ففاقد الشيء لا يعطيه وابن الأكثم في واقع الحال لم يكن كفئاً للإمام؛ وهذا ما كان الموجودون يجهلونه أو يتجاهلونه فجاء هذا الموقف المناظريّ لإثبات تلك الإمكانية الفريدة لصبي لم يتجاوز تسعاً من السنوات؛ ولذلك كانت ردّة فعل ابن الأكثم كفيلة لرجحان كفة الإمام عليه السلام والإذعان إليه وترحيب المتقبّلين بذلك عن اقتناع وتسليم.

ومن المحاجة كذلك ما ورد في جملة المناظرة من خطاب المأمون للإمام الجواد عليه السلام: «**فقال له المأمون: أحسنت يا أبا جعفر أحسن الله إليك. فإن رأيت أن تسأل يحيى عن**

مسألة كما سألك؟» [٦٥]، فقد تضمّن الحوار حجة ونتيجة فأما النتيجة فهي سؤال يوجه لابن الأكثم، وأما الحجة فهي مقابلة السؤال بالسؤال، إذ المتناظرون والناس مجتمعون في الأساس لمعاينة مناظرة تعتمد السؤال والجواب من كلا الطرفين، فمن الطبيعي إذاً أن يقابل الإمام نظيره في المناظرة بسؤال أيضاً، لكن غير الطبيعي في هذه الموقف هو أن سبب طلب المأمون من الإمام عليه السلام سؤال الخصم جاء لأن المناظرة – كما ذكرنا- تقوم على أطروحة أو ادّعاء، واعتراض أو اقتناع وتسليم، فيجب أن تكون هنالك معاملة خطابية، وهذا العنصر – المعاملة الخطابية- كان مفقوداً في أثناء سؤال ابن الأكثم للإمام عليه السلام ؛ إذ إنّ الإمام كان هو السائل والمجيب في الآن نفسه بسبب عجز الطرف الآخر عن الإجابة: «**فتحيّر يحيى ابن أكثم وبان في وجهه العجز والإنقطاع، ولجلج حتى عرف جماعة أهل المجلس عجزه**» [٦٦] . فقصد المأمون تعويض هذا العنصر المفقود بعكس المسألة وتبادل الأدوار بالنسبة لكلا المتناظرين، لذلك جاء سؤال الإمام قصد السؤال والاستمرار وموازنة المناظرة، وإلا فالنتيجة قد توضّحت للمتناظرين والحاضرين باكراً!

ومن القصود الناتجة عن هذا الفعل الكلامي أيضاً معنى التعظيم والأفضلية وغلبة الإمام عليه السلام على الآخر، فأراد المأمون تأكيد صواب ما ذهب إليه من رأيه في الإمام الذي جهله أو أنكره الحاضرون، فيجعل الحجة عليهم مضاعفة من خلال إبراز إمكانية الإمام على الإجابة حيناً، والسؤال حيناً آخر على الرغم من صغر سنه الذي كان مثار جدل المعترضين إذ قالوا: «**إنّ هذا الفتى وإن راقك منه هديه فإنه صبي لا معرفة له ولا فقه**» [٦٧]، إلا أن الموقف أعاد نفسه عندما كان الإمام عليه السلام هو السائل والمجيب أيضاً كما كان قبل قليل هو المسؤول والمجيب في الآن نفسه، إلا أن دهشة الحاضرين هنا كانت أكبر وحجة الإمام عليه السلام أقوى عندما شكّك الطرف الآخر

(ابن الأكثم) في قدراته الذاتية على الإجابة واعترف بإمكانية ذلك الصبيّ المعجز الذي تلاشت أمام علمه وإعجازه معارف قاضي قضاة العصر، يقول ابن الأكثم مخاطباً الإمام عليه السلام: » **فإن عرفتُ جواب ما تسألني عنه وإلّا استفدته منك**« (٦٨) .

ويعطف المأمون على محاجّته تلك بأخرى أحلّها محل الحجة المؤسّسة لإبطال دعوى بني العباس حين خاطبهم قائلاً: «**ويحكم إن أهل هذا البيت خصوا من الخلق بما ترون من الفضل، وإن صغر السن فيهم لا يمنعهم من الكمال، أما علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وآله افتتح دعوته بدعاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وهو ابن عشر سنين، وقبل منه الاسلام وحكم له به، ولم يدع أحدا في سنه غيره، وبايع الحسن والحسين عليهما السلام وهما دون الست سنين، ولم يبايع صبيا غيرهما؟ أولا تعلمون الآن ما اختص الله به هؤلاء القوم وأنهم ذرية بعضها من بعض، يجري لآخرهم ما يجري لأولهم؟**» (٦٩)، فقوله ويحكم وما استتبعه من تحذير وتنبيه، بمنزلة النتيجة التي سلّم بها القوم لتسليمهم بما بعدها من حجج جمعتها جملة أقول تبدأ بـ(أما علمتم) فهي جملة أقوال متسلسلة لتؤتي وقعها في ذهن السامع وعقله، وقد أتت أكلها عندما قالوا: «صدقت يا أمير المؤمنين» (٧٠) .

٣: ٢: ٢: الإضمارات القولية التداوليّة في المناظرة.

تُحسب المضمرات القولية أو متضمنات القول من أهم تجليات البعد الحجاجي للغة، فهي «مفهوم تداوليّ إجرائيّ يتعلّق برصد جملة من الظواهر المتعلّقة بجوانب ضمنية وخفية من قوانين الخطاب، تحكمها ظروف الخطاب العامة كسياق الحال وغيره» (٧١) . وأهم هذه المضمرات اثنان:

- الإضمار الاقتضائيّ أو المسكوت عنه:

وهو ما يُدعى الافتراض السابق الذي يحدّد على أساس معطيات لغوية (٧٢)، بمعنى أن الإضمار الاقتضائيّ مدوّن في اللغة ولا يقبل الإنكار والإهمال. مثال ذلك ما ورد على لسان المأمون مخاطباً بني العباس بعد أن عجز قاضي قضاة أهل زمانه ابن الأكثم عن استفهامات الإمام الجواد عليه السلام مفصّلاً السؤال الذي طرحه ابن الأكثم نفسه: «**ثمّ نظر إلى أهل بيته فقال لهم: أعرفتم الآن ما كنتم تنكرونه**»(٧٣). فخطاب المأمون هذا يفيد – بالإضافة إلى معناه الصريح – معنى آخر مفاده: «إنّكم لا تعرفون فضل الإمام ومقام»، وهو معنى لا يمكن إنكاره أو التغاضي عنه، ودليل ذلك قولهم للمأمون بادي الأمر: « **إنّ هذا الفتى وإن راقك منه هديه فإنه صبي لا معرفة له ولا فقه فأمهله ليتأدّب ثمّ اصنع ما تراه بعد ذلك**» (٧٤)، وتخريج تلك الرؤية، أن ألفاظ الخطاب «غير مقصودة في أنفسها، وإنما المقصود هو المعاني والأغراض التي اُحتيج إلى العبارة عنها بالكلام، فصار اللفظ بمنزلة الطريق إلى المعاني التي هي مقصودة» (٧٥) . فالقوم مؤمنون حقّ الإيمان بالحقيقة التي خاطبهم المأمون بها إضماراً، ولم يصرّح بها لاعتبارات مقامية، وإيماناً منه وثقة بقدرة السامع على الفهم اعتماداً على القرائن القولية والحالية التي تمثّلت باعتراضهم السابق الذي شهدوا به على أنفسهم.

ومن شواهد الإضمار الاقتضائي أيضاً ما ورد في المناظرة بعد إفحام الإمام عليه السلام خصمه وإتمام زواجه من ابنة المأمون: « **فأمر المأمون أن يقعد الناس على مراتبهم من الخاصة والعامة**» (٧٦)، فالفعل الكلامي السابق (يقعد) الذي أقحم في خطاب المأمون للحضور يتضمن معنى آخر غير المصرّح به من قبيل: أن القوم كانوا قياماً هيبة للإمام ولعظم المقام، إذ يشهد الحضور مناظرة أحد طرفيها الإمام محمد الجواد عليه السلام، وبناءً على الخلفية المعرفية للمأمون بالإمام عليه السلام ومعرفته لم يأمرهم بالجلوس حتى الخاصة منهم إلى حين انتهاء مراسيم زواجه عليه السلام، وللإضمار الاقتضائي هنا قرينة قولية مفادها قول المأمون: « ويحكم إنّ أهل البيت حُصّوا من الخلق بما ترون من الفضل، وإنّ صغر السّنّ فيهم لا يمنعهم من الكمال» (٧٧) . فوصف الإمام بالكمال قرينة لفظية تعضّد الاقتضاء المضمر في كلام المأمون الذي يوحي بقصد دعوته للحاضرين لمعرفة مقام صاحب المناظرة الذي من أجله كانوا –جميعاً– قياماً الخاصة منهم والعامة.

ينبّهنا ما سبق على مدى البعد الحجاجي في اللغة الذي يوفّره المسكوت عنه أو الإضمار الاقتضائي في الأقوال؛ فهو يجعل من اللغة ساحة للمواجهة والنقاش وعرض الأفكار التي تخدم دلالة الخطاب، ويشكّل خلفية تواصلية ضرورية لإنجاح عملية التواصل (٧٨) .

– الإضمار المفهوميّ:

يحيل هذا المصطلح إلى تلك المتضمنات من القول التي ترتبط بملابسات الخطاب ووضعيته ومقامه وليس بالمعطيات اللغوية كما المسكوت عنه (٧٩) . فالإضمار المفهومي يمثّل «جميع المعلومات القابلة للتمرير بوساطة ملفوظ معطى، إلا أن تعيينها يبقى رهيناً ببعض خصائص السياق التّلفّظيّ» (٨٠) . ولتوضيح ذلك،

نأخذ من المناظرة الخطاب الآتي: « **فقال يحيى ابن أكثم للمأمون: أتأذن لي أن أسأل أبا جعفر عن مسألة؟**

فقال المأمون: استأذنه في ذلك.

فأقبل عليه يحيى ابن أكثم فقال: أتأذن لي جعلت فداك في مسألة؟» [٨١] . فقوله: «أتأذن لي» قد يُفهم منه الشيء ونقيضه، أي ربّما يأذن وربما لا. وممّا يساعد على هذا التأويل استخدام ابن الأكثم لألفاظ (أتأذن، استأذنه، فأقبل عليه، اتأذن، جعلت فداك) فهذه الأقوال توحي بعظمة مقام الإمام عليه السلام وهيبته، على صغر سنه. وبما أنّ الإضمار المفهوميّ يتضمّن الشيء ونقيضه، كان تأويله محتملاً للإنكار والإهمال وقابلاً للنقاش؛ ذلك أن تأويله غير مدوّن في الملفوظ بشكل صريح كما في الاضمار الاقتضائيّ ممّا يتيح للمتكلّم التملّص من تبعاته، فيعدل بمراده لينكره إن اقتضى الحال، ففي المثال المطروح آنفاً، قد ينكر المتكلم المتمثّل بابن الأكثم ما تبادر إلى ذهن السامع من تأويل؛ لأن المتكلم قد وجد طريقاً لإنكاره، وبذلك يكون المتكلّم قد تملّص من تبعات ذلك التأويل للاضمار المفهومي دون أن يقع في شبهة التناقض [٨٢] .

إنّ من بين أهمّ تجليات البعد الحجاجيّ للغة، اعتماد المتكلّم الإضمارات القولية للدفاع عن أطروحته، ذلك « أنّ المحتويات المضمرة اقتضائية كانت أم مفهومية، فإنها تشترك في سمة رئيسة: هي أنّها ليست موضوع القول الحقيقيّ، في حين أنّ المحتويات الصريحة هي التي تشكّل –في الغالب– الموضوع الأساس للرسالة»[٨٣]. بمعنى أن الأصل في الدليل هو التصريح بأجزاء القول كلّها، إلا أن المتكلّم يلجأ إلى الاضمار لاعتبارات مقامية وتداولية، فهو –المتكلم– في نهاية المطاف يعنى بالمحتويات الصريحة لأنّها هي ما يريد، وعندما يفرض عليه السياق أن يضمر، يجب –آنذاك– ان لا تتعارض تأويلات خطابه من قبل السامع مع ما يخدم قصده

او مصلحته الخطابية، ولذلك رأيناه –المتكلم– في الإضمار المفهومي مسموحاً له بحسن التخلّص وإنكار تأويل السامع إذا ناقض مراده (٨٤) . ولعلّ المسوّغ للمتكلم في ذلك هو أن الإضمار المفهوميّ لم يصرّح به مدوَّناً في الخطاب، خلافاً للاضمار الاقتضائيّ أو المسكوت عنه الذي نجده مدوَّناً في الملفوظ، فلا يتمكّن المتكلّم آنذاك من التخلّص مما ألزم به نفسه، أو إنكاره.

ونظير ذلك أيضاً خطاب ابن الأكثم للإمام الجواد عليه السلام عندما أراد الإمام عليه السلام طرح مسألة عليه بطلب من المأمون: «**فقال أبو جعفر عليه السلام ليحيى: أسألك؟**

قال: ذلك إليك جعلت فداك، فإن عرفت جواب ما تسألني عنه وإلا استفدته منك» (٨٥) .

فقول ابن الأكثم: «فإن عرفت جواب ما تسألني عنه»، يتضمّن اضماراً مفهومياً من قبيل الشيء، وضدّه أي ربما أعرف الجواب وربما لا . وهذا الإضمار في الحقيقة قابل للنقاش والتعديل؛ فلو اعترض على ابن الأكثم معترضٌ بأنه – ابن الأكثم– يعرف الجواب على سؤال الإمام، أمكن ابن الأكثم التخلّص وإنكار تلك الدلالة التي تبادرت إلى ذهن المتلقي، لأن تأويل الإضمار المفهومي لم يُدوّن في الملفوظ.

٣: ٢: ٣: الأساليب الحجاجية في المناظرة.

– **الشرط**: يعدّ الشرط أسلوباً مؤثّراً في الحكم؛ إذ يتضمّن الشرط أدوات دالة على معانٍ تعدّ مؤثّرة في الحكم، بحيث يتبدّل الحكم في وجودها من حال إلى آخر فالشرط «تعليق شيء بشيء، بحيث إذا وُجد الأول وُجد الثاني» (٨٦) . وإذا كان الشرط كذلك فإن تأثيره في الخطاب متوقف على المعاني المشحونة في حروفه الدالة على وظيفة الربط بين الشرط والمشروط (٨٧) . أنموذج ذلك ما ورد من جواب الإمام عليه السلام للمسألة المطروحة:

« فقال أبو جعفر عليه السلام: نعم. إنَّ المُحرِمَ إذا قتلَ صيداً في الحِلِّ، وكان الصيد من ذَوَات الطير وكان من كبارها فعليه شَاة، فإنْ أصابه في الحرم، فعليه الجزاء مضاعَفاً، وإذا قتل فَرْخاً في الحلِّ فعليه حَمْل قد فُطِم من اللَّبن، وإذا قتله في الحرم فعليه الحَمْل وقيمة الفرخ، فإذا كان من الوحش وكان حِمار وحش فعليه بقرة، وإن كان نعامة فعليه بدنَة، وإن كان ظبياً، فعليه شاة، فإن كان قتل شيئاً من ذلك في الحرم فعليه الجزاءُ مضاعفاً هَدْياً بَالِغ الكعبة، وإذا أصاب المُحرِمُ ما يجب عليه الهدي فيه وكان إحرامه للحجِّ نَحَرَهُ بِمِنىً، وإن كان إحرامه للعُمرة نَحَرَه بمَكَّة» [٨٨] . ويمكن تفكيك بعض القول بالآتي:

الشرط: قَتلَ صيداً في الحلّ.

جواب الشرط: فعليه شاة.

الحكم: وجوب الجزاء.

وممّا يعكس قصدية الخطاب أن الإمام عليه السلام استعمل في جوابه (إذا) مرة و(إنْ) مرة أخرى؛ ذلك أنّ (إذا) يؤتى بها «للمقطوع بحصوله وللكثير الوقوع» [٨٩] . خلافاً لـ(إنْ) التي يؤتى بها «في المعاني المحتملة الوقوع والمشكوك في حصولها والموهومة والنادرة والمستحيلة وسائر الافتراضات الأخرى، فهي لتعليق أمر بغيره عموماً» [٩٠] . ويورد د. فاضل السامرائي فروقاً بين الاثنين من خلال قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إلّا السَّاعَةَ أنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ﴾(محمد/ ١٨) . وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ إنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ﴾ (الأنعام/ ٤٠). فيذكر أنّ الكلام في سورة محمد لاشك في ما هو مقطوع حصولُه فالآية فيما هو واقع أو قريب

وقوعه؛ اذ الآية تذكر أن الساعة قريبة، وعلاماتها قد جاءت ولم يبق إلا مجيئها. أما في سورة الأنعام فالأمر (قُلْ أَرَأيتكُم) مشكوك في حصوله فربما قد يحدث وربما لا، فالكلام موجّه نحو افتراض وسؤال عن أمر لو كان فكيف سيكون الحال؟ أي أخبروني لو حصل أنْ﴿ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ﴾ أغير الله تدعون؟ فاستعمل (إذا) فيما هو وارد الوقوع، متيقن الحدوث ولاشكّ في حصوله بل هو مقطوع به، في حين استعمل (إن) فيما هو محتمل الحدوث، مشكوك الحصول [٩١].

وفي معرض التحليل الحجاجي لفعل الشرط في هذه المناظرة، نجد أنّ جزاء الشرط جاء مسبوقاً بالفاء (فعليه) في نصّ جواب الإمام بأكمله؛ ذلك أنه «إذا كان الجزاء بشيء يصلح الابتداء به كالأمر والنهي والابتداء والخبر فكأنه لا يرتبط بما قبله وربما آذن بأنه كلام مستأنف غير جزاء لما قبله فإنه حينئذٍ يفتقر إلى ما يربطه بما قبله فأتوا بالفاء لأنها تفيد الاتباع وتؤذن بأن ما بعدها مسبب عما قبلها إذ ليس في حروف العطف حرف يوجد فيه هذا المعنى سوى الفاء فلذلك خصّوها من بين حروف العطف» [٩٢].

- **الاستفهام**: هو «استعلام ما في ضمير المخاطب. وقيل: هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن» [٩٣]. وقد يخرج الاستفهام لمعانٍ أخرى غير طلب الاستفسار والحقيقة ويؤدي بذلك وظائف حجاجية حسب السياق أو المقام؛ إذ إنّ الحجاج بشتى صنوفه في الحقول التواصلية من لسانيات وفلسفة وسياسة وسواها «لن يتخلّص كلياً من رواسب البلاغية والخطابية. فالحجاج الذي يتغذى من اللغة الطبيعية وهاجس الإقناع والتأثير سيظل دائماً محتفظاً بقدر معين من البلاغة والخطابة»[٩٤].

عيّنة ذلك ما جاء في نصّ المناظرة: « **فقال يحيى بن أكثم للمأمون: أتأذن لي أن أسأل أبا جعفر عن مسألة؟ فقال المأمون: استأذنه في ذلك. فأقبل عليه يحيى بن أكثم فقال: أتأذن لي جعلت فداك في مسألة؟ فقال أبو جعفر**عليه السلام**: سل إن شئت!**

فقال يحيى: ما تقول جعلت فداك في محرم قتل صيدا؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: قتله في حل أو حرم، عالماً كان المحرم أو جاهلاً، قتله عمداً أو خطأ، حراً كان المحرم أم عبداً، صغيراً كان أم كبيراً، مبتدئاً بالقتل أو معيداً، من ذوات الطير كان الصيد أم من غيرها، من صغار الصيد أم من كباره، مصراً على ما فعل أو نادماً، في الليل كان قتله للصيد أم في النهار، محرماً كان بالعمرة إذ قتله أو بالحج كان محرما ؟» (٩٥) .

إنَّ صناعة السؤال في هذه المناظرة كانت ركناً من أركان صناعة الحجاج؛ إذ استحضر الإمام عليه السلام السؤال لا لغاية الاستفسار عن أمر غير مفهوم، وإنما جاء طرحه على سبيل المحاجة وإفحام الخصم وتبكيته ناهيك عن بيان السؤال وتعريفه. خلافاً لاستفهام الخصم السائل الذي جاء سؤاله للتعلّم والاسترشاد وطلب الحقيقة في واقع نفسه وإن كان الظاهر يحمل إشارة خلاف ذلك. يقول أبو البقاء الكفوي(ت١٠٩٤هـ): « والسؤال: هو استدعاء معرفة أو ما يؤدي إلى المعرفة، والسؤال للمعرفة قد يكون للاستعلام، وتارة للتبكيت، وتارة لتعريف المسؤول وتبيينه» . فالاستفهامات المتكررة في المسألة من لدن الإمام عليه السلام توحي بعجز الخصم وقصر باعه في الفقه قياساً إلى الإمام عليه السلام على صغر سنه: « **فتحيّر يحيى ابن أكثم وبانَ في وجهه العجز والانقطاع، ولجلج حتى عرف جماعة أهل المجلس عجزه**» (٩٦) .

لقد جاء سؤال الإمام وتفصيله المسألة بأسلوب استفهاميّ متكّرر، ظاهره استخبار، وباطنه إفهام وإيناس (٩٧) . وهو بذلك يحاجّ الآخر بعلمه المؤطّر بالخلق اللامع والأدب الرفيع. ولعلّ من نافلة القول –هنا– أن ندرج – تعليل الجاحظ لأهمية البيان والإفهام في الكلام بقوله – متحدثاً عن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ إلّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾–: «لأنّ مدار الأمر على البيان والتبيين، وعلى الإفهام والتّفهّم. وكلّما كان اللسان أبين كان أحمدَ، كما أنّه كلما كان القلب أشدّ استبانةً كان أحمد. والمفهِم

لك والمتفهِّم عنك شريكان في الفضل، إلا أنّ المفهِم أفضل من المتفهِّم» [٩٨].

وقد يخرج الاستفهام استخباراً ويراد منه التبكيت كقول المأمون مخاطباً بني العباس بعد عجز ابن الأكثم عن الإجابة: « **أعرفتم الآن ما كنتم تنكرونه**» [٩٩]، فهو يريد باستخباره قصد لومهم وتأنيبهم من جهة، وتأكيد غلبتهم بالحجة من جهة أخرى . ولا ريب ما في هذا الاستفهام من دعم حجّيّ، ووقع نفسي على السامع بما يؤيّد علم الإمام وإعجازه، ولاسيّما أن هذا الكلام صادر من أعلى سلطة في البلاط.

وقد يأتي السؤال وليس المراد منه الاستخبار. جاء في المناظرة: « **فقال له المأمون: أحسنت يا أبا جعفر أحسن الله إليك. فإن رأيت أن تسأل يحيى عن مسألة كما سألك؟**

فقال أبو جعفر عليه السلام ليحيى: أسألك ؟ قال: ذلك إليك جعلت فداك، فإن عرفت جواب ما تسألني عنه وإلا استفدته منك .

فقال أبو جعفر عليه السلام: أخبرني عن رجل نظر إلى امرأة في أول النهار فكان نظره إليها حراماً عليه، فلما ارتفع النهار حلت له، فلما زالت الشمس حرمت عليه، فلما كان وقت العصر حلّت له، فلما غربت الشمس حرمت عليه، فلما دخل وقت العشاء الآخرة حلّت له، فلما كان وقت انتصاف الليل حرمت عليه، فلما طلع الفجر حلّت له، ما حال هذه المرأة؟ وبماذا حلّت له وحرمت عليه ؟» [١٠٠] .

فغاية الاستفهام في هذا الموضع، **الاختبار** وهو ما يمكن أن نطلق عليه **الاستفهام المحاجج أو المحجاج** وهو السؤال الذي يهدف إلى بيان مقامات المتناظرين، فالمستفهم لا ينتظر جواباً من الخصم لأنه يدرك مقدماً أن المستفهَم لا يمكنه الإجابة، وفي مناظرة الصيد كان هذا السؤال برؤية من الحاكم الذي أراد إحراج ابن أكثم وإثبات فوز رهانه على الإمام عليه السلام، كما أراد المأمون بسؤال الإمام عليه السلام لابن

الأكثم أن يعرض الخبرة التي يمتلكها الإمام عليه السلام ويؤكّد كماله على صغر سنه، فعندما يعجز ابن الأكثم عن هذا الإجابة، يتولى الإمام الجواب بنفسه عليها [١٠١] . وقد أكّد ابن الأكثم ما ذهبنا إليه بقوله: «قال: ذلك إليك جعلت فداك، فإن عرفت جواب ما تسألني عنه وإلا استفدته منك». فالمحاججة الاستفهامية إذاً نهج يقوم على مفاجأة الخصم بسؤال فإن أجاب فقد ألقى الحجة، وإلا ثبت عجزه في نظر الجمهور المتقبّل.

وقد يخرج الاستفهام إلى قصد الإنكار والتوبيخ كما في خطاب المأمون لبني العباس بعد عجز ابن الأكثم عن الجواب على المسألة التي طرحها الإمام عليه السلام: » **فأقبل المأمون على من حضر من أهل بيته فقال له: هل فيكم من يجيب عن هذه المسألة بمثل هذا الجواب؟ أو يعرف القول فيها تقدّم من السؤال؟ قالوا: لا والله إنك أعلم بما رأيت**» [١٠٢] .

ويعطف المأمون على سؤاله هذا بقوله مستفهماً: «**ويحكم إن أهل هذا البيت خصّوا من الخلق بما ترون من الفضل، وإن صغر السن فيهم لا يمنعهم من الكمال، أما علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وآله افتتح دعوته بدعاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وهو ابن عشر سنين، وقبل منه الاسلام وحكم له به، ولم يدع أحداً في سنه غيره، وبايع الحسن والحسين عليهما السلام وهما دون الست سنين ولم يبايع صبيا غيرهما؟ أولا تعلمون الآن ما اختصَّ الله به هؤلاء القوم وأنّهم ذرية بعضها من بعض، يجري لآخرهم ما يجري لأوّلهم؟**

قالوا: صدقت. ثمّ نهض القوم» [١٠٣] . إنّ هذا السؤال كان بمنزلة الضربة القاضية لخصم الإمام عليه السلام ومتحدّيه؛ إذ يصرّ المأمون على التدخّل ليختتم المناظرة كما بدأها، ليعلن دعمه للإمام فيختتم المناظرة بسؤال يستبطن معايب القوم من خلال التوبيخ لهم، والإنكار لفعلهم، والتعجيب لنكرانهم، والتذكير بتاريخ من ينكرون.

وغير خفيّ أنّ أداء هذه المعاني جمعاء بصيغة الاستفهام أبلغ وأكثر وقعاً من ذكرها صريحة؛ إذ «الاستفهام عقيب ذكر المعايب أبلغ من الأمر بتركها» (١٠٤) .

إنّ استفهام المأمون جاء بعد توبيخ وتأنيب للقوم، وتأكيد لإقراره بـ(كمال) الإمام عليه السلام على الرغم من صغر سنّه، لتأتي نوبة استفهام النفي الذي كان الهدف منه إدانة الخصم بشكلٍ غير مباشر من خلال سحبه لتصفّح سجل ذاكرته التاريخيّ والعقديّ، والفكريّ، ممّا سيكون سبباً لإدانته؛ لأن الخصم على علم بهذه الأفكار المنفية وإن كان منكراً لها، وكل ذلك يقوّي الحجة ويؤيّد الدليل؛ فإدانة المرء بأفكاره واعتقاداته، من أقوى أنواع الحجج التي ليس إلى نكرانها من سبيل.

ولعلّ هذا الأمر يعكس مديات تأثير البلاغة والأسلوب بالحجاج؛ إذ « إنّ الفعالية الحجاجية كفعالية خطابية لا تظهر وتتجسم لغوياً إلا بمهارات أسلوبية وتأثيرات بلاغية. فهذه العوامل تخضع للشروط الإبداعية والابتكارية كمتطلبات جمالية وألبسة يتلبسها مسار الحجاج وعلاقاته الداخلية. هكذا، تتفاوت قيمة هذه العوامل من نص حجاجي إلى نص آخر. فالأساليب ومهارات البيان والتبيين تقوي الحجج وتزيد من فعاليتها، أي تعمل لصالح التأثير والإقناع. لذلك، يمكن النظر إليها كظواهر أدبية وخطابية قائمة الذات، ويمكن النظر إليها في علاقتها بأدوارها الحجاجية وقيمتها الإقناعية» (١٠٥) .

الخاتمة:

- المناظرة –على العموم- والفقهيّة –على الخصوص-، خطاب حجاجي بامتياز؛ إذ هي موقف تواصلي، ولقاء تفاعلي بين الأنا والآخر، يؤسّس لرسائل لغوية متبادلة تتراوح بين التعارض والتوافق وبين النّقض والإبرام للبيان عن رأي أو الإعراب عن موقف، وكلّ ذاك يستدعي قصد التأثير في الآخر وحمله على الإيمان بأطروحة الأنا أو تقبّلها على الأقل، وهو أمر يقتضي رفد الخطاب بالحجة والدليل كيما تحصد المناظرة قطافها ؛ فالحجاج في أصله عمل لغوي يتيح المجال مفتوحاً لعرض الأفكار والوجهات على أن يسير على نحو منتظم متراصف من الحجج بما يضمن تشكيل نظام فكري يساعد على فهم المتقبّل وإفهامه، ويستثير تعقّله وتعاطفه، بمعنى أنه يلامس العقل والعاطفة في آن [١٠٦] ؛ فالحجاج مؤسّس على متواليات من الأقوال اللغوية وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب [١٠٧] .

- إنّ تحليل التسلسل الحجاجي لخطاب ما ليس بالإجراء اليسير؛ نظراً لتعدد منتوجات النسق الخطابي؛ إذ تتداخل الأبعاد التداولية والبلاغية والأسلوبية فتتعدّد وظائف الحجج وتتشابك علاقاتها، وتتعقّد أماراتها. ويزداد التعقيد عندما تتباين الحجج بين ظاهرة ومضمرة.

- الحجاج والجدال والخلافيات مصطلحات وردت في النتاج الإسلامي الفكري مقابلة للمناظرة؛ إذ المراد منها المقابلة والمفاعلة بين طرفين قصد التوجيه والتأثير.

-يتّضح ممّا سبق أنّ التناظر عند الإمام الجواد عليه السلام كان أداةً لتنمية المعرفة وممارسة العقل السليم بالحجاج القويم، ولم يكن وسيلة للاشتغال بالمغالطات الكلامية والجدال المذموم المقصود لذاته.

- على الرغم من القصود والمآرب السياسية لحاكم المسلمين -المتمثّل بالمأمون آنذاك- التي كانت وراء عقد هذه المناظرة، إذ كان المراد منها إثبات حسن النيّة تجاه آل الرسول ﷺ أمام العامة والخاصة، ومدى تقديرهم والولاء لهم وإدراك ما هم عليه من عصمة وكمال، من خلال الدفاع المستميت عن الإمام عليه السلام والرهان على غلبته لخصمه حتى من قبل بدء المناظرة، طلباً لاستعطاف الناس وكسباً لتأييد العلويين واستدرارِ تقبّلهم له – للمأمون- قصداً منه في تقوية أوتاد حكمه الذي اتفق جلّ العاقلين على عدم صلاحيته وانتفاء شرعيّته.

على الرغم من علم الإمام الجواد عليه السلام بذلك كلّه، تصدّى للمناظرة؛ درءاً لشرور العباسيين ومطاردتهم للعلويين ومؤيدي الإمام من جانب، ولأن الإمام عليه السلام وجد في تصديه للمناظرة وسيلةً لبيان مشروعية إمامته للناس وتنصيبه من لدن والده الإمام الرضا عليه السلام بأسلوب المحاورة والمناظرة بوصفها معياراً لا يمكن التشكيك بنتائجه؛ إذ بها تتكشّف إمكانات المتناظر الحقيقية ومدى أهليّته ومقامه الحقيقيّ، في ظل أجواء مشحونة لم تكن لتتيح مثل هكذا فرصة لولا أن تعرض عليه هذه المناظرة. فكانت هذه المناظرة وسيلة لإثبات إمامة الإمام عليه السلام، وإثبات علمه مع صغر سنه لأن ذلك مخصوص بهم -وله ما يسوّغه من القرآن والسنة في روايات لا يسعنا المقام هنا لمناقشتها-، وتوجيه أتباعه بطرائق التعليم والدعوة إلى الحق بأسلوب الحوار والتناظر الإيجابي، فضلاً عن إسكات علماء البلاط العباسي ودحض ما يدّعون من علمية ومعرفة فضلى.

- إنّ مناظرة الامام عليه السلام كانت من القليل المستثنى من المناظرات (التفاعلية) الحوارية التي تمثّلت فيها كلّ ملامح المنطق الحواري في المناظرة من حيث مشاركة الجمهور وتقارب الوجهات والمخرجات.

هوامش البحث:

١- ينظر: لسان العرب: ٥/ ٢١٩.

٢ - مقدمة ابن خلدون/ ٤٩٤-٤٩٥.

٣ - التعريفات/ ١٢٧.

٤ - تاج العروس من جواهر القاموس: ١٤/ ٢٥٤.

٥ - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام / ٤٦.

٦ - المحاورة القريبة: يرادف فيها د. طه عبد الرحمن «المناظرة» . ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام/ ٤٦.

٧ - ينظر: م. ن. / ٤٦-٤٧.

٨ - ينظر: اللغة والحجاج/ ٨.

٩ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ١/ ٥٥٣.

١٠ - دستور العلماء: ١/ ٢٦٤.

١١ - الكليات/ ٢٩٤.

١٢ - ينظر: المناظرة الفقهية من منطق الجدل إلى منطق الحوار/ ٧١ (الهامش).

١٣ - م. ن. / ٥٨.

١٤ - حجاجية الخطاب في إبداعات التوحيدي / ٢٧ .

١٥ - ينظر: المناظرة الفقهية من منطق الجدل إلى منطق الحوار/ ٤٨.

١٦ - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام/ ٦٨.

١٧ - المناظرات الفقهية/ ٧.

١٨ - مقدمة ابن خلدون: ٤٩٤.

١٩ - ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام/ ٧٤.

٢٠ - ينظر: م. ن. / ٧٤-٧٥، والتحاجج والتناظر: ٢/ ١٠٥٨- ١٠٥٩.

٢١ - ينظر: م. ن.: ٢/ ١٠٥٩.

٢٢ - ينظر: التحاجج والتناظر: ٢/ ١٠٦٠.

٢٣ - ينظر: م. ن.: ٢/ ١٠٦١.

٢٤ - ينظر: المناظرة الفقهية من منطق الجدل إلى منطق الحوار/ ١٤٢.

٢٥ - ينظر: م. ن./ ١٤٧-١٤٨.

٢٦- ينظر: م. ن./ ١٤٥-١٤٦.

٢٧ – ينظر: م. ن./ ١٤٨-١٤٩.
٢٨ – ينظر: التطبيق الصرفي/ ٧٠.
٢٩ – ينظر: لسان العرب: ٣/ ٣٥٣.
٣٠ – القصدية وأثرها في توجيه الأحكام النحوية حتة نهاية القرن الرابع الهجري/ ٣١.
٣١ – مقدمة ابن خلدون/ ٤٩٥-٤٩٦.
٣٢ – مقدمة ابن خلدون/ ٤٩٦.
٣٣ – ينظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي/ ٢١٤-٢١٥.
٣٤ – م. ن./ ٢١٥.
٣٥ – ينظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي/ ٢٢- ٢٢٦.
٣٦ – م. ن. / ٢٢٦.
٣٧ – ينظر: م . ن . / ٢١٦ .
٣٨ – م . ن .
٣٩ – ينظر: الخطاب القرآني دراسة في البعد التداولي/ ٤٤-٤٥.
٤٠ – ينظر: القصدية وأثرها في توجيه الأحكام النحوية حتة نهاية القرن الرابع الهجري/ ١٧.
٤١ – ينظر: م. ن. / ١٠٢.
٤٢ – البحث اللغوي عند القاضي عبد الجبار/ ٩٩، نقلًا عن القصدية وأثرها في توجيه الأحكام النحوية/ ١٠٣.
٤٣ – ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام/ ٦٦.
٤٤ – ينظر: م. ن./ ٤٦.
٤٥ – في أصول الحوار وتجديد علم الكلام/ ٦٥.
٤٦ – ينظر: الحجاج في المناظرة: ٢/ ١٠٧٢.
٤٧ – ينظر: م. ن.
٤٨ – استراتيجيات الحجاج في المناظرة السياسية/ ٤٧.
٤٩ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٠.
٥٠ – م. ن.: ٢/ ٤٧٢.
٥١ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٢-٤٧٣.
٥٢ – البيان والتبيين: ١/ ١١٨.
٥٣ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٦.

٥٤ – القصدية واللاقصدية في الفكر الأصولي/ ٣٩.
٥٥ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٣.
٥٦– ينظر:
٥٧ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٦.
٥٨ – ينظر: الحجاج في المناظرة: ٢/ ١٠٧٢.
٥٩ – ينظر: الحجاج في المناظرة/ ١٠٦٥.
٦٠ – في أصول الحوار وتجديد علم الكلام/ ٦٥.
٦١ – ينظر: نظرية أفعال الكلام العامة/ ١٢٧.
٦٢ – ينظر: الحجاج في القرآن/ ٣٣، واللغة والحجاج / ١٨.
٦٣ – ينظر: الحجاج في المناظرة: ٢/ ١٠٧٨.
٦٤ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٢.
٦٥ – م. ن.: ٢/ ٤٧٤.
٦٦ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٢.
٦٧ – م. ن.: ٢/ ٤٧٠.
٦٨ – م. ن.: ٢: ٤٧٤–٤٧٥.
٦٩ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٦.
٧٠ – م. ن.: ٢/ ٤٧٦.
٧١ – التداولية عند العلماء العرب/ ٣٠.
٧٢ – ينظر: م. ن./ ٣٢.
٧٣ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٢.
٧٤ – م. ن.: ٢/ ٤٧٠.
٧٥ – سر الفصاحة/ ٢١٦.
٧٦ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٣.
٧٧ – م. ن.: ٢/ ٤٧٦.
٧٨ – ينظر: الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية: ٢/ ٥٦٦.
٧٩ – ينظر: التداولية عند العلماء العرب/ ٣٢.
٨٠ – الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية: ٢/ ٥٦٥.
٨١ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧١.

٨٢ – ينظر: الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية: ٢/ ٥٦٥.
٨٣ – م. ن.: ٢/ ٥٦٤.
٨٤ – ينظر: الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية: ٢/ ٥٦٤-٥٦٥.
٨٥ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٤-٤٧٥.
٨٦ –التعريفات/ ٧٣.
٨٧ – ينظر: الحجاج في المناظرة: ٢/ ١٠٨٨-١٠٨٩.
٨٨ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٤.
٨٩ – معاني النحو: ٤/ ٤٥٠، وينظر: مراعاة المقام في التعبير القرآني/ ١٢٩.
٩٠ – م. ن.: ٤/ ٤٤٨، وينظر: شرح المفصّل: ٩/ ٤، ومراعاة المقام في التعبير القرآني/ ١٢٩.
٩١ – ينظر: مراعاة المقام في التعبير القرآني/ ١٢٨- ١٢٩.
٩٢ – شرح المفصل: ٩/ ٢.
٩٣ – التعريفات/ ١٨.
٩٤ – الحجاج والاستدلال الحجاجي: ٢/ ١٨٠.
٩٥ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧١-٤٧٢.
٩٦ – م. ن.: ٢/ ٤٧٢.
٩٧ – ينظر: الكليات/ ٨٠.
٩٨ – البيان والتبيين: ١/ ١١.
٩٩ –الاحتجاج: ٢/ ٤٧٢.
١٠٠ – الاحتجاج: ٢/ ٤٧٤-٤٧٥.
١٠١ – ينظر: الحجاج في المناظرة: ٢/ ١٠٩٣.
١٠٢– الاحتجاج: ٢/ ٤٧٥.
١٠٣ – م. ن.: ٢/ ٤٧٦.
١٠٤ – الكليات/ ٨١.
١٠٥ – الحجاج والاستدلال الحجاجي: ٢/ ١٧٢.
١٠٦ – ينظر: استراتيجيات الحجاج في المناظرة السياسية / ٨.
١٠٧ – ينظر: اللغة والحجاج/ ١٦-١٧.

قائمة المصادر والمراجع:

❁الاحتجاج: أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، دار الأسوة – ايران/ ١٤٢٤هـ.

❁ استراتيجيات الحجاج في المناظرة السياسية مناظرة التنافس على الرئاسة بين نيكولا ساركوزي وفرانسوا هولاند(بحث): أنور الجمعاوي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات – قطر/ ٢٠١٣.

❁الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية (بحث): عبد العزيز لحويدق، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ابن النديم– الجزائر، دار الروافد الثقافية– بيروت، ط١/ ٢٠١٣.

❁البحث اللغوي عند القاضي عبد الجبار (بحث): د. حسين مزهر حمادي، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة – العراق، ع ٥٣/ ٢٠١٠.

❁البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، مكتبة الخانجي– القاهرة، ط٥/ ١٩٨٥.

❁تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، ت: عبد الحليم الطحاوي. د. ت.

❁التحاجج والتناظر آليات كشف التغليط، وآداب التناظر في تراث ابن حزم الأندلسي (٣٨٤– ٤٥٦هـ) (بحث): د. حافظ اسماعيلي علوي، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ابن النديم– الجزائر، دار الروافد الثقافية– بيروت، ط١/ ٢٠١٣.

❁التداولية عند العلماء العرب: د. مسعود صحراوي، دار الطليعة – بيروت، ط١/ ٢٠٠٥.

❁التطبيق الصرفي: د. عبده الراجحي، دار المسيرة – عمان، ط٨/ ٢٠١٦.

❁التعريفات: أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني (ت٨١٦هـ)، دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد.

❁الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: د. عبد الله صولة، دار الفارابي – بيروت – لبنان، ط٢ / ٢٠٠٧ .

❁الحجاج في المناظرة مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتى لبن يونس(بحث): أحمد أتزكي، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ابن النديم– الجزائر، دار الروافد الثقافية– بيروت، ط١/ ٢٠١٣.

❁الحجاج والاستدلال الحجاجي: «عناصر استقصاء نظري» (بحث): حبيب أعراب، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ابن النديم– الجزائر، دار الروافد الثقافية– بيروت، ط١/ ٢٠١٣.

❁حجاجية الخطاب في إبداعات التوحيدي: د. أميمة صبحي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع – عمان، ط١ / ٢٠١٥ .

❁الخطاب القرآني دراسة في البعد التداولي (أطروحة): د. مؤيد عبيد آل صوينت، كلية الآداب الجامعة المستنصرية/ ٢٠٠٩.

❁دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: القاضي عبد النبي الأحمد

نكري (ت ١١٧٣ هـ) دار الكتب العلمية – بيروت، ط١/ ٢٠٠٠.
❁سر الفصاحة: أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦هـ)، ت: إبراهيم شمس الدين، كتاب ناشرون – بيروت- لبنان، ط١/ ٢٠١٠.
❁شرح المفصّل: ابن يعيش النحوي (ت٦٤٣ هـ)، عالم الكتب – بيروت، مكتبة المتنبي – القاهرة.
❁في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط٢/ ٢٠٠٠.
❁القصدية وأثرها في توجيه الأحكام النحوية حتة نهاية القرن الرابع الهجري: د. حيدر جاسم جابر الدنيناوي، مكتبة دجلة-العراق، دار الوضاح الأردن، ٢٠١٥.
❁القصدية واللاقصدية في الفكر الأصولي قراءة في دلالات الخطاب التكليفي: د. علاء اسماعيل الحمزاوي، خطاطة.
❁كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي التهانوي(ت ١١٥٨هـ)، مكتبة لبنان- بيروت، ط١/ ١٩٩٦.
❁الكليات: أبو البقاء الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٢/ ٢٠١١.
❁- لسان العرب: محمد بن مكرم ابن منظور (ت ٧١١هـ) دار صادر، دار بيروت / ١٩٥٥ .
❁ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط١ / ١٩٩٨ .
❁ اللغة والحجاج: د. أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع، ط١ / ٢٠٠٦ .
❁ مراعاة المقام في التعبير القرآني: د. فاضل صالح السامرائي، دار ابن كثير، بيروت، ط١/ ٢٠١٥.
❁ معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي- جامعة بغداد – بيت الحكمة، ١٩٨٧.
❁ مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، دار الأرقم بن أبي الأرقم- بيروت، لبنان.
❁ المناظرات الفقهية: الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مكتبة أضواء السلف- الرياض، ط١/ ٢٠٠٠.
❁ المناظرة الفقهية من منطق الجدل إلى منطق الحوار: خالد ترغي، مركز نماء البحوث والدراسات- بيروت، ط١/ ٢٠١٧.
❁ نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلمات: أوستين، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق/ ١٩٩١.
❁http://imamhussain-lib.com/arb/1243-

"في التسليم للعترة الطاهرة"

أدب الدعاء عند الإمام الهادي عليه السلام
دراسة في لغته وبلاغته

Supplication Ethics of Imam Al-Hadi (peace be upon him)
(Study on His Language and Eloquence)

م.د. زينة كاظم محسن
M.D. Zeina Kdhim Mohsen
العراق/ كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية الجامعة-بغداد/
قسم اللغة العربية
Dept of Arabic, University College of Imam Al-Kadhim for Islamic Sciences , Baghdad Departments ,Iraq

zina.kadhum@alkadhum-col.edu.iq

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

إنّ مراجعة كلمات العظماء تبعث في النفوس عبير شذاها، وتأخذ بالأرواح إلى نسيم هداها، فيكف يكون في تراث كلمات رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، ومنهم مولانا الإمام علي الهادي عليه السلام، وتهدف هذه الدراسة إلى دراسة كلام الإمام (صلوات الله عليه) في النصوص الواردة عنه في العقائد والقرآن الكريم والأخلاق والمواعظ والمسائل الفقهية والمسائل التي كانت توجه إليه (صلوات الله عليه) والأدعية المأثورة عنه، فكان البحث موسوما بـ (**أدب الدعاء عند الإمام الهادي عليه السلام دراسة في لغته وبلاغته**).

ويسعى هذا البحث إلى دراسة البناء اللغوي والتركيبي في دعاء الإمام الهادي عليه السلام وتحليله، فالملاحظ أنّه اختص في نصوصه ببلاغة عالية تشابه تلك التي نجدها في آي القرآن الكريم.. وكان منهج البحث قائمًا على تحليل البناء اللغوي في نصوص الإمام الهادي عليه السلام، ومحاولة فهم المعاني التي يتلقاها المخاطب، واتخذت من دعاء المظلوم على الظالم للإمام الهادي عليه السلام ميداناً تطبيقاً للتحليل، وسبق ذلك بيان معاني الظلم في القرآن الكريم ومصطلحاته في العلوم وتحليل تلك السياقات التي يحاول البحث الوقوف عليها تنظيراً وتطبيقاً في الدعاء المذكور.

الكلمات المفتاحية: بلاغة الأدب، المعطيات الفكرية، الدعاء، العدل.

Abstract:

This study aims to study the words of the imam , prayers of Allah be upon him, in the texts of doctrines: the Holy Quran, ethics, sermons, doctrinal issues addressed to him (prayers of Allah) and his adage . here comes the research, Supplication Ethics of Imam Al-Hadi (peace be upon him) (Study on His Language and Eloquence), to analyze the linguistic and compositional construction in the words of Imam Al-Hadi (as) and it is noted that the texts are marked with high eloquence similar to those found in the Holy Qur'an. The research approach was based on an analysis of linguistic construction and an attempt to understand the meanings of the speaker. The analysis acts as an application to supplication of the oppressed against the oppressor and is preceded by the meanings of injustice in the Quran and its terminology in science.

Key words:

rhetoric, literature, language, the oppressed, the oppressor, the supplication, the justice.

المقدّمة:

إنّ النصوص التي يأخذها الدارس تكون مُختارة على وفق معايير خاصة، ودقّة عالية، ومن بين كثرة الدراسات وتشعبها يسعى الباحث أن يجد ما يأخذ بفكره من نصوص اللغة العالية ليسرح في دلالات ألفاظها، وتنوع سياقاتها وتفنن أساليبها ومستوياتها، فيسعى جاهدا أن يفسر النص كما ينقله الباث الأول ليكون متلقياً بارعاً، وعليه فقد كان كلام الإمام الهادي عليه السلام قبس أنوار وجد فيه البحث عنواناً ومضموناً ليكون مجالاً تطبيقياً علمياً ومعرفياً، ليكون عنوانه: (**أدب الدعاء الإمام الهادي عليه السلام دراسة في لغته وبلاغته**).

ومن المعلوم أنّ الدعاء له لغته العالية عند أهل البيت (عليهم السلام)، وله سمات روحية وتوجهات وجدانية في طلب الداعي، فضلاً عن بلاغة خطاب من المدعو إلى الداعي، فانصب هذا البحث على دراسة أدعية الإمام الهادي عليه السلام عموما، ووقفة خاصة على دعاء المظلوم على الظالم خصوصا، وما يتعلق من أثر الدعاء واستجابته وأدبه.

أهمية الموضوع:

١.رسم صورة لطبيعة الخطاب التي احتاجته مرحلة إمامة الهادي عليه السلام والبنى المعرفية التي أكّدها الإمام (صلوات الله عليه).

٢.التحليل اللغوي للنصوص الواردة عن الإمام عليه السلام في الأدعية والمسائل والتفسير والعقائد والأخلاق ومتفرقات الأسئلة التي كانت توجه إليه (صلوات الله عليه).

٣.معرفة المستويات اللغوية والأساليب البلاغية التي يتكرر ورودها في كلام الإمام الهادي عليه السلام.

أهداف البحث: تسعى هذه الدراسة إلى جملة من الأهداف وهي على النحو الآتي:

١ .تقديم التحليلات الجديدة في كلام الإمام الهادي عليه السلام وتأويلها على وفق المعطيات اللغوية.

٢ .معرفة الكتب التراثية التي تنقل النصوص التي وردت عن الإمام الهادي عليه السلام.

٣.الوقوف على اختلاف الدلالة للاستعمال اللغوي في كلام الهادي عليه السلام.

منهج البحث:

١ .اعتماد المنهج الوصفي والتحليلي في دراسة كلام الإمام الهادي عليه السلام.

٢ .الاستعانة بالتحليل البلاغي والدلالة النحوية واللغوية في تراصف المعاني وتناسق الألفاظ.

٣.اعتماد الجرد والإحصاء لتكوين حصيلة لما نقلته المصادر والموسوعات ومعرفة المسائل التي ركّز عليها الإمام الهادي عليه السلام والرسائل التي أوصلها لنا في سياقات كلامه وتراثه الفكري.

٤ .سعى منهج البحث إلى التركيز على موضوع الظلم اختياراً وأخذ الوصايا والحكم التي يعلمنا بها الإمام (صلوات الله عليه) في فهم معايير الظلم، ومن هو الظالم؟ ومن هو المظلوم؟ وسياقات لغوية متراصة في تحليل دعائه الموسوم (**دعاء المظلوم على الظالم**) كما سيأتي في مطالب البحث.

صعوبات البحث: من المعلوم أن البحث يسعى لحل مشكلة ما باتباع خطوات التفكير الصحيح ومحاولة التوصل للحلول المناسبة، وهنا تكمن الصعوبة لدى الباحث نفسه إن حاول سبر أغوار نصوص ليست محددة بالحيز النظري وتطلب

طرق باب التطبيق والتغيير، والتماس الحكمة المرجوة من بعثة الأنبياء والأوصياء والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين)، إذ كانت **وظيفتهم تخليص الإنسان من قيود نفسه وتحريره من ظلم نفسه**، فما هو مقدار إدراكنا لهذه الحقيقة؟ سؤال يحتاج كلّ واعٍ أن يتأمله في نفسه!!

إذن أسئلة البحث هي:

- ما مدى فهمنا لظلم النفس ومصاديقه؟ وما مصطلحاته اللغوية والقرآنية والأخلاقية؟
- ما أنواع الظلم؟ وكيف يظلم الإنسان نفسه؟
- ما مضامين دعاء المظلوم التي يعلمنا إياها الإمام الهادي عليه السلام؟
- ما الأساليب التي وردت في الدعاء؟ وكيف كان الخطاب موجها من الداعي (المظلوم) للمدعو (الربّ)؟ وكيف كان ذكر المدعو عليه (الظالم) في سياقات الدعاء؟
- كيف يتحقق النور والعدل في ترك الظلم للنفس الإنسانية، وما القوانين النافعة في هذا الباب؟

تقسيم البحث: يتعرض البحث لمطلبين وهما:

المطلب الأول: معاني الظلم بين القرآن الكريم والمعجمات اللغوية وأنواع الظلم بلحاظ قوى النفس الإنسانية والخروج عن الاعتدال، وتقسيم الظلم بلحاظ الموضوع الشرعي والعقائدي والأخلاقي.

المطلب الثاني: تحليل دعاء الإمام الهادي عليه السلام **(دعاء المظلوم على الظالم)** وعُرف في

مصادر أخرى بـ(**دعاء الهادي على العدو**) واتخاذه مجالاً تطبيقا للوقوف على الجانب التنظيري والتطبيقي للتمعن في مضامين دعاء الإمام (صلوات الله عليه) والتركيز على أسئلة البحث الآنفة الذكر.

يذكر الدكتور محمود البستاني أنّ النتاج الفكري والأدبي والمعرفي للأئمة الأربعة (الجواد والهادي والعسكري والمهدي) (صلوات الله عليهم جميعا) كان محدودا، فلم تتهيأ لهم الظروف المؤاتية لنصوص كثيرة «لمتطلبات غيبية من جانب، وأسباب فردية مثل قصر المدة بالنسبة للإمام الجواد عليه السلام، والإمام المهدي عليه السلام، واجتماعية مثل إبعاد العسكريين عليهما السلام إلى سامراء، فضلا عن نمط الإرهاب الذي يحجز الناس عن الوصول إليهم عليهم السلام»[1].

أدعية الإمام الهادي عليه السلام:

إنّ مجموع ما وردنا عن الإمام الهادي من أدعية نزرٌ قليل كما لاحظت ذلك في كتب الأدعية المختصة بنقل الأدعية الواردة عن المعصومين (صلوات الله عليهم)، فضلا عن الموسوعات المجموعة لآثار الإمام الهادي عليه السلام وكلامه.

وتجدر الإشارة إلى أن الأدعية المنقولة عن الإمام الهادي عليه السلام كانت على قسمين من حيث الأثر المنقول عنه (صلوات الله عليه) هما:

القسم الأول: ما نقل عنه من الأدعية ومن إملائه وتعبيره صلوات الله عليه

القسم الثاني: اختيارات الأدعية المخصوصة من آبائه صلوات الله عليهم أجمعين، وقد ذكر الإمام في مقدمة بعض الأدعية التي استعان بها وأشار إليها، وعليه فإن اختياراته دليل على:

١. تأكيد الدعاء المخصوص كونه ذا قيمة عالية فضلا عن الدعاء به من لدن الإمام عليه السلام، وتعليمه لخواصه وأصحابه.

٢. توارث التراث واتصال الإمام بآبائه (صلوات الله عليهم)، إشارة إلى أهمية طلب معرفتهم واتباع نهجهم وأنّ الحقّ فيهم ومنهم ولهم.

٣. الأحداث التاريخية أحد أسباب قلة التراث الدعائي على وجه الخصوص فضلا عن أهمية الحاجة المجتمعية للوعي الجمعي لناس ذلك الزمان، فنجد تراث الإمام الهادي عليه السلام في المجال العقائدي أكثر ما اشتهر عنه، صلوات الله عليه كرسالة الجبر والتفويض التي كانت أطول نصٍّ منقول لكلام الإمام الهادي عليه السلام[٢].

وقد تنوع تراث الإمام الهادي الفكري والمعرفي في المصادر التراثية وقيّض الله أقلاماً نابضة لجمع ما تناثر من آثاره في موسوعات جامعة باسم موسوعة الإمام الهادي، وكتب جامعة مختصة في جمع الأدعية، ومن هذه المصادر:

•**موسوعة الإمام الهادي عليه السلام**: إعداد معهد باقر العلوم عليه السلام منظمة الإعلام الإسلامي، محمود الشريفي- السيد حسين سجادي تبار-على غلامي، الشركة الدولية للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ.

•**موسوعة الإمام الهادي عليه السلام**: أبو الفضل الطباطبائي، أبو الفضل الإسماعيلي، إشراف: أبو القاسم الخزعلي، الطبعة الأولى، مؤسسة ولي العصر للدراسات الإسلامية، قسم المشرفة، ١٤٢٣هـ، برنامج ألكتروني.

•**موسوعة الإمام الهادي عليه السلام**: يوسف بن إسماعيل النبهاني، دار المنهاج، د.ط، د.ت.

•**مسند الإمام الهادي عليه السلام**: جمعه ورتبه: عزيز الله العطاردي، الطبعة الثانية، انتشارات عطارد، إيران، ١٣٩١ مسند الإمام الهادي، جمعه ورتبه: عزيز الله العطاردي، الطبعة الثانية، انتشارات عطارد، إيران، ١٣٩١.

•**من أروع ما قاله الإمام علي الهادي**عليه السلام: محسن عقيل، الطبعة الأولى، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

المطلب الأول: معاني الظلم بين اللغة والقرآن الكريم:

قبل البدء بتحليل الدعاء نحتاج أن نتأمل في معنى الظلم في اللغة والقرآن الكريم، إذ تتعدد دلالات لفظة الظلم في القرآن الكريم كما سنشير وفق السياقات التي توجه الدلالة القرآنية لمفردة (**الظلم**)، فضلا عن تعدد معاني اللفظة في المعجمات اللغوية.

فالظلم في اللغة كما يقول الخليل (ت ١٧٠هـ): « والظُّلْمُ: أخذُكَ حقَّ غَيْرك. والظُّلامةُ: مَظْلَمتُكَ تطلُبُها عند الظّالم... والظُّلْمُ: الشِّرْك، قال الله عزّ وجلّ: ﴿ وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان:١٣]»[٣].

نلحظ من قول الخليل أنّ أحد معاني الظلم أن يحصل التعدي، ومن معانيه القرآنية هو الشرك، ويشير الجوهري (ت٣٩٥هـ) إلى أصل الظلم هو «وضع الشيء في غير موضعه»[٤]، « إمّا بنقصان أو بزيادة، وإمّا بعدول عن وقته أو مكانه»[٥]، **يتبين لنا أنّ ممّا تقدّم أن معنى الظلم عدم تحقيق العدالة أي الانحراف عن العدل،** فأخذ حقّ غيرنا هو الظلم وهو أيضا عدم الاعتدال في التصرف ويُفهم من ذلك أنّ الحقّ قد يكون ماديا أو معنويا، فقد يكون الظلم للنفس أو الآخرين أو حتى ظلم لله بكلمة أو إطلاق أحكام، وبذلك يكون هذا الظلم مصداقا للخروج عن جادة العدالة والاعتدال، فالمطلوب منّا أن نحاول اقتفاء العدالة والاستقامة حتى نخرج من الظلم، ويؤكد هذا المعنى ما يشير إليه الزمخشري في أساسه « والظلم ظلمة كما أن العدل نور « الظلم ظلمات يوم القيامة»[٦]، وهذا القول يأخذنا للمعنى الثاني للظلم بمعنى الظلمة، قال الراغب الأصفهاني: «ويأتي الظلم بمعنى الظلمة

والظلام وظلم أي: خلاف النور[٧]، ومأخوذا من قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظۡلِمُونَ﴾[يس:٣٧].

وممّا تقدم نخلص بأنّ معنى الظلم عند اللغويين يتمحور على دلالتين:

١.الظلم الخروج عن الحق والتعدي والجور، فهو وضع الشيء في غير موضعه والتجاوز...فهو عكس العدل.

٢.الظلم بمعنى الظلام والظلمة وعكس النور، ومن المعلوم أنّ النور حياة وهو أيضا يأخذنا لدلالات كثيرة ومتشعبة.

• **فلا يشمل النور أو الظلام المادي فقط بل المعنوي أيضا، أي يمكن أن يكون الظلام في الجهل، كما أنّ العلم نور، وهذه العبارة التي ألفناها كثيرا فهي الحقيقة المحضة التي تدل على النور والظلمة.**

إذن تخلُّصنا من ظلم الجهل يكون بالمعرفة، ففي كل معرفة نقترب من النور، والسؤال هنا كيف أظلم نفسي؟

يكون ظلم النفس جهلا عندما أتعامل مع قوى نفسي بإفراط أو تفريط أي: أخرج عن العدل والاعتدال في قوى نفسي، وقوى النفس التي تتطلب مني الاعتدال هي:(القوة الغضبية، والقوة الشهوية، والقوة الوهمية)، علما أن تحقق العدالة في كلّ قوة يكون بفضيلة تتوسطها، ففضيلة القوة الغضبية الشجاعة وفضيلة القوة الشهوية العفة، وفضيلة القوة الوهمية الحكمة، وكل تردد بين طرفي كلّ قوة بين الإفراط أو التفريط إنما يكون ظلماً لنفسي ولربّي وللآخرين[٨].

-**وتأتي معاني الظلم في القرآن الكريم بمعانٍ كثيرة:** فالدلالة اللغوية تتطابق مع ما ورد

في القرآن الكريم، فالظلم يدل على الظلام والظلمة والجور أي: خلاف النور والعدل.

وقد أشار إليها الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ) في ضوء الآيات القرآنية[٩]، وما استفاده الحكماء في تقسيم أنواع الظلم:

الأوّل: ظُلْمٌ بين الإنسان وبين الله تعالى، وأعظمه: الكفر والشّرك والنّفاق؛ ولذلك قال تعالى: ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ سورة لقمان:١٣.

والثاني: ظُلْمٌ بينه وبين الناس، وإيّاه قصد بقوله: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَاۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[الشورى:٤٠].

والثالث: ظُلْمٌ بينه وبين نفسه، وإيّاه قصد بقوله: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَاۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴾[فاطر:٣٢]. وقوله: ﴿ قِيلَ لَهَا ٱدْخُلِي ٱلصَّرْحَۖ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَۗ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[النمل:٤٤].

«وكلّ هذه الثّلاثة في الحقيقة ظُلْمٌ للنّفس، فإنّ الإنسان في أوّل ما يهمّ بالظُّلْمِ فقد ظَلَمَ نفسه، فإذا الظَّالِمُ أبدا مبتدئ في الظُّلْمِ، ولهذا قال تعالى في غير موضع: ما ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»[١٠].

-وثمّة تقسيم ثانٍ لظلم النفس ويذكر لنا القرآن الكريم بذلك شواهد فمنه قوله تعالى على لسان نبيه يونس (عليه وعلى نبينا وآله السلام): ﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[الأنبياء:٨٧].

وهنا تأتينا هذه الآية بتوضيح لظلم النفس في القوة الغضبية في طرف الإفراط، فالآية حاكية لنا عن حالة الغضب الإنساني تأخذه للخروج عن الاعتدال في قوته الغضبية ودخوله في ظلم نفسه، بل أكثر من ذلك فظلم النفس هنا يأخذ به لظلمات ثلاث أشارت لها الآية المباركة ﴿ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ ﴾، وهذه الظلمات الثلاث هي:

ظلمة الجهل، وظلمة ظلمي لنفسي، وظلمة الاحتجاب عن إمام الزمان (عجل الله فرجه)، فعدم المعرفة واليقظة لهذا الظلم يوقعنا في كلّ لحظة في ظلمات الجهل، فعندما يميل الإنسان من الصدق إلى الكذب فقد دخل هذه الظلمات الثلاث، ولذلك صرّح لنا القرآن الكريم على لسان النبي يونس(عليه وعلى نبينا وآله السلام) قوله: ﴿ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾، [11]، فنجد الآية التي تليها تبين إجابة الله تعالى لدعوته واعترافه بالظلم في قوله عزّ وجلّ: ﴿ فَٱسۡتَجَبۡنَا لَهُۥ وَنَجَّيۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡغَمِّۚ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٨٨ ﴾[الأنبياء:٨٨]، فحصل على استجابة الله ونجاته من الظلمات والغم الذي وقع به، وهذه النجاة والمساعدة الإلهية متاحة في كلّ زمان ومكان وبأي موضوع يقع به الإنسان، وعليه فقد أصبح الذكر اليونسي وردا مجربا، ودواءً نافعا، حتى نسب إلى من أرشدنا إليه نبي الله يونس (عليه وعلى نبينا وآله السلام).

•وعليه يمكن تقسيم ظلم النفس بلحاظ العقيدة والشريعة والأخلاق على النحو الآتي:

١. ظلم النفس العقائدي.

٢. ظلم النفس الشرعي.

٣. ظلم النفس الأخلاقي.

١. **الظلم العقائدي**: هو اتباع غير أولياء الله وأنبيائه (صلوات الله عليهم) إذ إنّ الشرك ظلم للنفس على صعيد المعتقد، والخروج من ظلم النفس العقائدي يكون بالخروج من ظلمات الشرك إلى نور التوحيد، وقد عبّر القرآن الكريم عن الكفر

بالظلم، ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَـٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَـٰعَةٌ ۗ وَٱلْكَـٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾[البقرة:٢٥٤].

ولذلك تتبين لنا أن الحكمة الإلهية من بعثة الأنبياء وإرسال الرسل عليهم السلام هي تخليص الناس من قيود النفس والتحرر من ظلم النفس، فقد جاؤوا ليحرروا الناس من جورهم على نفوسهم، وهذا ما دلنا عليه النبي يونس عليه السلام، ونصح به لقمان الحكيم ابنه حين قال له: ﴿ وَإِذْ قَالَ لُقْمَـٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَـٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[لقمان:١٣][١٢]، فالشرك عبّر عنه القرآن الكريم بالظلم العظيم، وهو ظلم النفس بحرفها عن مسارها الصحيح، وفي قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّـٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَـٰتِ ۗ أُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾[البقرة:٢٥٧]، وهذه الآية تبين لنا الاعتقاد الحقيقي والعقيدة الحقّة، ولذلك ترك الولاية والصراط المستقيم كما يوضح القرآن الكريم هو ظلم للنفس ويحصل باتباع غير ما أوصى به الله والميل عن أولياء الله وما أرسل به الأنبياء والرسل (صلوات الله عليهم جميعا).

٢. **ظلم على الصعيد الشرعي** عرّفه الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ) صاحب التعريفات **والظلم «في الشريعة: عبارة عن التعدي عن الحق إلى الباطل، وهو الجور، وقيل: هو التصرف في ملك الغير ومجاوزة الحد»**[١٣]، وهذا التعدي قد يكون في الشريعة على النفس كظلمها بعدم فعل ما ينفع النفس ويدفع عنها ما يوجب ذلتها ومهانتها أو أذيتها، والجور عليها بتحميلها ما لا تطيق، وخلاف الظلم الشرعي يكون بأخذ النفس إلى ما يحقق لها نور العمل والسلوك الصحيح الذي أوصى به الأئمة (صلوات الله عليهم).

٣. **الظلم الأخلاقي**، ويتحقق عندما يظلم الإنسان نفسه بظلم الآخرين بالتعدي

على حقوقهم والتجاوز عليهم، وتارة يكون الظلم على النفس بعدم اتباع الشريعة في ترك المحرمات والعمل بالواجبات، **وتارة أخرى يتحقق الظلم على المظلوم بقلة الناصر** فيمكن ألا يكون أحدنا ظالما بالفعل، لكنه حقق الظلم على المظلوم بعدم النصرة وهذا المعنى نقرأه في دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام في دعائه في الاعتذار من تبعات العباد:« **اللهم إني أعتذر إليك من مظلوم ظلم بحضرتي فلم أنصره**»[١٤]، وفي هذا المقطع الأول من الدعاء يعلمنا الإمام أدب نصرة المظلوم، فضلا عن عدم ظلم النفس بتعريض الآخرين للظلم، وإن صدر هذا فباب التوبة والاعتذار مفتوح للعباد، وهذا ما يذكرنا من إطلاق العبارة التي نقرأها في مضامين الأدعية والزيارات، أن يكون الإمام مظلوماً بقلة الناصر، **في زيارة الناحية المقدّسة «السَّلامُ عَلى المَظْلُومِ بِلا نَاصِرِ»**[١٥]، وهذا ما كان مع إمام الحسين عليه السلام المظلوم بقلة الناصر، وظلم الآخرين هو ما سيكون محل البيان والتحليل في دعاء الإمام الهادي عليه السلام دعاء المظلوم على الظالم.

•ومن حكم الإمام الهادي عليه السلام: في ذكر الظالم:" **إنّ الظالم الحالم يكاد أن يعفى على ظلمه بحلمه، وإن المحق السفيه يكاد أن يطفئ نور حقه بسفهه**»[١٦].

-قوانين العفو وظلم النفس:

تجدر الإشارة أن قوانين حياتنا تفعل علينا في قانون الجذب، وهذا يؤكد أنّ ما نؤمن به سيتحقق، والقانون الذي ينفع الإنسان في رفع الظلم عن نفسه هو العفو، وتتصل معه قوانين أخرى وهي:

١. قانون العفو.

٢. قانون العقوبة.

٣. قانون العدل.

وقانون العفو: إنّ قانون العفو يتحقق عندما يعفو الإنسان عن نفسه ويحررها من ظلمها وقيودها التي قيّد نفسه بها، بعبارة أخرى نقول: إن عفوت عن نفسك عفا الله عنك، وهذا ما يذكرنا بكربلاء بقول الإمام الحسين عليه السلام مع الحرّ الرياحي حين قال له الحرّ: هل لي من توبة، فأجابه الإمام الحسين عليه السلام (صلوات الله عليه): إن تبت تاب الله عليك. ويبعدها عن العقوبة بطلب العفو لنفسه، إذ يتطلب من كلّ إنسان ساع للخروج من ظلم نفسه أن ينتقل لقانون العفو، ولا يظلم نفسه بأن يعرضها للتشدد ويطلب لها العقوبة، بل إن طلب العقوبة للطرف الثاني وهو الظالم باعتقاده قد يكون هو الظالم لنفسه فظهر الظالم انعكاسا له؛ ليفهم ذلك، وعليه إنّ الانتقال لقانون **العفو وهو العفو عن النفس من الآلام التي يخزنها المرء في نفسه ستجعل منه عادلا في التصرف وخارجا عن ظلم نفسه بعدالته، وهذا لايمنعه من المطالبة بحقّه، وهذا ما أشار إليه الإمام السجاد عليه السلام في دعائه:(واجعل لي يدا على من ظلمني..)**، بلحاظ طلب الحقّ لا الانتقام والوقوع في ظلم النفس بإفراط القوى الغضبية.

فقد جعل الله العفو من أقرب الطرق للتقوى: ﴿وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾[البقرة:٢٣٧]، وقد أشار القرآن الكريم إلى خلاف الظلم بمعنى آخر وهو النصر كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ ٤١ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظۡلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ٤٢ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾[الشورى:٤١-٤٣].

ونلمح في الآيات السابقات بؤرة دلالية متناوبة بين لفظتي الظلم والنصر في الآيات(٣٨-٤٥) من سورة الشورى، وتتوازى النصوص القرآنية في ذكر العفو في قوله تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾، **فقد جعل الله أعزم الأمور الصبر**

والتسامح عفوا عن الظالمين، فضلا عن عفو الظالم على نفسه، ويتحقق العفو عن النفس عندما يتحرر الإنسان عن الظلم والخروج عن العدل والوقوع في ظلمات الظلم.

ونقرأ في الدعاء عن العفو، في قول الإمام السجاد عليه السلام: (فيا من رباني في الدنيا بإحسانه وتفضله ونعمه وأشار لي في الآخرة إلى عفوه وكرمه)...وطلب العفو: (... وتصدّق عليّ بعفوك...واعف عن توبيخي بكرم وجهك...)[١٧].

وأمّا قانون العقوبة فالإنسان يوقع نفسه بالظلم عندما يقرر لنفسه أنّه مستحق للعقوبة، ولا ينتبه أنّ رحمة الله متحققة إن جذبها لنفسه وانتقل لقانون العفو، لذلك نجد القرآن الكريم على لسان الداعي ألّا يجعله في فئة الظالمين قوله تعالى: ﴿رَبِّ فَلَا تَجۡعَلۡنِي فِي ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[المؤمنون:٩٤]، وكذلك نطلب من الله رفع العقوبة عنّا في أول دعاء أبو حمزة الثمالي:(اللهم لاتؤدبني بعقوبتك....)، ونجد القرآن يشير تارة إلى جزاء الظالمين كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[المائدة:٢٩]، وتارة أخرى يأتي التعبير بعد صدور العقوبة على إقرار الظالمين بظلمهم نحو قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ دَعۡوَىٰهُمۡ إِذۡ جَآءَهُم بَأۡسُنَآ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾[الأعراف:٥]، وتارة يضرب الله عقوبة الظالمين مثالا تحذيريا، كقوله تعالى: ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[يونس:٣٩].

وقانون العدل: نجد الإشارة إلى العدل في حساب العباد على ظلمهم، في حال أجرى عليهم عدله في قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلۡمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيۡهَا مِن دَآبَّةٖ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗىۖ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ لَا يَسۡتَٔۡخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ﴾[النحل:٦١]، وهذا ما يصعب احتماله، لأنّ محاسبة الله برحمته

هو ما نرجوه، ونتعلمه في مفاهيمنا الدينية نسأل الله أن يحاسبنا برحمته لا بعدله، ونجد الإشارة إلى هذا المعنى في دعاء الحزين: (ومن ينطق لساني إذا خلوت بعملي، وسألتني عما أنت أعلم به مني، فان قلت نعم **فأين المهرب من عدلك**، ...)، ويمكن توضيح هذا القانون مع ظلم النفس، بأنّ الإنسان إذا طلب من الله أن يحاسب الظالم بعدله فإن سريان هذا القانون سيكون عليه وعلى غيره، وهكذا.

-الاعتراف بظلم النفس:

لقد أشار القرآن الكريم إلى اعتراف الإنسان بظلم نفسه في آياتٍ كثيرة، وهذا الاعتراف يؤكد بأنّ الإنسان قد أوقع نفسه بظلام الجهل والجور عندما خرج عن عدالة القوى النفسانية الأربعة ومال عن فضائلها، ووقع بظلمة الجهل، ونقرأ هذه الاعترافات بظلم النفس أو الآخرين في سياقات النصوص القرآنية الآتية:

١.ما جاء الاعتراف على لسان المفرد (المتكلم) (**ظلمتُ**) على لسان بلقيس، قال تعالى: ﴿ قِيلَ لَهَا ٱدۡخُلِي ٱلصَّرۡحَۖ فَلَمَّا رَأَتۡهُ حَسِبَتۡهُ لُجَّةٗ وَكَشَفَتۡ عَن سَاقَيۡهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرۡحٞ مُّمَرَّدٞ مِّن قَوَارِيرَۗ قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي ظَلَمۡتُ نَفۡسِي وَأَسۡلَمۡتُ مَعَ سُلَيۡمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [النمل:٤٤]، وقوله تعالى على لسان النبي موسى (عليه وعلى نبينا وآله السلام): ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمۡتُ نَفۡسِي فَٱغۡفِرۡ لِي فَغَفَرَ لَهُۥٓۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[القصص:١٦].

٢.ما جاء الاعتراف على لسان المثنى (المتكلمين) (**ظلمنا**) لطلب المغفرة: ﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾[الأعراف:٢٣].

٣.ما جاء اعترافا على لسان الأنبياء ليكون لنا درسا إرشاديا، في أنّ ظلم النفس يقع فيه كل إنسان حين يقع في إفراط القوة الغضبية، قال تعالى: ﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبٗا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ

إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[الأنبياء:٨٧]، إذن لا يغادرنا الذكر اليونسي (**لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين**) اعترافا بظلم النفس.

٤.ويأتي الإقرار بالظلم اعترافا إذا تحقق العود لما سبق، وهذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡهَا فَإِنۡ عُدۡنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ ﴾[المؤمنون:١٠٧]، فقد جاءت سياق الآيات السابقات في محل اعتراف فئة بعد حوار جرى بينهم وبين ربّهم.

٥.ويأتي الاعتراف بظلم النفس حين يرى الناس العذاب واقعاً بهم، قال تعالى: ﴿ وَلَئِن مَّسَّتۡهُمۡ نَفۡحَةٞ مِّنۡ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَٰوَيۡلَنَآ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ﴾[الأنبياء:٤٦] .

٦.ويعترف الكافرون بظلمهم لأنفسهم بغفلتهم بل تأكيدهم لظلمهم لأنفسهم لانحرافهم عن المسار العقائدي الصحيح لوقوعهم الظلم ﴿ وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ أَبۡصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَٰوَيۡلَنَا قَدۡ كُنَّا فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا بَلۡ كُنَّا ظَٰلِمِينَ ﴾ [الأنبياء:٩٧]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ سُبۡحَٰنَ رَبِّنَآ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ﴾[القلم:٢٩].

وثمّة اعتراف فئة من الذين ظلموا أنفسهم بالانتقال إلى ما يحقق التوبة والاعتراف وطلب العفو:

•قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ لِذُنُوبِهِمۡ وَمَن يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمۡ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾[آل عمران:١٣٥].

•وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمًا ﴾[النساء:٦٤]، ﴿ وَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴾[النساء:١١٠]

•وقوله تعالى: ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾[المائدة:٣٩].

المطلب الثاني: تحليل دعاء المظلوم على الظالم للإمام الهادي عليه السلام:

أولا: أحداث الدعاء ومضامينه العامة:

كان لهذا الدعاء أحداث قبل إطلاقه من لدن الإمام (صلوات الله عليه)، فقد كانت أحداثه على النحو الآتي:

١.ورد الدعاء منقولاً عن زرافة حاجب المتوكل وقد كان زرافة ممن يوالون الإمام الهادي عليه السلام، وكذلك ورد الدعاء منقولا بطرق أخرى.

٢.أمر المتوكل «أن يزينوا بأحسن تزيين ويظهروا بأفخر عددهم وذخائرهم..» حتى يبين حظوة الفتح بن خاقان وقربه منه.

٣.أن يكون الجميع مشاة إلا هو والفتح بن خاقان...

٤.كانت أحداث هذا الدعاء تدور في سرّ من رأى (سامراء).

٥.كان من جملة الأشراف الذين أمر المتوكل بوجودهم هو إمامنا الهادي عليه السلام.

ومع هذه الظروف فقد شقّ على الإمام الهادي عليه السلام ما لاقاه من الحرّ والزحمة.

قال زرافة: «**فأقبلت إليه –يقصد مولانا الهادي–وقلت له: يا سيدي يعز والله عليّ ما تلقى من هذه الطغاة، وما قد تكلفته من المشقة، وأخذت بيده فتوكأ عليّ وقال: يا زرافة ما ناقة صالح عند الله بأكرم مني أو قال: بأعظم قدرا مني، ولم أزل أسائله وأستفيد منه، وأحادثه إلى أن نزل المتوكل من الركوب، وأمر الناس بالانصراف .**»[١٨]

من النص المتقدم للدعاء نجد مسائل كثيرة، فضلا عن إشارات الإمام عليه السلام في ذكره

لناقة صالح وتحليل المؤدب الفطن وإشارة الأيام الثلاث، يقول زرافة: « ولولدي مؤدب يتشيع من أهل العلم والفضل، وكانت لي عادة بإحضاره عند الطعام، فحضر عند ذلك وتجارينا الحديث، وما جرى من ركوب المتوكل والفتح، ... وما سمعته من قوله « ما ناقة صالح عند الله بأعظم قدرا مني ».

«وكان المؤدب يأكل معي فرفع يده وقال: بالله إنك سمعت هذا اللفظ منه؟ فقلت له: والله إني سمعته يقوله، فقال لي: اعلم أن المتوكل لا يبقى في مملكته أكثر من ثلاثة أيام، ويهلك، فانظر في أمرك وأحرز ما تريد إحرازه وتأهب لأمرك كي لا يفجؤكم هلاك هذا الرجل فتهلك أموالكم بحادثة تحدث أو سبب يجري. فقلت له: من أين لك ذلك؟ فقال: أما قرأت القرآن في قصة صالح والناقة وقوله تعالى: « تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب» (١٩)

وذكر الإمام أنّ هذا الدعاء الذي دعا به من كنوز آبائه (صلوات الله عليهم) وذكر اسم الدعاء بقوله عليه السلام: **«هو دعاء المظلوم على الظالم»**

وهنا أشار الإمام إلى كنوز توارثها ومنها اختياره لهذا الدعاء دون غيره، فما كان من زرافة أن طلب واستسمح من الإمام أن يعلمه إياه إن رأى ذلك، وهو أوله: « **اللَّهُمَّ إِنِّي وَفُلَانَ بْن فُلَانٍ عَبْدَانِ مِنْ عَبِيدِكَ نَوَاصِينَا بِيَدِكَ تَعْلَمُ مُسْتَقَرَّنَا وَمُسْتَوْدَعَنَا وَتعلمُ مُنْقَلَبَنَا وَمَثْوَانَا وَسِرَّنَا وَعَلَانِيَتَنَا وَتَطَّلِعُ عَلَى نِيَّاتِنَا وَتُحِيطُ بِضَمَائِرِنَا....**»(٢٠).

• نأتي الآن إلى بيان المضامين التي حواها الدعاء قبل الخوض في تحليله اللغوي والدلالي، والمقاطع التي تحول بها الإمام في الطلب والمسألة لله تعالى، مع بيان أدب الدعاء..

١ .ابتدأ الدعاء بأجمل عبارة يذكر الإمام عليه السلام فيها مقام العبودية وينتقل إلى الثناء على الله بأنه عالم بحال العباد.

٢.علم الله بعباده وما جرى وإحاطته تعالى بضمائرهم وسرهم وعلانيتهم، كما ينتقل الإمام إلى الالتجاء إلى الله بطلب المعونة وطرح الطلب بما قد جرى عليه من الظالم، الذي لا يمتنع بسلطانه عن الله، والله مدركه أين ما سلك.

٣.ينتقل الدعاء إلى ذكر علم الله السابق وقضائه وقدره وحكمه ومشيئته في خلقه أجمعين أن جعل (لفلان بن فلان) قدرة على الظلم ببغيه وتجبره وطغيانه لحلم الله عنه.

٤.ثمّ ينتقل الدعاء على لسان الداعي طالبا متعرضا للإجابة وشاكيا أحواله إلى ربّه ملتمسا النظر في الوقوف على ما جرى عليه من الظالم.

ثانيا: تحليل دعاء المظلوم على الظالم للإمام الهادي عليه السلام:

(اللَّهُمَّ إِنِّي وَ فُلَانَ بْن فُلَانٍ عَبْدَانِ مِنْ عَبِيدِكَ نَوَاصِينَا بِيَدِكَ تَعْلَمُ مُسْتَقَرَّنَا وَ مُسْتَوْدَعَنَا وَ تَعْلَمُ مُنْقَلَبَنَا وَمَثْوَانَا وَسِرَّنَا وَعَلَانِيَتَنَا وَتَطَّلِعُ عَلَى نِيَّاتِنَا وَتُحِيطُ بِضَمَائِرِنَا عِلْمُكَ بِمَا نُبْدِيهِ كَعِلْمِكَ بِمَا نُخْفِيهِ وَ مَعْرِفَتُكَ بِمَا نُبَطِّنُهُ كَمَعْرِفَتِكَ بِمَا نُظْهِرُهُ لَا يَنْطَوِي عَنْكَ شَيْءٌ مِنْ أُمُورِنَا وَ لَا يَسْتَتِرُ دُونَكَ حَالٌ مِنْ أَحْوَالِنَا وَ لَا لَنَا مِنْكَ مَعْقِلٌ يُحْصِنُنَا وَلَاحِرْزٌ يُحْرِزُنَا وَ لَا مَهْرَبَ لَنَا نَفُوتُكَ بِهِ وَ لَا يَمْنَعُ الظَّالِمَ مِنْكَ سُلْطَانُهُ وَ حُصُونُهُ وَلَا يُجَاهِدُكَ عَنْهُ جُنُودُهُ وَ لَا يُغَالِبُكَ مُغَالِبٌ بِمَنَعَةٍ وَ لَا يُعَازُّكَ مُعَازٌّ بِكَثْرَةٍ أَنْتَ مُدْرِكُهُ أَيْنَ مَا سَلَكَ وَ قَادِرٌ عَلَيْهِ أَيْنَ لَجَأَ فَمَعَاذُ الْمَظْلُومِ مِنَّا بِكَ وَ تَوَكُّلُ الْمَقْهُورِ مِنَّا عَلَيْكَ وَ رُجُوعُهُ إِلَيْكَ يَسْتَغِيثُ بِكَ إِذَا خَذَلَهُ الْمُغِيثُ وَ يَسْتَصْرِخُكَ إِذَا قَعَدَ عَنْهُ النَّصِيرُ وَ يَلُوذُ بِكَ إِذَا نَفَتْهُ الْأَفْنِيَةُ وَ يَطْرُقُ بَابَكَ إِذَا غُلِّقَتْ عَنْهُ [دُونَهُ] الْأَبْوَابُ الْمُرْتَجَةُ يَصِلُ إِلَيْكَ إِذَا احْتَجَبَتْ عَنْهُ الْمُلُوكُ الْغَافِلَةُ تَعْلَمُ مَا حَلَّ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَشْكُوَهُ إِلَيْكَ وَ تَعْرِفُ مَا يُصْلِحُهُ قَبْلَ أَنْ يَدْعُوَكَ لَهُ فَلَكَ الْحَمْدُ سَمِيعاً بَصِيراً عَلِيماً لَطِيفاً قَدِيراً...)[٢١].

افتتح الإمام الهادي عليه السلام الدعاء بالإنشاء الطلبي بأسلوب النداء بلفظة (**اللهمّ**) التي

يعدّها اللغويون والبلاغيون تمثل النداء بكلّ أسماء الله، فضلا عن تعويضها بالميم المشددة عن ياء النداء في (يا ألله)[٢٢]، فضلا عن القول بكونها منحوتة كما قال الكوفيون، وعليه فإنّ مجيء لفظة (اللهمّ) إنّما يدل على الإنشاء الطلبي بأسلوب النداء المشعر بالدعاء على وفق المعاني البلاغية التي نجدها في علم المعاني، وهذا ما نلحظه في استعمال لفظة دون أخرى فلم يكن الدعاء مبدوءًا بلفظ الجلالة (الله) أو (الهي) أو (ربّي).

(**إِنِّي وَ فُلَانَ بْنُ فُلَانٍ عَبْدَانِ مِنْ عَبِيدِكَ نَوَاصِينَا بِيَدِكَ...**) انتقل الإمام عليه السلام في دعائه إلى الأسلوب الخبري مؤكدا بـ(أنّ) ليكون طلبيا ليؤدي غرضا بلاغيا لفائدة الخبر فالله تعالى عالم بكلّ شيء، لكن بدأ الإمام بتحديد طلبته بهذا الخبر ليؤكد ما لاقاه من الظلم من (فلان..)، وأمّا لفظة (**فلان بن فلان**) فهي من الاستعمالات اللغوية والبلاغية لتكون كناية عن اسم حقيقي لا يريد المتكلم إعلانه، قال ابن سيدة (ت٤٥٨هـ): « فُلاَنٌ وَفُلاَنَةُ كنايَةٌ عن أَسماءِ الآدَمِيينَ والفُلاَنُ والفُلاَنَةُ كنايةٌ عن غيرِ الآدَمِيينَ تقولُ العَرَبُ رَكِبْتُ الفُلاَنَ وحَلَبْتُ الفُلاَنَةَ وقولُهُ تعالى ﴿ يَٰوَيۡلَتَىٰ لَيۡتَنِي لَمۡ أَتَّخِذۡ فُلَانًا خَلِيلٗا ﴾[الفرقان:٢٨]»[٢٣]، فكان التعبير القرآني باستعمال فلانا كناية عن الشيطان بدليل الآية اللاحقة في قوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ أَضَلَّنِي عَنِ ٱلذِّكۡرِ بَعۡدَ إِذۡ جَآءَنِيۗ وَكَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لِلۡإِنسَٰنِ خَذُولٗا ﴾[الفرقان:٢٩]، ثمّ عرّف الإمام عليه السلام بكليهما –نفسه وفلان– بأنهما (عبدان) انطلاقا من النص القرآني في قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا ﴾[مريم:٩٣]، أي: العبد الشقي والسعيد كلاهما شاخص أمام الله عزّ وجلّ، بدليل الآية المباركة، ومعنى العبد في اللغة يؤدي صيغة طلبية معنوية في الدعاء لإظهار التذلل لله وحده فضلا عن عودة كل العباد ومآلهم لله لإنّه واجدهم في هذه العوالم[٢٤]، وقوله عليه السلام: (**نَوَاصِينَا بِيَدِكَ**) فهي مصداقٌ لقوله تعالى: ﴿إِنِّي تَوَكَّلۡتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمۡۚ مَّا

مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٦ ﴾[هود:٥٦]، والناصية هي « قُصاصٌ من الشَّعَر»[٢٥]، والمعنى المأخوذ من النواصي وأنها بيد الله كناية عن التمكن والغلبة[٢٦]، مّما تقدم نلمح الاقتباس للمضامين القرآنية في الدعاء كما صوره الإمام الهادي (صلوات الله عليه) في أول الدعاء.

ثمّ تنتقل لغة الدعاء إلى الجمل الفعلية الخطابية مع الله تعالى: التي تتألف من:

- فعل مضارع+ ضمير مستتر تقديره أنت+ مفعول به+ أداة عطف+اسم معطوف.
- **تَعْلَمُ مُسْتَقَرَّنَا وَ مُسْتَوْدَعَنَا**
- **وَتَعْلَمُ مُنْقَلَبَنَا وَمَثْوَانَا وَسِرَّنَا وَعَلَانِيَتَنَا**
- ومن المعلوم دلالة الجملة الفعلية على الحدوث والتجدد فضلا عن دلالة الفعل (**تعلم**) المتمثل بالإحاطة الإلهية على جميع العباد، فيؤكد النص علم الله الأزلي في (**مُسْتَقَرَّنَا وَ مُسْتَوْدَعَنَا**) آخذا ذلك من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ فَمُسۡتَقَرّٞ وَمُسۡتَوۡدَعٞۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَفۡقَهُونَ﴾[الأنعام:٩٨]، فالفعل (قرّ) يدل على معنى ثبات الشيء[٢٧]، قال ابن عباس (ت٦٨هـ):"(فَمُسْتَقَرٌّ) فِي الْأَرْحَام (وَمُسْتَوْدَعٌ) فِي الأصلاب»[٢٨]، ولهذا المعنى ذهب صاحب الميزان أيضا بأنّ الأرض ستكون المستقر لمن ولد وتلبس بحال الولادة، ومن لم تجر عليه هذه الحالة فهو بحال الوديعة والمستودع في الأرحام والأصلاب[٢٩]، وعليه يفهم من هذه العبارات في الخطاب الدعائي معاني الثناء والتمجيد بعلم الله في كل الأحوال والنشآت.
- **وَتَعْلَمُ مُنْقَلَبَنَا وَمَثْوَانَا وَسِرَّنَا وَعَلَانِيَتَنَا.**

تكرر الفعل في الجملتين المعطوفتين بخطاب الله وعلمه بـ(**مُنْقَلَبَنَا وَ مَثْوَانَا وَ سِرَّنَا وعَلَانِيَتَنَا**) يفهم من كلام أبي هلال العسكري (ت٣٩٥هـ) من الانقلاب إلى

حال غير الأول ونقيضه[٣٠]، وعليه فتقلب الحال يأتي أيضا بمعنى الانصراف لوجه آخر[٣١]، وعليه فتضاد اللفظة مع المنقلب وهي **(مثوانا)** لتدل على معنى "الإقامة والاستقرار"[٣٢]، وكذا التضاد بين لفظتي **(سِّرنَا وَعَلَانِيَتَنَا)** وهي اقتباس قرآني لقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَۚ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[التغابن:٤] .

- **وَتَطَّلِعُ عَلَى نِيَّاتِنَا**
- **وَتُحِيطُ بِضَمَائِرِنَا.**

وهاتان الجملتان المتوازيتنان متعلقتان بالجمل الفعلية آنفة الذكر، فالعلم صفة ذاتية متعلقة بالله تعالى، وكذا الأمر بعلم الله واطلاعه على مكنون النفس الإنسانية ونيته المستور عن لواحظ الفكر والعيون ومستترة في حواجب القلب والغيوب، ولا يتوقف أمر النية على كونها مراد المرء في أمر ما، وهنا لا يطلع على صدقها وإخلاصها إلا الله تعالى، فقد يكون الإنسان بجهله وعدم إدراكه لخلوص النية وصدقها في حال التحقق بل إنها من المسائل المستورة عنه أصلا، ولا يحيط بها

- **عِلْمُكَ بِمَا نُبْدِيهِ كَعِلْمِكَ بِمَا نُخْفِيهِ**
- **وَمَعْرِفَتُكَ بِمَا نُبَطِّنُهُ كَمَعْرِفَتِكَ بِمَا نُظْهِرُهُ**

هاتان جملتان اسميتان ودلالة الجملة الاسمية على الثبات والدوام ترتبط بمعاني الجمل الفعلية السابقة في علم الله ومعرفته بحال عبده الداعي وهنا جملتان متقابلتان في كلّ جملة تضاد في الأفعال **(نبديه- نخفيه) و(نبطنه- نظهره)**، وثمّة فرق بين العلم والمعرفة، ولكننا نحتاج للتأمل في المصطلحين، وهذه المعرفة غير العلم النظري الذي نقرأه في الكتب، ولكن هناك مصطلح العلم ومصطلح المعرفة فما الفرق بين العلم والمعرفة؟ بعبارة مبسطة ونأخذ مثالا للتوضيح:

تقول علمت بالفكرة....-

وتقول عرفت الفكرة...-

فالعلم هو الصورة التي ترتسم في ذهن الإنسان، وهو « هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع»[٣٣]، والمعرفة هو تطبيق الصورة على ما هو مخزون في النفس، « إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم»[٣٤]، كذلك نجد التشبيه بين حال العلم بالفعلين بعلم الله لعبده بما يبديه ويخفيه، وكذا الحال في علمه تعالى بباطن العبد وظاهره، وهذه إشارات دقيقة جدا.

- **لَا يَنْطَوِي عَنْكَ شَيْءٌ مِنْ أُمُورِنَا**
- **وَلَا يَسْتَتِرُ دُونَكَ حَالٌ مِنْ أَحْوَالِنَا**
- **وَلَا لَنَا مِنْكَ مَعْقِلٌ يُحْصِنُنَا**
- **وَلَا حِرْزٌ يُحْرِزُنَا**
- **وَلَا هارب يفوتك منّا**
- **وَلَا يَمتنعُ الظَّالِمَ مِنْكَ بسُلْطَانُهُ**
- **وَلَا يُجَاهِدُكَ عَنْهُ جُنُودُهُ**
- **وَلَا يُغَالِبُكَ مُغَالِبٌ بِمَنَعَةٍ**
- **وَلَا يُعَازُّكَ [مُتَعَزِّزٌ] بِكَثْرَةٍ.**

• هنا تتوالى تسع جمل متوازية في التركيب منفية بأداة النفي (لا) الدالة على نفي الحاضر والمستقبل، بدخولها على الفعل المضارع في ستٍ منها، وفي الثلاث الأخر بدخولها على الأسماء، ونلحظ في الجملتين الأوليين تعلقاً بمعنى ما تقدّم في سياقات الجمل الاسمية والفعلية التي أشارت إلى علم الله بعباده، وهنا جاء سياق نفي استتار أحوالنا وخفاء أمورنا عن ربّ الأرباب، في قوله عليه السلام: (**لَا يَنْطَوِي عَنْكَ شَيْءٌ**

مِنْ أُمُورِنَا، وَلَا يَسْتَتِرُ دُونَكَ حَالٌ مِنْ أَحْوَالِنَا).

• ثم انتقل السياق إلى الجمل الثلاث المختلفة في دخول لا النافية ولكن اختلف بدخولها كما في باقي الجمل على الفعل المضارع، وهي في قوله صلوات الله عليه:

• **وَلَا لَنَا مِنْكَ مَعْقِلٌ يُحْصِنُنَا**

• **وَلَا حِرْزٌ يُحْرِزُنَا**

• **وَلَا هارب يفوتك منّا**

• ففي الدلالة المعجمية للفظة (**معقل**) قال صاحب الصحاح: "والمَعْقِلُ: الملجأ، وبه سمِّي الرجل"[٣٥]، وقد تقدّمت شبه الجملة على الاسم والفعل لتأكيد النفي أنه لا ملجأ للعباد إلا هو، ولا حصن يُلجأ إليه إلا هو، وأما نوع لا في هذه الجملة فهي نافية مهملة فقد بطل عمل لا نافية للجنس لوجود الفاصل بينها وبين اسمها، فشبه الجملة (**لنا**) من لام الجر+ضمير نا المتصل في محل رفع خبر مقدم، و(**معقل**) مبتدأ مؤخر، فتكون لا مهملة ويصح النفي بها، ولكنها لا تعمل عمل إنّ الناسخة.

• وعليه تكون (لا) في الجملة اللاحقة لها زائدة للتوكيد في قوله عليه السلام: (**وَلَا حِرْزٌ يُحْرِزُنَا**)، والحرز: قال الخليل (ت١٧٠هـ) «ما أحرزت في موضع من شيء، تقول: هو في حِرْزي. واحتَرَزْتُ من فُلانٍ»[٣٦]، كما ورد الجناس الاشتقاقي في هذه العبارة (ولا حرز يحرزنا) في اجتماع اللفظين من أصل واحد في الاشتقاق، فضلا عن القيمة الدلالية لجرس اللفظ وانسجامه مع معناه اللغوي لتأدية المعنى متساوقا مع لفظه.

• **وَلَا هارب يفوتك منّا**

يبدو أن تعلق الجمل ببعضها بالمعنى والاشتراك بحكم لا الزائدة قد تكرر في

هذه الجملة أيضا، وكذا نلمح المعنى الدلالي المتتابع مع الجملتين السابقتين وكأن التعبير يريد أنّ (لا معقل ولا حرز ولا مهرب...) من سطوة الله..

• ثمّ ينتقل السياق في الجمل المنفية في ذكر خطاب المظلوم مع الله إلى ذكر الظالم حتى يكتمل لدينا مثلث الدعاء الدلالي وهو الداعي (المظلوم)، والمدعو (الربّ)، والمدعو عليه وهو (الظالم)، وهنا يستحضر الداعي الإشارات الدلالية للظالم في قوله عليه السلام:

• **لَا يَمتنعُ الظَّالِمَ مِنْكَ بسُلْطَانهُ**

• **وَلَا يُجَاهِدُكَ عَنْهُ جُنُودُهُ**

• **وَلَا يُغَالِبُكَ مُغَالِبٌ بِمَنَعَةٍ**

• **وَلَا يُعَازُّكَ [مُتَعَزِّزٌ] بِكَثْرَةٍ.**

• فدخول الظالم في سياق هذه الجمل الأربعة في تواز تركيبي تام وهو على النحو الآتي:

• واو عاطفة+ لا نافية غير عاملة+ فعل مضارع+ جار ومجرور أو اسم

ونلمح في النص المعاني الدلالية المشعرة بقوة الله على رفع الظلامة، ولكن الله سمح لهذا الظلم بالحصول لحكمة كما نقرأ في دعاء آخر للإمام الهادي عليه السلام " **وَحَلَّ بِي مِنْهُ مَا بَهَظَنِي حَمْلُهُ وَ بِقُدْرَتِكَ أَوْرَدْتَ عَلَيَّ ذَلِكَ وَبِسُلْطَانِكَ وَجَّهْتَهُ إِلَيَّ فَلَا مُصْدِرَ لِمَا أَوْرَدْتَ وَ لَا مُيَسِّرَ لِمَا عَسَّرْتَ وَلَا صَارِفَ لِمَا وَجَّهْتَ وَ لَا فَاتِحَ لِمَا أَغْلَقْتَ وَ لَا مُغْلِقَ لِمَا فَتَحْتَ وَ لَا نَاصِرَ لِمَنْ خَذَلْتَ إِلَّا أَنْتَ**"(٣٧).

• و نجد في الجملة المنفية في الدعاء معنى دلاليا غير مألوف في استعمال الدلالة المعكوسة في (**وَلَا يُجَاهِدُكَ عَنْهُ جُنُودُهُ**) فالمعلوم أنّ الجهاد يصدر من أهل الحق لا الباطل فجاء به المعنى على سياق النفي في ذكر الظالم، فالجهاد يكون من أمر شاق

والمجاهدة بمعنى المقاتلة[٣٨]، وهذا ما يفعله الظالم في ظلم نفسه إنّه يحارب الله!!! فكيف بمن يمرّ بهذا الظلم منّا؟!

• وهنا يمكن لنا أن نستظهر من هذه العبارة أن ظلم الإنسان نفسه قد يجره إلى الاتحاد مع جنود الجهل والشيطان فيكون ظلوما جهولا فيتحد مع أي جندي جهل كالكذب مثلا فهو بذلك يظلم نفسه ويجاهد ربّه حربا بدل أن يجاهد نفسه وجهله ويحرر نفسه من قيود الظلم والجهل.

• لكن الإمام صلوات الله عليه يضع لنا جمل البشرى بنفي الكلام تماما حاضرا ومستقبلا بعدم تمكن الظالم وجنوده على غلبة الحق مهما بلغوا...، كما يدل الكلام اللاحق على هذه المعاني إذا يقول عليه السلام:

• **وَلَا يُغَالِبُكَ مُغَالِبٌ بِمَنَعَةٍ**

• **وَلَا يُعَازُّكَ مُتَعَزِّزٌ بِكَثْرَةٍ.**

وهنا برزت هذه المعاني في حصيلة الظالم والمظلوم والحق والباطل والخير والشرّ فإنّ المجاهدة ستكون أولا وآخرا نصرا لأهل الحق وأتباعه، فجاء الجناس الاشتقاقي مكررا في هاتين الجملتين (**يُغَالِبُكَ مُغَالِبٌ**) و(**يُعَازُّكَ مُتَعَزِّزٌ**)، وقد أدى هذا الجناس معنى دلاليا بتكراره مرتين فلا غلبة ولا عزة للظلم والظالم، والنتيجة التي تنتظر الظالم هي الخطاب التي أطلقه الإمام عليه السلام لله تعالى:

• **أَنْتَ مُدْرِكُهُ أَيْنَ مَا سَلَكَ**

• **وَقَادِرٌ عَلَيْهِ أَيْنَ لَجَأَ**

• وهنا مع انتقال الخطاب لله عزّ وجلّ فقد تغيّر التركيب أيضا ليؤدي دلالة سياقية جديدة مؤكدة الخطاب بالضمير المخاطب المنفصل (**أَنْتَ**)، وخبره لفظة (**مُدْرِكُهُ**) أي: الظالم، فهو تحت حياطة الله أين ما سلك ولجأ فلا مهرب له يخرجه عن هذه الحدود.

- **فَمَعَاذُ الْمَظْلُومِ مِنَّا بِكَ**
- **وَتَوَكُّلُ الْمَقْهُورِ مِنَّا عَلَيْكَ**
- **وَرُجُوعُهُ إِلَيْكَ**

• والعوذ في اللغة بمعنى الملجأ، فملجأ المظلوم هو الله لا محال، وهذا ما يؤكده الإمام(عليه السلام)، وهنا جاء الخطاب باللفظ الصريح لعنوان الدعاء ألا وهو (المظلوم)، فانتقل الخطاب بالالتفات من لسان الداعي المتكلم إلى الغيبة بذكر صفة المظلوم، فبدأت جملة استئنافية ابتدائية، لتشير إلى ملجأ المظلوم لله تعالى، وهكذا في توكل المقهور ظلما بتقديم ملفه لله، وكذا حال رجوعه لربّ العباد لا غير.

- **يَسْتَغِيثُ بِكَ إِذَا خَذَلَهُ الْمُغِيثُ**
- **وَيَسْتَصْرِخُكَ إِذَا قَعَدَ عَنْهُ النَّصِيرُ**
- **وَيَلُوذُ بِكَ إِذَا نَفَتْهُ الْأَفْنِيَةُ**
- **وَيَطْرُقُ بَابَكَ إِذَا أغلقَتْ دُونَهُ الْأَبْوَابُ الْمُرْتَجَةُ**
- **يَصِلُ إِلَيْكَ إِذَا احْتَجَبَتْ عَنْهُ الْمُلُوكُ الْغَافِلَةُ**

• الجمل الفعلية المتقدّمة تصف حال المظلوم الملتجئ لربّه فنلاحظ التوازي التركيبي في الأفعال المضارعة التي تخاطب الحضرة الإلهية وتتوجه إليه بالطلب والتعرض للإجابة:

• فعل مضارع+ كاف الخطاب للربّ+ إذا الشرطية+ فعل ماض+هاء غيبة المظلوم+ فاعل+...

• فالمظلوم: (**يستغيث، يلوذ، يطرق، يصل**)، وهو موقنٌ بأن الله تعالى عالم بحاله فيقول مخاطبا:

- **تَعْلَمُ مَا حَلَّ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَشْكُوَهُ إِلَيْكَ**

- **وَتَعْرِفُ مَا يُصْلِحُهُ قَبْلَ أَنْ يَدْعُوَكَ لَهُ**
- **فَلَكَ الْحَمْدُ سَمِيعاً بَصِيراً عَلِيماً لَطِيفاً قَدِيراً**
- فالخطاب لله تعالى (تعلم، تعرف)، بحاله قبل الشكوى، وصلاحه قبل الدعوة، خاتما هذا المقطع بصفات الله الجمالية والفعلية(**سَمِيعاً بَصِيراً عَلِيماً لَطِيفاً قَدِيرا**) مقدما ذلك بجملة اسمية مقدمة الخبر (فلك الحمد)، وفعل الحمد فيه الثناء والمدح لله الذي افتتح به فاتحة الكتاب.
- **اللَّهُمَّ وَإِنَّهُ قَدْ كَانَ فِي سَابِقِ عِلْمِكَ وَمُحْكَمِ قَضَائِكَ وَجَارِي قَدَرِكَ وَنَافِذِ حُكْمِكَ وَمَاضِي مَشِيَّتِكَ فِي خَلْقِكَ أَجْمَعِينَ شَقِيِّهِمْ وَسَعِيدِهِمْ وَبَرِّهِمْ وَفَاجِرِهِمْ أَنْ جَعَلْتَ لِفُلَانِ بْنِ فُلَانٍ عَلَيَّ قُدْرَةً فَظَلَمَنِي بِهَا وَ بَغَى عَلَيَّ بِمَكَانِهَا وَ تَعَزَّزَ وَاسْتَطَالَ بِسُلْطَانِهِ الَّذِي خَوَّلْتَهُ إِيَّاهُ وَ تَجَبَّرَ عَلَيَّ بِعُلُوِّ حَالِهِ الَّتِي جَعَلْتَهَا لَهُ، وَغَرَّهُ إِمْلَاؤُكَ لَهُ وَ أَطْغَاهُ حِلْمُكَ عَنْهُ...**[٣٩].

بدأ المقطع الثاني بنداء ثانٍ لله تعالى بالإنشاء الطلبي قاصدا من غرض الدعاء أن يجود عليه بتحقيق طلبته، لينتقل بذكر مسألته، مؤكدا الأسلوب الخبري بـ(أنّ، قد)، وتوازي الجمل المتعاطفة لتشترك في حكم علم الله السابق بحال المظلوم في العبارات المتراصة في دقة لفظها ومعانيها وتناغم جرسها (**سَابِقِ عِلْمِكَ وَ مُحْكَمِ قَضَائِكَ وَ جَارِي قَدَرِكَ وَ نَافِذِ حُكْمِكَ وَ مَاضِي مَشِيَّتِكَ**)، والتي كان ترتيبها النحوي:

-اسم مجرور+مضاف إليه+وهو مضاف+ضمير في محل جر بالإضافة

هذا الاطلاق لعلم الله وما قضاه وقدّره وحكمه وشاءه لخلقه أجمعين بذكر الطباق في أحوالهم (**شَقِيِّهِمْ وَسَعِيدِهِمْ وَبَرِّهِمْ وَفَاجِرِهِمْ**) وهذا استعمال قرآني اقتبسه الإمام صلوات الله عليه، من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾[هود:١٠٥]، وقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[الشمس:٨]

• **أَنْ جَعَلْتَ لِفُلَانِ بْنِ فُلَانٍ عَلَيَّ قُدْرَةً فَظَلَمَنِي بِهَا وَ بَغَى عَلَيَّ بِمَكَانِهَا وتَعَزَّزَ وَاسْتَطَالَ بِسُلْطَانِهِ الَّذِي خَوَّلْتَهُ إِيَّاهُ وَتَجَبَّرَ عَلَيَّ بِعُلُوِّ حَالِهِ الَّتِي جَعَلْتَهَا لَهُ، وَغَرَّهُ إِمْلَاؤُكَ لَهُ وَأَطْغَاهُ حِلْمُكَ عَنْهُ..**

هذا ما قدّره الله على عبده وأمضاه عليه لحكمة لايعلمها، فكنى الإمامعليه السلام عن الظالم بعبارة (**فلان بن فلان**) وهنا نلحظ الفعل الدال على الجعل الإلهي(**جعلت**) لأي ظالم أن منحه (**قدرة**)، فكانت هذه القدرة في عالم السبب والنتيجة وكأنّ الداعي يقدم طلبه لله تعالى وهو العالم في علمه السابق أنّ ما جرى عليه في لوح القضاء ومجرى الحكم والمشيئة الإلهية كأنّما أراد الإمام الهاديعليه السلام فيما تقدّم أن يبين الجنبة العقائدية في كلمات قصيرة اللفظ طويلة المعنى لعقيدة الداعي ووعيه بطلبته وتعرضه للإجابة.

وهذه المنحة (القدرة) التي وهبها الله للظالم اختبارا له ولي كانت بيده فجعلها أداة (**فَظَلَمَنِي بِهَا وَ بَغَى عَلَيَّ بِمَكَانِهَا**)، فما كان منه لغفلته أنّه:

- **وتَعَزَّزَ وَاسْتَطَالَ بِسُلْطَانِهِ الَّذِي خَوَّلْتَهُ إِيَّاهُ**
- **وَتَجَبَّرَ عَلَيَّ بِعُلُوِّ حَالِهِ الَّتِي جَعَلْتَهَا لَهُ،**
- **توالي جملتين** فعليتين لأفعال ماضية لوصف حال الظالم على المظلوم بعد أن جعل القدرة التي استطال بها فـ(تعزز واستطال، وتجبر).
- **وَغَرَّهُ إِمْلَاؤُكَ لَهُ**
- **وَأَطْغَاهُ حِلْمُكَ عَنْهُ..**

وهنا بيان سبب تجبر واستطالة الظالم بأنّه اغتر بإملاء الله له غفلة منه، وأخذه على تجاوز الحد حلم الله عنه، حتى صدر بحقّ المظلوم هذه الأحوال وهي:

- **فَقَصَدَنِي بِمَكْرُوهٍ عَجَزْتُ عَنِ الصَّبْرِ عَلَيْهِ**
- **وَتَعَمَّدَنِي بِشَرٍّ ضَعُفْتُ عَنِ احْتِمَالِهِ**

هنا يحكي المظلوم حاله بما جرى عليه من الظالم، فكان التعبير بالجمل الفعلية يشير الى ما وقع عليه بدلالة الفعلين:(**قصدني، تغمدّني**) فعمد إلى ياء المتكلم ليؤدي دلالة متعلقة بحال المظلوم بـ(**مكروه، شرّ**)..

- **وَلَمْ أَقْدِرْ عَلَى الِانتصَار مِنْهُ لِضَعْفِي وَالانتصاف منه لِذُلِّي..**

جاء المتكلم معلنا عدم قدرته على الانتصار أو الانتصاف من الظالم ويبين حاله في زمن الماضي المتصل بالحاضر بدلالة أداة النفي (لم)، وعليه فإن طلبته في الدعاء وتعرضه للإجابة بين يدي الله سبحانه في الزمن المتصل بالحاضر والمستقبل القريب بأن يأتي النصر من الله لكشف ذلته.

- **فَوَكَلْتُه إِلَيْكَ وَتَوَكَّلْتُ فِي أمره عَلَيْكَ وَتَوَعَّدْتُهُ بِعُقُوبَتِكَ وَحَذَّرْتُهُ سَطْوَتَكَ وَخَوَّفْتُهُ نَقِمَتَكَ..**

هنا تبدأ أولى خطوات التحرك للتعرض لإجابة الدعاء، بتوكيل الأمور لله فعبّر عنها الداعي: (**فوكلته إليك، وتوكلت في أمره عليك**)، وبرز الجناس الاشتقاقي في (وكّلته-توكلت) في الفعلين الماضيين مع فارق المضعف للفعل الأول، ثمّ ينتقل المظلوم بما قدّمه للظالم قبل أن يرفع دعوته: (**وَتَوَعَّدْتُهُ بِعُقُوبَتِكَ وَحَذَّرْتُهُ سَطْوَتَكَ وَخَوَّفْتُهُ نَقِمَتَكَ..**) وهذه الجمل الثلاث تذكير وتهديد له بما يلحقه من الظلم بالعقوبة الإلهية والسطوة الإلهية والنقمة الإلهية بدليل إسناد الأسماء لضمير الخطاب الكاف العائد للربّ، فيكون التوازي التركيبي في الجمل الثلاث على النحو الآتي:

- فعل ماضٍ+ تاء الفاعل(المظلوم)+هاء الغيبة(الظالم)+ النتيجة المنتظرة (نوعها)+ كاف الخطاب العائد لله.

- **فَظَنَّ أَنَّ حِلْمَكَ عَنْهُ مِنْ ضَعْفٍ وَحَسْبَ أَنَّ إِمْلَاءَكَ لَهُ مِنْ عَجْزٍ**

هنا يأتي فعل الظنّ (**ظنّ**) المتعلق بحال الظالم مؤكد بـ(**أنّ**) ليؤكد توهم الظالم أن(**حلم**) الله وإمهاله من ضعف، وورد فعل الظن الثاني وهو (**حسب**) أيضا تلاه توكيد بحرف النسخ (**أنّ**) ثم نتبين من هاتين الجملتين الظنيتين حال الظالم فهو واقع تحت مكر حتى ظنّ الإمهال له عن (**ضعف**) **أو** (**عجز**).

- **ولَمْ تَنْهَهُ وَاحِدَةٌ عَنْ أُخْرَى وَ لَا انْزَجَرَ عَنْ ثَانِيَةٍ بِأُوْلَى**

هذه الجمل حاكية أحوال الظالم مع المظلوم، فالظالم (**لم تنهه... ولا انزجر...**) أي: أنّه استمر في ظلمه في كل الأزمان الماضي والحاضر والمستقبل بدلالة أدوات النفي التي أشارت لهذا المعنى (لم، لا)، بل جاء التوكيد على هذه الحال بالجمل اللاحقة في قول الإمام الهادي عليه السلام:

- **وَلَكِنَّهُ تَمَادَى فِي غَيِّهِ**
- **وَتَتَابَعَ فِي ظُلْمِهِ**
- **وَلَجَّ فِي عُدْوَانِهِ**

نلحظ التوازي التركيبي في هذه الجمل بما فعله الظالم في الأفعال الماضية (**تمادى، وتتابع، ولجّ**)، وتعلقت هذه الأفعال بشبه جملة حاكية عن فعله بـ(**غيّه، وظلمه، وعداوته**).

- **وَاسْتَشْرَى فِي طُغْيَانِهِ جُرْأَةً عَلَيْكَ يَا سَيِّدِي**
- **وَتَعَرُّضاً لِسَخَطِكَ الَّذِي لَا تَرُدُّهُ عَنِ الظَّالِمِينَ**
- **وَقِلَّةَ اكْتِرَاثٍ بِبَأْسِكَ الَّذِي لَا تَحْبِسُهُ عَنِ الْبَاغِينَ..**

يبدو أنّ الظالم بما قدّمه وظنّه بإمهال الله جعله مستشريا: أي: لجّ[٤٠] في تجاز الحدّ في ظلمه جرأة على الله وقد يصدر هذا الظلم بحقّ الإنسان لنفسه لظلمة الجهل التي

دفعته عن نور العلم بحقّ نفسه عليه، فضلا عن جوره بحقّ ذاته وخروجه عن العدالة في تحقيقها في مملكته الأنفسية فصدق مولانا الأمير عليه السلام حين قال:

أتزعم أنّك جرمٌ صغير ... وفيكَ انطوى العالم الأكبرُ

وأنت الكتاب المُبين الذي ... بأحرفه يَظهر المُضمَرُ

وما حاجةٌ لكَ مِن خارجٍ ... وفِكْركَ فيكَ وما تصدرُ

فكان من حال هذا الظالم أنه متعرض للسخط الإلهي، الذي يوجب عذاب الظالمين، وهذا الظلم إنّما يتحقق بحق النفس أو الآخرين إذا عرّض الإنسان نفسه للظلم وهذا وارد جدا... بدليل عبارة الإمام عليه السلام: (**وَقِلَّةَ اكْتِرَاثٍ بِبَأْسِكَ الَّذِي لَا تَحْبِسُهُ عَنِ الْبَاغِينَ**)، فقلّة الاكتراث تعني عدم المبالاة[٤١].

- **فَهَا أَنَا ذَا يَا سَيِّدِي**
- **مُسْتَضْعَفٌ فِي يَدَيْهِ**
- **مُسْتَضَامٌ تَحْتَ سُلْطَانِهِ**
- **مُسْتَذَلٌّ بِعنَائِهِ**
- **مَغْلُوبٌ مَبْغِيٌّ عَلَيَّ**
- **مَغْضُوبٌ وَجِلٌ خَائِفٌ مُرَوَّعٌ مَقْهُورٌ**

وهذا التعبير (**فَهَا أَنَا ذَا**) اشتهر استعماله في السؤال عن شخص، فيكون رده قائلا: ها أنا ذا[٤٢]، ويمكن أن يفهم من دلالة (ها): للتنبيه وأنا: ضمير رفع، وذا اسم إشارة[٤٣]، دلالة واضحة بطلب المظلوم أن يقبل إليه ربّه لما لاقاه من ظلم وهضم، فيبدأ في تعداد أحواله التي جعلها مشتقات اسمية دالة على وصفه: (**مستضعَف، مستضَام، مستذَلّ، مغلُوب، مغضُوب، مروَّع، مقهُور**) وكلها واقعة عليها.

- **قَدْ قَلَّ صَبْرِي**
- **وَضَاقَتْ حِيلَتِي**

فكان حاله بعد ظلمه أن لجأ إلى الأسلوب الخبري بتوكيد الفعل الماضي بالحرف (قد)، (**قد قلّ صبري، وضاقت حيلتي**)، وقد سبق أن مرّت علينا هذه المعاني، لكنها تكررت هنا بعد الإيضاح لما جرى بحقّه.. فانطلقت عبارات شكوى المظلوم لله، ليفرغ عن حاله ومشاعره، ويؤكد اتصاله بمصدر النور لهذا الظلم والظلام لأي نوع من الظلم بحق نفسه أو الآخرين أو حتى ظلم بينه وبين الله الذي نشأ من ظلم نفسه، فضلا عن احتمال أن يكون هذا الظلم خروجا عن العدالة كما أشرنا سابقا.

- **وَانْغَلَقَتْ عَلَيَّ الْمَذَاهِبُ إِلَّا إِلَيْكَ**
- **وَانْسَدَّتْ عَنِّي الْجِهَاتُ إِلَّا جِهَتُكَ**
- **وَالْتَبَسَتْ عَلَيَّ أُمُورِي فِي دَفْعِ مَكْرُوهِهِ عَنِّي**
- **وَاشْتَبَهَتْ عَلَيَّ الْآرَاءُ فِي إِزَالَةِ ظُلْمِهِ**
- **وَخَذَلَنِي مَنِ اسْتَنْصَرْتُهُ مِنْ عِبَادِكَ**
- **وَأَسْلَمَنِي مَنْ تَعَلَّقْتُ بِهِ مِنْ خَلْقِكَ**
- **وَاسْتَشَرْتُ نَصِيحِي فَأَشَارَ إِلَيَّ بِالرَّغْبَةِ إِلَيْكَ**
- **وَاسْتَرْشَدْتُ دَلِيلِي فَلَمْ يدُلَّنِي إِلَّا عَلَيْكَ فَرَجَعْتُ إليك...**[٤٤].

في هذه الجمل الفعلية نلحظ الآتي:

١.شكوى حال المظلوم لله تعالى، في قوله: (**وَانْغَلَقَتْ عَلَيَّ الْمَذَاهِبُ إِلَّا إِلَيْكَ، وانْسَدَّتْ عَنِّي الْجِهَاتُ إِلَّا جِهَتُكَ**) فيتضح لنا خطاب المظلوم بالتمسك بكاف الخطاب لله وطلب النصرة.

٢.يأسه من نفسه، والعبارة مبطنة بالاعتراف أيضا بظلم نفسه بالتباس الأمور عليه واشتباه الآراء عليه: (**وَالْتَبَسَتْ عَلَيَّ أُمُورِي فِي دَفْعِ مَكْرُوهِهِ عَنِّي، وَاشْتَبَهَتْ عَلَيَّ الْآرَاءُ فِي إِزَالَةِ ظُلْمِهِ**)، وجاء التعبير بكلّ وضوح.

٣.يأس المظلوم من نصرة الآخرين، فضلا عمن توقع عونهم: (**وَخَذَلَنِي مَنِ اسْتَنْصَرْتُهُ مِنْ عِبَادِكَ، وَأَسْلَمَنِي مَنْ تَعَلَّقْتُ بِهِ مِنْ خَلْقِكَ**).

٤.محاولات المظلوم من جهة أخرى بالاستشارة والاسترشاد: وعادت الدائرة بانغلاق الخطاب بالعودة لربّ العباد بالعون والنصرة: (**وَاسْتَشَرْتُ نَصِيحِي فَأَشَارَ إِلَيَّ بِالرَّغْبَةِ إِلَيْكَ، وَاسْتَرْشَدْتُ دَلِيلِي فَلَمْ يدُلَّنِي إِلَّا عَلَيْكَ فَرَجَعْتُ إليك**).

• **فرجعت إليك يَا مَوْلَايَ صَاغِراً رَاغِماً مُسْتَكِيناً عَالِماً أَنَّهُ لَا فَرَجَ لِي إِلَّا عِنْدَكَ وَلَا خَلَاصَ لِي إِلَّا بِكَ** ...

في هذا المقطع يعرض الإمام عليه السلام لحال المظلوم بالإنشاء الطلبي بأسلوب النداء المتضمن معنى التوسل والاستعطاف بأداة النداء الأكثر شيوعا (**يا مولاي**)، وتلاه اسم الفاعل في أحوال المظلوم: (**صَاغِراً رَاغِماً مُسْتَكِيناً عَالِماً**)، قال الخليل: «الصَاغِرُ: الراضي بالضَّيْمِ»[٤٥]، أي: راضيا بالذل والهوان بين يدي ربّه، طالبا مستكينا وقد تلبست كل هذه الأحوال بالاسمية لتدل على الثبات والدوام أمام الله سبحانه، فإنّ الداعي عالم وقاطع بالنفي بـ(لا) نافية للجنس، فينفي المظلوم أنّ (**لَا فَرَجَ لِي إِلَّا عِنْدَكَ وَلَا خَلَاصَ لِي إِلَّا بِكَ**).

• **أَنْتَجِزُ وَعْدَكَ فِي نُصْرَتِي وَإِجَابَةَ دُعَائِي فَإِنَّكَ قُلْتَ تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ وَ قَوْلُكَ الْحَقُّ الَّذِي لَا يُرَدُّ وَ لَا يُبَدَّلُ) وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللهُ) وَقُلْتَ: جَلَّ جَلَالُكَ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُكَ) ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) وأَنَا فَاعِلٌ مَا**

أَمَرْتَنِي بِهِ لَا مَنًّا عَلَيْكَ وَ كَيْفَ أَمُنُّ بِهِ وَأَنْتَ عَلَيْهِ دَلَلْتَنِي فصلّ على محمد وآل محمد فَاسْتَجِبْ لِي كَمَا وَعَدْتَنِي يَا مَنْ (لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ).

ينتقل الدعاء في هذا المقطع إلى الاستشهاد المباشر للنص القرآني، بما يتعلق بنصرة المظلوم وإجابة الدعاء.. وهذا ما قدّمه قبل الآيات التي يطلب فيها النصرة وإجابة الدعوة:

- قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَۖ وَمَنۡ عَاقَبَ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيۡهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾[الحج:٦٠].
- وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[غافر:٦٠].
- وقوله تعالى: ﴿لَا يُخۡلِفُ ٱلۡمِيعَادَ﴾[آل عمران:٩].

كما نلمح في أدب الدعاء في هذا المقطع مسائل منها:

١. نداء المولى عزّ وجلّ، وجاء بأداة النداء توكيدا وإن كان قريبا ولا حاجة للأداة.

٢. ذكر أوصاف وأحوال الداعي المظلوم الذي يطرح أموره بين يدي ربّه.

٣. الاستشهاد بالنص القرآني تأكيدا لأدب الدعاء وطلب الإجابة.

٤. تأكيد أنّ العبد فاعل ما أمر به الله الذي تفضل على عبده بما يفعل به.

٥. ذكر الصلاة على محمد وآل محمد من أدب الدعاء.

٦. طلب الإجابة بأنّه تعالى ذكره لا يخلف الميعاد.

- **وَإِنِّي لَأَعْلَمُ يَا سَيِّدِي أَنَّ لَكَ يَوْماً تَنْتَقِمُ فِيهِ مِنَ الظَّالِمِ لِلْمَظْلُومِ**
- **وَأَتَيَقَّنُ أَنَّ لَكَ وَقْتاً تَأْخُذُ فِيهِ مِنَ الْغَاصِبِ لِلْمَغْصُوبِ**

عمد الخطاب هنا إلى الأسلوب الخبري المؤدي فائدة الخبر بأنّ الله سيحقق

العدل بعد الجور والنور بعد الظلم وظلام الجهل، في يوم يكون الوقت قد تحققت الحكمة الإلهية فضلا عن يقظة صاحب الحق ووعيه بذلك، فقد يكون المظلوم هو الذي حقق الانتقام بطلب العقوبة وهي إحدى القوانين المختصة بالعفو بحسب ما يستحقه كل منهما الظالم والمظلوم...فانتقل من التوكيد بـ(أنّ) إلى النداء بالإنشاء الطلبي .. وأمّا من كان ظالما وأعانه على ذلك شقوته فهو في علم الله تحت سطوته ويوقعه بما يستحقه من العقوبة التي بدأها أولا بظلمه لنفسه.

- **إِنَّهُ لَا يَسْبِقُكَ مُعَانِدٌ وَلَا يَخْرُجُ عَنْ قَبْضَتِكَ مُنَابِذٌ وَلَا تَخَافُ فَوْتَ فَائِتٍ**

هذه جمل متوازية تركيبا منفية بـ(لا) نافية غير عاملة، الداخلة على الفعل المضارع، (**لا يسبقك، ولا يخرجك، ولا تخاف**)، وتأخذ دلالة المستقبل أنّ كل شيء بيد الله تعالى.

- **وَلَكِنْ جَزَعِي وَهَلَعِي لَا يَبْلُغَانِ بِيَ الصَّبْرَ عَلَى أَنَاتِكَ وَانْتِظَارِ حِلْمِكَ فَقُدْرَتُكَ يَا سَيِّدِي وَمَوْلَايَ فَوْقَ كُلِّ ذِي قُدْرَةٍ وَسُلْطَانُكَ غَالِبٌ عَلَى كُلِّ سُلْطَانٍ وَمَعَادُ كُلِّ أَحَدٍ إِلَيْكَ وَإِنْ أَمْهَلْتَهُ وَرُجُوعُ كُلِّ ظَالِمٍ إِلَيْكَ وَإِنْ أَنْظَرْتَهُ**

- نلحظ في هذا المقطع تكرار بعض المضامين التي سبق وأن تعرض لها الطلب في الدعاء، ولكن تغير المواقف الدعائية والخطابات التي أقرّها الداعي لها دلالاتها، لذا نجد الداعي هنا يقرّ بجزعه عن الصبر عن حكمة الله فضلا عن معرفة موقفه من المظلوم، فيقدم بين يدي ربّه مناديا طالبا من قدرة الله وسلطانه، وتأخذنا الحكمة في تدقيق التفكر في قول الإمام الهادي عليه السلام: (**وَمَعَادُ كُلِّ أَحَدٍ إِلَيْكَ وَإِنْ أَمْهَلْتَهُ وَرُجُوعُ كُلِّ ظَالِمٍ إِلَيْكَ وَإِنْ أَنْظَرْتَهُ**) فكل إنسان معرض أن يقع في موقع الظلم لنفسه أو للآخرين أو بينه وبين ربّه.

- **وَقَدْ أَضَرَّنِي يَا رَبِّ حِلْمُكَ عَنْ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ وَ طُولُ أَنَاتِكَ لَهُ وإِمْهَالُكَ إِيَّاهُ وَكَادَ الْقُنُوطُ يَسْتَوْلِيَ عَلَيَّ لَوْلَا الثِّقَةُ بِكَ وَالْيَقِينُ بِوَعْدِكَ فَإِنْ كَانَ فِي قَضَائِكَ النَّافِذِ وَقُدْرَتِكَ**

الْمَاضِيَةِ أَنَّهُ يُنِيبُ أَوْ يَتُوبُ أَوْ يَرْجِعُ عَنْ ظُلْمِي أَوْ يَكُفُّ عَنْ مَكْرُوهِي وَ يَنْتَقِلُ عَنْ عَظِيمِ مَا رَكِبَ مِنِّي، فَصَلِّ اللَّهُمَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَوْقِعْ ذَلِكَ فِي قَلْبِهِ السَّاعَةَ السَّاعَةَ قَبْلَ إِزَالَةِ نِعْمَتِكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ بِهَا عَلَيَّ وَتَكْدِيرِ مَعْرُوفِكَ الَّذِي صَنَعْتَهُ عِنْدِي وَإِنْ كَانَ عِلْمُكَ بِهِ غَيْرَ ذَلِكَ مِنْ مَقَامٍ عَلَى ظُلْمِي فَإِنِّي أَسْأَلُكَ يَا نَاصِرَ الْمَظْلُومِ الْمُبْغِيِّ عَلَيْهِمْ إِجَابَةَ دَعْوَتِي..

نلحظ في هذا المقطع المسائل الآتية:

١. توكيد الكلام بضرّ الظلامة من فلان... الذي كنّى عنه الإمام عليه السلام.

٢. توجيه الخطاب لله عزّ وجلّ أنّ ما جرى بحلمك وإمهالك للظالم كاد يوجهني للقنوط لولا الثقة واليقين بوعد الله لنصرة المظلوم ولو بعد حين.

٣. الشرط في الدعاء وإن قلّ في الطلبة، فقد صدر في:(**فَإِنْ كَانَ فِي قَضَائِكَ النَّافِذِ وَقُدْرَتِكَ الْمَاضِيَةِ أَنَّهُ يُنِيبُ أَوْ يَتُوبُ أَوْ يَرْجِعُ عَنْ ظُلْمِي أَوْ يَكُفُّ عَنْ مَكْرُوهِي وَ يَنْتَقِلُ عَنْ عَظِيمِ مَا رَكِبَ مِنِّي، فَصَلِّ اللَّهُمَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَوْقِعْ ذَلِكَ فِي قَلْبِهِ السَّاعَةَ السَّاعَةَ قَبْلَ إِزَالَةِ نِعْمَتِكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ بِهَا عَلَيَّ**..)، ففي هذا النص الشرط في كون الظالم إن كان في علم الله وقضائه أن له من توبة أو إنابة أو رجوع عن ظلم فتوجه بالإنشاء الطلبي بأسلوب الأمر الخارج لمعنى الدعاء أن يوقع الله في قلبه ما تقدّم الساعة وتوكيد الساعة بتكرارها اللفظي لتوكيد طلب هداية الظالم، منتقلا بالتوسل أن تكون إجابة الدعاء وعيا منه شكرا على النعمة التي أنعمها الله على عبده المظلوم بإجابة دعوته..

٤. وترك الداعي احتمال أن يكون هذا الظلم لمقام يرزقه الله للمظلوم أو في علم الله غير ذلك..، فسأل الله إجابة الدعوة..

• وفي المقطع الأخير، تنوعت الأساليب الإنشائية والخبرية، ولا سيما ما يتعلق بأسلوب الأمر وصيغة فعل الأمر حيث ورود فعل الأمر في **خمسين موضعا تمت الإشارة إليها جميعا باللون الغامق ووضع الخط تحت الفعل،**

وكانت الأفعال في غرضها لطلب الدعاء بحقّ الظالم... ومن المعلوم أنّ الأمر عندما يكون صادرا من الأدنى رتبة إلى أعلى رتبة يخرج لغرض الدعاء كما ورد في الدعاء...

• فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَخُذْهُ مِنْ مَأْمَنِهِ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ وَافْجَأْهُ فِي غَفْلَتِهِ مُفَاجَاةَ مَلِيكٍ مُنْتَصِرٍ وَاسْلُبْهُ نِعْمَتَهُ وَ سُلْطَانَهُ وَافْضُضْ عَنْهُ جُمُوعَهُ وَأَعْوَانَهُ وَمَزِّقْ مُلْكَهُ كُلَّ مُمَزَّقٍ وَفرِّقْ أَنْصَارَهُ كُلَّ مُفَرَّقٍ وَ أَعِرْهُ مِنْ نِعْمَتِكَ الَّتِي لَمْ يُقَابِلْهَا بِالشُّكْرِ وَانْزِعْ عَنْهُ سِرْبَالَ عِزِّكَ الَّذِى لَمْ يُجَازِهِ بِالْإِحْسَانِ وَاقْصِمْهُ يَا قَاصِمَ الْجَبَابِرَةِ وَأَهْلِكْهُ يَا مُهْلِكَ الْقُرُونِ الْخَالِيَةِ وَأَبِرْهُ يَا مُبِيرَ الْأُمَمِ الظَّالِمَةِ وَاخْذُلْهُ يَا خَاذِلَ الْفِئات الْبَاغِيَةِ وَابْتُرْ عُمُرَهُ وَابْتَزّ مُلْكَهُ وَعفِّ أَثَرَهُ واقْطَعْ خَبَرَهُ وَأَطْفِئْ نَارَهُ وَأَظْلِمْ نَهَارَهُ وَكَوِّر شَمْسَهُ وَأَزْهِقْ نَفْسَهُ وَاهْشِمْ سُوقَهُ وجُبَّ سَنَامَهُ وَأَرْغِم أَنْفَهُ وَعَجِّلْ حَتْفَهُ وَلَا تَدَعْ لَهُ جُنَّةً إِلَّا هَتَكْتَهَا وَلَا دِعَامَةً إِلَّا قَصَمْتَهَا وَلَا كَلِمَةً مُجْتَمِعَةً إِلَّا فَرَّقْتَهَا وَلَا قَائِمَةَ عُلُوٍّ إِلَّا وَضَعْتَهَا وَلَا رُكْناً إِلَّا وَهَنْتَهُ وَ لَا سَبَباً إِلَّا قَطَعْتَهُ وَأَرِنَا أَنْصَارَهُ وَجُنُودَهُ وَأَعْوَانَهُ وَأَحِبَّاءَهُ وَأَرْحَامَهُ عَبَادِيدَ بَعْدَ الْأُلْفَةِ وَشَتَّى بَعْدَ اجْتِمَاعِ الْكَلِمَةِ وَمُقْنِعِي الرُّءُوسِ بَعْدَ الظُّهُورِ عَلَى الْأُمَّةِ وَاشْفِ بِزَوَالِ أَمْرِهِ الْقُلُوبَ المنقلبة الْوَجِلَةَ وَالْأَفْئِدَةَ اللَّهِفَةَ وَالْأُمَّةَ الْمُتَحَيِّرَةَ وَالْبَرِيَّةَ الضَّائِعَةَ وَأَدِلْ بِبَوَارِهِ الْحُدُودَ الْمُعَطَّلَةَ وَالسُّنَنَ الدَّائِرَةَ وَالْأَحْكَامَ الْمُهْمَلَةَ وَالْمَعَالِمَ الْمُغَيَّرَةَ والتلاوات المتغيرة وَالْآيَاتِ الْمُحَرَّفَةَ وَالْمَدَارِسَ الْمَهْجُورَةَ وَالْمَحَارِيبَ الْمَجْفُوَّةَ وَالْمَسَاجِدَ الْمَهْدُومَةَ وَأَشْبِعْ بِهِ الْخِمَاصَ السَّاغِبَةَ وَارْوِ بِهِ اللَّهَوَاتِ اللَّاغِبَةَ وَالْأَكْبَادَ الظَّامِئَةَ وَأَرِحْ بِهِ الْأَقْدَامَ الْمُتْعَبَةَ وَاطْرُقْهُ بِلَيْلَةٍ لَا أُخْتَ لَهَا وَبِسَاعَةٍ لَا شفاء فِيهَا وَبِنَكْبَةٍ لَا انْتِعَاشَ مَعَهَا وَ بِعَثْرَةٍ لَا إِقَالَةَ مِنْهَا وَأَبِحْ حَرِيمَهُ وَنَغِّصْ نَعِيمَهُ وَأَرِهِ بَطْشَتَكَ الْكُبْرَى وَنَقِمَتَكَ الْمُثْلَى وَقُدْرَتَكَ الَّتِي هِيَ فَوْقَ قُدْرَتِهِ وَسُلْطَانَكَ الَّذِى هُوَ أَعَزُّ مِنْ سُلْطَانِهِ وَ اغْلِبْهُ لِي بِقُوَّتِكَ الْقَوِيَّةِ وَمِحَالِكَ الشَّدِيدِ

وامْنَعْنِي مِنْهُ بِمَنْعِتِكَ الَّتِي كُلُّ خَلْقٍ فِيهِ ذَلِيلٌ وَابْتَلِهِ بِفَقْرٍ لَا تَجْبُرُهُ وَ بِسُوءٍ لَا تَسْتُرُهُ وَ كِلْهُ إِلَى نَفْسِهِ فِيمَا يُرِيدُ إِنَّكَ فَعَّالٌ لِمَا تُرِيدُ وَأَبْرِئْهُ مِنْ حَوْلِكَ وَ قُوَّتِكَ وَكِلْهُ إِلَى حَوْلِهِ وَ قُوَّتِهِ وأَذِلّ مَكْرَهُ بِمَكْرِكَ وَادْفَعْ مَشِيَّتَهُ بِمَشِيَّتِكَ وَأَسْقِمْ جَسَدَهُ وَأَيْتِم وُلْدَهُ وَانْقُصْ أَجَلَهُ وَخَيِّبْ أَمَلَهُ وَ أَزِلْ دَوْلَتَهُ وَأَطِل عَوْلَتَهُ واجْعَلْ شُغُلَهُ فِي بَدَنِهِ وَلَاتَفُكَّهُ مِنْ حُزْنِهِ وَصَيِّر كَيْدَهُ فِي ضَلَالٍ وَأَمْرَهُ إِلَى زَوَالٍ وَ نِعْمَتَهُ إِلَى انْتِقَالٍ وَجِدَّهُ فِي سَفَالٍ وسُلْطَانَهُ فِي اضْمِحْلَالٍ وَعَاقِبَتَهُ إِلَى شَرِّ مَآلٍ وَأَمِتْهُ بِغَيْظِهِ إِذَا أَمَتَّهُ وَأَبْقِهِ لِحُزْنِهِ إِنْ أَبْقَيْتَهُ وقِنِي شَرَّهُ وَ هَمْزَهُ وَ لَمْزَهُ وَ سَطْوَتَهُ وَعَدَاوَتَهُ وَالْمَحْهُ لَمْحَةً تُدَمِّرُ بِهَا عَلَيْهِ فَإِنَّكَ أَشَدُّ بَأْساً وَ أَشَدُّ تَنْكِيلًا.

وورد في هذا المقطع الأخير صيغتا نهي في قوله عليه السلام:(وَلَا تَدَعْ لَهُ جُنَّةً إِلَّا هَتَكْتَهَا..)، و(وَلَاتَفُكَّهُ مِنْ حُزْنِهِ) وبما أنّ النهي قد صدر من أدنى رتبة لأعلى رتبة –لله تعالى– فقد خرج النهي للدعاء، وورد الجناس الاشتقاقي في بعض الموارد: **(وَمَزِّقْ مُلْكَهُ كُلَّ مُمَزَّقٍ وَفرِّقْ...، وَقُدْرَتَكَ الَّتِي هِيَ فَوْقَ قُدْرَتِهِ...، وامْنَعْنِي مِنْهُ بِمَنْعِتِكَ...، وأَذِلّ مَكْرَهُ بِمَكْرِكَ...، وَادْفَعْ مَشِيَّتَهُ بِمَشِيَّتِكَ...، وَأَبْقِهِ لِحُزْنِهِ إِنْ أَبْقَيْتَهُ...، وَالْمَحْهُ لَمْحَةً تُدَمِّرُ بِهَا عَلَيْهِ...)**.

الخاتمة:

بعد هذه الجولة البحثية في تراث الإمام الهادي عليه السلام، والاستنارة بنور هدايته، توصل البحث لبعض النتائج أُجملها على النحو الآتي:

١.تنوعت الأدعية المنقولة عن الإمام الهادي عليه السلام في طولها وقصرها، وكان من أطولها الدعاء محل الدراسة في هذا البحث هو دعاء المظلوم على الظالم.

٢.تعدّدت معاني الظلم في القرآن الكريم، وكانت لهذه اللفظة سياقات مختلفة، وتنوعت دلالات هذه اللفظة وسياقاتها في دعاء المظلوم على الظالم للإمام الهادي عليه السلام.

٣.أقرّ البحث تنوع الظلم إلى الظلم الشرعي والظلم الأخلاقي والظلم العقائدي، وقد بيّناه في موضعه.

٤.دلالة الظلم تنقسم لمعنيين هما الظلام والجور بعكس النور والعدالة فكل خروج عن الهداية وأنوار العلم فهو ظلم، وكذا الحال بالخروج عن طريق الاعتدال والاستقامة هو جور، ويدخل الإنسان في ظلام الجهل والجور بظلم نفسه في كلّ لحظة.

٥.التغاير الدلالي في استعمال المفردة بدا واضحا في دعاء الإمام الهادي عليه السلام وقد أشار البحث لنماذج منها كما في لفظة (الجهاد).

٦.كثُر التوازي التركيبي لمعان دلالية مقصودة في سياقات متنوعة وقد بان ذلك واضحا في لغة الدعاء.

٧.تنوعت الأساليب الإنشائية والخبرية في دعاء الإمام الهادي عليه السلام، وقد اُستخدمت الأساليب البلاغية على نحو كبير من الدقة وبحسب الأهمية...

هوامش البحث

١) أدب الشريعة دراسة جديدة في بلاغة القرآن الكريم ونصوص الأربعة عشر معصوما: ٣٥١.
٢) سبق وإن كتبت بحثا في كلام الهادي عليه السلام موسوما بـ(الاستشهاد بالنص القرآني في كلام الإمام الهادي عليه السلام، في المؤتمر العلمي الأول الإمام الهادي عليه السلام عبق النبوة وعماد السلام المجتمعي الذي أقامه مركز تراث سامراء بالتعاون مع كلية الدراسات القرآنية/ جامعة بابل، ١٩ شعبان ١٤٣٩ه الموافق ٦/ ٥/ ٢٠١٨. وقدر صدر قبل أشهر قلائل وقائع المؤتمر عن مركز تراث سامراء في أجزاء ثلاث.
٣) العين: ٨/ ١٦٤.
٤) الصحاح: مادة ظلم.
٥) مفردات غريب القرآن: ٥٣٧.
٦) أساس البلاغة: ٦٢٦.
٧) ينظر: الصحاح مادة ظلم، ومفردات الراغب: ٥٣٧، ولسان العرب: مادة ظلم.
٨) لقاء شخصي مع الأستاذة نادية فاضل حنتوش الظالمي، يوم ٩/ ١٠/ ٢٠٢٠.
٩) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٥٣٧، وينظر: المواهب معجم لألفاظ قرآنية: ٢/ ٥٠-٥١.
١٠) مفردات الر اغب: ٥٣٨.
١١) لقاء شخصي مع الأستاذة نادية فاضل الظالمي: يوم ١٧/ ١٠/ ٢٠٢٠.
١٢) العين: ٨/ ١٦٤.
١٣) التعريفات: ١٤١.
١٤) الصحيفة السجادية: ١٨٧.
١٥) بحار الأنوار: ٩٨/ ٣١٩.
١٦) تحف العقول: ٤٨٣، الميزان الحكمة: ٢/ ١٣١٦.
١٧) موضوع العفو فيه تفاصيل كثيرة وهو كتاب تحت الطبع والمراجعة.
١٨) بحار الأنوار: ٩٢/ ٢٣٥.
١٩) المصدر نفسه الصفحة نفسها.
٢٠)مهج الدعوات: ٣٢٠، بحار الأنوار: ٩٢/ ٢٣٦،
٢١) مهج الدعوات: ٣٢٠، بحار الأنوار: ٩٢/ ٢٣٦،
٢٢) الفروق اللغوية: ١٨٦.
٢٣) المحكم والمحيط الأعظم: ١٠/ ٣٨١.
٢٤) ينظر: مفردات الراغب الأصفهاني: ٥٤٢.

٢٥) العين: ٧/ ١٥٩.
٢٦) ينظر: إعراب القرآن وبيانه: ٤/ ٣٧٨.
٢٧) مفرادات الراغب الأصفهاني: ٦٦٢.
٢٨) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس: ١١٦.
٢٩) ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ٧/ ٢٨٨.
٣٠) ينظر: الفروق اللغوية: ٢٤٩.
٣١) ينظر: مفردات الراغب الأصفهاني: ٦٨١.
٣٢) المصدر نفسه: ١٨١.
٣٣) التعريفات: ١٥٥.
٣٤) المصدر نفسه: ٢٢١.
٣٥) الصحاح:مادة عقل.
٣٦) العين: ٣/ ١٨٥.
٣٧) مهج الدعوات: ٣٢٥.
٣٨) العين: ٣/ ٣٨٦.
٣٩) مهج الدعوات: ٣٢١.
٤٠) ينظر: الصحاح: مادة شرى.
٤١) ينظر: الصحاح: مادة كرث.
٤٢) معاني النحو:١/ ٩٧.
٤٣) معجم علوم العربية: ٤٧٦.
٤٤) مهج الدعوات: ٣٢١.
٤٥) العين: ٤/ ٣٧٢.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

* أدب الشريعة الإسلامية دراسة جديدة في بلاغة نصوص القرآن الكريم ونصوص الأربعة عشر معصوما، د.محمود البستاني، ط١، مؤسسة السبطين العالمية، ١٤٢٤هـ.

* أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تح/ محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

* إعراب القران وبيانه، محيي الدين بن احمد مصطفى درويش (ت ١٤٠٣هـ)، ط٤، دار الإرشاد للشؤون الجامعية-سوريا، ١٤١٥هـ.

* بحار الأنوار، محمد تقي المجلسي، الطبعة: الثانية المصححة، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م.

* تحف العقول عن آل الرسول(صلى الله عليهم)، أبو محمد حسن بن علي بن شعبة الحراني (ت حدود ٤٠٠هـ)، عني بتصحيحه والتعليق عليه/ علي أكبر غفاري، ط١، دار الكتاب العربي، بغداد، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

* التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، تح/ ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

* تنوير المقباس من تفسير ابن عباس: ينسب: لعبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - (المتوفى: ٦٨هـ)، جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: ٨١٧هـ)، دار الكتب العلمية – لبنان، د.ت.

* الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تح/ احمد عبد الغفور العطار، ط٤، دار العلم للملايين-بيروت، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

* الصحيفة السجادية الكاملة: للإمام زين العابدين عليه السلام، دار الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

* الصحيفة الهادية الجامعة لأدعية الإمام علي بن محمد الهادي عليه السلام، السيد محمد باقر نجل آية الله السيد مرتضى الموحد الأبطحي، تحقيق ونشر:مؤسسة الإمام المهدي(عج)، قم المقدسة، ط٢، مطبعة أنصار المهدي(عجل الله فرجه)، ١٤٢٧هـ.

* العين:، أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمر بن تميم الفراهيدي البصري(ت ١٧٠هـ)، تح/ د. مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، د.ط، دار مكتبة الهلال، د.ت.

* الفروق اللغوية، الحسن بن عبد الله العسكري (ت ٣٩٥هـ)، تح/ أحمد إبراهيم سليم، د. ط، دار العلم والثقافة- مصر، د.ت.

* لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي ابو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري(ت ٧١١ه)، ط٣، دار صادر –بيروت، ١٤١٤هـ.

* المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: ٤٥٨هـ]، تح/ عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية –

بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
* مسند الإمام الهادي عليه السلام: جمعه ورتبه:عزيز الله العطاردي، الطبعة الثانية، انتشارات عطارد، إيران، ١٣٩١.
* المفردات في غريب القران، أبو القاسم الحسين بن محمد معروف بن راغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، تح/ صفوان عدنان الداودي، د.ط، دار القلم- بيروت، ١٤١٢هـ.
* معاني النحو، فاضل الصالح السامرائي، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر، الأردن، ٢٠٠٠م.
* معجم علوم العربية، محمد ألتنوجي، ط١، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٣م.
* من أروع ما قاله الإمام علي الهادي عليه السلام: محسن عقيل، الطبعة الأولى، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
* مُهج الدعوات و منهج العبادات: العالم رضي الدين أبي القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس(ت٦٦٤هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٤م-١٤١٤هـ.
* موسوعة الإمام الهادي إعداد معهد باقر العلوم عليه السلام منظمة الإعلام الإسلامي، محمود الشريفي- السيد حسين سجادي تبار-علي غلامي، الشركة الدولية للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ.
* موسوعة الإمام الهادي عليه السلام: أبو الفضل الطباطبائي، أبو الفضل الإسماعيلي، إشراف: أبو القاسم الخزعلي، الطبعة الأولى، مؤسسة ولي العصر للدراسات الإسلامية، قسم المشرفة، ١٤٢٣هـ، برنامج ألكتروني.
* موسوعة الإمام الهادي عليه السلام: يوسف بن إسماعيل النبهاني، دار المنهاج، د.ط، د.ت.
* المواهب معجم لألفاظ قرآنية مستخلص من تفسير مواهب الرحمن للسيد عبد الأعلى السبزواري، أياد محمد علي الأنارؤوطي، الطبعة الأولى، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العراق، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦.
* ميزان الحكمة ، محمد الريشهري، د.ط، دار الحديث – قم، ١٤٢٢هـ.
* الميزان في تفسير القرآن: السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت، تأريخ الإصدار، ١٤١٧هـ.
ثانيا: اللقاءات الشخصية:
لقاء مع الأستاذة نادية فاضل حنتوش الظالمي، شهر تشرين الأول/ ٢٠٢٠.

"في التسليم للعترة الطاهرة"

معادلات لغوية في أقوال الإمام العسكري عليه السلام

Linguistic Formula in Imam Al-`Askari Sayings

م.د. هديل حسن عباس
Dr. Hadeel Hassan `Abbas
العراق/ كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية الجامعة-بغداد/
قسم اللغة العربية
Iraq/College of Imam Al-Kadhim of Islamic Sciences University/ Baghdad Departments/ Arabic Language Department

hhadeel549@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

قد ترِد المعادلات اللغوية في العديد من الخطابات اليومية لبيان العديد من الأمور التي تهم الشخص، وقد وردت أول الأمر في القرآن الكريم ؛ لكونه النص الأول المقدّس الذي جاء لبيان ما يجب اتباعه وما يجب تجنبه، وبيان ما ينفع وما يضرُّ في أمور الحياة .

ولا يخلو كلام الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام من هذه المعادلات، التي تؤكّد وتبيّن ما يفيد الإنسان في دينه ودنياه على السواء ؛ إذ تمثّل كلماتهم عليهم السلام نبراسًا يضيء للإنسان دربه وينوّر طريقه .

وقد تمثّلت المعادلة موضوع الدراسة بدراسة أقوال الإمام العسكري عليه السلام، وذلك بدراسة شقّي القول، يمثل الشطر الأول منهما موضع النصيحة، ويمثّل الشطر الثاني من المعادلة النتيجة من النصيحة أو الأثر الذي سيتم من المعادلة، وقد اتخذّت الباحثة لفظ (المعادلة) دون غيرها للتعبير عن النتيجة والأثر في الجمل التي تعتمد في الأساس على جملتين مترابطتين كـأسلوب الشرط، والقصر، وأسلوب الفصل المتمثّل بـ (كمال الاتّصال) كما سيتضّح فيما يأتي .

الكلمات المفتاحية:

المعادلة، اللغة، الإمام العسكري عليه السلام

Abstract:

Linguistic formula appears in many speeches to clarify many matters that concern man and it was mentioned first in the Glorious Quran. As it is the first sacred text that indicates what to follow and what to avoid, and what is beneficial and harmful to him in the matters of his life.

The words of the Messenger and his pure progeny could not do without these formulas that confirm and show to him what is beneficial for a person in his religion and world alike. Their words represent a light that illuminates his path .

The formula under study tackles the sayings of Imam al-Askari in two parts : the first represents the advice, and the second does the result of the advice or effect that will be stemmed from the formula .The researcher chooses the term, formula, exclusively to express the result and effect in sentences that mainly depend on two related sentences, as in condition, block language, the style of the separation represented by the perfection of communication, as will be explained later.

key words:

formula, language , Imam Al-`Askari

المقدِّمة :

إنّ المعادلات اللغوية تخصّ الموضوعات التي تعتمد في اللغة على جملتين مترابطتين في المعنى ؛ إذ لا تتّم واحدة دون التحاقها بالأخرى، ويرد ذلك كثيرًا في أسلوب الشرط المكوّن من جملة الشرط وجوابه، مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللهَّ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴾، وقوله تعالى :﴿ لئن شكرتُم لأزيدنّكم ﴾ . وكذلك أسلوب القصر الذي يتكوّن بدوره من المقصور والمقصور عليه ؛ إذ لا يمكن الاستغناء عن واحد من الطرفين لغرض إتمام المعنى، مثال ذلك قوله تعالى :﴿ إنّما المؤمنون إخوة ﴾، وغيرها العديد من الأساليب التي لا يمكن فيها بحال الاستغناء عن واحدةٍ من الجملتين؛ لارتباطهما ارتباطًا تامًا، واتحادهما اتحادًا كبيرًا، لذلك أُطلق عليها (المعادلة) .

وقد كان السبب في اختيار هذا العنوان ودراسته في أقوال الإمام العسكري عليه السلام مستندًا إلى الدراسات السابقة في المعادلات القرآنية القائمة في أساس تكونيها على اللغة، على الرغم من تعدد توجهاتها، لا سيّما أسلوب الشرط، وأسلوب القصر، وأسلوب الفصل القائم على كمال الاتّصال بين جملتين مترابطتين في اللفظ والمعنى.

وعلى أساس ذلك قُسِّم هذا البحث الموسوم بـ (معادلات لغوية في أقوال الإمام العسكري عليه السلام) على مبحثين مسبوقين بمقدّمةٍ ومِهادٍ نظريّ يوضّح نبذة من حياة الإمام العسكري عليه السلام، معنى المعادلة اللغوية الذي أرادته الباحثة. وقد خصص المبحث الأول لدراسة المعادلات اللغوية في أقوال الإمام العسكري عليه السلامالنافعة للإنسان في دينه، وخُصّص المبحث الثاني في المعادلات اللغوية الخاصة بأقوال الإمام العسكري عليه السلامالنافعة للإنسان في دنياه، متبوعًا بخاتمة توضّح أهم ما توصّل إليه البحث من نتائج، وثبت بالمصادر والمراجع المستعملة في البحث .

المِهاد :

مقدّمة موجزة عن الإمام العسكري عليه السلام :

هو ((ابن علي الهادي بن محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي السجّاد بن الحسين الشهيد بن أمير المؤمنين عليهم السلام)). [١]

تسلسله الحادي عشر من أئمة أهل البيت عليهم السلام، وُلِد بالمدينة المنوّرة سنة (٢٣٢ هـ)، وعاش في سامراء مع والده، ذُكِر عنه عليه السلام الاتّصاف بالسكون والعفاف والنُبل والعديد من الصفات الحميدة في عصره، كان مرجعًا للعلماء والفقهاء من مختلف البلدان، كانوا على اتّصالٍ به من طريق المراسلة والمكاتبة من بلدانٍ أخرى ؛ للإفادة من علمه وفقهه عليه السلام . [٢]، كان عليه السلام يتصّف بصفاتٍ عديدة : الشخصية الفذّة، واجتذاب القلوب، والهيبة، والجلالة في النفوس . [٣]

عاش الإمام عليه السلام ظروفًا شديدة من الرقابة ؛ إذ كان عليه السلام يقوم بأمور الإمامة تحت الرقابة واليقظة الشديدتين ؛ للحفاظ على المذهب والعقيدة من الأعداء، وقد لقّب بألقابٍ عدّة، [٤] من ألقابه عليه السلام ((الحسن الأخير، الزكي، العسكري، العسكري الثاني، النقي، الطاهر، ... إلخ من الألقاب المباركة)) . [٥]

وكان يكنّى عليه السلام بـ ((أبي محمد الحسن بن علي، أبي الحسن، أبي القائم، ابن الرضا، وأبي حجّة الله)) . [٦]

حُبِس عليه السلام أكثر من مرّة في مدّة إمامته عليه السلام وذلك بأمر من الخلفاء (المعتز، والمهدي، والمعتمد) [٧]

تُوفي عليه السلام بسامراء في الثامن من شهر ربيع الأول سنة (٢٦٠ هـ)، ودُفِن قرب قبر أبيه عليه السلام، وقيل : قد كان السبب في قتلهِ دسّ المعتمد السم القاتل له . [٨]

مقدّمة موجزة عن المعادلة في اللغة :

ورد معنى المعادلة في معجم مقاييس اللغة، جاء فيه : ((العين والدال واللام أصلان صحيحان لكنّهما متقابلان كالمتضادين، أحدهما يدلّ على استواء والآخر يدلّ على اعوجاج)) . [٩] والمعادلة موضوع الدراسة على وزن مفاعلة مشتقة من هذا الأصل ؛ لبيان طرفين من الأطراف أحدهما يجب اتّباعه والآخر يجب تجنبه .

أمّا ((اللام والغين والحرف المعتل أصلان صحيحان : أحدهما يدلّ على الشيء لا يُعتدّ به، والآخر على اللهج بالشيء .. لغِي بالأمر، إذا لهج به، ويُقال إنّ اشتقاق اللغة منه، أي يلهج صاحبها بها)) . [١٠]

والمعادلات أساسها الربط بين عنصرين على نحوٍ محدّد، هذه المعادلات غالبًا ما توجد في القرآن الكريم، والعديد من أقوال الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام. [١١]

يمكن توضيح ذلك بمثالٍ من القرآن الكريم، قال تعالى : ﴿لئن شكرتم لأزيدنّكم ﴾ .[١٢] طرفا المعادلة محدّد بموضوعين (الشكر وزيادة النِعم) . [١٣]

وعلى هذا الأساس انطلق البحث من مفهوم المعادلة القائم على عنصرين متحدّين، لا يمكن فهم المعنى بواحدٍ منهما دون الآخر، يتضّح ذلك في اللغة من خلال موضوعاتٍ عدّة، يمكن توضيحها بالآتي :

١.كمال الاتّصال :

يُقصد ويراد به ((اتّحاد جملتين اتّحادًا تامًا ؛ إذ تكون الجملة الثانية توكيدًا للأولى، أو لا بدّ منها، أو بيانًا لها مثاله قال تعالى : ﴿ فمهّل الكافرين أمهلهم رويدًا ﴾ [١٤]))[١٥]

في هذه الآية تُرك العطف ؛ لتوافق الجملتين لفظًا ومعنى، وبذلك انتفت الحاجة لحرف العطف في هذه الآية وما يشابهها .

٢.أسلوب القصر :

من الأساليب التي تشتمل على طرفين أيضًا لا يمكن الفصل بينهما ؛ إذ لا بد من توافر (المقصور) و(المقصور عليه)[١٦] ؛ لغرض إتمام عملية القصر، مثال ذلك : (إنّما محمدٌ شهابٌ من الله)، هذا ما يخص القصر بـ (إنّما) .

وقد يكون القصر من طريقٍ ثانية بوساطة (النفي مع الاستثناء) مثال ذلك : (لا يفوز إلا المجدّ) .[١٧]

٣.أسلوب الشرط :

إنّ أسلوب الشرط قائمٌ أساسًا على جملتين، الأولى منهما ناقصة المعنى إذا لم تكتمل بالثانية، يؤكّد ذلك العكبري في قوله : إنّ الشرط وجوابه بمنزلة العلّة من المعلول،[١٨] مثال ذلك : إذا جئتَ سوف أسعد .

وهذه المعادلات في هذه الأساليب اللغوية عبارة عن كلام موّجه من مرسل إلى مستمع، والكلام الذي يوجّه من المرسِل إلى السامع، ليس مجرّد ألفاظ أو أصوات تُطلق ؛ إنّما تتحوّل هذه الأصوات إلى دلالات، والمتكلّم في الوقت نفسه في أثناء الكلام وقبله وبعد إطلاقه العبارات تقوم في نفسه العديد من العمليات العقلية والنفسية ؛ لكي تؤدّي المعنى المُراد المؤثّر في نفس المتلقّي .[١٩]

هذا كلّه ما يخص الإنسان البسيط العادي في تعامله مع الإنسان الآخر، فما بالك بالأئمة عليهم السلام، الذين لا ينطقون عن الهوى، وكلّ لفظٍ يُطلق منهم لدلالةٍ محدّدة مدروسة عن درايةٍ وعلمٍ كبيرينِ .

المبحث الأول : أقوال الإمام العسكري عليه السلام النافعة للإنسان في أمور دينه :

أكّد الإمام العسكري عليه السلام في العديد من حِكمه ، ورسائله ما ينفع الإنسان في دينهِ، سواء أكانت تلك النصائح من طريق الأسلوب المباشر، أو باستعمال الأساليب المجازية التي تكون أكثر تأثيرًا من غيرها، وأكثر توكيدًا للمعنى، من ذلك المعادلات الواردة في أقواله عليه السلام :

١.قال العسكري عليه السلام : ((قال حدّثني أبي عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال : أشدّ من يتم اليتيم الذي انقطع عن أبيه يُتمُ يتيمٍ انقطع عن إمامه ولا يقدر على الوصول إليه، ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلي به من شرائع دينه)) . [٢٠]

يُلحظ في هذا القول الاطّراد الحاصل بين طرفي القول :

* أشدّ من يُتم اليتيم .
* يتم مَنْ انقطع عن إمامه .

(اليتيم) في هذا القول كناية المنقطع عن دينه، والدين كما يعلم الإنسان لا يمكن التمسّك به إلا بوساطة الإمام الذي يُرشده إلى طريق الحق ؛ إذ استعمل لفظ (اليتيم) في التعبير عن الانقطاع عن الدين والأئمة، كما هو انقطاع الابن عن والده في حال وفاة الأب، ولا رابطة أقوى من علاقة الابن بولده . ولا بلاغة أكبر من هذا التعبير في حالة التعادل بين شقي القول المذكور آنفًا (يُتم اليتيم)، و(يتم المنقطع عن الدين) .

اختار الإمام عليه السلام لفظ (اليتيم) ؛ لأنّ فقدان الأب أو الأم أو الوالدين بصفةٍ عامة له كبير أثر في نفس اليتيم، وضّح بهذا التعبير أنّ هذا الأثر الذي سيحصل بفقدان الوالدين أو أحدهما، سيكون له الأثر الأكبر عند فقد الدين أو فقد الصلة الرابطة بالدين وهو (الإمام)، وذلك باستعماله كمال الاتّصال بين الجملتين المذكورتين آنفًا، وذكره لفظة (أشدّ) ؛ للدلالة على عظيم الأثر الحاصل.

وردت هذه العبارة في قولٍ للإمام علي عليه السلام يؤكّد فيها الرابطة القوية بين الفرد والإمام في التمسّك بأمور الدين، قال : ((مَنْ كان من شيعتنا عالمًا بشريعتنا فأخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمة جهلهم إلى نور العلم الذي حبوناه به، جاء يوم القيامة على رأسه تاج من نور يضيء لأهل جميع العرصات وعليه حلّة لا يقوم لأقل سلك منها الدنيا)) . [٢١]

٢.قال عليه السلام : ((إنّ الوصول إلى الله عزّ وجلّ سِفرٌ لا يُدرك إلّا بامتطاء الليل)) . [٢٢]

وردت العديد من الإشارات في أقوال الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام فيما يخص أهمية صلاة الليل والحث على القيام بها، من ذلك وصيته صلى الله عليه وآله للإمام علي عليه السلام قال : ((يا عليّ عليك بصلاة الليل، عليك بصلاة الليل، عليك بصلاة الليل)) . [٢٣]

وذلك ((لأنّ ناشئة الليل هي أشدّ وطأة وأقوم قيلًا فلا مطية كالليل وإحيائها، ولا امتطاء كامتطائها بالتهجّد والقيام)) [٢٤].

فأفضل الراحة تكون بقيام الصلاة والدعاء والذِكر، وأفضل الزاد في هذا الأمر هو التقوى . [٢٥]

كل هذه الأقوال تؤكّد أهمية قيام الليل بالصلاة والدعاء، أمّا ما ذكره الإمام العسكري عليه السلام في القول المذكور آنفًا، يبيّن التقابل اللغوي بين طرفي القول :

* الوصول إلى الله عزّ وجلّ .
* لا يُدرك إلا بامتطاء الليل .

على الرغم من كثرة العبادات المفروضة على العبد في حياتهِ ؛ إلا أنّ الأئمة عليهم السلام أكّدوا أهمية (قيام الليل) كما موّضح من قول الإمام العسكري والإمام عليّ عليهما السلام.

يُلحظ التعبير البلاغي الوارد في الطرف الثاني من المعادلة في قوله : (امتطاء الليل)، فلفظة الامتطاء تُطلق ويُراد بها امتطاء الدابة، [٢٦] استعارها الإمام عليه السلام لتأكيد أنّ مسألة قيام الليل مسألة ليست بالهيّنة، ولا يستطيع كلّ إنسان الحفاظ عليها، وهي

الطريق الأقرب لوصول الإنسان إلى ربه عز وجل .

يُلحظ أيضًا في الطرف الأول من طرفي المعادلة النفي الحاصل في قوله عليه السلام (لا يُدرك)، ولفظة الإدراك تُطلق ويُراد بها بلوغ الشيء، أدرك فلان: بلغ علمه أقصى الشيء[٢٧] ؛ إذ نفى عليه السلام إدراك المرء لله عز وجل من دون هذه العبادة، ونفى وصوله إلى الله سبحانه وتعالى إذا كان بعيدًا عن القيام بصلاة الليل والمداومة عليها .

يتضّح من تفكيك العبارة ما لصلاة الليل من أهمية في حياة الفرد للوصول إلى ربه ونوال رضاه عز وجل، وإرشادهم للمداومة والحفاظ عليها .

٣.قال عليه السلام : في كتابه إلى إسحاق بن إسماعيل النيسابوري : سترنا الله وإيّاك بستره وتوّلاك في جميع أمورك بصنعه .. فاعلم يقينًا إسحاق أنّه مَنْ خرج من هذه الدنيا أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلًا)) .[٢٨]

اطردّت المقابلة في طرفي المعادلة في قوله عليه السلام : (مَنْ خرج من هذه الدنيا أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلًا)، تُلحظ المعادلة بين طرفي القول :

* الخروج من الدنيا أعمى .
* يكون في الآخرة أعمى .

المعنى الصريح للعبارة متكوّن في لفظة (الأعمى) هذا ما يدلّ عليه المعنى القريب، أمّا الدلالة البعيدة التي أرادها الإمام عليه السلام هو عمى البصيرة (عمى القلب)، يؤكّد ذلك قوله عليه السلام في سياق القول : (ليس تُعمى الأبصار، ولكن تُعمى القلوب) .

المعادلة وردت في التقابل بين لفظتي (العمى) في الشطرين الأول والثاني للدلالة في الأولى على (عمى البصيرة)، وللدلالة في الثانية على (قُبح العاقبة) والعاقبة السيئة لَمَنْ لم يتّعظ في الدنيا بمواعظ الآخرة .

وقد ربط عليه السلام المعادلة الحاصلة بعلاقة شرطية بدلالة (مَنْ) الواردة في الشطر

الأول، و(الفاء) التي ربطت السبب بالنتيجة الواردة في الطرف الثاني من المعادلة، وأسلوب الشرط كما ذُكِر آنفًا يربط السبب بالنتيجة ؛ إذ لا يمكن الاستغناء عن واحد من الطرفين (الشرط، والجزاء) .

٤.قال عليه السلام : ((خصلتان ليس فوقهما شيء : الإيمان بالله، ونفع الإخوان)) . [٢٩]

ساوى الإمام العسكري عليه السلام بين طرفي القول المذكور آنفًا ؛ إذ جعل عليه السلام الخصال التي لا يساويها شيء مقرونةً بالإيمان بالله عز وجل ونفع الإخوان، يمكن لحظ المعادلة المطروقة فيما يأتي :

* خصلتان ليس فوقهما شيء .
* الإيمان بالله ونفع الإخوان .

يُلحظ في الطرف الثاني من شقّ المعادلة أنّ الإيمان بالله عز وجل مقرون بطريقة العطف بحرف (الواو) الذي يفيد المشاركة والجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم. [٣٠] هذا العطف يؤكّد أنّ الإيمان بالله مقرون بنفع الإخوان، بدلالة أقوال الأئمة المعصومين عليهم السلام وتأكيدهم هذه المسألة .

أمّا المعنى الضمني لهذا القول فهو تأكيد مراعاة الناس والتراحم فيما بينهم، وبذل الجهد في المساعدة وما إلى ذلك من الأمور التي تؤدّي إلى إصلاح شؤون المجتمع لما هو أصلح .

وقد ربط عليه السلام بين نفع الإخوان والإيمان بالله بوساطة حرف العطف (الواو) دون غيره من حروف العطف للتأكيد والمساواة بين هذين الأمرين وارتباطهما الارتباط الوثيق، كذلك لتعزيز مسألة مراعاة الناس فيما بينهم ؛ بوساطة الإشارة والتلميح للإيمان بالله عز وجل .

٥.قال عليه السلام : ((المؤمن بركة على المؤمن وحجّة على الكافر)) . [٣١]

جاءت المعادلة في قول الإمام عليه السلام مساوية بين (المؤمن) و (البركة) و(الحجّة)؛ إذ يُلحظ التقابل الدلالي بين هذه الأطراف الثلاثة، فقد دلّت لفظة (البركة) على النماء والزيادة . [٣٢] أمّا (الحجّة) فمعناها ((البرهان، وقِيل : الحجّة ما دوفع به الخصم، وقال الأزهري : الحجّة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة)) . [٣٣]

من ذلك يتضّح أنّ المؤمن يقوى ويزدهر مع المؤمن، ليكون بذلك برهانًا عند المحاججة مع الكافر . ويمكن توضيح المعادلة بما يأتي :

* المؤمن .

* بركة على المؤمن، حجّة على الكافر .

وقد ربط بين طرفي المقابلة اللغوية بحرف العطف (الواو) الدال على المشاركة في المعنى بين طرفي المعادلة ؛ وذلك للمساواة والمشاركة بين هذين الأمرين .

واستعمل أسلوب كمال الاتّصال بين شقّي المعادلة المتمثّل في الشقّ الأول بـ (المؤمن)، والشقّ الثاني بـجملة (بركة على المؤمن، وحجة على الكافر) .

٦.قال عليه السلام : ((إنّكم في آجالٍ منقوصة، وأيامٍ معدودة، والموت يأتي بغتةً، ومَنْ يزرع خيرًا يحصد غِبطة، ومَنْ يزرع شرًا يحصد ندامة)) . [٣٤]

في سياق القول للإمام العسكري عليه السلام يُلحظ التقابل بين طرفي المعادلة واضحًا في قوله : (مَنْ يزرع خيرًا يحصد غِبطة، ومِن يزرع شرًا يحصد ندامة) .

طرفا المعادلة :

* يزرع خيرًا، الشرط / يحصد غِبطة، الجزاء

* يزرع شرًا، الشرط / يحصد ندامة، الجزاء

الغِبطة تُطلق ويُراد بها (النعمة والسرور)، [٣٥] والندامة تُطلق ويُراد بها (الأسف على الشيء)، [٣٦] يتضّح من ذلك من متابعة طرفي المقابلة الحال لَمن يزرع الخير، والحال لَمن

يزرع الشرّ، ونتيجة كلّ فعل فالسرور عاقبة الخير في الدنيا والآخرة، والندم والأسف عاقبة الشرّ في الدارين أيضًا . المقابلة واضحة بين (الخير والشر)، و(الغِبطة والندامة) .

وقد استعمل عليه السلام أيضًا هنا أسلوب الشرط بوساطة اسم الشرط (مَنْ) للدلالة على توضيح وبيان المقابلة في المعادلة المذكورة آنفًا ؛ لأنّ المعنى المجازي من (زراعة الخير) هو عمل كلّ ما هو صالح ومفيد للمجتمع، و (زراعة الشرّ) تُطلق ويُراد بها الأعمال السيئة المنافية لكلّ ما هو صالح، وقد عبّر عليه السلام بلفظ (الزراعة) دون غيرها ؛ لكون الزراعة تؤدّي بالنتيجة إلى نماء الأشياء بعد أن كانت صغيرة .

٧.قال عليه السلام : ((أزهد الناس مَنْ ترك الحرام، أشدّ الناس اجتهادًا مَنْ ترك الذنوب)) . [٣٧]

في حوارٍ للإمام الباقر عليه السلام مع رجلٍ لمّا قال له : ((إنّي ضعيف العمل قليل الصلاة قليل الصوم، ولكن أرجو أن لا آكل إلّا حلالًا، ولا أنكح إلّا حلالًا ؟ قال عليه السلام: وأيّ جهادٍ أفضل من عفّة بطنٍ وفرج ؟ !)) . [٣٨]

وردت المعادلة اللغوية والدلالية في قول الإمام العسكري عليه السلام :

* أزهد الناس / مَن ترك الحرام
* أشدّ الناس اجتهادًا / مَن ترك الذنوب .

جاءت صيغة التفضيل (أزهد) في بيان مَن هو الأفضل في الزهد، وقد وضّحها عليه السلام بقوله : (مَن ترك الحرام)، وكان ذلك في مجال المقابلة الدلالية بين طرفي المقابلة؛ إذ ساوى بين الطرفين من خلال ذِكر (الأفضل زهدًا) / (الذي ترك الحرام)، ثمّ أعقبها بذِكر صيغة التفضيل في بيان (الأفضل اجتهادًا) / (مَنْ ترك الذنوب) .

والمفارقة الدلالية واضحة بين لفظتي (الحرام، والذنوب) ؛ إذ الحرام هو كلّ معصية يقوم بها الفرد سواء أكانت كبيرة أم صغيرة، أمّا الذنوب فتكون للأمور الصغيرة التي يمكن للإنسان أن يتوب عنها، ويغفر الله له ؛ فلفظة الحرام أطلق

وأعمّ من لفظة الذنوب، لذلك وضع كلّ لفظٍ بما يناسبه .

هذه العبارات جاءت لتبين أنّ جزاء الثواب من جزاء العمل، سواء أكان بترك الحرام مطلقًا أم بترك الذنوب، وكلّ إنسانٍ وعمله .

٨.قال عليه السلام : ((أعبدُ النّاس مَنْ أقام الفرائض)) . [٣٩]

العبادة ((الخضوع للإله على وجه التعظيم))، [٤٠] و الفريضة ((ما أوجبه الله على عباده)) . [٤١]

استعمل عليه السلام في هذا القول كما في المثال السابق صيغة التفضيل (أفعل) في قوله: (أعبد) للدلالة والبيان على أفضل الناس في العبادة هو (مَن أقام الفرائض)، الفرائض التي أوجبها الله على كلّ مسلمٍ ومسلمة . هذه الفرائض هي التي تؤدّي بالإنسان إلى حسن العاقبة في الدنيا والآخرة .

وقد استعمل عليه السلام لفظة (أعبد) وهي اللفظة الأقرب لدلالة (الفريضة) ؛ لكون العبادات التي يقوم بها الإنسان في حياته قائمة على الفرائض التي فرضها الله عليه في حياته .

يمكن توضيح المعادلة اللغوية الحاصلة في قوله عليه السلام :

* أعبد النّاس .

* مَنْ أقام الفرائض .

٩.قال عليه السلام : ((ليست العبادة كثرة الصيام والصلاة، وإنّما العبادة كثرة التفكّر في أمر الله)) . [٤٢]

(التفكّر) هو التأمّل في أمرٍ معين، [٤٣] جاء معنى التفكّر في الطرف الثاني من طرفي المعادلة، كما موّضح فيما يأتي :

* ليست العبادة كثرة الصيام والصلاة .

* إنّما العبادة كثرة التفكّر في أمر الله .

نفى عليه السلام كون العابد الحقيقي مَن يُكثر من الصلاة والصيام وغيرها من العبادات، إنّما العابد الحقيقي مَن يتفكّر ويتأمّل في خلق الله ؛ لأنّ التفكّر يؤدي إلى العبادة، فالعملية مطرّدة مع هذا الأمر .

وهو بذلك لا ينفي معنى التقليل من العبادات أو تركها ؛ إنّما على العكس من ذلك فقد أكّدها عليه السلام بوساطة تذكيره لارتباط هذه العبادات من (صلاة، وصيام) بكونها من الله سبحانه وتعالى، فالعملية مترابطة متلازمة بين طرفي المعادلة، لكنّها جاءت بأسلوبٍ بليغٍ أكثر من خلال توضيح هذا الارتباط الوثيق بين العبادات والتفكّر في أمر الله عزّ وجلّ .

وقد استعمل عليه السلام لتوضيح ذلك الربط بين طرفي المعادلة أداة الحصر (إنّما) التي تفيد التوكيد زيادة التأكيد على (إنّ) فضلًا عن إثبات الحكم للشيء المذكور دون غيره . [٤٤]

المبحث الثاني : معادلات لغوية في أقوال الإمام العسكري عليه السلام نافعة للإنسان في أمور دنياه :

أكّد الإمام العسكري عليه السلام في كثيرٍ من أقواله التي تنفع الإنسان في دنياه، وبيّن له من خلال تلك الأقوال ما ينفعه وما يضرّه في الوقت نفسه ؛ إذ عُدّت هذه الأقوال دستورًا للمسلمين من بعد القرآن الكريم، من ذلك ما يأتي :

١.قال عليه السلام : ((مَنْ لم يُحسن أن يمنع، لم يُحسن أن يُعطي)) . [٤٥]

في هذا القول معنى وبُعد دلالي كبير يتمثل بمسألة مهمة وهي مسألة (العطاء)، يتضّح ذلك من طرفي المعادلة :

* مَن لم يُحسن المنْع .
* لم يُحسن العطاء .

ذكر عليه السلام في طرفي المعادلة المقابلة بين لفظي (المنع) و(العطاء) من جهة، والتوافق

بين الألفاظ الأخرى في كلا الطرفين من جهةٍ أخرى ؛ إذ بيّن عليه السلام أهمية (المنع) قبل بيان أهمية (العطاء)، كيف يكون ذلك ؟ لا بدّ لكلّ واحدٍ منّا أن يتعلّم أن يمتنع ويمنع نفسه من الأمور التي قد يحبّها وهي في الحقيقة ضارّة له على وفق المواقف التي يعيشها الإنسان على مر حياته .

وقد عبّر عليه السلام عن ذلك بوساطة الاسم الموصول (مَنْ)، مقرونًا بأداة النفي (لم) الدالّة على نفي الماضي وتأكيده ؛ لأنّ أداة النفي لم مختصة بنفي الماضي في المعنى .[٤٦] لتأكيد مسألة اجتناب الأمور الممنوعة على الإنسان قبل تعلّمه العطاء، والعديد من الدلالات البعيدة الضمنية للنص المطروح .

توضيحًا لقوله عليه السلام : انّ الإنسان لا بدّ من التزامه بالموانع التي منعها الله عز وجل عليه في الدنيا من ارتكاب المحرّمات وغيرها، عندها سيكون قادرًا على إعطاء نفسه وغيره فرصة الحياة الجيدة الهانئة السالمة، هذه إحدى الدلالات المطروحة من خلال التركيز على هذا القول .

٢.قال عليه السلام : ((لا تُمارِ فيذهب بهاؤك، ولا تُمازح فيتُجرّأ عليك)) .[٤٧]

ورد في هذا القول للإمام عليه السلام توضيحٌ لمسألةٍ مهمة وهي نهيه عليه السلام المراء والكذب، والنهي عن المازحة ؛ لأسبابٍ عدة سيتم توضيحها فيما يأتي من أسطر.

ويمكن تفسير المعادلة اللغوية بالآتي :

* لا تُمارِ / لا تُمازح . الشطر الأول من المعادلة

* فيذهب بهاؤك / فيُتجّرأ عليك . الشطر الثاني من المعادلة

كان قوله عليه السلام عبارة عن سببٍ ونتيجةٍ ؛ إذ مَن يُكثر الكذب والمِراء، تكون نتيجته ذهاب البريق والزهوّ من الوجه والنفس على السواء . وكثرة المزاح كذلك تؤدي إلى جرأة الناس عليك .

سبب ونتيجة في قولٍ واحد وضّحت العديد من النصائح التي قدّمها عليه السلام لحفظ

كرامة الإنسان وحفظ حياته، بوساطة استعماله صيغة النهي الجازم المتمثّل بـ (لا) الناهية في كلا الطرفين المتعادلين، وربطها بالنتيجة بوساطة (الفاء) السببية، هذا النهي مؤكّد لمسألة الابتعاد عن المراء والمزاح وكلّ أمرٍ قد يؤدّي بالإنسان إلى ذهاب ماء وجهه .

٣.من أقواله ﷺ : ((ما أقبح بالمؤمن أن تكون له رغبة تُذّله، لا يعرف النعمة إلّا الشاكر، ولا يشكرها إلّا العارف)) . [٤٨]

جاءت المعادلة في قوله ﷺ : (لا يعرف النعمة إلّا الشاكر، ولا يشكرها إلّا العارف)؛ إذ استعمل أسلوب القصر الذي يدلّ على الإيجاز والمبالغة، وتخصيص الشيء بالشيء، [٤٩] فقد خصّص ﷺ معرفة النعمة بوساطة الشكر لها، والشكر لها خصّصها بمعرفة النعمة، معادلة تبيّن أهمية شُكر النِعم التي يقدّمها الله للعبد والتي يجب شكره عليها .

وقد وردت المعادلة في قوله ﷺ :

* لا يعرف النعمة / لا يشكرها .
* إلّا الشاكر / إلّا العارف .

باستعمال أسلوب النفي مع الاستثناء الدال على الاختصاص والاهتمام بالمتقدّم في الوقت نفسه .

يمثّل هذا القول أيضًا أسلوبًا بليغًا من خلال الربط بين (النعمة و الشكر)، ومن خلال الربط بين (الشكر والمعرفة) ؛ إذ إنّ هذه العبارة ربطت بين معرفة النعمة وشكرها، وشكر النعمة ومعرفتها، فأدّت بذلك إلى ترابط المعاني المؤدية إلى (النعمة) من خلال الشكر لها ومعرفتها في الوقت نفسه .

٤.قال ﷺ : ((مَنْ ركب ظهر الباطل، نزل به دار الندامة)) . [٥٠]

التعبير المجازي الوارد في قوله ﷺ : (مَنْ ركب ظهر الباطل) له دلالات عديدة أهمّها اعتلاء الباطل والتعمّق فيه يؤدّي بالإنسان إلى الندم والحسرة في آخر الأمر ؛

لأنّ له نتائج غير مرضية، هجر الأصحاب، ظلم الناس .. إلخ من الأمور التي نهى عنها الرسول صلى الله عليه وآله وآل بيته الأطهار عليهم السلام .

يُلحظ التقابل الدلالي بين لفظتي (ركب) و (نزل)، وتوافق الدلالة بين لفظتي (الباطل) و (الندامة) ؛ إذ تكون الحصيلة الناتجة للباطل الندم على كلّ حال.

يمكن توضيح المعادلة بما يأتي :

* مَن ركب ظهر الباطل .

* نزل به دار الندامة .

٦. قال عليه السلام : ((ادفع المسألة ما وجدت التحمّل، فإنّ لكلّ يومٍ رزقًا جديدًا، واعلم أنّ الإلحاح في المطلب، يسلب البهاء ويُورث التعب والعناء، فاصبر حتّى يفتح الله لك بابًا يسهل الدخول فيه فما أقرب الصنع إلى الملهوف، والأمن من الهارب المخوف، فربّما كانت العبر نوع أدب من الله، والخطوط مراتب، فلا تعجل على ثمرة لم تُدرك، وإنّما تنالها في أوانها، واعلم أنّ المدبّر لك أعلم بالوقت الذي يصلح حالك، ولا تعجل بحوائجك قبل وقتها، فيضيق قلبك وصدرك ويغشاك القنوط)) . [٥١]

وردت في قوله عليه السلام معادلتان الأولى : في قوله عليه السلام : (اعلم أنّ الإلحاح في المطلب، يسلب البهاء، ويُورث التعب والعناء)، أمّا الثانية في قوله عليه السلام : (لا تعجل بحوائجك قبل وقتها، فيضيق قلبك وصدرك ويغشاك القنوط) .

أكّد عليه السلام في هاتين المعادلتين مسألة مهمّة وهي الإلحاح في المطالب ؛ إذ لا بدّ لكلّ إنسان من التعب والسعي نحو أهدافه، لكن بمراعاة ما كتبه الله له ؛ إذ لو أجهد نفسه وتعجّل في نيل المطالب ستكون حينها عاقبته مؤذية وغير مرضيّة، يتبيّن ذلك من طرفي المعادلة :

* لا تعجل بحوائجك قبل وقتها / النصيحة .

* ضيق القلب والصدر، واليأس من الحياة / النتيجة .

في المعادلة الأولى أكّد السبب من دون رابطة ؛ إذ ستكون نتيجة الإلحاح في أمر يصرّ عليه الإنسان العناء والتعب والهلاك، أمّا المعادلة الثانية فقد استعمل عليه السلام أسلوب النهي الجازم فيما يخص طلب الحاجة ؛ لأنّها ستؤدي إلى ضيق القلب والقنوط الذي يدل على أقصى اليأس أو أشد اليأس [٥٢]، ولم يعبّر عنها بلفظةٍ أخرى لبيان أهمية عاقبة هذا الأمر .

عبّر عليه السلام عن هذه الأمور باستعمال ألفاظ ذات دلالة كبيرة (القنوط)، (العناء)، وأكّدها بقوله عليه السلام : (يغشاك القنوط) أي سيتملكك اليأس ولن ترجع إلى سابق عهدك من الراحة والسكينة، ترك الأمور لله عز وجل مع السعي في تحقيقها من الأمور المهمّة في نجاحه .

٧ . قال عليه السلام : ((مَنْ مدح غير المستحق، فقد قام مقام المتّهم)) . [٥٣]

تمثّلت المعادلة في قوله عليه السلام : (مَن مدح غير المستحق، فقد قام مقام المتّهم) .

يُلحظ من اتّباع طرفي المعادلة أنّ مدح الذي لا يستحق يكون في مقام المتّهم، والمتّهم بالنتيجة مذنب غالبًا، المعادلة على النحو الآتي :

* مدْح غير المستحق . السبب
* يؤدي إلى الاتّهام / النتيجة .

أكّد عليه السلام النتيجة بـ (قد) وقد هذه تفيد التوكيد والتكثير، [٥٤] مع بيان أنّه ليس متهمًا حقيقيًا إنّما (مقام المتّهم) في موضع الاتّهام ؛ ليؤكد عليه السلام مسألة الابتعاد عن مدح مَن لا يستحق، وهذا تأكيد لعظيم الأمر ممّا لو تضاعف الأمر، وقد عبّر عن ذلك بالاتّهام ؛ لأنّه سيدخل بذلك الأمر إلى مسائل عدّة مخالفة للدين منها الكذب، الرياء، النفاق، شيوع الفساد، كلّ ذلك بسبب هذا المدح الزائف الذي سيؤدي بدوره غلى كلّ تلك الأمور .

٨. قال عليه السلام : ((الجهل خصم، والحلم حكم)) . [٥٥]

يذكر عليه السلام في هذا القول مسألة مهمّة هي مسألة (الجهل) وأثره الكبير في حياة الإنسان، وبيان عظيم خطره على الفرد والمجتمع على السواء، هذا ما يخص الطرف الأول من أطراف الحوار . أمّا الطرف الثاني فقد نبّه على أهمية الحِلم في صلاح شأن الإنسان، يمكن توضيح المعادلة فيما يأتي :

* الجهل / سبب، نتيجته / المخاصمة للإنسان

* الحِلم / سبب، نتيجته/ الحكمة دائمًا .

لم يربط عليه السلام السبب بالنتيجة بأيّ رابط دلالي، وذلك من كمال الاتّصال بين طرفي القول وترابطهما في المعنى ترابطًا قويًا ؛ ليبيّن بذلك تكافؤ طرفي المعادلة وتساويهما في الدلالة والتعبير عن المعنى المُراد هو مجابهة الجهل، وملازمة الحِلم، ذلك ما أراده الإمام عليه السلام وما قصده من (المعنى البعيد) من هذا القول .

٩ . قال عليه السلام : ((جُعِلت الخبائث في بيت، وجُعِل مفتاحه الكذب)) . [٥٦]

ومنه قول الإمام علي عليه السلام : ((ثمرة الكذب المهانة في الدنيا والعذاب في الآخرة))[٥٧] ، و منه قول الإمام الصادق عليه السلام : ((الكذب مذموم إلّا في أمرين : دفع شر المظلمة، وإصلاح ذات البين)) . [٥٨]

بعد كلّ هذه الشواهد في نبذ الكذب، يمكن الرجوع إلى قول الإمام العسكري عليه السلام في مسألة الكذب وإيضاح المعادلة الحاصلة في ذلك القول :

* الخبائث مجموعة في بيت / مفتاح هذا البيت (الكذب) .

يتضّح أنّ نتيجة كلّ خبيثة هو (الكذب)، والخبائث جمع لكلّ فعلٍ مذموم محرّم، وكلّ ما يُستقبح من الأشياء والأفعال . [٥٩]

التشبيه الحاصل في قول الإمام عليه السلام كان بليغًا ؛ إذ اختار عليه السلام لفظة (البيت) و(المفتاح) للدلالة على الكلّ المجموع المتمثّل في هذا البيت، ولا يُستطاع الدخول لهذا

البيت إلّا بوساطة (المفتاح)، النتيجة من الحوار أنّ مفتاح كلّ خبيثة هو (الكذب).

١٠ . قال عليه السلام : ((حُسن الصورة جمال ظاهر، وحسن العقل جمالٌ باطن)) . [٦٠]

أكّد الإمام العسكري عليه السلام أهمية جمال الباطن للإنسان في قوله : (حسن الصورة جمال ظاهر، وحسن العقل جمال باطن) ؛ إذ تقابلت الألفاظ بين (الصورة) و(العقل) في طرفي المعادلة، والمقابلة الثانية بين (الظاهر) و(الباطن) في النتيجة لكلّ من طرفي المعادلة .

طالما أكّد الأئمة عليهم السلام والرسول صلى الله عليه وآله مسألة حسن النوايا ؛ لأنّ الأشكال قد تدلّ على الصورة الحسنة للإنسان، لكنّ القلب هو ما يعبّر عن الأفعال ؛ إذ هي المفصل الأساس في التعبير عن حالة الإنسان و سلوكه، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ((إنّ الله لا ينظر إلى أجسامكم ولا إلى صوركم، لكن ينظر إلى قلوبكم)) . [٦١]

تتضّح المعادلة بالآتي :

* حسن الصورة / حسن العقل . السبب
* جمال ظاهر / جمال باطن . النتيجة .

لم تُربط العبارة بروابط لفظية، إنّما جاءت مقرونة بها ؛ للدلالة على قوّة التماسك الدلالي بين المعادلتين، هذا الأسلوب المتمثّل بكمال الاتّصال في العبارات يؤكّد اتّصال العبارات اتّصالًا لا يمكن بحال الانفكاك عنه ؛ إذ أكّد بوساطة هذه العبارة كون الصورة تمثّل جمال الإنسان الظاهري، أمّا تمام العقل وهو المطلوب من الحياة يمثّل الجوهر الباطن للإنسان الذي لا يعادله أيّ شيء في هذه الحياة .

١١ . قال عليه السلام : ((خيرُ إخوانك مَنْ نسِي ذنبكَ إليه، أضعف الأعداء كيدًا مَن أظهر عداوته)) . [٦٢]

تتضّح المعادلة اللغوية جلّية من خلال الآتي :

* خير الإخوان / مَنْ نسي الذنب

* أضعف الأعداء / مَنْ أظهر العداوة

بدأ عبارته عليه السلام بلفظة (خير) اللفظة التي تدلّ على كلّ شيءٍ نافع، أعقبها في المعادلة الأولى ذِكر (نسيان الذنب)، أكّد عليه السلام هذه المسألة مسألة (نسيان الذنب) ؛ لأنّ العفو والمغفرة أمرٌ شاق على النفس الإنسانية لا يستطيع إدراكها جميع الأفراد .

وقد عبّر عن ذلك بذِكر لفظتي (الخير) و(الذنب)، الخير الدال على كل عملٍ طيب وربطها بنسيان الذنب فيما يخصّ الإخوان ؛ لما تحويه هذه الألفاظ من دلالة كبيرة في التعبير عن المعنى البعيد .

يُلحظ أيضًا التقابل الدلالي بين طرفي المعادلة من خلال مقابلة لفظة (خير) بـ (ضعف) و لفظة (الإخوان) بـ (الأعداء) و (النسيان) بـ (الظهور) . كلّ ذلك ليؤكّد مسائل مهمّة تخصّ العلاقات بين الناس من خير وشر .

١٢ . قال عليه السلام : ((إنّ للسخاء مقدارًا فإن زاد عليه فهو سرف، وللحزم مقدارًا فإن زاد عليه فهو جُبن، وللاقتصاد مقدارًا فإن زاد عليه فهو بُخل وللشجاعة مقدارًا فإن زاد عليه فهو تهوّر)) . [٦٣]

ركّز عليه السلام في هذه الوصية على مسائل مهمّة تنفع الإنسان في حياته تعدّ نصائح وركائز على كلّ واحدٍ اتّباعها، لكي تصلح حياته، من ذلك المعادلة المطروحة في قوله عليه السلام، تُوضّح كما يأتي :

* للاقتصاد مقدارًا، الوصية / فإن زاد عليه فهو بُخل، النتيجة .

* للشجاعة مقدارًا، الوصيّة / فإن زاد عليه فهو تهوّر . النتيجة

في المعادلة الأولى يوّضح عليه السلام أهمية الاقتصاد دون البخل، والمعادلة الثانية يبيّن أهمية الشجاعة دون التهوّر .

ربط عليه السلام بين جميع المحاور اللغوية ليعرض مطلبًا دلاليًا محددًا في مسألةٍ حياتية

مهمّة هي مسألة الاقتصاد والإسراف فيما يخص المعادلة الأولى، أمّا المعادلة الثانية فقد تناولت مسألة الشجاعة والتهوّر والتمييز بينهما .

وقد بيّن ﷺ ذلك بوساطة أسلوب الشرط والجزاء، الشرط باستعمال (إن) الشرطية، والنتيجة جيء بها بوساطة استعمال أداة الربط (الفاء) .

١٣ . قال ﷺ : ((مَن وعظ أخاه سرًا فقد زانه، ومَن وعظه علانيةً فقد شانه)).[٦٤]

قد يستعمل الإنسان أساليب غير سليمة في التعبير عن النصيحة، مثل : استعمال التعابير الحادّة، والألفاظ الشائنة، اختيار ظروف غير مناسبة لطرح النقد . كلّ ذلك يؤدّي إلى النقد الهادم للشخصية . ينبع ذلك من طرق الجهل أو البواعث غير الأخلاقية أو الأسلوب غير السديد في طرح الأمور .[٦٥]

اتّضحت المعادلة في قوله ﷺ، الظاهر فيما يأتي :

* مَنْ وعظ أخاه سرًا / مَن وعظه علانية . الوصايا
* فقد زانه / فقد شانه . النتائج المقابلة للمعادلة

الشين / القبح والعيب،[٦٦] والزين / الجميل والحُسن،[٦٧] المعنى العام لقوله ﷺ هو مَن نصح أخاه في السرّ فقد قدّم له النصيحة دون إيذائه، ومَن نصحه علانية فقد آذاه ؛ لذلك أكّد ﷺ هذه المسألة لمراعاة مشاعر الإنسان من دون إحراجه .

استعمل ﷺ من جديد أسلوب التقابل اللفظي ؛ إذ تقابل لفظ (السر) مع (العلن)، مع مقابلة لفظ (الزين) مع (الشين) في تكوين المعنى الدلالي ممّا أكّد المفارقة في المعنى بين النصيحتين، والبعد الدلالي المختلف لكليهما .

كذلك استعمل أسلوب الشرط (مَنْ) مع الربط بأداة الربط (الفاء) ؛ لبيان السبب والنتيجة في القول المذكور آنفًا .

الخاتمة :

استنتج البحث النتائج الآتية :

١. وردت العديد من المعادلات اللغوية في أقوال الإمام العسكري عليه السلام، بيّن من خلالها العديد من الأمور الدينية والدنيوية على السواء .

٢.جاءت بعض المعادلات اللغوية لتوضّح ما يجب أن يفعله الإنسان، ليصل من خلالها إلى طريق الآخرة ورضا الله عز وجل .

٣.جاءت المعادلات الأخرى في توجيه الإنسان نحو ما يجب عليه فعله في الأمور التي تخصّ دنياه، من احترام شعور الآخر، وحب الخير، واحترام المجالس، .. إلخ من الآداب التي تمثّل بها آل البيت عليهم السلام .

٤.ركزّت أقوال الإمام العسكري عليه السلام في توضيح المقابلات اللغوية، مثل : (السر والعلن)، (الدين و الدنيا) وغيرها العديد ؛ لبيان الأثر اللغوي والنفسي في كلّ طرف من طرفي المعادلة .

٥.كانت غالب أقواله عليه السلام معتمدة على أسلوب (القصر) أو أسلوب (الشرط)، أو كمال الاتّصال ؛ لأنّ هذه الأساليب تعتمد أساسًا على أطراف تؤدّي غرض المعادلة من المستثنى والمستثنى منه، والشرط والجزاء وهكذا دواليك .

٦.اعتمد الإمام عليه السلام العديد من الفنون البلاغية ؛ لإيصال فكره للمتلقي كالاستعارة والتشبيه والمجاز، ممّا يؤدّي باللفظ إلى القوة والجزالة في التعبير .

٧.اعتمد عليه السلام أسلوب النفي غالبًا في العديد من أقواله في الأمور الخاصة بما ينفع الإنسان في حياته من إرشادات ووصايا تخص الاقتصاد والشجاعة والعطاء، وغيرها الكثير في حياة الفرد .

٨.اتّضح ما للإمام العسكري عليه السلام كما للأئمة عليهم السلام من قدرةٍ وقوةٍ في التعبير واستعمال الأساليب المختلفة للتأثير في المتلقّي ؛ لكون الرسالة التي قاموا بإرسالها ذات أهميةٍ بالغة للإنسان في دينهِ ودنياه .

هوامش البحث:

١) موسوعة طبقات الفقهاء : ٧٠ .
٢) ينظر : المصدر نفسه : ٧٠ ــ ٧١ .
٣) ينظر : المصدر نفسه : ٧٣ .
٤) ينظر : فهرس التراث : ١ / ٧٧٧
٥) موسوعة مكاتيب الأئمة : ٢/ ١٦٨ .
٦) المصدر نفسه : ٢/ ١٦٩
٧) ينظر : موسوعة طبقات الفقهاء : ٧١ .
٨) ينظر : المصدر نفسه : ٧٤ .
٩) معجم مقاييس اللغة (عدل) : ٧١٨ .
١٠) المصدر نفسه : (لغو) : ٩٢٢ .
١١) ينظر : التفسير المعادلاتي : بحث في الشبكة العنكبوتية / غالب حسن .
١٢) سورة إبراهيم : ٧.
١٣) ينظر : التفسير المعادلاتي / غالب حسن .
١٤) سورة الطارق : ١٧ .
١٥) علوم البلاغة : ٣٥٢ .
١٦) ينظر : علم المعاني : ١٥٠ .
١٧) ينظر : علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني : ٣٤٤ .
١٨) ينظر : المباحث المرضية المتعلقة بمن الشرطية : ٦٤ .
١٩) ينظر : علم اللغة مقدمة للقارئ العربي : ٧٢.
٢٠) رسالة التعرب بعد الهجرة : ٦١، ومستدرك الوسائل : ١٧ / ٣١٦، وبحار الأنوار : ٢ / ٢ .
٢١) رسالة التعرب بعد الهجرة : ٦١ .
٢٢) بحار الأنوار : ٧٥ / ٣٨٠، كتاب الصلاة : ٤/ ٢، موسوعة الإمام العسكري عليه السلام: ٣/ ٢٨٨.
٢٣) الأنوار البهية : ٣٢٠ .
٢٤) كتاب الصلاة : ٤ / ٢ .
٢٥) ينظر الفلسفة : ١/ ١٤٩ .
٢٦) ينظر : لسان العرب (مطا) : ١٤ / ٩٣ .
٢٧) ينظر : لسان العرب (درك) ٥/ ٢٤٨ .

٢٨) بحار الأنوار : ٧٥ / ٣٧٥، موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام : ٤/ ٢١٢
٢٩) الوافي : ٢٦ / ٢٨٥، موسوعة طبقات الفقهاء : ٣/ ٢٤، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء : ٣/ ٤٠٥ .
٣٠) ينظر : جامع الدروس العربية : ٣/ ٢٤٥ .
٣١) الوافي : ٢٦ / ٢٨٥، مصادر الحديث الشيعية : ١/ ٣٣٨، الأنوار البهية : ٣١٨، مستدرك سفينة البحار : ١/ ٣٣٨، موسوعة الإمام العسكري عليه السلام : ٣/ ٣١٢، الخير والبركة في الكتاب والسنّة : ٢٥١ .
٣٢) ينظر : لسان العرب (برك) :٢ / ٧٠ .
٣٣) ينظر : المصدر نفسه : ٤/ ٣٨ .
٣٤) الوافي : ٢٦ / ٢٦٩، بحار الأنوار : ٧٥ / ٣٧٤، موسوعة الإمام العسكري عليه السلام : ٣/ ٣١٤، مقدمة في أصول الدين : ٤٦٢ .
٣٥) ينظر : لسان العرب (غبط) : ١١/ ٩.
٣٦) ينظر : لسان العرب : ١٤ / ٢٢٥ .
٣٧) ما وراء الفقه : ١/ ٩١، بحار الأنوار : ٦٧ / ٣٠٦، الأنوار البهية : ٣١٨، موسوعة أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) : ١٢ / ١٥٠، الخصال : ١٦ .
٣٨) ميزان الحكمة : ١/ ٤٩٥ .
٣٩) موسوعة الإمام العسكري عليه السلام: ٣/ ٣١٥، ما وراء الفقه : ١/ ٩١، الخصال : ١٦، بحار الأنوار : ٦٧ / ٣٠٦ .
٤٠) ينظر : لسان العرب (عبد) : ١٠ / ١٠ .
٤١) ينظر : المصدر نفسه : (فرض): ١١ / ١٥٩ .
٤٢) منهاج الصالحين : ١/ ٤٦٦، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله : ٤٤٢، مستدرك الوسائل: ١١ / ١٨٤، بحار الأنوار : ٦٨ / ٣٢٥، مستدرك سفينة البحار : ٧/ ٦٣، موسوعة الإمام العسكري : ٣/ ٣١٢ .
٤٣) ينظر : لسان العرب (فكر): ١١ / ٢١١ .
٤٤) ينظر : شرح المفصّل للزمخري : ٤/ ٥٢٢ .
٤٥) أعيان الشيعة : ٢/ ٤٢، الدرّ النظيم : ٧٣٣، موسوعة الإمام العسكري عليه السلام: ٣/ ٢٩٠، موسوعة الإمام الهادي عليه السلام: ٣/ ٣٢، بحار الأنوار : ٧٥ / ٣٨٠ .
٤٦) ينظر: حروف المعاني : ٨/ ٣٠ .

٤٧) أعيان الشيعة : ٢/ ٤١
٤٨) شرح أصول الكافي : ٩/ ٣٥٢ .
٤٩) ينظر : مناهج جامعة المدينة العالمية : ٤٠١ ـ ٤٠٣ .
٥٠) الدرّ النظيم : ٧٤٧ .
٥١) مستدرك الوسائل : ١٣ / ٢٩، عدّة الداعي ونجاح الساعي : ١٢٥، بحار الأنوار : ٩٠ / ٣٧٢، موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام : ٧ / ٣٣٩، مستدرك سفينة البحار : ٤/ ٤١٩، ميزان الحكمة : ٢/ ١٢٢٥.
٥٢) ينظر : لسان العرب (قنط) : ١٢ / ٢٠١ .
٥٣) بحار الأنوار : ٧٥ / ٣٧٨، موسوعة الإمام العسكري عليه السلام : ٣/ ٣٠٦،
٥٤) ينظر : خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب : ١١ / ٢٥٣ .
٥٥) العقل والجهل في الكتاب والسنّة : ١٨١، ميزان الحكمة : ١/ ٤٦٢، موسوعة العقائد الإسلامية : ١/ ٣٤١ .
٥٦) منهاج الصالحين : ١/ ٤٦٦، الأنوار البهيّة : ٣١٩، الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة : ١١ .
٥٧) موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام : ٩/ ٣١٣ .
٥٨) سر الإسراء في شرح حديث المعراج : ١/ ٢٢٢، منهاج الصالحين : ١/ ٤٦٥ .
٥٩) ينظر : لسان العرب (خبث) : ٥/ ٨ .
٦٠) بحار الأنوار : ١/ ٩٥، مستدرك سفينة البحار : ٢/ ١٠٣، أعلام الدين في صفات المؤمنين : ٣٠٣.
٦١) الترغيب والترهيب من الحديث الشريف : ١/ ٥٨ .
٦٢) بحار الأنوار : ٧٥ / ٣٧٧، مستدرك سفينة البحار : ١/ ٧٢، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر : ١٤٥، أعلام الدين من صفات المؤمنين : ٣١٣ .
٦٣) بحار الأنوار : ٦٦/ ٤٠٧، موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام : ١/ ٤٥٨، ميزان الحكمة : ١/ ٨٠١، الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة : ٤٥، موسوعة الإمام العسكري : ٣/ ٣١٨ .
٦٤) الوافي : ٢٦ / ٢٨٥، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : ٩٢، بحار الأنوار : ٧١ / ١٦٦، مستدرك سفينة البحار : ١/ ٦٩ .
٦٥) ينظر : القيادة في الإسلام : ٣٦٣ .
٦٦) ينظر : لسان العرب (شين) : ٨ / ١٨٠ .
٦٧) ينظر : المصدر نفسه : (زين) : ٧/ ٩١ .

المصادر والمراجع :

* أعلام الدين في صفات المؤمنين : الحسن بن محمد الديلمي / تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم : د.ن .
* أعيان الشيعة : السيد محسن الأمين (١٣٧١ هـ) / تحقيق : حسن الأمين، بيروت ـ لبنان : دار التعارف، د.ت .
* الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : مركز الرسالة، قم : مركز الرسالة، ١٤٢٠ هـ .
* الأنوار البهية : الشيخ عباس القمّي (١٣٥٩ هـ) / تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي، قم : مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ هـ .
* بحار الأنوار : العلّامة المجلسي (١١١١ هـ)، بيروت ـ لبنان : مؤسسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣ هـ .
* البلاغة : مناهج جامعة المدينة العالمية، د.م: د.ن، د.ت .
* تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله: ابن شعبة الحرّاني / تصحيح : علي أكبر الغفّاري، قم : مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤٠٤ هـ .
* الترغيب والترهيب من الحديث الشريف: عبد العظيم المنذري (٦٥٦ هـ) / تحقيق: مصطفى محمد عمارة، بيروت ـ لبنان : دار الفكر، ١٩٨٨ م .
* التفسير المعادلاتي : غالب حسن، د.م : دار السيدة رقية، بحث منشور على الشبكة العنكبوتية.
* جامع الدروس العربية : مصطفى الغلاييني، صيدا ـ بيروت : المكتبة العصرية، ط٢٨، ١٩٩٣ م .
* حروف المعاني والصفات : عبد الرحمن بن اسحاق / تحقيق : علي توفيق أحمد، بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤ م .
* خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب : عبد القادر بن عمر البغدادي (١٠٩٣ هـ) / تحقيق : عبد السلام هارون، القاهرة : مكتبة الخانجي، ط٤، ١٩٩٧ م .
* الخصال : الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ) / تصحيح : علي أكبر الغفاري، قم : مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣ هـ .
* الخير والبركة في الكتاب والسنّة : محمد الريشة / تحقيق : مركز بحوث دار الحديث، قم : دار الحديث، ١٤٢٣ هـ .
* الدرّ النظيم : يوسف بن حاتم الشامي (٦٦٤ هـ)، قم : مؤسسة النشر الإسلامي، د.ت .
* الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة : الشهيد الأول (٧٨٦ هـ) / تحقيق : جلال الدين الصغير، د.م : د.ن، د.ت .
* رسالة في التعرّب بعد الهجرة ويليها نظرة في الحفاظ على المجتمع : الشيخ قاسم محمد مصري، قم : دار الغدير، ١٤٢٤ هـ .
* سرّ الإسراء في شرح حديث المعراج : الشيخ علي سعادت، د.م : مكتبة التشيع، ١٤١٦ هـ.
* شرح أصول الكافي : مولى محمد صالح (١٠٨١ هـ)، بيروت : دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١ هـ .
* شرح المفصّل للزمخشري : يعيش بن علي (٦٤٣ هـ) / تقديم : د. اميل بديع يعقوب، بيروت ـ لبنان : دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م .
* عدّة الداعي ونجاح الساعي : ابن فهد الحلّي

(٨٤١ هـ) / تحقيق : أحمد الموّحدي، قم : مكتبة وجداني، د.ت .
* العقل والجهل في الكتاب والسنّة : محمد الريشة / تحقيق : دار الحديث للطباعة، بيروت ـ لبنان : دار الحديث، ١٤٢١ هـ .
* علوم البلاغة والبيان والمعاني : د. محمد أحمد قاسم و د. محيي الدين ديب، طرابلس ـ لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠٠٣ م .
* علم اللغة : علي عبد الواحد وافي، مصر : مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٧ م .
* علم اللغة مقدّمة للقارئ العربي : د. محمود السعران، بيروت ـ لبنان : دار النهضة العربية، د.ت .
* علم المعاني : عبد العزيز عتيق (١٣٩٦ هـ) بيروت ـ لبنان : دار النهضة العربية، ٢٠٠٩م.
* الفلسفة : السيد كمال الحيدري، د.م : دار فراقد، ١٤٢٩ هـ .
* فهرس التراث: محمد حسين الحسني / تحقيق : محمد جواد الحسيني، ١٤٢٢ هـ .
* القيادة في الإسلام : محمد الريشة / تحقيق : علي الأسدي، قم : دار الحديث، د.ت .
* كتاب الصلاة : تقرير بحث المحقق الداماد (١٣٨٨ هـ)، قم : مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤١٦ هـ .
* لسان العرب : العلّامة أبو الفضل جما الدين ابن منظر، بيروت : دار صادر، ٢٠٠٥ م .
* ما وراء الفقه : السيد محمد الصدر، قم : المحبين للطباعة، ط٣، ١٤٢١ هـ .
* المباحث المرضية المتعلّقة بـ (من) الشرطية: عبد الله بن يوسف بن أحمد (٧٦١ هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك، دمشق ـ بيروت : دار ابن كثير، ١٩٨٧ م .
* المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء : الفيض الكاشاني (١٠٩١ هـ)، تصحيح : علي أكبر، قم : دفتر أتشارات، ط٢، د.ت .
* مستدرك الوسائل : ميرزا حسين النوري الطبرسي(١٣٢٠ هـ)/ تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بيروت ـ لبنان : مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط٢، ١٤٨٠ هـ .
* مستدرك سفينة البحار : الشيخ علي الشاهد (١٤٠٥ هـ) / تحقيق : الشيخ حسن بن علي، قم : مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩ هـ .
* مصادر الحديث الشيعية : تحقيق : الشيخ حسن بن النماز، قم : مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨ هـ .
* معجم مقاييس اللغة : أحمد بن فارس (٣٩٥ هـ) / تقديم : محمد عوض مرعب والانسة فاطمة محمد، بيروت : دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٩ هـ .
* مقدّمة في أصول الدين : الشيخ وحيد الخراساني، د.م : د.ن، د.ت .
* منهاج الصالحين : الشيخ وحيد الخراساني، د.م : د.ن، د.ت .
* موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام : الشيخ هادي النجفي، بيروت : دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣ هـ .

* موسوعة الإمام العسكري عليه السلام: مؤسسة وليّ العصر (عج) / تحقيق : السيد محمد الحسيني القزويني وآخرون، إيران : مؤسسة ولي العصر (عج)، ١٤٢٦ هـ .

* موسوعة الإمام الهادي : مؤسسة ولي العصر (عج)/ إشراف : الشيخ مهدي الإسماعيلي وآخرون، إيران ـ قم : مؤسسة ولي العصر، ١٤٢٤ هـ .

* موسوعة العقائد الإسلامية : محمد الريشة / تحقيق : مركز بحوث دار الحديث، إيران ـ قم : دار الحديث، ١٤٢٥ هـ .

* موسوعة طبقات الفقهاء : اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام / تحقيق : جعفر السبحاني، قم : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، ١٤١٨ هـ .

* موسوعة طبقات الفقهاء : اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام / إشراف : جعفر السبحاني، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٨ هـ .

* موسوعة مكاتيب الأئمة عليهم السلام : الشيخ عبد الله الصالحي، د. م : د.ن، د .ت .

* ميزان الحكمة : محمد الريشة، د.م : دار الحديث، د.ت .

* نزهة الناظر وتنبيه الخاطر : الحلواني / تحقيق : مدرسة الإمام الهادي عليه السلام، قم : مدرسة الإمام الهادي)عليه السلام)، ١٤٠٨ هـ .

* الوافي / الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ / تحقيق : مركز التحقيقات الدينية والعلمية، أصفهان : مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ١٤١٦ هـ .

"في التسليم للعترة الطاهرة"

الآليات البيانية الحجاجية في أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله للبشارة بالإمام المهدي (عج)

Argumentative Graphic Mechanisms in the Messenger Speeches on Glad Tidings of Imam Al-Mahdi (May Allah expedite his resurrection)

م.م. ياسين خضير عبيس محسن
Asst.Lectur. Yassen Khudjheir `Abeis Muhassin
العراق/ مديرية تربية كربلاء المقدّسة
Iraq /Education Directorate of Holy Karbala

yassinaljanabe@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث

للآليات البيانية منزلة سامية بين فنون البلاغة العربية عبر إحداثها الأثر الأكبر في النفس، فهي تعتمد الصورة وعناصرها وما يشتمل عليه الخطاب من أثر وجداني عبر عملية المخاطبة في العمل الأدبي الذي يقوم مقام الحجة المنطقية والبرهان في العمل. فالأساليب البيانية تقنيات خاصة في العملية الحجاجية، توفر طاقة حجاجية تُثير المتلقي عبر البحث عن العلاقات التي تربط بينها في العلاقة التصويرية، ومن ثم ستحمله تلك الإثارة على الاقتناع والقبول.

وقد ظهرت تلك الأساليب في أحاديث النبي ﷺ بوصفها وسيلةً حجاجيةً تؤثر في المسلمين عبر جهات عديدة، فنقل العقل من حالته التصويرية الى التصديقية إحدى تلك الجهات، على أن ذلك يعتمد المحرك النفسي ليؤدي الى نفي الشك والريبة؛ لذا نجده ﷺ قد تفنن في صياغة تلك الأساليب للبشارة بالمهدي المنتظر(عج) معتمداً في ذلك على الحجاج.

الكلمات المفتاحية: الحجاج، الحديث النبوي، البشارة، الآليات البيانية.

Abstract:

The graphic mechanisms have a sublime status among the arts of Arabic rhetoric in making the greatest impact on the soul. They depend on the image , its elements and the emotional impact that implies through the process of addressing the literary work. The graphic methods are special techniques in the orbital process, providing an argumentative energy that stimulates the recipient into searching for the relationships to bind them in the pictorial relationship . Then such an excitement will bring him into admission and acceptance.

The Prophet relies on these methods as an argumentative means affecting Muslims through many directions, so he transferred the mind from its pictorial state to the credibility of one of those parties. On the basis that this counts on the psychological process to obliterate doubt and suspicion. Therefore, it is found that the prophet excels in manipulating the glad tidings of the ever awaited Mahdi, may Allah expedite his resurrection, and reckons on such argumentation .

Key words:

pilgrims, prophetic hadith, good news, graphical mechanisms.

المقدمة:

إنّ الحديث النبوي مصدر التشريع الثاني بعد القرآن الكريم، ففهمه، ومعرفة أسراره، والعمل بما فيه، من متطلبات الإسلام، على أنّ المسلمين لا يستوون في فهم ألفاظه، وعباراته فضلا عن إدراك سمو بيانه، فالتفاوت بينهم أمر لا جدال فيه، فلا غرو أن نجد المسلمين يعنون بالحديث الشريف العناية البالغة في دراساتهم؛ لأنّه نصٌ بلاغيٌ في أعلى درجات البيان العربي من حيث جمال الالفاظ، والأساليب المتنوعة، والصور، والتراكيب فضلا عن مستويات التعبير، وكيف لا وقائله رسول الله ﷺ أفصح العرب، والذي أوتي جوامع الكلم، وفصل الخطاب، ولا ينطق عن الهوى، وليس بشاعرٍ، وهذا ما أكده القرآن الكريم. فحديثه دون كلام الخالق، وفوق مستوى البشر.

والاهتمام بالحديث النبوي _في مستوياته المختلفة_ ثريٌ جدا، فقد عُني علماء العربية درسا وتحليلا، وكذلك اهل الشريعة، والفقه... وغيرهم، وشملت تلك العناية أيضا؛ إجراءات على مستوى الاستعمال اللغوي، وتحليل الخطاب، فضلا عن مستوى الحجاج، وخاصة بعد نهاية القرن الماضي.

إنّ الخطاب الحجاجي يعتمد على تقنيات، وهذه التقنيات لا تختص بمجال دون غيره، فهي منساقة لاستعمال المتكلم لها، فهو يختار الحجة وطريقة بنائها على وفق سياق هذا الخطاب وحيثياته[1] وعلى هذا فآلياته لغوية أو منطيقة، أو يُضمّن خطاباته ((دلالات غير حرفية تضمنُ له التأثير والإقناع، وذلك عن طريق إثبات المعنى وإقامة دليل عليه، والمجاز يعوّض الحقيقة في تصوير المعنى وتقديمه تقديمًا حسنًا دون أنْ ينتج عن عملية التعويض هذه تغيُّر في المعنى الحقيقي))[2] فتسمى آليات بلاغية تتضمن؛ التمثيل، الاستعارة، والكناية[3] وهي بذلك تنتقل وتتجاوز

حدّها الوظيفي _ وظيفتها الجمالية_ الى وظيفة إقناعية استدلالية، وتؤدي أغراضًا تواصليّة لإنجاز مقاصد حجاجية(٤).

ومن هنا جاءت فكرة البحث عن قراءةٍ للآليات البلاغية التي استثمرت الصور البيانية وغيرها من التقنيات الحجاجية التي وظفها النبي الأعظم ﷺ في أحاديثه لإقناع متلقيه، عبر الاستمالة الوجدانية، والموافقة الفكرية، والتأثير في السلوك العملي للبشارة بالإمام الحجة (عج).

لذا يمكننا أن نعدّ الحديث النبوي خطابا حجاجيا؛ لأنّه خطاب لإقناع الناس بمسائل في مجالات شتى، وحجج لمستويات مختلفة من المسلمين وغيرهم، على أن اختلاف المستويات _ مستويات التلقي_ يؤكد الصفة الحجاجية للحديث النبوي؛ لانّ ذلك من خصائص الخطاب الإقناعي، الذي عرّفه الدرس الحديث _ من الناحية الوظيفية_ بأنّه موجه للتأثير في سلوك المخاطب وآرائه.

وجاء البحث في تمهيد حمل عنوانا: الحجاج في التراث العربي، وتضمن فقرتين، أولا: الحجاج في اللغة والاصطلاح، ثانيا: الحجاج في البلاغة العربية، ووزع البحث على ثلاثة محاور، هي: المحور الأول :حجاجية التمثيل، المحور الثاني: حجاجية الاستعارة، المحور الثالث: حجاجية الكناية، وعلى خاتمة فيها أبرز النتائج التي توصل اليه البحث، وقائمة بالمصادر والمراجع.

التمهيد: الحجاج في التراث العربي

أولا: الحجاج في اللغة والاصطلاح:

يمكن حصر المفهوم العام وتحديده ؛ فهو متواتر في الفلسفة، والبلاغة، والمنطق، فيمكننا القول إنّه لا يخلو خطاب من حجاج، إلاّ أنّ استعمالاته ووجوده يختلف من خطابٍ لآخر، فيبلغ درجةً عليا في القصد، والمناظرة، والجدل، والاتهام. فهناك الجانب الفلسفي الذي يرى الحجة هي» استدلال يرمي الى برهان قضية معينة او دحضها»[٥]، او كما اردف جورج بريسكو الحجاج ومعنى اللوغس (العقل المحض)[٦] او قول الدكتور عبدالله صولة مرادفا للجدل المنطقي، الذي يمكن استنتاجه عبر المقدمات الصادقة، على أنّ أصحاب المذهب الكلامي اختزلوه بعلاقة التعدية المنطقية [٧] والملاحظ في معنى الاصطلاح الفلسفي هو اختصاصه بالعقل، فلم يراعِ المخَاطب والمخاطِب في عملية التواصل كما ظهر عند الدكتور طه عبد الرحمن في تعريفه للحجة، بقوله: «الدليل الذي قصد للعمل به، ولتحصيل الغلبة على الخصم، مع نصرة الحق او نصرة الشبه»[٨]، فالغلبة، والخصومة لوازم تواصلية للحجة، فتداخل معنى الحجة بالمناظرة والجدل اللذين يستعملان في الاستدلال؛ لإظهار الرأي الصائب بين طرفي المناظرة[٩].

وعرِّف الحجاج بأنه: «العملية التي من خلالها يسعى المتكلم لتغيير نظام المعتقدات، والتصورات لدى مخاطبه»[١٠]، فنرى في هذا التعريف ظهور البعد التواصلي؛ فعملية التغيير تستلزم وجود طرفين، الأول: المغيِّر_المخاطِب_، والمتغيّر _ تصورات اللوغس_، والمغيَّر _ المخاطَب_ فتتم عملية التواصل.

ثانيا: الحجاج في البلاغة العربية:

إنّ المتتبع لمقولات الأعلام القدماء في الشأن البلاغي العربي، ولمصادره القديمة، سيجد مساحةً مهمةً واسعة تجعل من الحجاج وغايته الإقناعية هدفا رئيسا لاهم مفاصل العلوم البلاغية، سواء كان على مستوى فهم القول البليغ وسماته، ومقاصد المتكلم واعتنائه بالمتلقي، ومراعاة مقتضى المقام، أو الحال، أم على مستويات نفسية واسلوبية تفرزها اللغة، هدفها وقصدها الاقناع والتأثير. فغاية البلاغة الرئيسة هي غاية حجاجية؛ لانّ البلاغة العربية إنما جاءت لتتواصل، وتقنع، وتمتع[١١].

فقد أعطى الجاحظ(ت٢٥٥هـ) للبلاغة وظيفة إقناعية، وهذا ما أشار اليه أحدهم في قوله إنَّ«جماع البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح بها الى كناية عنها، وإذا كان الإفصاح أوعر طريقة، وربما كان الاضراب عنها صفحا أبلغ في الدرق وأحق بالظفر»[١٢]، وكذلك أشار العسكري (ت٥٩٣ هـ) الى البلاغة على أنّها: « التقرب من المعنى البعيد والتباعد من حشو الكلام وقرب المأخذ وإيجاز في صواب وقصد الى الحجة وحسن الاستعارة»[١٣]، فإشارة الجاحظ والعسكري تقتضي استعمال الحجة وأن تكون بشكل حسن عبر تخير أفضلها، وموقعها في الكلام، واستعمالها في وقت مناسب، فالجاحظ « يمتلك القدرة على الاحتجاج للشيء ونقيضه، كأن يحتج للبخل ويظهره في صورة تدبير وإصلاح، أو يحتج ضده فيخرجه في صورة شائهة ساخرة تنزل بالبخلاء إلى اسفل الدركات»[١٤].

وصرح الجرجاني (ت٤٧١ هـ) في مقدمته لكتابه (دلائل الاعجاز) أنّ الكلام نظم رعايته توجب الاقناع وتحققه، يقول: « ينبغي لكل ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه ويستقصي التأمل لما أودعناه، فإن علم أنه الطريق الى البيان والكشف

عن الحجة والبرهان تبع الحق وأخذ به، وإن رأى أن له طريقا غيره أومى اليه ودلّنا عليه، وهيهات ذلك»[١٥]. وأشار السكاكي (ت ٦٢٦ هـ) الى الاستدلال بقوله: «إذا تحققت أن علم المعاني والبيان هو معرفة تراكيب خواص الكلام ومعرفة صياغات المعاني ليتوصل بها الى توفية مقامات الكلام حقها بحسب ما يفي به قوة ذكائك، وعندك علم أن مقام الاستدلال بالنسبة الى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها وشعبة واحدة من دوحتها، علمت أن تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي ومعرفة خواصها من دوحتها مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان»[١٦] فصاحب علم المعاني والبيان عند السكاكي شرطه أن يلتزم الاستدلال ويستوفي القدرة على التوظيف الدقيق لحججه، وأن يرتبها لتحقيق فاعليتها في الاقناع، فالمتكلم إذا أراد أن تكون له « نية التأثير في السامع عليه نظم الحجة والدليل في خطابه، ولهذا كان مفتاح السكاكي على علاقة بالحجاج، وما نظم الدليل إلا ما يقصده المحاجج من وضع حجة في كلامه ليقنع بها السامع»[١٧].

ومما تقدم يمكن أن نستنتج أنّ البلاغة القديمة اشارت الى ملامح الحجاج واهتمت بالدرس الحجاجي عبر فكرة المقام، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال، فضلا عن شروط انتاج الخطاب وظروفه؛ كمبدأ القصد والمقام، واختيار الالفاظ والافتراض، فالآليات الحجاجية في البلاغة العربية ليس هدفها الفهم والافهام فقط، بل تسعى الى الاقناع والتأثير بالطرح المقدم، فمجال الحجاج هو المحتمل او لنقل شبه الحقيقي، أو المشكوك فيه.

المحور الأول: التجليات البيانية والأثر الحجاجي للتمثيل:

ننطلق من الجذر اللغوي للتمثيل فقد جاء في لسان العرب: «هذا مِثله ومثّله كما يقال شِبهه وشّبّهه بمعنى، فإذا قيل: هو مثله على الإطلاق، فمعناه أنه يسدّ مسدّه، وإذا قيل: هو مثله في كذا وكذا فهو مساو له في جهة دون جهة»[١٨] فالمَثل (بالفتح)

والمِثل (بالكسر) متساويتان وكأنهما مترادفتان لمعنى المساواة في هذا التعريف. على أن الرازي قد فرق بين المعنيين، فالمَثل: المشاكلة من بعض الجهات، والمِثل: المساواة في جميع الجهات، وتمام الماهية[١٩]. وفي تاج العروس «والمثال بالكسر: المقدار، وهو من الشبه، والمثل: ما جعل مثالا أي مقدارا لغيره يحذى عليه.. وتماثل العليل قارب البرء فصار أشبه بالصحيح من العليل المنهوك»[٢٠].

ويدخل ضمن معانيها أيضا التصوير، «وماثل الشيء: شابهه، والتمثال: الصورة، والجمع التماثيل. ومثّل الشيء: صوره حتى كأنه ينظر إليه، وظلّ كل شيء تمثاله. ومثّل الشيء بالشيء: سواه وشبّهه به وجعله مِثله وعلى مثاله»[٢١].

ومما سبق تبين أن للتمثيل معنيين، هما التشبيه، والمساواة، فوجود الشبه بين موضعين، كأن يكون الشبه كليا، أو جزيئا، هو لعلاقة بينها فلا تكون المماثلة الا في المتفقين[٢٢].

أما في الاصطلاح فابن رشيق يدخله او يعدّه من التشبيه، فيقول: «والتمثيل والاستعارة من التشبيه، إلا أنهما بغير أداته وعلى غير أسلوبه»[٢٣]

ويذكر ابن الاثير أنّ قوما عدّوه من اقسام الكناية، فعرفوه بـ: « أن تراد الإشارة إلى معنى فيوضع لفظ لمعنى آخر، ويكون ذلك مثالا للمعنى الذي أريدت الإشارة إليه، كقولهم فلان نقي الثوب: أي منزه من العيوب»[٢٤]

وفي كتابه « المثل السائر » ينكر عليهم ذلك؛ لأنه يرى أنّ الكناية هي تمثيل، والتمثيل يكون واضحا ومناسبا حينما تكون الكناية عِبر اللفظ المركب: (فلان نقي الثوب).

على أنه قد خلط بين الكناية والتمثيل، فلا فرق عنده بينهما، ومثال (فلان نقي الثوب) كناية عن النزاهة وصفتها، فضلا عن البعد عن الخطأ والعيب.

بينما فسره الجرجاني بالتشبيه الذي انتزع فيه وجه الشبه «من عدة أمور يجمع

بعضها إلى بعض ثم يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الإفراد، لا سبيل الشيئين يجمع بينهما وتحفظ صورتهما ومثال ذلك قوله عزّ وجل: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾[٢٥][٢٦].

وعبر التعريفات اللغوية والاصطلاحية للتمثيل يمكننا القول: إن التمثيل هو التشبيه بين شيئين؛ لإيضاح فكرة معينة، او لكشف معنى استدعي عبر ضرب المثل، او عبر حال الممثل له، وإنّ استعماله يخضع لثقافة المتكلم أو المخاطِب، وعمره، وبيئته، فضلا عن الاحداث التي يمرّ بها والمواقف.

على أن المتكلم يربط بين صورتين تشبيهيتين ليتمكن عِبرها من الاحتجاج، وهذا ما عبر عنه الجرجاني بقوله: «واعلم أن مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الاصلية الى صورته، كساها أُبّهة، ... وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ... فإذا كان مدحا، كان أبهى أفخم، ... وإن كان حجاجا، كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر وبيانه أبهر»[٢٧]. فقد صرح بأنّ التمثيل من الأساليب التي يعتمدها المتكلم في الاحتجاج.

ويعدّه بيرلمان: «طريقة حجاجية تعلو قيمتها على مفهوم المشابهة المستهلك، حيث لا يرتبط التمثيل بعلاقة المشابهة دائما، وإنما يرتبط بتشابه العلاقة بين أشياء ما كان لها أن تكون مرتبطة»[٢٨].

فمفهوم كلامه أنّ التمثيل فضلا عن كونه إقامة علاقة مشابهة، فهو يتعدى الى علاقات بين أشياء غير مرتبطة، ولا يتماشى بعضها مع بعض.

ومن أمثلة ذلك قول رسول الله ﷺ : «**المهدي من ولدي، اسمه اسمي، وكنيته**

كنيتي، أشبه الناس بي خَلقاً وخُلقاً، تكون به غيبة وحيرة تضل فيها الأمم، ثم يقبل كالشهاب الثاقب يملأها عدلاً وقسطًا كما ملئت جورًا وظلما»[٢٩] .

جاء في لسان العرب: «شِهابٌ ثاقِبٌ أَي مُضِيءٌ. وثَقَبَ الكَوْكَبُ ثُقُوباً: أَضاء. وفي التنزيل العزيز: ﴿وما أَدْراكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾.[٣٠] قال الفرَّاء: الثَّاقِبُ المُضِيءُ؛ و قيل: النَّجْمُ الثَّاقِبُ زُحَلُ. والثاقِبُ أَيضاً: الذي ارتفع على النجوم»[٣١] فاستعمال النبي الاكرمﷺ لهذا التوصيف فيه دلالة صريحة لعلو منزلة الامام المهدي(عج) على من حوله، فضوؤه مرتفع وهو لديهم بيّن، فلا ضبابية في ذلك ولا شبهة، وبذلك يدحض الشك باليقين، عبر ملئه الأرض عدلا وقسطا، وهذه المفردة توحي بحتمية الوجود وحجة على المشككين والمنكرين، وتمثيل النبيﷺ لها في هذا الموضع لإقناع المتلقي بهذه الحقيقة عبر «تشكيل بنية واقعية تسمح بإيجاد أو إثبات حقيقة عن طريق تشابه العلاقات؛ فهو احتجاج لأمر معين عن طريق علاقة الشبه التي تربطه بأمر آخر»[٣٢]، فنلحظ النبيﷺ قد رسم حدودا لقضية إسلامية مهمة ورفع قدرها بين المسلمين، فقد دعاهم الى التفكر، والتنبه، والابصار لما سيكون مستقبلا.

على أنّ ربط النبيﷺ لصورة ظهور المهدي(عج) والشهاب الثاقب زاد من الحديث قوة حجاجية يمكن أن يستنتجها المتلقي عبر الضوء المرتفع الذي لا يمنعه شيء ولا ينكره أحد، وعلى ذلك فإن بيرلمان يرى أن التمثيل نمط من أنماط التدليل، فالذي يقول قاصدا التمثيل: «يبدو من المحال جدا الاستغناء عنه كلما تطرق العقل لميدان جديد أو مألوف قليلا»[٣٣].

وفي حديث آخر يقولﷺ « **المهديّ طاووس أهل الجنّة**» [٣٤].

إنّ الحجة التشبيهية للتمثيل تنشأ «كمعادلة بسيطة تتغاضى عن اختلاف

السياقات فتخدع الأذهان بمظهرها الصارم، أو تنشيط الخيال بما تحمله من معلومات ملموسة»[٣٥] فقد شبّه الرسول الاكرم ﷺ المهدي (عج) بالطاووس، وهو من أجمل الطيور، وأكثرها بهرجة وزهوًا؛ لكثرة ريشه وجماله، والمقصود من ذلك التمثيل ومن علاقة المشابهة؛ الصورة الجمالية، فالطاووس يبعث راحة نفسية تنعكس آثارها على المتلقي، واستعمال الرسول ﷺ في هذا السياق الحجاجي لهذه اللفظة جاء ليوظف ذلك الخطاب بمقامه النفسي معتمدا في ذلك على تأثير هذه اللفظة ووقعها في نفس المخَاطب لينتقل بعد ذلك بالمتلقي من المجال الجمالي الى المجال العقدي؛ والمقصود بيان وجود وحقيقة المهدي المنتظر(عج) وقيامه، ومن ورائه الترويج لقضية الانتظار والظهور. فالتمثيل هنا يقوم باسقاط «علاقات مستفادة سابقا على مجال مجهول أو يبدع علاقات جديدة من منطلق تشابهٍ ما، فالذهن ينظر الى ما يجري أمامه من خلال الأحكام التي تكونت فيه على ضوء الخبرة السابقة، ولا تُعرف بدون إسقاط المعروف، ولا وجود لذهن فارغ»[٣٦] فالحجاج هنا جاء بأسلوبٍ جمالي يسعى عبره إلى الإقناع.

وقال رسول الله ﷺ «**لَيَقُومَنَّ عَلَى أُمَّتِي رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، أَقْنَى، أَجْلَى، يُوسعُ الْأَرْضَ عَدْلًا، كَمَا أُوسِعَتْ جَوْرا يَمْلِكُ سَبْعَ سِنِين**»[٣٧]، القَنا في الأنف: طوله و دِقَّة أَرْنبته مع حدَب في وسطه، و قد يوصف بذلك الصقر و البازي، وهو مَدْح[٣٨]؛ قال ذو الرمة[٣٩]:

نظَرْتُ كما جَلَّى على رَأْسِ رَهْوَةٍ من الطَّيْرِ، أَقْنَى يَنْفُضُ الطَّلَّ أَزْرَقُ

أما الأَجْلَى: فهو خفيف الشعر ما بين النَّزَعتين من الصُّدغين، والذي انحسر الشعر عن جبهته، وقيل: الأَجْلَى الحسنُ الوجهِ الأَنْزَعُ. إذا انحسر الشعر عن نصف الرأْس ونحوه فهو أَجْلى[٤٠] على أنّ هاتين الصفتين من أحسن صفات الجباه و الأنوف [٤١].

فهذه الصفات وغيرها التي اجتمعت في الامام الحجة (عج) وبيّنها رسول الله

ﷺ؛ هي علامة و دلالة لإثبات طروحاته ﷺ حول قضية المهدي(عج) وزيادة الاقتناع بها، فعِبر هذا التوضيح والتقريب سيعمد المتلقي الى النظر والتأمل، والفحص والتفكر، فكلامه ﷺ يتجاوز حدود الزينة والزخرفة، او الحلية اللفظية، فهو صورة من صور الحجاج، فـ« كلمةٌ من كلامه بحرٌ من العلوم... وتحت كل نكتة... بحرٌ من الحقائق»(٤٢).

وبعد ذلك يمكننا القول: إنّ هذه الوسائل الإقناعية التي استعملها النبي ﷺ هي عين الحجاج، فعبرها يلفت انتباه المسلمين بوسائل توضيحية للبشارة بالمهدي(عج) بتقريب المسافة بين المتماثلين التي اعتمدها ﷺ حججاً بُنيت على البرهان والاستدلال العقلي.

المحور الثاني: تشكّلات البيان في حجاجية الاستعارة:

إنّ المتتبع والقارئ للبلاغة القديمة سيجد أنّها تضاهي البلاغة الغربية في أمور عديدة، أبرزها ما يتعلق بالتداولية وخاصيتها، تلك التي تربط بين المرسل والمتلقي، والتي تمخضّت عنها صبغة حجاجية لمفاهيم بلاغية كثيرة، كالمجاز، والكناية، والتشبيه، والاستعارة... ولعل الاستعارة تمثل المقام الأول من توجه علماء البلاغة واللغة والنقد، فأشبعت درسًا وتحليلًا، فالمرسل يمكن له أن يستغل الاستعارة لإشراك المتلقي في الخطاب، وعبر ذلك يمكنه إقناعه والتأثير فيه، ومن هنا تبلورت قضية (حجاجية الاستعارة) عند عبد القاهر الجرجاني.

عُدّ عبد القاهر الجرجاني رائدا في توضيحه لمكانة الاستعارة، ومفهومها، وإبراز قيمتها، فهي عنده من ضمن المعاني، وقد تناولها في نظرية النظم ــ التي برهن فيها فضل المعنى على اللفظ ــ، بقوله: « الاستعارة في الجملة يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفا تدلُ الشواهد على أنّه اختصَّ به حين وضع، ثم يستعمله

الشاعر أو غير الشاعر في ذلك الأصل وينقله إليه نقلًا غير لازم، فيكون هناك كالعارية»[٤٣]، فقد جعل الجرجاني الاستعارة في المعاني دون الالفاظ، وفي إطار سياقها ونظمها، ليتحقق فيها ما تطويه من سعة التصوير ورحابته[٤٤]، على أنّه بين وظائف الاستعارة، والتي منها الادعاء، فالاستعارة حركة في المعاني فضلا عن الدلالات، وليست حركة في الالفاظ، فالاستعارة طريقة من طرق الاثبات التي يقوم عليها الادعاء[٤٥]، فنلحظ هذا التصور للاستعارة والذي ظهر معارضا للتصور اللفظي البديعي، ولعل الجرجاني من اشد المدافعين عنه، فالاستعارة عنده «ضرب من التشبيه، ونمط من التّمثيل، والتّشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتستفتي فيه الأفهام والأذهان، لا الاسماع والآذان»[٤٦]، فحجاجية الاستعارة من هنا تعني فعاليتها في التأثير على الاذهان والافهام، وكذلك تعني «نوعا خاصّاً من الاستدلال العقلاني ومن الفضائل المعرفيّة والإدراكيّة البعيدة عن الإلغاز والتّعميه»[٤٧].

وقد قدم الجرجاني تصورا بلاغيا آخر جمع فيه بين العقلي والنفسي، فعندما تقول: (رأيت اسدا) فإنّك «أفدت بهذه الاستعارة ما لولاها لم يحصل لك، وهو المبالغة في وصف المقصود بالشّجاعة، وإيقاعك منه في نفس السّامع صورة الأسد في بطشه وإقدامه وبأسه وشدته» [٤٨]، وقد رتب الجرجاجي على هذه الفكرة أنّ الاستعارة مجاز أو عمل عقلي [٤٩] تؤثر في المتلقي وتُثير انفعاله عبر عنصر الملاءمة، فاللفظ المستعار يجب ان يلائم المستعار له، ويكون ذلك بالانسجام بين اللفظ والمعنى، وبين الجو النفسي للمتلقي[٥٠].

ورأى الجرجاني بعد ذلك أن الطرق التي تسلكها الاستعارة متشعبة ولا نهائية، فهي: « أمدُّ ميدانًا، وأشدّ افتتانًا، وأكثر جريانًا، وأعجب حسنًا، وإحسانًا، وأوسع سعةً وأبعد غورًا، وأذهب نجدًا في الصناعة، وغورا من أن تجمع شعبها وشعوبها، ويحصر فنونها وضروبها، نعم واسحر سحرًا، وأملأ بكلّ ما يملأ صدرًا، ويمتع

عقلًا، ويؤنس نفسًا، ويوفر أُنسًا»[٥١]. فعبر ذلك يمكننا استخلاص مزايا الاستعارة بـ: الامتداد، والافتتان، والجريان، والحسن، والعمق، وامتاع العقل، ومؤانسة النفس، فقد جمعت بين العقل والنفس وهما قطبان حجاجيان اساسيان، فالعقل وامتاعه، والفؤاد وملامسة مشاعرة ادعى الى الاقناع.

فالجرجاني صاحب الفكرة الأصل وله الفضل في نظريته الحجاجية للاستعارة، وان لم يتوفر المنهج الدقيق الذي يصل به الى نتائج مذهلة كما فعل طه عبد الرحمن في العصر الحديث وكيف صبغها بصبغة فلسفية دقيقة، والذي استفاد كثيرا من طروحات عبد القاهر الجرجاني لحجاجية الاستعارة.

وتأسيسا على ما تقدم فقد وظّف الرسول الاكرمﷺ الاستعارة الحجاجية في بيانه للمشروع الإلهي في الأرض، ألا وهو مشروع قيام دولة الامام المهدي (عج)، بقولهﷺ : «**لا تقوم الساعة حتى تمتلئ الأرض ظلماً وعدواناً، قال ثم يخرج رجل من عترتي أو من أهل بيتي، يملؤها قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وعدواناً**»[٥٢]. شبه الرسولﷺ الأرض بالوعاء او الكأس، ثم حذفه وأبقى على لازمة من لوازمه وهو (ملء) فامتلاء الوعاء او الكأس بالماء ووصوله لأعلى حدٍ فيه _وهو التعبير الحقيقي_، دليل على امتلاء الأرض بالعدل وإقامة دولة الحق في بقاع الأرض كلها _وهو التعبير المجازي_. فما سيقوم به المنقذ أبلغ من الحقيقة، وما سيفعله بالمستقبل يزيد من ثقة المؤمنين به، الامر الذي حمل النبيﷺعلى الحجاج به، فمشروع المهدي (عج) مشروع إلهي، بشرت به جميع الأديان السابقة، ويشمل جميع العالم، على أنّ هذا المشروع لا يكون إلاّ بعد أن ينحرف المجتمع عن كل ما جاءت به الأديان من قيم ومبادئ وبعد أن تُملأ الأرض جورا وظلما وفقرا وخوفا، فيظهر الموعود المخلص حين تتوافر شروط ظهوره، فيصل بنا الى طريق الحق والكمال في السلوك والاعمال،

فضلا عن جوانب الحياة الأخرى بعد أن يقضي على الظلم والجور والعدوان، فيملأ الأرض عدلا ونورا. فلجوء النبي ﷺ الى حجاجية الاستعارة هنا لما لها من أهمية في درجة الاقناع والتأثير، فلفظ (ملء) أكثر وقعًا وتأثيرًا وايحاءً، فهو يعطي الامل والايمان بهذا المنقذ المخلص.

ونلحظ في الحديث الشريف ثنائية: العدل، والظلم، وهي ثنائية ضدية يختفي احدهما وراء الآخر، فوجود طرفٍ ينفي وجود الطرف الآخر(٥٣)، ولعل ورود هذه الثنائية يعني: « وجود نسقٍ ظاهر، وآخر مضمر يُستنتج استنتاجا، ولا يتعلق أمر الثنائيات الضدية بظهور طرف، وتخفي آخر وراءه، بل يتعلق بمتلقي هذه الثنائية الذي يؤولها، ويستقبلها بناء على تضاد الطرفين، وظهور طرف، وتخفي آخر»(٥٤)، فتوظيف النبي ﷺ لهذه الثنائية والربط بينهما جاء بغية إحداث تأثيرات خاصة لدى المتلقي، وقد استمد ﷺ هذه الثنائية من ثقافة التفاعل مع مجتمعه، فالمجتمع سيعيش ظرفا من الفساد والظلم سيقابله الإصلاح والعدل، على أنّ صحة ما يبشر به النبي ﷺ هي مما آمن به المسلمون جميعًا، ولم يخالف ذلك الا شرذمة قليلة ضلت طريقها، فظهور المخلص الموعود الذي سينشر العدل ويقضي على الظلم في جميع انحاء العالم من معتقدات المسلمين، بل إنّ ظهور المخلص من معتقدات العالم اجمع.

وفي حديثٍ آخر قال رسول الله ﷺ : « **الْمَهْدِيُّ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ، يُصْلِحُهُ اللهُ فِي لَيْلَةٍ**»(٥٥) ومعنى ذلك: إنه يهيئ له أسباب النصر، وأداء المهمة، وليس ما ذهب اليه بعض ممن اشتبه عليهم المعنى أنّ المهدي (عج) لا يكون صالحاً قبل ليلته تلك، ودليل ذلك قول الامام الصادق عليه السلام في حديثه لأحد صحابته: « كُنْ لِمَا لَا تَرْجُو أَرْجَى مِنْكَ لِمَا تَرْجُو فَإِنَّ مُوسَى بْنَ عِمْرَانَ ع خَرَجَ لِيَقْتَبِسَ لِأَهْلِهِ نَاراً فَرَجَعَ إِلَيْهِمْ وَ هُوَ رَسُولٌ نَبِيٌّ فَأَصْلَحَ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَمْرَ عَبْدِهِ وَ نَبِيِّهِ مُوسَى ع فِي لَيْلَةٍ وَ هَكَذَا

يَفْعَلُ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِالْقَائِمِ الثَّانِيَ عَشَرَ مِنَ الْأَئِمَّةِ ع يَصْلُحُ لَهُ أَمْرُهُ فِي لَيْلَةٍ كَمَا أَصْلَحَ أَمْرَ نَبِيِّهِ مُوسَى عليه السلام وَ يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَيْرَةِ وَ الْغَيْبَةِ إِلَى نُورِ الْفَرَجِ وَ الظُّهُور»(٥٦).

على أنّ استعمال النبي صلى الله عليه وآله لهذه المفردة جاءت لتسبغ القدرة على ظهوره وقيامه وإقناع المتلقي وجذب عقليته بأنّ ظهوره حتمي، فعلينا تنظيم امورنا وتهيئة العدة لنصرته.

وعلى ذلك فاستعمال النبي صلى الله عليه وآله للاستعارة قصد بها التأثير في سامعه واقناعه بحجية الظهور وإقامة دولة العدل، على أنّ تلك العبارات الاستعارية مألوفة، لكنّها تختلف عبر الأزمنة واختلافها تبعا للاماكن واللغات والثقافات، وفي ذلك يقول أحد الباحثين: «إذا شاع في السياق البلاغي العربي تشبيه الشجاع بالأسد وجمال العيون بعيون المها، والقد بالبان، واللمعان بالدينار، والسواد بالليل... فهذه القيم الجمالية التي يعبر عنها على هذه الشاكلة في اللسان العربي تجد لها تعبيرات مختلفة في سائر الألسنة، وهذه التعبيرات كل في لسانه هي رصيد مشترك _ضمنيا_ بين متكلمي ذلك اللسان، يضمن تواصله واستمراره وجود المدونة الأدبية التي تحمل اللغة الصافية المعيارية التي تجسد تلك النماذج الكلية التي يستعيرها الشعراء وكتاب النثر الفني أو يطورونها، وتتحول تلك المستنسخات الشكلية تبعا للذوق الأدبي العام ولكيفية تلقي مستعملي تلك اللغة لها وبدرجة استيعابهم إياها»(٥٧).

المحور الثالث: التجليات البيانية والأثر الحجاجي للكناية:

الكناية لغة «أن تتكلم بشيء وتريد غيره، وكنّى عن الأمر بغيره يكنّي كناية، يعني إذا تكلم بغيره ممّا يستدل عليه»(٥٨)، اما اصطلاحا، فيقصد بها «ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما يلزمه؛ لينتقل من المذكور إلى المتروك، كما تقول: فلان طويل النجاد لينتقل إلى ما هو ملزومه، وهو طويل القامة... وسُمِّي هذا النوع كناية، لما فيه من إخفاء وجه التصريح»(٥٩)، أو على أنّها «لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه»(٦٠)، وهي على ثلاثة أركان»

١ـ المكنى به: وهو دلالة اللفظ الظاهر التي تقوم دليلا على مراد المتكلم.

٢ـ المكنى عنه: وهو المعنى اللازم للمكنى الذي يرمي إليه الناطق بالكناية.

٣ـ القرينة العقلية التي يفرزها سياق الكلام لترشد إلى المكنى عنه، وتمنع إرادة المعنى المكنى به»[٦١].

على أنّ الكناية أبلغ، وأكثر حجاجا من التصريح «فليست المزيّة في قولهم: (جمّ الرماد). أنّه دلّ على قِرى أكثر بل إنّك أثبتَّ له القرى الكثير من وجه أبلغ، وأوجبته إيجابًا هو أشدّ، وادعيته دعوى أنت بها أنطق، وبصِحتها أوثق»[٦٢]. فعندما يفهم المتلقي معنى ما يقصده المحاجِج عبر التفكّر والتدّبر، سيكون وقع ذلك أكثر تأثيرا واقناعا من معناه الصريح؛ لأنّ المتلقي سيخضع ذلك المعنى إلى عملية ذهنية وعقلية، وبدوره المحاجج سيشرك المتلقي في العملية الحجاجية عبر الكناية، وعبر العملية الذهنية العقلية التي سيقوم بها المتلقي سيدرك العلاقة الدلالية التلازمية بين معنى (المكنى به) السطحي، و(المكنى عنه) المخفي الذي يريد المحاجج الوصول إليه، وبذلك يكون تقبل الفكرة والاقتناع بها اقوى من المعنى الصريح؛ لأنّها جاءت بعد أن توصل اليها المتلقي بعملية ذهنية وعقلية.

اذا فالكناية تمثل حجة يقصدها المحاجج قصدا الى عقل المتلقي، وهو بذلك ينقله إلى تعبيرٍ ودلالة أعمق من التعبير الكلامي الظاهر، فالكناية «واد من أودية البلاغة، ومقتل من مقاتل البيان العربي... وطريق جميل من طرق التعبير الفني... ووسيلة قوية من وسائل التأثير والإقناع، ولها أثر كبير في تحسين الأسلوب»[٦٣]، لذا نجد أنّ الكناية قد وردت كثيرا عند الرسول ﷺ في معرض احاديثه عن الامام الحجة (عج)، ومن ذلك قوله: «... **وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ بَشِيراً إِنَّ الثَّابِتِينَ عَلَى الْقَوْلِ**

بِهِ فِي زَمَانِ غَيْبَتِهِ لَأَعَزُّ مِنَ الْكِبْرِيتِ الْأَحْمَرِ»[٦٤]، **ومعنى** الكبريتُ الأحمرُ: «الذَّهَبُ الأحمر، أو جوهرٌ يكون بنواحي وادي النّملِ الّذي مرَّ به سليمان عليه السّلام، أو هو مصنوعٌ يَعْمَلُهُ أهل الإكسير، أو هو حُراقاتُ الإكسير، أو لا وجودَ له بِالصّنعَةِ و لا بِالخِلقَةِ، و إنما يُذكَر؛ و لذلك قالوا: (أعَزُّ من الكبريت الأحمرِ)... فيما لا يكون و لا يوجَدُ»[٦٥]، وهو كناية عن ندرته، او الشيء الذي يصعب حصوله، والناس بفطرتهم تعارفوا على قولهم:(أعَزُّ من الكبريت الأحمرِ) للدلالة على الندرة والقلة، وتعدّ كناية يلازمها العرف، فقد صور النبيﷺ حالة الثبات بقول الامام الحجة(عج) والايمان بظهوره بالشيء النادر كندرة الكبريت الأحمر، ويمكن أن يعد الحديث تعريضا [٦٦] بهم لما سيكون مستقبلا من انكارهم الحق وجحودهم رغم بيان الأدلة والحجج على الإمامة والانقلاب على وصية النبيﷺ «**إِنِّي مُخَلِّفٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللهِ وَ عِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُم بِهِمَا وَ إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْض**»[٦٧]، وقد أورد النبي ﷺ حجةً فيها كناية يمكن أن يكتشفها القارئ، وعبر ذلك سيقر بصحتها ونتيجتها.

وقال النبيﷺ في حديث آخر: «**لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُ الْحَقِّ، وَ ذَلِكَ حِينَ يَأْذَنُ اللهُ (عَزَّ وَ جَلَّ) لَهُ؛ فَمَنْ تَبِعَهُ نَجَا، وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ هَلَكَ، - اللهَ، اللهَ، عِبَادَ اللهِ، إذا سمعتم به فَأْتُوهُ وَ لَوْ حَبْواً عَلَى الثَّلْجِ، فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللهِ (عَزَّ وَ جَلَّ) وَ خَلِيفَتِي**»[٦٨]، تستعمل إذا «مع المتوقع وقوعه، فالأصل في (إذا) أن يكون الشرط مقطوعا بوقوعه»[٦٩]، وتكون « ظرفا للمستقبل مُضمَّنة معنى الشرط، وتختص بالدخول على الجملة الفعلية عكس الفجائية» [٧٠] فجملة الشرط(إذا سمعتم) محتملة الوقوع، وجوابها (فأتوه فبايعوه) ربط بينهما بالفاء، وهو مثل الواو كلاهما حرف عطف، لذلك يقول سيبويه: «هي تضم الشيء إلى الشيء كما فعلت (الواو) غير أنّها تجعل ذلك متّسقًا بعضه في أثر بعض، وذلك في قولك: مررت بعمر فزيدٌ

فخالدٌ، وسقط المطر بمكان كذا وكذا فمكان كذا وكذا»[٧١] فضلا عن أنّ (الفاء) تنماز عن (الواو) في دلالتها عن العطف مع إفادة الترتيب، والتعقيب، و(الواو) تدل على مطلق المشاركة من غير ترتيب [٧٢]، وفي هذا الحديث افاد حرف الفاء تتابع الحجج وترتيبها والربط بينهما وتعاقبهما زمنيا، فمن السماع به الى الاتيان له ومن ثم مبايعته، وكل ذلك يجعل الحجج في تتابع، تخدم نتيجة واحدة هي أحقية المبايعة للحجة المنتظر وخليفة الله المهدي(عج).

وأُتبعت بعد ذلك ب (حبوا) ويقال: حبا الصَّبي: أي زحف على يديه وبطنه، أو تحرك ببطء على يديه وركبتيه، ويقال: حبا الشَّخص: دنا وقرُب [٧٣]، ونرى توظيف هذا اللفظ كناية عن المشقة، فأحقية المبايعة والنصرة للإمام الحجة (عج) واجبة ولو جاء الشخص زاحفا أو كان تحركه بطيئا وصعبا نتيجة الثلج، وكنايته ﷺ تلك جاءت لتبيين أهمية الأمر والمطلوب.

ومن هنا كان استعمال النبي ﷺ للكناية، لكثرة تأثيرها وقلة ألفاظها، ولمنزلتها؛ لكونها من الفنون البيانية المهمة والمؤثرة في المخاطبين، ولأنّها شملت وجهين: الحقيقي، والكنائي، ويساعد ذلك في تقريب المعنى بصورتين مختلفتين تخضع لإدراك المستمع.

الخاتمة

وعبر ما تقدم يمكن استنتاج الآتي:

١ـ إنّ خطابه تميز بـانتقاء الحجج العديدة في إيصال المعنى الى المتلقي، على أنّ وسيلة الاقناع التي استعملها لم تكن لتؤثر في سامعيه ما لم تكن انعكاساً لأخلاقه، فضلا عن تطبيقاته الحياتية، والعبادية، والاجتماعية.

٢ـ إنّ النبي صلى الله عليه وآله قد رسم حدوداً لقضية إسلامية مهمة عبر كسبها ابهةً، ورفع قدرها بين المسلمين، فقد دعاهم الى التفكر، والتنبه، والإبصار لما سيكون مستقبلاً عبر استعماله للآليات الحجاجية.

٣ـ اعتماد النبي على التمثيل؛ لأنّه وسيلة حجاجية تؤثر في المسلمين من جهات عديدة، إذ ينقل العقل من حالته التصويرية العادية، الى حالة تصديقية، فالتمثيل محرك نفسي استعمله النبي للتبليغ والتأثير معتمدا فيه على أحدث تقنيات الحجاج.

٤ـ قصد النبي صلى الله عليه وآله بالاستعارة التأثير في سامعه واقناعه بحجية الظهور وإقامة دولة العدل، على أنّ تلك العبارات الاستعارية مألوفة، لكنّها تختلف عبر الأزمنة واختلافها تبعا للاماكن واللغات والثقافات.

٥ـ استعمال النبي صلى الله عليه وآله للكناية، لكثرة تأثيرها وقلة ألفاظها، ولمنزلتها؛ لكونها من الفنون البيانية المهمة والمؤثرة في المخاطبين، ولأنّها شملت وجهين: الحقيقي، والكنائي، ويساعد ذلك في تقريب المعنى بصورتين مختلفتين تخضع لإدراك المستمع.

هوامش البحث:

١) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤: ٤٧٦.

٢) الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الاسلوبية، عبد الله صولة، دار الفارابي_ بيروت، ط٢، ٢٠٠٧: ٤٥٩.

٣) ينظر: دلائل الاعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١: ١٧٣.

٤) التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صابر الحباشة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠٨: ٥٠.

٥) موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات_ بيروت_باريس، ط٢، ٢٠٠١: ١/ ٩٣.

٦) ينظر: دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي_ الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٢: ٢١٩.

٧) ينظر: الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الاسلوبية: ٨-١٦.

٨) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي_ الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨: ١٣٧.

٩) ينظر: الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لإصول الأساليب الأدبية، احمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية_ القاهرة، ط٨، ١٩٩١: ٩٩.

١٠) استراتيجية الخطاب في المناظرة السياسية (بحث)، المركز العربي للبحوث والدراسات، سلسلة دراسات، قطر_الدوحة، ٢٠١٣: ٩.

١١) ينظر: التلقي والتأويل، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٤: ٣٨.

١٢) البيان والتبيين، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨: ١/ ٨٨.

١٣) كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل، المكتبة العصرية، صيدا_ بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦: ٤٥-٤٦.

١٤) التصوير والحجاج: نحو فهم تاريخي لبلاغة نثر الجاحظ، محمد مشبال، مجلة عالم الفكر: ١٥٥.

١٥) دلائل الاعجاز: ٤٩.

١٦) مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن محمد السكاكي، تح: عبد الحميد هنداوي، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية، ط١: ٥٤٣.
١٧) خطاب الحجاج والتداولية دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي، عباس حشاني، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ٢٠١٤: ٣٦.
١٨): لسان العرب: مادة مثل.
١٩) ينظر: البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، قدّم له وعلق عليه وجّرّج أحاديثه: مصطفى عبد القادر عطا، ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. سنة٢٠٠٧م. :٢٥٩.
٢٠) تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محمد مرتضي، د.ط. بيروت: دار مكتبة الحياة. د.ت: ٨، مادة مثل: ١١٠.
٢١) لسان العرب، ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، ج (١١): مادة مثل.٦١٣.
٢٢) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس. ٨: مادة مثل: ١١٠.
٢٣) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لابي علي الحسن بن رشيق القيرواني، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجبل. ط٤. ج١. سنة ١٩٧٢: ٢٨٠
٢٤) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق: كامل محمد د عويضة. ط(١). بيروت:
دار الكتب العلمية. سنة ١٩٩٨م: ٢/ ١٧٦.
٢٥) الجمعة:٥.
٢٦)دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني تعليق: محمود محمد شاكر. القاهرة، مكتبة الخانجي. ط (٣). سنة ١٩٩٢م: ٦-٦٩.
٢٧) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩: ٨٨.
٢٨) عندما نتواصل نغير، عبد السلام عشير، افريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠٠٦:٩٧.
٢٩) بحار الانوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت لبنان:٥١/ ٧٢.
٣٠) القرآن الكريم
٣١) لسان العرب: مادة ثقب
٣٢) دراسات في الحجاج قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، سامية الدريدي. عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠٠٩: ٩٥.

٣٣) التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٣٤: ٢٩.

٣٤) بهجة النظر في إثبات الوصاية والإمامة للأئمة الإثني عشر، البحراني، السيد هاشم بن سليمان، مجمع البحوث الإسلامية في الروضة الرضوية المقدسة، مشهد١٤٢٧ ه، ط٢: ١٦٥.

٣٥) النظرية الحجاجية، محمد طروس:٢٩.

٣٦) التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه: ٢٩.

٣٧) دلائل الإمامة، الطبري الآملي الصغير، محمد بن جرير بن رستم، البعثة، إيران؛ قم١٤١٣ ه، ط١: ٤٧٠-٤٧١.

٣٨) ينظر: لسان العرب: مادة قنا.

٣٩) ديوان ذي الرمة، قدم له وشرحه: احمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥: ١٨٢.

٤٠) ينظر: لسان العرب: مادة جلا.

٤١) ينظر: شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام، النعمان بن محمد ابن حيون (ت٣٦٣هـ)، جماعة المدرسين بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤٠٩ ه: ٣/ ٣٧٩.

٤٢) عيون المناظرات، السكوني:١٥٢.

٤٣) اسرار البلاغة، عبد القاهر عبد الرحمن الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، الناشر مطبعة

المدني القاهرة، د ت: ٢٢.

٤٤) ينظر: مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين، احمد الصاوي، منشأة المعارف، مصر، ١٩٩٩: ٨٢-٨٣.

٤٥) ينظر: الاستعارة عند المتكلّمين، أحمد أبو زيد، مجلّة المناظرة، العدد ٤، ماي، ١٩٩١: ٤٦-٤٧.

٤٦) اسرار البلاغة: ٢٠.

٤٧) مفهوم الاستعارة: ٩٠.

٤٨) اسرار البلاغة: ٧١.

٤٩) ينظر: البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، ط٨: ١٩٣

٥٠) ينظر: الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، مجيد عبد الحميد ناجي، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع، بيروت –لبنان، ط١، ١٩٨٤: ٢٢١-٢٢٢.

٥١) اسرار البلاغة:٤٠.

٥٢) إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، الشيخ الحر العاملي، محمد بن حسن، الأعلمي، بيروت١٤٢٥ ه، ط١: ٥/ ٢٩٦.

٥٣) يُطلق على شيءٍ أنه ضد شيء إذا كان عكسه ومبايناً عنه، ونقيضه أن يكون أمران متشابهان إنما متعاكسان. ينظر: رسالة في المنطق، إيضاح المبهم في معاني السلم، أحمد دمنهوري: ١٤٢٧هـ، ط٢، مكتبة العارف، بيروت: ٦٥.

٥٤) الثنائيات الضدية بحث في المصطلح والدلالة، سمر الديّوب، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، ٢٠١٧: ٣٥.

٥٥) دلائل الامامة: ٤٦٤.

٥٦) كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق ابن بابويه، محمد بن علي، الإسلامية، طهران١٣٩٥ ه، ط٢: ١/ ١٥٢.

٥٧)البلاغة والتداولية، صابر حباشة، مقال، منتديات مغرس الأدبية، ٢٠١٠. _

٥٨) لسان العرب: مادة كني

٥٩) مفتاح العلوم:٦٣٧.

٦٠) الايضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تح: عبد المنعم خفاجى، الطبعة الخامسة، الكتاب اللبناني: ١٤٢.

٦١) البلاغة والتطبيق: ٣٧٠.

٦٢) دلائل الاعجاز:٧١.

٦٣) الأسلوب الكنائي في القرآن الكريم، محمود السيد شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ: ٨٧.

٦٤) كمال الدين وتمام النعمة: ١/ ٢٨٨.

٦٥) الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول، لعلي بن احمد المدني الشيرازي، المتوفى سنة: ١١٢٠ هجرية، طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام الأولى، سنة: ١٣٨٣ هجرية، مشهد / إيران: ٣/ ٢٨٦.

٦٦) والمقصود بالتعريض: إطلاق الكلام والاشارة الى معنى آخر يفهم من السياق، ينظر: مفتاح العلوم، السكاكي، بيروت، المكتبة العلمية الجديدة، ١٩٨٦: ١٩٤.

٦٧) تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، الناشر: جماعة المدرسين، قم١٤٠٤ ه، ط٢: ٤٥٩.

٦٨) دلائل الامامة: ٤٥٣.

٦٩) في النحو العربي نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٨٧ :٢٩١.

٧٠) مغني اللبيب عن كتب الاعاريب، ابن هشام الانصاري: ١/ ٩٧

٧١) كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٤: ٤/ ٢١٧.

٧٢) ينظر: شرح المفصل، ابن يعيش الموصلي، تصحيح وتعليق: جماعة من العلماء، إدارة الطباعة المنيرية، مصر: ٨/ ٩٥.

٧٣) ينظر: لسان العرب: مادة حبو.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

* إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، الشيخ الحر العاملي، محمد بن حسن، الأعلمي، بيروت١٤٢٥ هـ، ط١.
* استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤.
* استراتيجية الخطاب في المناظرة السياسية (بحث)، المركز العربي للبحوث والدراسات، سلسلة دراسات، قطر_الدوحة، ٢٠١٣.
* الاستعارة عند المتكلّمين، أحمد أبو زيد، مجلّة المناظرة، العدد ٤، ماي، ١٩٩١.
* أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩.
* اسرار البلاغة، عبد القاهر عبد الرحمن الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، الناشر مطبعة المدني القاهرة، د ت
* الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، مجيد عبد الحميد ناجي، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع، بيروت –لبنان، ط١، ١٩٨٤.
* الأسلوب الكنائي في القرآن الكريم، محمود السيد شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.
* الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لإصول الأساليب الأدبية، احمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية_القاهرة، ط٨، ١٩٩١.
* الايضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تح: عبد المنعم خفاجى، الطبعة الخامسة، الكتاب اللبناني.
* بحار الانوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت لبنان.
* البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، قدّم له وعلق عليه وخرّج أحاديثه: مصطفى عبد القادر عطا، ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. سنة٢٠٠٧م.
* البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، ط٨.
* البلاغة والتداولية، صابر حباشة، مقال، منتديات مغرس الأدبية، ٢٠١٠.
* بهجة النظر في إثبات الوصاية والإمامة للأئمة الاثني عشر، البحراني، السيد هاشم بن سليمان، مجمع البحوث الإسلامية في الروضة الرضوية المقدسة، مشهد١٤٢٧ هـ، ط٢.
* البيان والتبيين، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.
* تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محمد مرتضي، د.ط. بيروت: دار مكتبة الحياة. د.ت.
* التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٣٤.
* تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، الناشر: جماعة

المدرسين، قم ١٤٠٤ هـ، ط٢.
* التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صابر الحباشة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠٨.
* التصوير والحجاج: نحو فهم تاريخي لبلاغة نثر الجاحظ، محمد مشبال، مجلة عالم الفكر.
* التلقي والتأويل، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٤.
* الثنائيات الضدية بحث في المصطلح والدلالة، سمر الديّوب، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، ٢٠١٧.
* الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الاسلوبية، عبد الله صولة، دار الفارابي_ بيروت، ط٢، ٢٠٠٧.
* خطاب الحجاج والتداولية دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي، عباس حشاني، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.
* دراسات في الحجاج قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، سامية الدريدي. عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠٠٩.
* دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني تعليق: محمود محمد شاكر. القاهرة، مكتبة الخاتمي. ط (٣). سنة ١٩٩٢م.
* دلائل الاعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١.
* دلائل الإمامة، الطبري الآملي الصغير، محمد بن جرير بن رستم، البعثة، إيران؛ قم١٤١٣ ه، ط١.
* دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي_ الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٢.
* ديوان ذي الرمة، قدم له وشرحه: احمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
* رسالة في المنطق، إيضاح المبهم في معاني السلم، أحمد دمنهوري: ١٤٢٧هـ، ط٢، مكتبة العارف، بيروت.
* شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام، النعمان بن محمد ابن حيون (ت٣٦٣هـ)، جماعة المدرسين بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤٠٩ هـ.
* شرح المفصل، ابن يعيش الموصلي، تصحيح وتعليق: جماعة من العلماء، إدارة الطباعة المنيرية، مصر: ٨/ ٩٥.
* الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول، لعلي بن احمد المدني الشيرازي، المتوفى سنة: ١١٢٠ هجرية، طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام الأولى، سنة: ١٣٨٣ هجرية، مشهد / إيران.
* العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لابي علي الحسن بن رشيق القيرواني، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجبل. ط٤. ج١. سنة ١٩٧٢.
* عندما نتواصل نغير، عبد السلام عشير، افريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠٠٦.
* عيون المناظرات، أبو علي عمر السكوني، تح: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، ١٩٧٦.

* في النحو العربي نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٨٧.
* القاموس المحيط، مجد الدين محمد يعقوب الفيروز آبادي، اشراف محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، ط٨.
* كتاب التعريفات، علي بن محمد شرف الدين الجرجاني، دار الايمان_الإسكندرية، د.ط، ٢٠٠٤.
* كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل، المكتبة العصرية، صيدا_ بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦.
* كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٤.
* كمال الدين وتمام النعمة، ابن بابويه، محمد بن علي، الإسلامية، طهران١٣٩٥ هـ، ط٢.
* لسان العرب، ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، د.ط. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر. د.ت.
* اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي_ الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨.
* المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق: كامل محمد د عويضة. ط(١). بيروت.
* مغني اللبيب عن كتب الاعاريب، ابن هشام الانصاري، دار الفكر، ط٥، بيروت لبنان، ١٩٧١.
* مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن محمد السكاكي، تح: عبد الحميد هنداوي، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية، ط١
* مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين، احمد الصاوي، منشأة المعارف، مصر، ١٩٩٩.
* مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، د.ط، ١٩٩٧.
* المهدي الموعود ودفع الشبهات عنه، السيد عبد الرضا الشهرستاني
* موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات_ بيروت_باريس، ط٢، ٢٠٠١.
* النظرية الحجاجية: من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، محمد طروس، دار الثقافة ٢٠٠٥.

"تسليم نحوي"

فاعلية التراث النحويّ في الدراسات النحويّة والنقديّة المعاصرة

Efficacy of Syntactic Legacy in the Contemporary Critical Syntactic Studies

أ.د. مها خيربك ناصر
Prof.Dr.Maha Kheirbick Nasar

لبنان/ الجامعة اللبنانيّة- بيروت / قسم اللغة العربية
Dept of Arabic , University of Lebanon , Beirut, Lebanon

drmaha_h86@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

لطالما أكّدت الدراسات اللغويّة والأدبيّة والنقديّة أنّ النظريات الألسنيّة والنقدية هي دراسات انبثقت نشاطًا فكريّاً/ لغويّاً، وهي تستمدُ هذا الاستقراء من فيوضات التراث، وقد أفادت ممّا كان جديرًا بالتجديد والتطوير والتحديث؛ لذلك تجلّت دراسات علماء الألسنيّة باهتمام الباحثين العرب، وبخاصة النظريّة التوليديّة التحويليّة، ونظرية النحو الوظيفيّ على أنّ هاتين النظريتين قد أهملت الأصول النحويّة التي أسس لها علماء النحو العربيّ؛ لأنّ علماء النحو الأوائل ابتكروا نظريات نحويّة، قوامها مبادئ الاستقراء والملاحظة والتجربة والقياس والتحليل والتعليل والبرهنة والاستنباط والاستنتاج، فساعدهم الاستقراء على تشريح بنية النص العربيّ، وفرز عناصره، ومن ثمّ استنبطوا بالملاحظة والتجربة والقياس طبيعة العناصر، وكشفوا عن خصائصها في التراكيب، وعن ماهية حركتها، وعن قوانين تعالقها المتحكمة في نظام تشكّل المنتج اللغويّ، فوضعوا فرضيات و بديهيات و تعريفات ومبادئ أولية، ثمّ صاغوا منها قوانين ونظريات تضمن توليد عدد لا متناهٍ من مسائل اللغة القابلة الحل وغير المتناقضة.

الكلمات المفتاحية :

النظريات النقدية، النظريات الألسنيّة، الدراسات اللغوية

Abstract

Much the critical, literary and syntactic studies emphasizes that the critical and linguistic theories stem from an intellectual and syntactic activity , take such induction from the abundance of legacy and make use of innovation , development and renovation .

Such tends to be crystallized in the orbit of the linguistic Arabic scientists, in particular, the transformational and generative theory and the functional grammar ignore the syntactic root the syntactic Arabic scholars establish .

Since the first syntactic Arabic scientists invest syntactic theories whose pillars depend on induction , observation, experimentation, measurement, analysis, justification, verification, deduction and synthesis, that is, the deduction helps them to explicate the structure of the Arabic text and fathom its elements. Then they induct with observation ,experimentation and measurement the state of these elements and uncover the features of such a structure, their movement and their importance in forming the linguistic product. Thus, they broach hypotheses , axiomatic , definitions and rudimentary principles , then they coin rules and theories possible for producing infinite syntactic issues , solvable and agreeable.

key words :
Critical theories, linguistic theories, linguistic studies

أولاً: عتبة الدراسة

تستعمر النظريات اللغوية والنقدية الوافدة فضاء البحث اللسانيّ/ النقديّ في معظم المحافل الثقافيّة والملتقيات الجامعيّة والدراسات الأكاديميّة العربيّة؛ لأنّ المصطلحات الألسنيّة والنقديّة تحظى بالحفاوة والتبجيل ويصير استخدامها قدرًا للراغبين في نيل الإعجاب والرتب الأكاديميّة والجوائز العالميّة، فلا يمكن العثور على عدد كبير من الدراسات لم تسرد نظريات ألسنيّة ونقدية غير عربيّة، وربّما تشوّه هذه الدراسات جوهر بعض المصطلحات نتيجة التناقض في التوظيف، وغياب المفاهيم.

مما لا شكّ فيه أنّ ما يبدعه علماء اللغة غير العرب من نظريات وأفكار وآراء ودراسات ألسنيّة ونقديّة حديثة يتمايز بقيمة علميّة، لأنّ المنتج الفكريّ الجديد مؤسس على أصول كان لها دور رئيس في عمليات التجديد والابتكار المرتبطة، حكمًا، بطبيعة بنيات الأجساد النصيّة اللغويّة الخاضعة، لحظة اتساقها، لقوانين تشكيل داخليّة أبدعها منطق عقليّ يعكس طبيعة تفكير أي مجموعة بشريّة تتواصل بلغة منطوقة، لأنّ اللغة والفكر، في رأيي، يتناطقان، فاللغة تنطق بما يريد قوله الفكر، والفكر يُنطق اللغة بما يتوافق وطبيعته، فالعلاقة بين اللغة والفكر علاقة جدليّة، فحيث يكون الفكر مبدعًا تكون اللغة مبدعة، وحيث تكون اللغةُ لغةَ إبداع يستطيع الفكر أن يستودعها بعضًا من ثمار تجربةٍ تساقط رطبها في أنساق قادرة على احتضان عدد لا متناه من الأفكار والآراء والرؤى والتطلعات المتمايزة في ظاهر الشكل وعمق الدلالة والقصديّة.

تؤكّد الدراسات اللغويّة والأدبيّة والنقديّة أنّ النظريات الألسنيّة والنقدية غير العربيّة لم تأتِ من لا شيء، بل هي دراسات انبثقت نشاطًا فكريّاً/ لغويّاً، أساسُه

استقراء التراث والإفادة مما كان جديرًا بالتجديد والتطوير والتحديث، لأنّ علماء الألسنيّة أدركوا أنّ أيّ مشروع حداثي تجديدي لا يكون من دون أصل يؤسّس عليه، فاستقروا، وفرزوا، ولاحظوا، وقاسوا، وحلّلوا، واستنبطوا، وابتكروا نظريات لسانيّة علميّة جديدة ترتبط بالأصل بقدر ما تتجاوزه.

تظهر قراءة التراث النحويّ العربيّ أنّ علماء اللغة والنحو الأوائل وظّفوا أدوات الاستقراء والفرز والملاحظة والقياس والتحليل والاستنباط في الوصول إلى نظريات لغويّة ونحويّة كانت أساسًا في الدراسات النقديّة القديمة، فربطوا عملية النقد بقوانين نحويّة ساعدت على التأويل والتفسير واستنباط الدلالات وعلى الكشف عن المقاصد والغايات، غير أنّ هذه المعايير النحويّة العلميّة فقدت دورها في معظم الدراسات النحويّة والنقديّة المعاصرة، وذلك نتيجة تبعيتين؛ تبعية لتراث لم يروا فيه إلا مصطلحات مفرغة من القيمة العلميّة، وتبعية لعلوم وافدة لم يتبيّنوا طبيعة مختبر إنتاجها، فكانت العلاقة بالنظريات اللسانيّة والنقديّة الوافدة علاقة إعجاب مقنّعة بالعجز عن الفهم والتوظيف السليم، فكثرت الأبحاث الأكاديميّة العربيّة المستندة إلى ما توصّلت إليه الدراسات والنظريات الصوتية والنحويّة والدلاليّة والنقديّة العالميّة، فحلّ فردينان دوسوسير رسول الفكر اللسانيّ، واحتلّ هلمسلف ومارتينه وتشومسكي وبلومفيلد وغيرهم مرتبة القداسة والتقديس، من دون الأخذ بالقيمة العلميّة للتراث النحويّ العربيّ وبدوره في تكريس النقد علمًا عربيًّا، له أدوات إجرائيّة، قوامها قوانين النحو العربيّ المؤسس على منطق رياضيّ قلما قاربه أساتذة اللغة العربيّة المعاصرون، لذلك لم تقدّم الآراء المتأثرة بالدراسات اللسانيّة العالميّة أي جديد، ولم تيّسر آراؤهم عملية تدريس النحو؛ لأنّ ما أعادوا إنتاجه كان أكثر تعقيدًا[1]، وربّما كان سبب العجز غياب فهم التراث النحويّ العربيّ

المنطقيّ المتمايز بفاعليّة تأسيسيّة، سواء أكان على مستوى البحث النحويّ/ الألسنيّ أم على مستوى القراءات النقديّة.

ثانيًا: فاعليّة التراث النحويّ في الدراسات النحويّة المعاصرة

حظيت دراسات علماء الألسنيّة باهتمام الباحثين العرب، وبخاصة النظريّة التوليديّة التحويليّة[٢]، ونظرية النحو الوظيفيّ[٣] التي اشتغل عليها الدكتور أحمد المتوكل ثم تبعه عدد من الدارسين العرب، غير أنّ هاتين النظريتين، في رأيي، لم تقدّما أي إضافة إلى التراث النحويّ، أو إلى الدراسات المعاصرة التي أصيبت بالتشظي المعرفيّ، نتيجة إهمال الأصول النحويّة التي أسس لها علماء النحو العربيّ؛ لأنّ علماء النحو الأوائل ابتكروا نظريات نحويّة، قوامها مبادئ الاستقراء والملاحظة والتجربة والقياس والتحليل والتعليل والبرهنة والاستنباط والاستنتاج، فساعدهم الاستقراء على تشريح بنية النص العربيّ، وفرز عناصره، ومن ثمّ استنبطوا بالملاحظة والتجربة والقياس طبيعة العناصر، وكشفوا عن خصائصها في التراكيب، وعن ماهية حركتها، وعن قوانين تعاليقها المتحكمة في نظام تشكّل المنتج اللغويّ، فوضعوا فرضيات و بديهيات و تعريفات ومبادئ أولية، ثمّ صاغوا منها قوانين ونظريات تضمن توليد عدد لا متناهٍ من مسائل اللغة القابلة الحل وغير المتناقضة.

مما لا شكّ فيه أنّ علماء الألسنية المحدثين[٤] قدّموا دراسات وابتكروا نظريات، قوامها المنطق الرياضيّ، وهذه الأسس وظّفها علماء العرب في دراساتهم النحويّة فبيّنوا طبيعة المنطوق اللغويّ، والتغييرات الطارئة في بنية العناصر نتيجة استحسان اللفظ أو استثقال النطق، أو الخفة في الاستخدام، ووضعوا تعريفات لا تقل دقة عن تعريفات اللسانيين غير العرب، ومن هذه التعريفات ما أورده ابن جني الذي عرّف

اللغة بأنّها «أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم»[٥]، وكذلك ما تنبّه إليه سيبويه، وغيره من علماء اللغة الذين كشفوا عن التغييرات التي تطرأ على أصوات اللغة من إمالة وإدغام وإعلال وقلب وإبدال، معينهم في ذلك دقة الملاحظة التي أعانتهم، بوساطة المنهج الاستقرائي، على استنباط خصائص عناصر التراكيب ونظام تماسكها، فأسسوا لعلم، له حدود وأصول، عرّف به ابن السرّاج قائلاً: «النحو علم استخرجه المتقدمون من استقراء كلام العرب»[٦] وأكّد أبو علي الفارسيّ ذلك بقوله: «النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب»[٧]

قام علماء اللغة الأوائل باستقراء النصوص واستنباط القوانين، وإعادة تركيب القضايا، وتصنيف المعلومات بعد تحليلها وفهمها، وتحديد خصائص العناصر المشتركة ووظائفها النحويّة والدلاليّة، فتبنوا في الوصول إلى معرفة قوانين النحو خصائص عمليتي التفكيك والتركيب العلميتين، وأسسوا دراساتهم على إجراءات عقليّة منطقيّة قابلة للتأصيل والتحديث، فتجلّى منهجهم العلميّ في تتبعهم خطوات البحث العلميّ واحترام خصائصه، ثمّ وضعوا نظريات نحويّة عجزت الدراسات النحويّة العربيّة الحديثة عن تجاوزها أو تبنيها علمًا رياضيًّا منطقيًّا، لأنّ الدراسات القديمة استخدمت إجراءات منطقيّة في صوغ النظريات، واتسمت معظم الدراسات الحديثة بالتقليد والتبعية أو بالرفض السلبيّ.

تظهر عملية رصد التراث النحويّ العربيّ أن الدراسات النحويّة أُسس على خصائص المنطق وأدواته، فمزج العلماء الأوائل النحو بالمنطق، واكتشفوا بديهيات لغويّة ومسلمات، ووضعوا قوانين ونظريات توصّلوا إليها من خلال تبنّيهم إجراءات منطقيّة، أساسها الاستقراء والملاحظة والتجريب والقياس والاستنباط والاستنتاج والتحليل والتعليل والبرهان العلميّ، فساعد التراث النحويّ العظيم

على الكشف عن أنّ نظريات النحو العربيّ قامت على ثوابت ومتغيرات تمّ تعريفها في كتاب « النحو العربيّ والمنطق الرياضيّ»[٨] .

رأى بعض النحاة القدامى أنّ دارس النحو يجب أن يكون منطقيًّا، وهذا الرأي تبنّاه أبو حيان التوحيدي نقلاً عن السيرافيّ الذي قال: » وبهذا يتبيّن لك أنّ البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو يرمي بك إلى جانب المنطق، ولو أنّ الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقيّ نحويًّا، والنحويّ منطقيًّا، والنحو نحو اللغة العربيّة والمنطق مترجم بها ومفهوم عنها» [٩].ولذلك يمكن أن يكون المنطق النحويّ أساس الدراسات النحويّة المعاصرة، وأن يكون فاعلاً في تحديث تدريس النحو العربيّ وتحريره من الإعادة والتكرار، وذلك بالاستناد إلى ما أسس له العلماء الأوائل من استقراء وملاحظة وقياس واستنباط وتحليل وبرهان، فإذا ما وظّف متعلم النحو العربيّ التراث النحويّ وفق آليات القياس ازدادت فاعلية التحليل المنطقيّ، وتراجع مستوى الأخطاء سواء أكان في الكلم المكتوب أم المسموع.

يتركّب القياس من مقدمتين ونتيجة مستخلصة منهما؛ أي أن تحقّق القياس مشروط بوجود ثلاث قضايا وثلاثة حدود مختلفة، منها ما يتكرر مرتين. والحدّ الذي في المقدمتين، ويختفي في النتيجة هو الحد الأوسط، فهو يرتبط بحدي المقدمتين بمحمول النتيجة، وفي المقدمة يرتبط بموضوع النتيجة، ومحمول النتيجة يسمى الحدّ الأكبر، وموضوعها الحدّ الأصغر، والقضية التي تشمل الحدّ الأكبر تسمّى المقدمة الكبرى، والتي تضمّ الحدّ الأصغر تُدعى المقدّمة الصغرى، وبهذه المقدّمات يكون الاستدلال والاستنباط صحيحين.

يقوم الاستدلال القياسي على البحث عن العلاقة بين العلّة والمعلول، وذلك

بتتبع سياقات محدّدة، ويكون العمل على معرفة حقائق علميّة من حقائق أخرى معروفة ومتقّدمة، وهذا يساعد في الكشف عن الحقائق وفي تنمية المعارف، وفهم قضايا اللغة المؤسسة على حدود القياس، والتي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

قضية أولى:

مقدمة ١ = كلّ اسم له محل من الإعراب في السياق

مقدمة٢ = كلمة «ما» اسم

القياس= كلمة «ما» لها محل من الاعراب في السياق

ولذلك لا يمكن للطالب أن يقول « ما» اسم استفهام لا محلّ له من الإعراب

قضية ثانيّة:

مقدمة ١ = الأسماء المُعربة تقبل التنوين إذا لم تُعرّف

مقدمة٢ = كلمة رجل اسم معرب

القياس= كلمة رجل تقبل التنوين إذا وردت في السياق نكرة

قضية ثالثة:

مقدمة ١ : الأفعال لا تقبل التنوين

مقدمة٢ : لفظة « آهٍ» تقبل التنوين

القياس: لفظة « آهٍ» ليست فعلاً ولكنها تحمل معنى الفعل» أتوجع» ولأنّها جمعت بين خصائص الاسم والفعل أطلق عليها مصطلح» اسم فعل»

قضية رابعة:

مقدمة١ : الحروف لا محلّ لها من الإعراب

مقدمة٢ : بعض أدوات الشرط حروف

القياس: بعض أدوات الشرط لا محلّ لها من الإعراب

قضية خامسة:

مقدمة١: يرد الاسم الواقع مفعولاً به في السياق منصوبًا

مقدمة٢: كلمة الحياة في السياق» أحبُّ الحياة« مفعول به

القياس: كلمة الحياة في السياق منصوبة

قضية سادسة:

مقدمة ١: علامة نصب الاسم المفرد المعرب الصحيح الأخير الفتحة الظاهرة

مقدمة ٢: كلمة الحياة في الجملة السابقة اسم مفرد معرب صحيح الأخير منصوب

القياس: علامة نصب كلمة الحياة في السياق الفتحة الظاهرة

أعتقد أنّ عملية تدريس النحو على أصول القياس تقلل من الأخطاء القاتلة التي يرتكبها متعلمو النحو العربيّ، وهذا ما حاولنا القيام به في مؤلفنا» مناهج تدريس النحو في الجامعات«[١٠] ليتمكّن الطالب، قدر الإمكان، من فهم التراكيب اللغويّة وفق محاكمات عقليّة منطقيّة تحدّد موقع العنصر اللغويّ ودوره الوظيفيّ والدلاليّ، لأنّ مهمة النحو ليست استظهار القاعدة، بل فضّ أسرار المعاني ومروحة الدلالات، وهذا ما أكده عبد القاهر الجرجانيّ في كتابه» دلائل الإعجاز، فقال: « ليس النظم شيئًا إلا توخي معاني النحو وأحكامه، ووجوهه، وفروقه، فيما بين معاني الكلم«[١١]، ولذلك لا يمكن للناقد أن يقدح كمون الدلالات في أيّ نصّ إبداعيّ إذا لم يكن متمكنًا من قوانين النحو العربيّ المتمايزة بخصائص علميّة، ومنها البرهان الذي يساعد الباحث في الوصول إلى نتائج صحيحة وغير متناقضة.

يعنى المنطق العقليّ بصحة البراهين وليس بصدق أو كذب المقدمات أو النتائج؛ لأنّ البرهان هو استنباط النظريات» النتائج« من البديهيات والمسلّمات « المقدمات «، وتسمّى البراهين الاستنباطيّة السليمة براهين صحيحة، إذا كانت النتائج لا تتناقض

والمقدمات، فصحة برهان من البراهين الاستنباطيّة تتوقف فقط على العلاقة بين المقدمات والنتيجة، فالنتيجة لا بدّ من أن تكون صادقة إذا كانت المقدمات صادقة، ويكون البرهان الاستنباطي غير صحيح إذا كان ثمة احتمال بأنّ المقدمات يمكن أن تكون صحيحة والنتيجة كاذبة، ويمكن أن نرسم العلاقة بين نتائج البرهان والمسلمات والمقدمات على النحو الآتي مع ربطها بقضايا نحويّة:

أ- مقدمة صادقة + نتائج صادقة= برهان استنباطي صحيح

-كلّ مُسنَد إليه مرفوع = مقدمة صادقة

-كلّ فاعل مُسنّد إليه= مقدمة صادقة

-الفاعل مرفوع= برهان استنباطي صحيح

ب- بعض أو كلّ المقدمات كاذبة+ نتيجة صادقة = برهان استنباطي صحيح

-كلّ الكلمات تدلّ على الحدث = مقدمة كاذبة

-كلّ الكلمات أفعال= مقدمة كاذبة

كلّ فعل يدل على الحدث= برهان استنباطي صحيح والنتيجة صادقة، غير أنّ القضية كاذبة، لأنّ المقدمات ليست صحيحة، والاستنباط الصحيح لا يُعتد به لأنّه مؤسس على مقدمات غير صحيحة.

ج- بعض أو كل المقدمات كاذبة+ نتيجة كاذبة = برهان استنباطي صحيح

-كلّ الأسماء معربة= مقدمة كاذبة

-كلّ الأسماء أفعال= مقدمة كاذبة

-كلّ الأفعال معربة= برهان استنباطي صحيح والقضية كاذبة

استنادًا إلى كلّ ما سبق يمكن القول إنّ للتراث النحوي فاعليّةً علميّةً منطقيّةً تساعد الباحث على التحليل والبرهان، ولذلك يمكن القول إنّ مناهج النحو العربيّ

تحتاج إلى تحديث ينطلق من الأصل فلا أمام من دون وراء يؤسَّس عليه؛ لأنّ اللغة القادرة على استيعاب العلوم التكنولوجيّة المعاصرة، هي اللغة التي يعتزّ أبناؤها بها، ويسجّلون بها إبداعاتهم الفكريّة، فتتكرّس لغة العلوم والمعارف، شريطة أن تُحترم قوانين تشكّلها الجينيّ التي تحفظ نمو البنية اللغويّة، وتضمن تفردها بالنظام المنطقيّ، بوصفها « تنحو نحوًا من المثالية لا نظير له في أي لغة من اللغات الحيّة المعروفة»، وبهذه المثالية الفريدة يمكن مقاربة النصوص وقراءتها وكشف أسرارها المحتجبة وراء ظلال التراكيب اللغويّة المتماسكة بنظام نحويّ يضمن سلامتها وتمايزها، ولذلك يجب توظيف فاعلية التراث النحويّ في الدراسات النقديّة المعاصرة ليتمّ التأسيس لنظريات نقديّة عربيّة ترتبط بطبيعة النصّ اللغويّ العربيّ.

ثالثًا: فاعلية الدراسات النحويّة في الدراسات النقديّة المعاصرة

عرف الفضاء النقديّ العالميّ دراسات وآراء ونظريات نقديّة تتمايز وتتناقض من حيث التنظير والتطبيق، وتلتقي في ميدان التجريب والاختبار والتطبيق أيّ ميدان النصوص اللغويّة الخاضعة لقوانين تشكّل داخليّة تضبط كيانيتها وتروح دلالاتها، لذلك كانت المعرفة بالثوابت المعجميّة والصرفيّة والإعرابيّة والتركيبيّة، وما يطرأ عليها من تحوّل وتوليد حاجةً لكلّ ناقد يريد استنطاق السياقات النصيّة، مهما تنوّعت النظريات النقديّة.

تؤكد الدراسات اللسانيّة، العربيّة وغير العربيّة، القديمة والحديثة، أنّ للسياق فعلاً توليديًّا يفرضه تنوّع الدلالة وتعددها، وهذا التنوّع تجلبه التحولات النحويّة، فالسياق ليس حركةً مباشرةً نحو مدلول موجّه، وإنّما هو حركية فيزيائيّة ينتجها نشاط العنصر اللغويّ الذي يحدّد بعلاقته مع بقية العناصر سمات المسار الدلالي للسياق،

فكانت العلاقة بين عناصر اللغة والسياق علاقة تكامل وتداخل وتناظر وتكافؤ.

يرتبط تشكيل السياق بطبيعة تعالق العناصر اللغويّة، فلا وجود لسياق من دون عناصر اللغة وقوانين تعاليقها، وهذا ما أكده الجرجاني بقوله: « لا يصح في عقل أن يتفكّر متفكر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكّر في معنى اسم من غير أن يريد إعماله فيه وجعله فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد منه حكمًا سوى ذلك من الأحكام مثل أن يريد جعله مبتدأ أو خبرًا أو صفة أو حالاً أو ما شاكل ذلك... لم يكن الفعل وحده من دون الاسم ولا الاسم وحده من دون اسم آخر أو فعل، كلاماً» [١٢] .فالتركيب، إذًا، هو الذي يمنح عناصر اللغة وجودًا بالقوة وبالفعل، والتركيب لا قيمة له إن لم يكن خاضعًا لقوانين النحو التي تضمن التماسك النصيّ وتعدد دلالاته.

ترتبط قيمة السياق الكليّة، إذًا، بنشاط العناصر الصرفيّة وعلاقاتها التبادليّة، فيمنح النحو السياقَ ديناميكية مضبوطة بنظام تعاليق يضبط العمليات الهندسيّة في نسيج سياقيّ منظّم يحقّق قوانين الصرف والتراكيب والإعراب، فتتوالد المعاني بالتحولات الصرفيّة، وبتبادل المواقع بين العناصر التي تشكّلَ منها الجسد النصيّ، ففرضت الدلالات المتحوّلة في ذهن المرسل تحولاتٍ صاغ منها علماء النحو قوانين ونظريات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، نظرية الاشتقاق ونظرية التقديم والتأخير ونظرية الحذف ونظرية التضمين وغيرها من النظريات النحويّة العلميّة[١٣] .

كشفت عملية الاستقراء عن طبيعة تعالق عناصر اللغة، وبدت معادلات النحو شبيهة بمعادلات الجبر التي تتغيّر فيها قيمة العنصر الرياضيّ بتقديم حدّ، وتأخير آخر، فإذا أخذنا هذه المعادلة الجبريّة«٣س+ ص= ٤» كانت نتيجة الحل مغايرة

لنتيجة المعادلة «٣س+ ٤ = ص» أو المعادلة« ٣ص= ٤» وكذلك تكون النتيجة التأويلية مختلفة بين« يضيء الأمل جوانب نفسي» و« الأملُ يضيء جوانب نفسي» و «جوانب نفسي يضيئها الأمل».

إنّ هذه العمليات الهندسيّة التبادلية الجبرية من تقديم وتأخير وحذف واختزال، تعطي الألفاظ وظائف نحوية ودلالية وقوة إغراء تحرّض على كشف أسرارها وخصائصها، فالحروف، مثلاً، لا تتسم بأيّ دلالة من دون نشاطها اللغويّ ضمن التركيب، فتمخض الاستقراء اللغويّ عن دراسات، غايتها البحث في خصائص الحروف وقدرتها على تغيير دلالات الأفعال والأسماء في السياق، لتكشف عن نظامها الوظيفيّ، وبنائها الصوتيّ وارتباطه ببناء الكلمات ومعانيها، فالفعل« أحال»، على سبيل المثال، تتغير دلالاته وفق حرف الجر المتعلق به، فإذا قلنا:« أحال بالمكان» أفاد الفعل مع حرف الجر معنى« أقام حولاً» وإذا قلنا: «أحال إلى» فالفعل يستخدم لمن أنهى مهماته وأُحيل إلى التقاعد، وإذا قلنا: «أحال على»، كان الاستخدام محصورًا بإحالة موضوع ما على شخص آخر.

تكتسب عناصر البنيات اللغويّة، بالتركيب والدمج والتعالق، خصائص دلاليّة جديدة، ولكنّها لا تخرج على القوانين الكليّة أو الجزئية التي استنبطها علماء النحو الأوائل، فالمواقع التي يشغلها كلّ عنصر لغويّ في سياق ما مرتبط بما قبله وبما بعده ولا يتمرد على النظام العام للتركيب إلا ما جاء منه لضرورة شعريّة قال بها علماء اللغة المتقدمون، لأنّ العناصر تتساند وتتكامل لتؤدي رسالة إبلاغيّة وتبليغيّة هي الهدف الأساس في عملية التواصل اللغويّ الصحيح والسليم والقائم على نظام تركيبيّ دقيق وصارم.

تُماثِل الجملة اللغويّة في أداء المعاني وإنتاج الدلالات، أيّ جملة رياضيّة أو كهربائيّة أو خشبيّة، فكلّما تضاعفت الحاجة إلى التعبير والتفهيم والإفهام اتسع فضاء الجملة، وهذا الاتساع فرض على عناصر اللغة الاسميّة مواقع غير إسناديّة تجلّت في دلالتها على المفعولية أو التمييز أو تبيان هيئة أو علاقة التبعية أو علاقة الإضافة. فكان السعي إلى تحديد العوامل المؤثرة في وظيفة العنصر نحويًّا ودلاليًّا، وإلى الكشف عن الروابط التي تمنح التراكيب قوةً واتساعًا دلاليًّا، ومن ثمّ كان التمييز بين الروابط الحرفيّة والروابط الاسميّة، وتحديد مهمة الحرف الذي يكتسب معناه ودلالالته ووظيفته النحويّة من السياق.

تكلّم علماء النحو في دراسات مركّزة على دور الركن الاسمي في تشكيل الجملة اللغويّة، وعلى وظيفته في مروحة الدلالة، وعلى أهمية الحرف في تقوية الروابط بين أجزاء الكلام، ورأوا أنّ معنى الحرف مقترن بموقعه في الجملة، ولا دلالة له خارجها، فصاغوا من ملاحظاتهم قوانين لغويّة تحدّد مواقع العناصر اللغويّة وأشكال ورودها في السياق وأنواعها، وخصائصها في أيّ تركيب جديد يمنحها وظيفة نحوية ودلالية جديدة، واستنبطوا قضايا لغويّة لها خصائص ومقومات النظريات الرياضيّة.

رأى علماء اللغة العربيّة أنّ مواقع العناصر اللغوية المتماثلة، لا تتمايز إلاّ بالعلامات التي تكشف عن المرتبة الوظيفيةّ والدلالية لكلّ عنصر من عناصر التركيبّ، فكان الإعراب، في رأي علماء العرب، إفصاحًا وإبانة وكشفًا، وكانت علاماته إشارات تُسهم في استنباط المعاني والتقاط إشارات السياق ودلالاته، وطاقة كمونية تتحكم في إنتاج المعاني، لأنّ « الكلمات والجمل لا تتمايز إلا به»، وبخاصة عندما تجتاح النظم السياقيّ تراكيب تمردت على ثوابت المفاهيم التعاليقية، وانساقت إلى النُظم البلاغية التي تفرض تقديمًا وتأخيرًا وحذفًا وتقديرًا، فيأتي التفاعل الدلاليّ أكثر

ترميزًا وإيحاء، لأنّ اللغة والكلمات المكونة لها تمثل صورة من العالم وفي الوقت نفسه تمثل صورة عن تفكير المتكلم وحالته الشعورية، وهذا التمثيل تعويض لحقائق لا تتبدى إلا بفهم الكلام وكشف دلالاته، فكلمة «الشوق» في كلام المتنبي:

أغالب فيك الشوقَ، والشوقُ أغلبُ وأعجب من ذا الهجرِ، والوَصْلُ أعجبُ[١٤]

بعد أن كانت مفعولاً به خاضعًا لفعل العقل، صارت في السياق عينه المسند إليه المتحكم في إبراز الحدث وإعلان الغلبة، وهذا التحوّل حدّدته العلامة الإعرابية التي كشفت عن الصراع في ذات الشاعر بين أن يكون غالبًا أو مغلوبًا، وكذلك كانت الحال مع مصطلح «الهجر» اللغويّ الذي بدأ الكلام عليه مقرونًا بخفض الهجر والتقليل من شأنه ليتحوّل في التركيب عينه إلى مسند إليه أساس متمظهر بعلامات القوة والرفع والإسناد.

تأسيسًا على ما سبق يمكن القول إنّ العلامة الإعرابية تتحكم بالهندسة الدلاليّة للتراكيب، وهذا يفرض على المتلقي أن يُلم بوظائف العلامات الإعرابية والدلالية، وأن يُحسن دقة استخدامها، ويستوعب آلياتها الإنتاجيّة، وإجراءاتها المنطقيّة، وغاياتها القصديّة، ولقد نبّه علماء اللغة العربيّة إلى ربط دقّة المعاني بفهم عميق لعلامات الإعراب، وظهر ذلك في كلام الكسائي على وظيفة النحو الدلاليّة في حواره مع الفقيه أبي يوسف القاضي الذي ذم النحو، فقال» ماذا تقول في رجل قال لرجل: أنا قاتلُ غلامِك، وقال له آخر: أنا قاتلٌ غلامَك، أيُّهما كنت تأخذ به؟ قال: آخذهما جميعًا، فقال له أخطأت»؛ لأنّ القول الذي يحاسب عليه الرجل في قتل الغلام هو: «أنا قاتلُ غلامِك» لأنّ الاسم المشتق بإضافته أفاد الحدث الماضي، وأما القول: « أنا قاتلٌ غلامَك» لأنّه مستقبل ولم يقع ولا تكون المحاسبة على أمر لم يقع .

إنّ للعلامة الإعرابيّة دورًا أساسًا في رصف الكلمات وإنتاج الدلالة، وكانت هذه العلامات، في رأي علماء العرب، نتاج الفكر المنطقي، فبحثوا في قضايا النحو من منطلق علميّ تحليليّ، ورأوا أنّ الألفاظ في تعالقها تؤدي دلالات وإشارات معنويّة ينتجها التنسيق والترتيب وفق قوانين منطقيّة يقبلها العقل، فقالوا إنّ النحو منطق لغويّ، والمنطق نحو عقليّ، ولذلك لا يجوز الفصل بين النحو والمنطق، ولقد شبّه الفارابي هذه العلاقة بعلاقة المنطق بالعقل والمقولات، فقال: « وهذه الصناعة صناعة المنطق، تناسب صناعة النحو، وذلك أنّ نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكلّ ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإنّ علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات»[١٥].

يمنح السياق الكلمات معاني جديدة من دون أن تتخلى عن معناها الوضعي أو تنفصل عنه، فتضمر اللغة مجموعة من الدلالات والفاعليات والارتياضات التي لا تنتهي، ويصير السياق طاقة تحويل وتوليد تتحصن داخله قيمة التراكيب اللغويّة المرتبطة بالكلّ السياقيّ في كينونة أوجدتها علاقات تعالقية منحت العنصر اللغوي دلالات تجاوزت بها المعنى الوضعيّ، من دون أن تفخخه، فأسست عمليتا الارتباط بالجذر والتحرر من سلطته المعجمية لدراسات غايتها الكشف عن طبيعة علاقات النظم السياقي، وعن قوانين تشكّله الداخليّ التي تضبط حركية عناصر اللغة في متحد لغويّ، له خصائصه ومقومات الذاتية، بوصفها قوانين مُحرِّضة غير مقيدة، قوانين تضمن حصانة تركيب العناصر اللغويّة، وتمنحها، في الوقت عينه، حرية التطور والتطوير الدلاليين ضمن فضاءات التداولات اللغويّة.

اهتم علماء اللغة العربية بجمالية السياق اللغويّ الذي جاء عن العرب نسيجًا بلاغيًّا محكم التركيب والصياغة، ووضعوا دراسات وأبحاثًا تشرح وتؤول و تفسّر

نظريات النظم، وما تقوم عليه من أسس صرفية وقوانين نحويّة، ورأوا أنّ السياق ليس حركة مباشرة نحو مدلول موجّه، وإنّما هو حركة فيزيائية، مسارها متعدد الانحناءات يوحي بدلالات ينتجها نشاط العنصر اللغويّ الذي يحدّد، بحركته الجمعية مع بقية العناصر، سمات فضائية المسار الدلاليّ، وحركية النصّ اللامتناهية وغير المستقرة، فكانت العلاقة بين عناصر اللغة والسياق علاقة تعانق وتكامل وتداخل وتناظر وتكافؤ، فلا وجود لسياق من دون عنصر لغويّ، ولا قيمة دلالية للعنصر اللغويّ خارج السياق.

أثبتت الدراسات أنّ قيمة السياق الكليّة ودقة هندسته مشروطة بجماليات التشكيل الصرفيّ المتولد من نشاط العناصر الصرفية وعلاقاتها التبادلية، ولكن هذه المكونات الصرفية، تبقى أجزاءً متقطعة لا لحمة بينها من دون قوانين التركيب التي ترتّب الأجزاء، منطقيّا، في عمليات تعاقبية أو تبادلية تحت ظروف رقابية تضمن سلامة التركيب، مهما تبدلت مواقع العناصر اللغويّة، الموروث اللغويّ الثقافيّ يزخر بأمثلة توضّح وتفسّر الأغراض الدلالية والوظائف النحويّة للحروف والأسماء والأفعال، فالحروف تتبدل دلالتها بتبدّل طبيعة التعالق، وفاعلية الوظيفة النحوية، فمثلاً كلمة» أو» تفيد في هذا التركيب:

إذا مـا غضبنـا غضبة مضريـة هتكنا حجاب الشمس أو تمطرَ الدما

« إلى إن» وجاءت أداة نصب، وفي البيت الشعريّ التالي أفادت معنى التخيير، وجاءت حرف عطف:

عش عزيزًا أو مت وأنت كريم بين طعـن القنـا وخفـق البنـود

استنادًا إلى ما سبق يمكن التأكيد أنّ الكلمات تستمد من سياقاتها معانيها ووظائفها

النحويّة والدلاليّة، وفي هذه القضية قال الجرجاني: « واعلم أنّ ليس النظم إلاّ أن تضع كلامك الموضع الذي يقتضيه النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها. وذلك أنّا لا نعلم شيئًا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كلّ باب وفروقه. وينظر في الجمل التي تسرد، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل... وموضع «أو» من موضع «أم» وموضع «لكن» من موضع «بل». ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كلّه، وفي الحذف والتكرار والإضمار والإظهار، فيضع كلاً من ذلك بمكانه، ويستعمله على الصحة، وعلى ما ينبغي له».[١٦]

أظهر الجرجاني أن فكرة العلاقات تنطوي على حركة خلق مستمرة في اللغة ترجع إلى موقع الكلمة في السياق وعلاقتها به، فالكلمة لا يتصور معناها من دون معاني النحو السياقي، وبهذه المعاني تكتسب العناصر الصرفية فاعلية وحيوية، ويكتسب التنظيم، أيضًا، قوة وفاعلية وحسن اتساق ودقة في الأداء والتبليغ، فقال: « يكون النظم في معاني الكلم دون ألفاظها، وإن نظمها هو توخي معاني النحو فيها، وذلك إنّه إذا ثبت الاتحاد وثبت أنّه في المعاني فينبغي أن تنظر إلى الذي به اتحدت المعاني »[١٧]، وحسن الاتحاد مشروط بحسن العلاقة بين المكونات الصرفيّة والنحويّة التي تحرر الكلمة من ثباتها، وتحصّن دلالاتها من خلال تمايز في تشكيلاتها الصوتيّة والنحويّة، فإذا أخذنا هذا البيت للمتنبي:

بـمَ التعلـلُ لا أهـلٌ ولا وطنٌ ولا نديـمٌ ولا كـأسٌ ولا سكـن[١٨]

نتبيّن أنّ التركيب متشكلٌ من حروف وأسماء، فإذا حاولنا عزل هذه المفردات، كانت مقاطع صوتية لها إمكانياتها الذاتية، ولكنها تفتقر إلى طاقة التكتل القادرة

على تقمص الفكرة وبث الإشارات الدلالية، ومن ثم هي عاجزة عن تجسيد حالة المتنبي النفسيّة التي ارتسمت في الكل التركيبيّ غربةً نفسيّة واجتماعية ووطنيّة، وهي حالة شعورية متأصلة في نفسه وليست حالة طارئة، وإنّما التعلل هو الطارئ، وهذه الدلالات نستشفها من تكرار الأسماء النكرة، فالاسم أسبق من الفعل وأكثر استخدامًا، والنكرة أشد تمكنًا من المعرفة وهي أصل المعرفة، فأضفى التنوين على السياق تمكينًا وثباتًا وتأصلاً، فكان السبق للاغتراب النفسيّ على التعلل الذي تقدّم في الترتيب وتضاءل فعله في كلية الرسالة.

أدّت قواعد النحو دورًا رئيسًا تجلّى في متانة السياق و بث الإشارات وتعميق دلالات الحدث، فالأسماء جاءت علاماتها الإعرابية ضمة ظاهرة، والضمة علامة الرفع والإسناد، وهذا دليلٌ على أنّ غربته النفسيّة حالة متمكنة وأساس يُسنَدُ إليه كيانه الوجدانيّ، فكانت الجمل جميعها اسمية، والمبتدأ فيها جاء نكرة جوازًا مسبوقًا بنفي، وخبره حُذف جوازًا، أيضًا، فأفاد تكرار كلمة « لا» تأكيد النفي، وأفاد تعدّد الجمل الاسمية الثبات، وأفادت النكرة تمكن غربته النفسية، وأفاد حذف الخبر العلم به وانتشاره، فكان للتركيب النحويّ الدور الأساس في توطيد العلاقات السياقيّة وتماسك نظمها وتبني المعاني والدلالات.

تنبّه علماء اللغة الأوائل إلى دور التراكيب في إنتاج المعاني وبث الإشارات، وتعدد الدلالات، وممّا قاله السيوطي نقلاً عن الرازي: « ليس الغرض من الوضع إفادة المعاني المفردة، بل الغرض إفادة المركبات والنسب بين المفردات كالفاعلية و المفعولية وغيرهما، »، أي إنّ المعاني التي تنتجها الألفاظ لا تتوقف عند قيمتها المعجمية بل تكتسب من مواقعها السياقية قيمًا مغايرة ومتناقضة ومتباينة، لأنّ العناصر اللغوية تكتسب قيمتها الترميزية، وطاقتها الإيحائية من وحدة السياق

وتماسكه، فكلمة«نديم»، مثلاً، عكست في سياق بيت المتنبي، السابق ذكره، تمكن حالة الاغتراب النفسيّ والاجتماعيّ في وجدان الشاعر، أمّا في كلام الأخطل:

إذا ما نديمي علّني ثـمّ علـــّني ثلاث زجاجات لهنّ هدير

خرجت أجرُّ الطرف حتى كأنني عليك أمـــير المؤمنين أمير[١٩]

فلقد عكست كلمة « نديم» المشاركة الوجدانية والاجتماعية، وكشفت عن واقع حركيّ، قوامه فعل وجزاء، منطقهما ماضٍ نحو مستقبل مؤسس على الارتواء ونشوة الخمر، وهاتان القيمتان المجسدتان فاعلية العنصر اللغويّ «نديم» أظهرتهما دقة النظم ووظيفة مكوناته الصرفيّة وعلامته الإعرابيّة وتوليد الصور البلاغيّة وتكثيفها.

يفرض ترتيب عناصر اللغة علامات توحي بوظيفتها ودلالاتها، فتنقل رسالة رغب المرسِل في تبليغها بوضوح ودقة، وأيُّ تغيير في ترتيب العناصر يؤدي إلى تشويه فحوى الرسالة ويسيء إلى مضمونها وجوهرها، فإذا أُخضعت كلمات هذا البيت الشعريّ لتغيير المواقع:

إن المــرءُ ميتًا بانقضــاءِ حيـــاته ولكن بأن يُبغى عليه فيخذلا[٢٠]

فإنه يؤدي إلى تشوّه القيمة المعنويّة الحقيقيّة للمُرسَلة، وتتحوّل عن أهدافها، ويفرّغ التركيب الشعريّ من معانيه ودلالاته، فالمعنى العام يشير إلى حكمة مجتمعية وأخلاقية وإنسانية؛ فالمرء لا يّعد ميتًا إذا انقضت أيامه في الحياة، لأنّ الموت الحقيقيّ موت اجتماعيّ يفرضه الغي والظلم وما يولدانه من خذلان، فصار الخذلان موتًا، والبغي لا حياة، ولذلك كانت علامة الرفع في كلمة«المرء» دليلاً على أنّ «إن» نافية وليست حرفًا مشبهًا بالفعل، فانتفت فرضية التأكيد والتشبيه، وصارت الحياة الحقيقة موازية العدل والحق، ويمكن توضيح الفرضية ونتيجتها على النحو الآتي:

(إن) = نفي (-)

المرءُ ميت= لا وجود له=(-) نفي

انقضاء الحياة= لا وجود لها= (-) نفي

لكن= الاستدراك، وهنا أفادت إسناد النفي إلى ما بعدها=(-)

بأن يبغى=دلالة الفعل المنصوب مستقبلية سالبة

فيخذلا= دلالة الفعل المنصوب المستقبلية سالبة.

الشطر الأول:	الشطر الثاني
حرف نفي (إن)	حرف استدراك أفاد النفي(لكن)
المرء ميت	أن يبغى عليه
انقضاء الحياة	فيخذلا

قراءة عناصر التركيب المتكاملة والمتقابلة تؤدي إلى التصور التالي:

المرء ميت= البغي

انقضاء الحياة=الخذلان

وبصياغة النتائج يصير البغي مساويًا الموت، ويصير الخذلان مرادفًا انعدام الحياة أي الموت المعنوي، لأنّ الحياة ليست عيشًا إن لم يكن العيش مصحوبًا بالكرامة.

النتيجة:

سالب(إن). سالب (المرء ميتًا) =موجب ه(سالب)انقضاء الحياة

(لكن)= سالب. (أن يُبغى) = سالب. (فيخذلا)= سالب

أي، ليس الموت انقضاء الحياة، (إن المرء ميتًا)؛ لأنّ الموت الحقيقي كامن في

البغي والخذلان؛ (أن يبغى عليه فيخذلا)؛ إذًا:

انقضاء الحياة (_) // البغي والخذلان (_)

أي أنّ البغي والخذلان هما السبب الرئيس في انقضاء فاعلية الحياة، فالموت الجسدي خلاص والخذلان موت روح المكارم.

يظهر تحليل علاقات العناصر الرياضية والمنطقية بعضها ببعض أنّ أيّ تبديل أو تحريف في الكلمات أو مواقعها، أو علاماتها، يحدث تغييرًا في النتيجة، ولا يوصل إلى حقيقة الفكرة التي رمى إليها الشاعر.

تُضمر علامات الإعراب، إذًا، فعلاً تحريضيًّا يحرّر الكلمات من ثباتها، ويحفّزها على التلاقي والتواصل والإسرار ومن ثم المكاشفة؛ لأنّ الحركة، في رأي ابن جني، تقلق الحرف وتزيله عن سكونه وتُحركه للالتقاء بغيره، وبهذا التلاقي والتآلف ضمن السياق تتحدّد قيمة الكلمات الدلاليّة، ويكتسب التركيب معنى عامًا/ خاصًا، يدين في تشكُّله إلى حركة الحروف، بوصفها وسيلة ربط، وكمون أسرار و إفصاح، ولكنّ هذه العلامات بقدر ما تتمتع به من طاقة ترميز، وفاعلية خلق، فهي تحرص على أصالتها وثباتها، فاختصت الحركات بمدلولاتها في السياق، واختصت الضمة بعلامة المسند إليه، والفتحة بعلامة المفعولية، والكسرة بعلامة الخفض والجر، ولكنّ هذه العلامات لا تستقل بدلالاتها من دون مرموز إليه تكتسب منه وجودَها، وتكسبه، في الوقت عينه، موقعه السياقي وقيمته المعنويّة.

حظيت العلامات الإعرابيّة باهتمام علماء اللغة، ورأوا أنّها، على الرغم من استقلاليتها، فهي تُكتسب اكتساباً في السياق، وليست من أصل البناء التركيبي للكلمة، أمّا ما كان منها ثابتًا في سكونية حرفه الأخير فلقد أطلقوا عليه صفة البناء اللفظيّ، و بحثوا عن محله الإعرابيّ وعن موقعه في الكلام، وذلك من خلال علاقته

ببقية العناصر التركيبية للجملة النحويّة، وعبّر الخليل بن أحمد عن ذلك بقوله: «إن الفتحة والكسرة و الضمة زوائد وهنّ يلحقن الحروف ليوصل إلى التكلم به، والبناء هو الساكن لا زيادة فيه»، فكان للبناء دلالات مغايرة للإعراب، ولذلك حرص الفصحاء من العرب على استخدام البناء والإعراب، وفق ما تفرضه المعاني المحتجبة في ظلال التراكيب، ففي قول أمية بن الصلت نلمس اختلاف دلالة الأسماء الواقعة بعد» لا» باختلاف طبيعة «لا» ووظيفتها في الاسم الواقع بعدها:

ولا لــغوٌ ولا تأثيــمَ فيهـا ولا حــينٌ ولا فيهــا مُــليــم[٢١]

جاءت «لا» الأولى والثالثة، والرابعة، تنفي الخبر عن الاسم الواقع بعدها فقط، لأنّ «لا» أفادت النفي وكانت بمعنى « ليس»، فجاءت الكلمات معربة، أمّا«لا» الثانية» فلقد نفت الخبر عن جميع أفراد جنس المبتدأ؛ لأنّها نافية للجنس وجاءت الكلمة بعدها مبنية على الفتح لأسباب نحوية وبلاغية تفضي إلى دلالات منطقية.

نجد القضية عينها في بيت لأبي الطيب يقول فيه:

لا خيلَ عندك تهديها ولا مالٌ فليسعدِ النطقُ إن لم تُسعدِ الحالُ[٢٢]

كان تركيز المتنبي على نفي وجود القوة المعنوية نفيًا قاطعًا؛ فالخيل التي يُكنى بعددها عن الشجاعة والإقدام والبطولة، لا وجود لها، ويمكن أن تُرى بالعين المجردة، فتأكيد النفي لا يحمل التصديق أو الكذب، ولم تكن الدلالة عينها في نفي القوة المادية، لأنّ مال الشخص مخبوء والكلام عليه يجوز أن يكون صادقًا أو كاذبًا، فكان النفي حصرًا على واقع آني يجمع بين المرسل والمتلقي، علمًا أن تبادل المواقع بين كلمتي«خيل» و«مال» لا يحدث تغييرًا في الوزن والموسيقى، لذلك يمكن القول إنّ ترتيب الكلمات وعلاماتها الإعرابية اقتضته غايات بلاغيّة ودلالات معنويّة، اجتماعيّة ونفسية وقيمية إنسانيّة.

يحرّض التشكيل اللغويّ نشاط السياق ويوجهه في عملية ترتيب الألفاظ الخاضعة، في تأدية المعاني، لعلامات تفرضها العلاقات السياقية الصرفية والإعرابيّة، فيتمّ تحديد قيمة العنصر اللغوي ورتبته التنظيمية، ووظيفته وطبيعة ترابطه مع بقية العناصر، لأنّ العلامة الإعرابية وحدها القادرة على التمييز بين علاقات الإسناد أو التعدية أو غيرها من العلاقات، ولذلك رأى الجرجانيّ أنّ إهمال النحو والزهد به أمر مستقبح، فقال: « وأمّا زهدهم في النحو واحتقارهم له وإصغارهم أمره، وتهاونهم به، فصنيعهم في ذلك أشنع من صنيعهم في الذي تقدّم وأشبه ما يكون صدًا عن كتاب الله وعن معرفة معانيه ذاك لأنّهم لا يجدون بدًّا من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه. إذ كان قد علم أنّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنّه المعيار الذي لا يتبيّن نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه»[٢٣].

استنادًا إلى كلّ ماسبق يمكن القول إنّ القوانين النحويّة التي استنبطها علماؤنا الأوائل تشكّل أصلاً للدراسات النحويّة والنقديّة المعاصرة، ولقد كانت هذه الأصول أساس دراساتي النحويّة المنطقيّة ودراساتي النقديّة العلميّة التي تسعى إلى احترام خصوصيّة النصّ العربيّ وتمايزه وتفرده من دون تبعية لأيّ وافد لا يُدرك جوهره.

الخاتمة:

تمارس اللغة رقابةً ذاتيةً مشحونةً بفعل توليديّ، يسمح لها أن تنغلق على طاقات من الاستخدامات غير المحدودة، فتنتج عددًا لا حصر له من السياقات التي تنتظم ضمنها وحدات لغوية متشابكة في رباطها التكوينيّ، ومحرضة على توليد المعاني، وهذه الطاقات التوليدية تحّدد مساراتها عمليات لغوية ذهنية منطقية توازن بين الألفاظ المتعالقة ودلالاتها، فتعقد المكونات اللغويّة عقد توافق واتفاق يضمن سلامة السياق، من جهة، ويتعهد، من جهة ثانية، نقل تصورات الفكر وحركاته بأمانة تضمن للنص معنى موضوعيًّا مقصودًا من كاتبه، فتمارس اللغة نشاطها في سياقات تتبنى نتاج نشاطات الفكر، وتكوّن فضاء معرفيًّا لا حدود له، يحرّض على الحرية والإبداع، بقدر ما يحترم طبيعة مكونات عناصره وقوانين تعالقها النحويّة.

إنّ العلاقة بين السياق وبين عناصره اللغويّة علاقة متداخلة متكاملة متوازنة مضبوطة بقوانين النحو التي تحدّد طبيعة عناصر التراكيب وشروط اتساقها و تعالقها، فالعلاقة، إذًا، بين العلامة الإعرابية ودلالة الكلمة في السياق حتمية، ومن ثم فالحركات علامات بارزة في تعيين المعنى الدلاليّ للكلمة، لأنّ الكلمة تفتقر في بنائها المستقل إلى مثل هذه الدلالات، و لا يعرف معناها إلا بعد اتساقها في الجملة، ولذلك يرتبط النقد الأدبيّ بمعرفة عميقة باللغة وقوانين النحو، لأنّ النصّ جسدٌ عناصره كلمات تتعالق وتتسق وتتماسك لتحتضن الرؤى والأفكار والتطلعات والمقاصد والغايات

هوامش البحث:

١)مما لاشك فيه أنّ الجهود التي بذلها أساتذة النحو العربيّ المعاصرون مقبولة على مستوى المحاولة ولكنّ الافادة من التراث جاءت خجولة لأنّ معظم ما كُتب كان محاولات لإسقاط الأفكار الألسنية العالميّة على بينية النصّ العربيّ، من دون النظر إلى خصوصيّة اللغة العربيّة

٢)أسس لهذه النظرية العالم اللسانيّ تشومسكي، وهذه النظريّة من حيث الجوهر لا تتناقض والدراسات النحويّة العربيّة، غير أنها لا تقدّم الجديد لتبسيط عملية التدريس، لأنّ معظم الدراسات العربيّة ركّزت على عملية التشجير والصندقة من دون أن يمتلك العالمون في هذا الحقل المعرفيّ هوية العناصر اللغويّة والمسلمات والمبادئ الأوليّة والتعريفات والقوانين، لأنّ أي دراسة لغويّ لا تقوم على هذه الأسس تبقى ناقصة وغير منتجة.

٣) يسعى النحو الوظيفيّ إلى دراسة التراكيب والدلالة من وجهة نظر تداوليّة، غير أنّ المصطلحات التي وضعها الدكتور أحمد المتوكل عقدت وظيفة الدراسات النحويّ.

٤) شهد القرن الماضي نضوجًا في الدراسات اللسانيّة، وصارت اللسانيات علمًا له مصطلحات ومفاهيم واضحة ودقيقة، ولم يقتصر العمل في الحقول اللسانيّة على اللغويين بل شارك في تكريس اللسانيات علمًا له أصوله وقوانينه علماء السيكولوجيا والسيسيولوجيا والرياضيات والمنطق.

٥) ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد على النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لا.ت، ج١، ص١٣.

٦)أبو بكر بن السراج الأصول في النحو، تقيق د. عبد الحسين الفتلي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٢، ج١، ص٢٧٧.

٧) أبو علي الفارسيّ، كتاب التكملة، تحقيق ودراسة كاظم بحر المرجان، عالم الكتب، ١٩٩٩، ص١٦٣. -

٨)ناصر، مها خيربك، النحو العربيّ والمنطق الرياضيّ، التأسيس والتأصيل، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط٢ص١٦٤.

٩) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط٢، ص٧٤. ٩

١٠) ناصر، مها خيربك، مناهج تدريس النحو في الجامعات، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط١، ٢٠١٣ص١٦٥.

١١)عبد القاهر الجرجاني» دلائل الإعجاز، تصحيح محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ١٩٧٨، ص ٤٠٣.

١٢)الجرجاي، دلائل الإعجاز، ص٣١٤-٣١٥
١٣)يمكن الاطلاع على هذه الآراء في كتاب النحو العربي والمنطق الرياضي
١٤) - المتنبي، الديوان تحقيق البرقوقيّ، دار الكتاب العربّي، بيروت، ١٩٨٠، ج١، ص٣٠١-
١٥)الفارابي، إحصاء العلوم، ص١٢. ١٥-
١٦)الجرجاني، دلائل الإعجاز ص٦٤_٦٥.
١٧) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٣١٧. ١٧
١٨) المتنبي، الديوان، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربّي، ١٩٨٠، ج٤، ص٣٦٣. ١٨
١٩)ديوان الأخطل، شرح مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٢، ١٩٩٤، ص ١٨٩.
٢٠) شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢، لا.ت، ج١، ص٣١٨
٢١) أمية ابن الصلت، شرح ديوان ابن عقيل، ج١، ص٤٠٣ ٢١-
٢٢) المتنبي، شرح البرقوقي، دار الكتاب العربّي، بيروت، ١٩٨٠، ج٣، ص٢٢ , ٣٩٤-
٢٣) دلائل الإعجاز، ص٢٣_٢٤.

قائمة المصادر والمراجع:

* ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد على النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لا.ت، ج١.
* أبو بكر بن السراج، الأصول في النحو، تقيق د.عبد الحسين الفتلي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٢، ج١.
* أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط٢.
* أبو علي الفارسيّ، كتاب التكملة، تحقيق ودراسة كاظم بحر المرجان، عالم الكتب، ١٩٩٩.
* ديوان الأخطل، شرح مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٢، ١٩٩٤.
* شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢، لا.ت، ، ج١.
* عبد القاهر الجرجاني» دلائل الإعجاز، تصحيح محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ١٩٧٨.
* المتنبي، الديوان، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٠، ج٤.
* ناصر، مها خيربك، النحو العربيّ والمنطق الرياضيّ، التأسيس والتأصيل، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط٢.
* ناصر، مها خيربك، مناهج تدريس النحو في الجامعات، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط١، ٢٠١٣.

"تسليم روائي بلاغي"

الروائي والبلاغي في النقد العربيّ المعاصر

The Narrative and the Eloquent in the Contemporary Arabic Criticism

أ.د. عبد المالك أشهبون
Dr.`Abidalmalk Ashbahoon
المغرب / المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين ــ فاس مكناس /
قسم اللغة العربية
Regional Centre for Educational Occupations and Formation
, Fas , Maknas, Morocco

Abdelmalk.Aehabboune@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

إن مسألة توظيف المكونات البلاغية في تحليل الخطاب الروائي من المباحث النقدية التي حظيت بالاهتمام من لدن بعض الباحثين، الذين طرقوا هذا الموضوع البكر في نقدنا العربي المعاصر، كلّ من زاويته الخاصة، وذلك من خلال استعادتهم لتفاصيل بلاغية، وهموم جمالية، أنهكت مثيلاتها بحثاً وتطبيقاً في مجال الشعر العربي، بمختلف أغراضه وأنواعه، وانتظرت طويلاً من أجل أن تُرْصَد في أجناس من النثر العديدة من قبيل: فن الرواية. وفي بحثنا هذا عمدنا إلى رصد الدراسات التي كانت لها صفة الريادة في النقد الغربي، ومن بين هذه الدراسات: كتاب «الصورة في الرواية الفرنسية الحديثة» للناقد الإنجليزي ستيفن أولمان، وكتاب «النظر والرمز» للناقد الفرنسي هنري ميتران. أما في النقد العربي فقد اقتصرنا على عرض ثلاثة نماذج لكتابات نقدية عربية، قاربت العالم الروائي، بآليات مستمدة من فن البلاغة، بمختلف تجلياتها وتمظهراتها، وهذه الكتب المقترحة هي: كتاب «صورة المغرب في الرواية الإسبانية» للباحث والأكاديمي المغربي محمد أنقار، و»الرواية والبلاغة: نحو مقاربة بلاغية موسّعة للرواية العربية»، للبلاغي والباحث محمد مشبال، وأخيراً كتاب «الاستعارة في الرواية. مقاربة في الأنساق والوظائف، روايات أحلام مستغانمي نموذجا»، للباحث عبد الرحيم وهابي. وختمنا بحثنا هذا بالإشارة إلى بعض القضايا العالقة، التي تكتنف تلك المقترحات التي قدمها الباحثون في كتبهم، وهي إشكالات ما زالت تحطُّ بكلكها الثقيل على كاهل كلّ من يروم الخوض في هذا الموضوع الجديد في نقدنا العربي المعاصر.

الكلمات المفتاحية :

المكونات البلاغية، الخطاب الروائي، النقد الادبي

Abstract :

Employing rhetorical devices in explicating narrative texts is considered as an important research field scholars give much shrifts to. It is tackled from various vantage points in the contemporary Arabic criticism ,they focus on rhetorical details and aesthetic issues , as done in the Arabic poetry . So it is time to apply such a trend to fiction, novel. That is why the current research study exploit the most essential reference in such a field in the Western literature ; The Image in Modern French Novel of Stephen Ullmann and Observation and Symbol of Henri Mitterand come to the fore as model to explicate. Yet in the Arabic fiction, it is to choose , The Image of Morocco in the Spanish Novel of Mohammed Anqar , Novel and Eloquence : Into a Broad Eloquent Approach to Arabic Novel of Muhammad Mashbal and Metaphor in Novel: An Approach to Schemas and Functions , Novel of Ahlam Mosteghanemi As an Example of the researcher `Abidalraheem Wahabi , to be the Arabic models . Ultimately there is mention to the controversial issues in such a locus facilitating certain hindrances for a researcher who wants to trace such a pathway in the research fields of our contemporary Arabic criticism.

key words :

Rhetorical components, fictional discourse, literary criticismJ

المقدّمة:

اقترن الحديث عن البلاغة في مجال النقد الأدبي لمدة طويلة بالخطاب الشعري، ولكن الأسئلة الجوهرية التي ظلت مغيبة في هذا الإطار هي على النحو الآتي:

ـ هل المقاربة البلاغية، بمكوناتها المتعددة، مرتبطة فقط بفن الشعر، وأنه لا يحق لها أن تُسْتَثْمَر آلياتها ومكوناتها في مجالات وفنون أدبية أخرى؟

ـ وما المانع من جعل البلاغة تستوعب مظاهر جمالية، وسمات أسلوبية، يسود الاعتقاد بأنها مجال اختصاص حقول أخرى، لا ينبغي للبلاغة أن تقترب منه؟

ـ وما المانع، كذلك، من أن نتحدث عن بلاغة خاصة بالأجناس الأدبية، كما نتحدث عن بلاغة عامة لكلّ الخطابات؟

من جوهر هذا الأسئلة ـ الإشكالية، انبرى بعض الباحثين لمقاربة العالم الروائي من منظور بلاغي، مبشرين بميلاد تصور جديد في النقد الأدبي، يتجاوز المفهوم التقليدي الضيق للبلاغة، منفتحين على البلاغة الموسّعة التي بِمُكْنَتها أن تُستثمر في مجالات أخرى غير الشعر.

ويمكن تتبع تحققات الخطوط العريضة للمقاربة البلاغية للخطاب السردي عموماً، والروائي على وجه الخصوص، غربياً وعربياً، من خلال المحورين الآتيين وهما:

أولاً: تجليات بلاغة الخطاب الروائي في النقد الغربي

تخصصت بعض الكتب النقدية في مجال البحث عن بلاغة الشكل الروائي بوصفها تجسيداً وتمثيلاً وترجمةً لأشياء حسّية، أو مشاهد خيالية تتخذ اللغة أداةً لها.

ومن بين هذه التجارب النقدية التي نظرت إلى الصورة لا من منطلق الكلمة، بل من تصور أوسع يشمل النصّ ككل، ما كتبه الناقد الفرنسي جيرار جينيت Gérard Genette، صاحب منجز نقدي ضخم وفريد من نوعه في النقد والخطاب السردي، خصوصاً في «صور» «Figures» بأجزائه الثلاثة، فهو «لم يبحث في الصور Figures عن الصورة الشعرية فقط، ولكن في كيفية تشكّل الحكي فيها أيضا»[١].

كما يُعدُّ كتاب «المحكي الشعري» «Le récit poétique» للناقد الفرنسي جون إيف تاديي Jean-Yves Tadié من الكتب الأساسية التي ساعدت النقاد على محاولة بناء ذائقة التلقي الجديد للأعمال الأدبية[٢]، لذا نتفق مع ما جاء به جان إيف تاديي حين رأى أنّ كلّ قصيدة هي ــ في مستوى من المستويات ــ محكي في الأصل، ولكن نسبة الحكي فيها متدرجة[٣].

وفي هذا المضمار، نستحضر كتباً أخرى من قبيل كتاب «شعرية دويستفسكي» لميخائيل باختين Mikhaïl Bakhtine، و«بلاغة الرواية» لواين بوث Wayne Booth، و«لغة الرواية» لدافيد لودج David Lodge، و«الأسلوب في الرواية الفرنسية»، و«الصورة في الرواية الفرنسية الحديثة» لستيفن أولمان Stephen Ullmann و«النظر والرمز» للناقد الفرنسي هنري ميتران...وغيرها من الكتب التي ركزت انشغالاتها على الدور الذي يمكن أن يضطلع به الجانب البلاغي عامة، والصورة الروائية بصفة خاصة في المقاربة الأدبية.

بهذا الصنيع النقدي، وسَّع هؤلاء الباحثون كلّ من منظوره الخاص، مجال النقد السردي، ليشمل مباحث جديدة من قبيل: المجاز السردي، والصورة السردية، والعلاقة بين السردي والشاعري...إلخ. وكلّها مقاربات نقدية ما زالت تحتاج إلى

مجهودات في التنظير كما في الممارسة لدفع النقد إلى آفاق بحثية جديدة.

١ ــ بلاغة الصورة الروائية ووظائفها

لئن كان الروائي يبتهج بالحكاية في كل ممارسة سردية؛ فإن أصل الحكاية هو الخيال، والخيال هو الآخر يبتهج ــ بشكل من الأشكال ــ بالصور الأدبية، بمختلف تجلياتها، حيث يعاين الروائي العالم الخارجي من خلال منطق المجاز، وذلك من منطلق اعتبار النص السردي بأنه خاضع للعبة الكتابة مع ما تفترضه هذه اللعبة من توليد للاستعارات (Métaphorisation)، وتكثيف للمجازات، بحيث تستند مفاهيم الكتابة السردية آنذاك، إلى «مجازات متوارية لا يمكن أن تتصور خارج المجال النصيّ المتحقق»[٤]. وتكفي أحيانًا صورة أدبية، كي تنقلنا من عالم واقعي إلى آخر متخيل، فتتجلّى الصورة الأدبية بمثابة الوظيفة الأكثر تجددًا للغة. لغة، تتطور بصورها، وبحمولتها الرمزية الكامنة فيها، وهي التي تفتح الطاقة التأويلية على أوسع نطاق.

يرجع الفضل في وضع الأصول النظرية، والإجراءات التفصيلية لما يسمى ب»الصورة الروائية» إلى الناقد الإنجليزي الرائد ستيفن أولمان Stephen Ullmann، من خلال كتابه الرائد الموسوم بعنوان «الصورة في الرواية»[٥]. والكتاب يركز على رصد أنساق الصورة الروائية من منطلق بلاغي أسلوبي، أندري جيد André Gide وآلان فورني Alain Fournier ومارسيل بروست Marcel Proust وألبير كامو Albert Camus. وهذا الكتاب النقدي يمثّل أطروحةً متقدمةً، وتجربةً نقديةً متفردةً، بالنظر إلى ما تمخض عنه من منجزات نقدية، وما أسفرت عنه من دراساتٍ وبحوث، ممّا أكسبه صيتاً ذائعاً، وصدى متردداً في

الأوساط النقدية، إلى درجة أنّه غدا مرجعاً لكلّ باحث يحلّل النصوص، ويسعى إلى اكتشاف أبعادها المجازية، ويتلمس جانبها التصويري.

ولعلّ أطرف ما في هذا التحليل الذي يتضمن عدداً هائلاً من الفقرات والمقاطع الدالة والمهمة في أعمال هؤلاء الروائيين، هو اعتماده الصورة النثرية منطلقاً لفحص النصوص الروائية، والكشف عن أبعادها الجمالية، ومستوياتها البنائية، وسجلاتها السردية. وعلى وفق هذا التصور المنهجي، عالج أولمان صوره النثرية، «وأبان عن وظائفها المختلفة، وإنْ لم يتجاوز في ذلك السياق النصي المحدود إلى السياق الجنسي الشامل أو التجنيسي»[٦].

ولقد استطاع أولمان أن يتغلغل ــ على سبيل المثال ــ في استعارات بروست، ليكتشف معه عبقرية الكاتب، وأسرار صنعته التصويرية العميقة، حيث توقف عند مصطلح الصورة الروائية، معتبرا إياها من أنجع الوسائل الأسلوبية في رسم الشخصيات الإنسانية؛ «بل إنها [أي الصورة الروائية] علامة تدلّ على السمات المميزة للشخصيات التي تستعملها»[٧]، حيث عمد الباحث إلى صيغة التمييز بين الصور الروائية المنتخبة التي جاءت على لسان الراوي، والصور التي وردت على لسان الشخصيات، مقارناً فيما بينها.

من هذا المنطلق، يعدّ ستيفن أولمان الصورة أنجع الوسائل الأسلوبية في رسم الشخصيات الإنسانية؛ وأنّها علامة تدلّ على السمات المميزة للشخصيات التي تستعملها. وفي هذا الصدد، يشدّد الباحث على ضرورة مقاربة النصوص الروائية، في نطاق مكوناتها السردية الكفيلة بأن تجعل من نص أدبي ما «رواية» حتى لا يختلط التصور الشعري بالتصور السردي.

وهنا يرى الباحث أنه يحدث ــ في الغالب ــ أن يعتمد كاتب ما على التشبيهات

والاستعارات، لتشكيل الموضوعات الرئيسة لروايته، بأقصى ما يمكن من الدقة والتماسك والقدرة التعبيرية، ونتيجة لذلك فإن »الصورة تفضي بالناقد مباشرة إلى جوهر العمل الفني، ويمكن للاستعارات الملتفة حول هذه الموضوعات المركزية أن تتطور إلى رموزٍ كبرى«[٨].

وعليه فإنَّ العنصر التصويري يعني، ضمن ما يعنيه، العناصر الحسية التي تشير إلى العالم الخارجي المادي، وتعرف بالصور أو الهيئات، ولهذا فإنَّ الواقع المتعين في صور «ذات هيئات هو إذن الواقع الذي يمكن إدراكه بالحواس الخمس: البصر الشم والسمع والذوق واللمس»[٩]. وهي مكونات أساسية في بناء أثر الواقع، أو توهم العالم الفعلي؛ فإنَّ الصورة تكون جديرةً بهذا الاسم عندما تخلق الاستجابة الانفعالية، وإذا لم تخلقها كنا أمام بلاغة فقط، وليس أمام صورة.

وفي اعتقادنا الشخصي أنَّ فائدة هذا الكتاب بالذات تعود إلى أنّه يطرح منظوراً جديداً لقراءة الرواية، وذلك من خلال إسهامه في ترسيخ مبادئ التحليل الأسلوبي للرواية بدقةٍ كبيرةٍ من جهة، وإسهامه في تطوير مجال بلاغة السرد عموماً من جهة ثانية. ولقد استطاع أولمان أن يكشف أهمية الصورة الروائية النثرية في نوعٍ أدبيّ محدد هو الرواية، حيث أبان عن أنواعها، وقام بتظهير أنماطها، ورصد بعض وظائفها.

٢ ــ نحو مقاربة بلاغية للعالم الروائي

في كتابه بعنوان «النظر والعلامة» «Le Regard et le Signe»، يتحدّث الباحث الفرنسي هنري ميتران Henri Mitterand عن «شعرية الرواية الواقعية والطبيعية»، ويرى أنّه خلف النظر le regard الاجتماعي والسياسي والنفسي للنصوص الواقعية والطبيعية هناك العلامة le signe السردية واللغوية والشكلية؛

إذ إن النظر هنا لا يستنسخ المشهد المنقول فحسب، ولكنه (أي النظر) ينهض على قدرة تخييلية واضحة، من هنا تتخلّق الجدلية العميقة القائمة بين النظر والعلامة[١٠]. كما أنّ «النظر» لا يمكن أنّ يقوم في استقلال مطلق عن اللغة، بل هو خاضع خضوعا مطلقا للوسائط اللغوية والأسلوبية والبلاغية بمختلف استخداماتها، وها هنا يقترن النظر بالعلامة، وتصير الرواية مالكة لبلاغتها الخاصة، ولشعريتها المتفردة.

ومعلوم أن الروائي ــ في كتاباته ــ ينطلق من الواقع كما هو، «ويُنتِجُ عنه صورة تحمل سمات الحساسية الجمالية الخاصة التي تأخذ أشكال وخطوط قوته الخيالية، ثم يترجم هذه الصورة في أثر أدبي معين، وهي صورة ليست الواقع كما هو، ولكنّها تخييل لهذا الواقع؛ لأنّها مشكلة من الكلمات»[١١]. وعليه يتضح للباحث هنري ميتران أنّ الأسلوب، عند فلوبير، ليس مُحَسِّنًا مُلحقًا بالأثر، كما أنّه لا يتعلق بالوصفات، ولا حتى بالموهبة، بل هو التعبير عن نفسه، عن علة أو سبب، وعن أخلاق أو آداب.

وفي هذا المحطة التقديمية لهذا الكتاب النقدي المتميز ما يهمنا إبراز تجليات حضور الأبعاد البلاغية من منظور هنري ميتران، حيث يمكننا رصد هذا الحضور من خلال محورين بارزين في هذا الكتاب وهما:

أ ــ محور الصورة المجازية:

في غوصه العميق في العالم الخيالي والرمزي لإميل زولا Émile Zola (١٨٤٠ ـ ١٩٠٢) في روايته «جيرمينال» «Germinal» (١٨٨٥)، سينتبه الباحث إلى حضور قوي لصور الماء، ثم صور النار، وكذلك صور الذهب والنار مجتمعين، إضافة إلى صور الأرض، وكلّ الصور الإنسانية والحيوانية. وهنا يحث الباحث قارئه على وجوب التساؤل عن مصادر هذه الصور وعن تحولاتها المتتابعة، وكذلك عن

وظائفها[١٢]. كما يتوقف مليا عند رواية «حياة» «Une vie» لجي دي موباسان Guy de Maupassant (١٨٥٠ ــ ١٨٩)، حيث يعدّها صورةً مجازيةً لقرية نورماندية، لا يهم كثيراً التساؤل عن وجودها الحقيقي أو التاريخي، ولكنّها قرية نلمسها ونحسّها من خلال الصورة المجازية التالية: صور لمسية Images-toucher، وصور شمية Images-odorat، وصور الرغبة Images-désir، إضافة إلى رصده صورة الماء في هذا النص الروائي، معتبراً أن رواية «حياة» هي حياة مائية بامتياز.

إن هذه المقاربة البلاغية المنفتحة على خصب الشعرية واحتمالاتها، هي التي تجعل رواية «حياة» دي موباسان غير قابلة للاختزال في متوالية حدثية بسيطة، تعرض لحياة بيوغرافية رومانسية وشفافة للبطلة جان jeanne التي تتعرض لزواج تحت الإكراه من طرف مؤسسة أبوية ظالمة.

أما في دراسته المعنونة «la bête Gollum»، ينفتح هنري ميتران على مبحث الصورة من خلال تحليله للصور والرموز والمجازات التي تطَّرد في الملف الإعدادي لرواية «جيرمينال». وفي هذا المضمار يصرح الباحث بأن غايته من هذا التحليل لا تتجلى في دراسة الوظيفة السردية والرمزية والجمالية لهذه الصور داخل الرواية، بقدر ما يهتم بدراسة أشكال وحضور هذه الصور في المراحل القبلية للنص الروائي Avant-texte، أو على الأقل للفصل الأول من الرواية في شكلها الإنجازي الأخير.

وأثناء تحليله للفضاء الروائي في رواية «جيرمينال» لإميل زولا، يتساءل الباحث عن «دور الوظيفة التكوينية للاستعارة الحيوانية» [١٣]، مركّزاً على رمز مؤسس من الرموز الدالة في هذه الرواية، وهو «عالم الرأسمال»، بكلّ شخصياته، ومؤسساته، وقيمه؛ وهو عالم شبيه بإلـــه يأكل العمال في صمت. كما يتوقف، أيضاً، عند الأهمية

الخاصة التي تحوزها هذه النواة الاستعارية Le noyau métaphorique التي تسبق العمل المحاكاتي للميثاق الواقعي، المؤسس للنص الروائي عند إميل زولا[١٤].

أما عناصر هذه الصورة (أي صورة الرأسمال كإلـه يقتات العمال) فتتكون من علاقةٍ بين مشبّه به مجرد (الرأسمال) ومشبّه ملموس (الإله القاتل)، وهي صورة أكثر ملائمة للتعبير المباشر عن إيديولوجيا معينة، كما نلمح هنا مظهراً ملموساً لرؤية أسطورية وقدرية حول الاقتصاد الرأسمالي، حيث تتعالق أنظمة العالم الرأسمالي بإرادة الآلهة، وهنا يوضح الباحث أنّ الصورة المجازية ليست خاصة بزولا فحسب، بل نجدها عند كتاب ومنظرين آخرين قبله، بل يعدّها صورةً مستنسخةً ونمطيةً Stéréotype لخطاب إيديولوجي، ذي توجه اشتراكي، بدأ يطغى، آنذاك، في أوروبا منذ سنة ١٨٨٠، كما أنّ الفكرة التي تقول: «إن الفقير هو الذي يسمن الغني»، فكرة قديمة جداً عن تاريخ استغلال الانسان لأخيه الإنسان.

هكذا نلفي أنَّ هنري ميتران أكثر تركيزاً على أهمية اللغة المجازية La langue figural المميّزة لكتابة المسودات والملاحظات Les notes، ومختلف وثائق الملف الإعدادي للنصّ الروائي لدى إميل زولا. وهنا يشير إلى مسألة بلاغية بالغة الأهمية كذلك، وتتصل بما يسميه «الاستعارة ذات الشكل الحيواني» La métaphore zoomorphique، وذلك حينما يصف إميل زولا العوالم المنجمية في «جيرمنال»، من خلال عقد مقارنة استعارية بين العامل المنجمي والحيوان، منطلقاً من رمزية الصورة الحيوانية ومنها إلى العمل على إدماج (الإدماج الاستعاري) المادية الصناعية الحديثة بالمظاهر البهيمية[١٥]؛ إذ إنَّ الصورة المجازية الخاصة بالوحش la bête، بوصفها صورةً ساخرةً ومنظمةً لكلّ مراحل إنجاز النص الروائي، تساهم في صياغة

تشخيص روائي سردي، ذي طبيعة أسطورية للشرط الوجودي لعمال المناجم.

إنَّ هذه الصورة المجازية الخاصة بالإله المُلْتَهِم Le dieu dévorateur ليست مجرد استعارة طارئة، خاصة بوثائق الأرشيف الإعدادي لرواية «جيرمينال»، بل هي استعارة مكوّنة للكون الروائي الخاص بالرواية بأسره، بدءاً من الفصل الأول، وبالذات من لحظة دخول الشخصيات مجال الفعل الروائي؛ وبالتالي فإنَّ هذه الاستعارة لها وظيفة إيقاعية بالنسبة لمجمل الرواية؛ لهذا يرى هنري ميتران أنَّ هذه الاستعارة هي مكوّن موضوعاتي من جهة، ثم مكوّن سردي من جهة ثانية، ويساهم هذا المكون عادةً في إنتاج بلاغة روائية [١٦].

ب ـ بلاغة الحجاج

في تحليله لمقطع روائي من رواية «التربية العاطفية» (١٨٦٩) L'Éducation sentimentale للروائي الفرنسي غوستاف فلوبير Gustave Flaubert، وفي ضوء التحليل التداولي الذي يهتم بدراسة أفعال اللغة والكلام، يصور هنري ميتران الممارسة البرلمانية، وخطاباتها السياسية، وأنظمتها، وقوانينها، ثم ينبري محللاً القيمة التداولية للتوزيع الفضائي للمجلس النيابي. فكلّ موقع من مواقع هذا الفضاء، يستتبع صياغة خطابية ولغوية خاصة، كما يستتبع، أيضا، نظاماً بلاغياً وأسلوبياً خاصاً للكلام، بل إنّ الفضاء العام الذي يوجد فيه البرلمان هو نفسه لا يخلو من قيمة تداولية وبلاغية.

هكذا يعدّ ميتران مكان الرئيس أو منصة الكلام مكاناً استراتيجياً، في حين أن أمكنة الجمهور المستمع هي أمكنة من الدرجة الثانية، لكنها ضرورية لتمتين أواصر الإنجاز الخطابي La performance oratoire، أما الإقناع الخطابي فيسميه هنري متيران الإغراء الخطابي La séduction oratoire [١٧].

وينهض الفضاء النيابي ـــ من منظور هنري ميتران ـــ على مبدأ المغالبة الخطابية، المؤسس لجوهر الممارسة السياسية، إذ يقدّم نموذجاً راقياً لتداولية القول السياسي ـ الروائي، من خلال نص سردي، يصوغ الحديث النيابي، والصراع الدائر داخل المجلس بين الديمقراطيين والملكيين غداة أحداث ١٨٤٨، حيث يبرز الباحث أنّ كلّ فرد من أفراد المجلس النيابي لغته وأسلوبه وبلاغته وخطابه؛ كما أنَّ بلاغة النقاش السياسي مفتوحة على بلاغة الضجيج والصخب، بالمعنى الذي تعطيه له السيبيرنيطيقا Cybernétique؛ بحيث إنَّ هذه الصخب يلغي السنن التواصلي، ويدفع الكلام إلى نقيضه واستحالته، ليصير «الضجيج صمتاً عن الكلام وإخراساً للخطاب السياسي» [١٨].

وعموما فإنَّ التحليل الذي يقدّمه ميتران للمقطع السردي Le Club de l'Intelligence المنتخب من رواية «التربية العاطفية»، يجسّد نموذجاً متألقاً لنوع من المقاربة البلاغية للقول الروائي، وذلك من خلال عنصر الحجاج الخطابي القائم داخل المجلس البرلماني. وهذا التحليل ينهض على محتملات نظرية متعدّدة تجمع التداوليات اللسانية إلى الجانب نظرية الحجاج، بوصفها صياغة نظرية جديدة، وإبدالاً لنظرية الإقناع التقليدية.

يخلص هنري ميتران إلى أن فلوبير يقدّم عينةً روائيةً نموذجيةً للممارسات الكلامية الموجهة إلى الجمهور (أي الخطابية)، كما أنّه هنا لا يقدم فقط قاموساً أو موضوعات للخطاب السياسي، بل الكيفية التي تُتَمَثَّلُ من خلالها العبارات السياسية، وكيفية المشاركة في نقاش سياسي أو حجاجي خطابي في نظير هذه الفضاءات السياسية.

وهنا لا بد أنَّ نقرَّ بأن هذا كتاب «النظر والعلامة» لهنري ميتران، على أهميته، لم يكن له الصدى المسموع المطلوب، للأسف، لكنه يظل من بين الكتب المتميزة في

هذا المضمار، وتعود أهميته إلى قدرته على الكشف عن جمالية النصوص السردية من خلال التحليل العملي الدقيق للصور والمجازات، وجعلها منطلقا للفحص والتأمل في خصوصية كل نص روائي على حدة.

ثالثا: الروائي والبلاغي في النقد العربيّ المعاصر

أسفر التأثر والتفاعل مع النقدي الغربي، بخصوص بلاغة الصورة الروائية، وشاعرية اللغة السردية وأبعادها الاستعارية، عن إصدار مجموعة من الكتب النقدية العربية، نذكر منها: «بناء الصورة في الرواية الاستعمارية» لمحمد أنقار، و«الصورة الروائية» لمصطفى الورياغلي، و«استبداد الصورة. شاعرية الرواية العربية» لعبد الرحيم الإدريسي، و«أسلوبية الرواية» لحميد لحمداني، و»الشعري في الكتابة الروائية» لمحمد أدادا، و«السردي والشعري» لجمال بوطيب، و«بلاغة السرد في الرواية العربية» لإدريس الكريوي، و«وظيفة الصورة في الرواية: النظرية والممارسة»، لعبد اللطيف الزكري، و«الرواية والبلاغة: نحو مقاربة بلاغيّة موسّعة للرواية العربيّة» لمحمد مشبال، و»الاستعارة في الرواية. مقاربة في الأنساق والوظائف» لعبد الرحيم وهابي...وغيرها من الدراسات التي تدور في فلك هذا الموضوع الغني والطريف في نقدنا العربي المعاصر.

وكان جوهر أطروحة هؤلاء النقاد هو إعادة النظر في المكون اللغويّ في عالم الرواية ليس بوصفه «زخرفاً لفظياً، أو جملةً مستقلةً، بل هو معيار وظيفي دينامي، وجزء من الخطاب السردي، من هنا إعادة تقدير المكون اللغوي والأسلوبي في أفق جمالي لا يفصل التعبير اللغوي عن المشروع التخييلي بمكوناته السردية واللغوية والأسلوبية»[١٩]. خصوصا مع ظاهرة ارتحال الكثير من الشعراء إلى قارة الكتابة

الروائية من جهة، وتزايد موجة الرواية العربية ذات النفس الشاعري من جهة أخرى، وذلك من خلال تحويل الهواجس اللغوية الخاصة بالشعر إلى لغة قصصية داخلية أو العكس، حيث تتجلّى شاعرية الكتابة الإبداعية في هذه النصوص على مستويين: أولهما شاعرية اللحظة الدقيقة المرهفة في صورة قصصية، وثانيهما شاعرية اللغة التي تقترب من لغة الشعر، بلمسةٍ فنيةٍ وأسلوبية فنية ذكية، تحث المتلقي على كشف الكوامن الفلسفية والفكرية والجمالية وحتى الأسطورية التي تضمنتها تلك الأعمال الأدبية المدروسة.

وسنقتصر على عرض ثلاثة نماذج لكتابات نقدية، قاربت العالم الروائي، بآليات مستمدة من فن البلاغة، بمختلف تجلياتها وتمظهراتها، وهذه الكتب المقترحة هي على النحو الآتي:

- كتاب «صورة المغرب في الرواية الإسبانية» للباحث والأكاديمي المغربي محمد أنقار.

- كتاب: «الرواية والبلاغة: نحو مقاربة بلاغية موسّعة للرواية العربية»، للبلاغي والباحث محمد مشبال.

- كتاب: «الاستعارة في الرواية. مقاربة في الأنساق والوظائف، روايات أحلام مستغانمي نموذجا»، للباحث عبد الرحيم وهابي.

١ ـ صورة الآخر في الرواية الإسبانية

على مستوى العالم العربي، نجد أنَّ أبرز من دافع عن أطروحة ستيفن أولمان هو الباحث والأكاديمي المغربي محمد أنقار، وذلك في كتابه المتميز «بناء الصورة في الرواية الاستعمارية، صورة المغرب في الرواية الإسبانية» (١٩٩٨) (وهو في

الأصل أطروحة دكتوراه)، معتبراً أن كتابه هذا يندرج ضمن مشروع نقدي يتطلع إلى الإسهام في تجديد نقد الروائية والقصة في النقد العربي عموماً، وإعادة النظر في مسلماته المعرفية وطرائق تشكله واشتغاله. ففي مقدمة كتابه، الآنف الذكر، يُقِرُّ محمد أنقار في بأن جوهر الافتراض الذي ينطلق منه دعاة هذه الرؤية النقدية البلاغية، لا يخرج عن هواجس التحليل الأسلوبي، مؤكدا أن الأسلوب عنده ليس هذا المظهر البلاغي أو ذاك (الاستعارة أو الكناية أو التشبيه مثلا)، وليس أيضا تلك الدراسات الإحصائية أو الشكلية أو الهيكلية، وإنّما يقصد به «النهج التعبيري الذي يعتمده الروائي أو الشاعر أو المبدع عامة من أجل الإفصاح عن تصوراته وأحلامه وهواجسه إفصاحًا مؤثرًا ومنسجمًا»[٢٠]. فمن منظوره الخاص، أنَّ مقاربة مكون الصورة مقاربة نصية كفيل بتجاوز ما هو سائد في الكثير من الدراسات التي تقاربها من منظورات نفسية أو سوسيولوجية أو انثربولوجية؛ حيث تجعل من مقاربة الصورة خادمة لهذه العلوم المعرفية التي يعدّها حقولاً معرفيةً خارج نصية، من هنا ضرورة مقاربتها« بوصفها معطىً جمالياً متحققاً»[٢١] أولا وقبل كل شيء، ومن هنا، أيضا، تأتي أهمية دراسة صورة الآخر، وتسليط المزيد من الأضواء التي تسمح لنا بمعرفة هذا الآخر من جهة، والتدقيق في ماهية هذه الصورة للكشف عن طاقتها التعبيرية وتماسكها البنيوي.

ولا بدَّ من التسليم، في هذا الصدد، بأن مسألة الانتقال بالبلاغة العربية من بلاغة الكلمة والجملة إلى بلاغة النص، سواء أكان النص شعريا أم كان النصّ نثرياً، بدأ في عالمنا العربي مع الباحث محمد أنقار، الذي ركز اهتمامه على الصورة الروائية، وقد تابعها بمقالاته في المجلات المختلفة، وبثها في عقول طلبته حتى غدت «الصورة الروائية» موضوعاً لبعض الأطروحات الجامعية في المغرب العربي والمشرق، ومن بينها ــ على سبيل التمثيل لا الحصر ــ كتاب «الصورة الروائية» للباحث مصطفى

الورياغلي، وكتاب «استبداد الصورة». شاعرية الرواية العربية« للباحث عبد الرحيم الإدريسي، وكتاب «وظيفة الصورة في الرواية: النظرية والممارسة» للباحث عبد اللطيف الزكري، وهذه الكتب النقدية هي في الأصل عبارة عن رسائل جامعية، تندرج في سياق مسيرة طويلة وجادة من البحث السردي، والحفر في بلاغته، وسلسلةً متواصلة في حلقة ذهبية من الدراسات والأبحاث القيمة التي كان يشرف عليها الناقد والأكاديمي محمد أنقار، حيث شكّلت هذه الدراسات رؤيةً جديدةً في النقد العربي، تتسمُ بالرّصانة وسعة الأفق.

نخلص ممّا سبق إلى أنَّ المنظور الجديد الذي اقترحه الباحث محمد أنقار لقراءة الرواية من منظور بلاغي جديد، إنّما هو مشروع جيل أو أجيال، يستلزم تحقيقه تضافر الجهود وتكاملها وتتابعها، وما كتاب: «بناء الصورة في الرواية الاستعمارية» ــ على أقصى تقدير وأحسنه ــ إلا حلقة من حلقات هذا المشروع.

٢ ــ نحو مقاربة بلاغية موسّعة

من بين الكتب الحديث الصدور في مضمار بلاغة الرواية، نستحضر كتاب البلاغي والأكاديمي محمد مشبال: «الرواية والبلاغة: نحو مقاربة بلاغية موسّعة للرواية العربية» (الفائز بجائزة كتارا للرّواية العربية في دورتها الرابعة ٢٠١٨) . ويعدّ هذا الكتاب، تتويجاً لمسيرة طويلة وجادة من البحث البلاغي والحفر في البلاغة الأدبية من قبل الباحث، وحلقةً أخرى من حلقات البحث التي أرسى أسسها الباحث والأكاديمي محمد أنقار، وليس بمستغرب أن تحمل صفحة إهداء هذا الكتاب اسم الرائد في هذا المجال ألا وهو محمد أنقار إلى جانب الناقد المصري سيد بحراوي.

والظاهر أنَّ الباحث يقدّم إغراءً شهياً للنظر في الكتاب من خلال محتوياته،

إذ يشتمل على خمسة فصول، كان البحث في الفصول الأربعة الأولى عن تأصيل نظري لبلاغة النص السردي أو الروائي تحديداً، أما الفصل الثاني فركز فيه الباحث على «بلاغة البنية اللغوية في الرواية»، في حين خصص الفصل الثالث، لموضوع «بلاغة المكونات السردية»، كما قدّم في الفصل الرابع منظوره الخاص لمبحث «البنية الحجاجية في الرواية»، ليختم هذا الكتاب بالفصل الخامس، وهو فصل تطبيقي يقترح فيه الباحث مقاربة بلاغية موسّعة لثلاثة نماذج من الرواية العربية؛ هي: رواية عزة رشاد «شجرة اللبخ»، ورواية محمد المنسي قنديل «كتيبة سوداء»، ورواية عبد النور مزين بعنوان «رسائل من زمن العاصفة».

وفي هذا المضمار ينطلق الباحث من سؤالين مركزيين؛ أولهما: ماذا يمكن أن تقدمه البلاغة لجنس أدبي أحدثت نصوصه ثورةً أسلوبيةً تعجز أدواتها العتيقة عن وصف طبيعتها، وضبط إمكاناتها؟ وثانيهما: ما عساها(البلاغة) تصنع في سياق حلَّت به تنظيرات جديدة كشفت عن أساليب لم تكن لتخطر في بال البلاغيين؟

ولقد افترض المؤلف أنّ البلاغة ــ في توجهها الأدبي القديم ــ عانت اختزالاً وتقليصاً، حتى أصبحت نظريّة في الاستعارة، مع أنّها نشأت في ظلّ أجناس أدبيّة وخطابيّة مختلفة، لتجد نفسها (أي البلاغة) مطالبة بتوسيع نشاطها، وهو هنا يحيل على البلاغة الغربيّة، كي يسوّغ لبحثه مشروعيّة الانتماء إلى هذا الأفق النقدي غير المألوف في النقد العربي، متجها، بعد ذلك، نحو البلاغة العربيّة التي عانت من الإهمال نفسه، ولكن بشكلٍ آخر لعلّه يتمثّل في عزوفها عن ملاحقة النثر بأنماطه وأشكاله، ولاسيّما السرديّ منه.

إنَّ الاطّلاع على إنجازات النقد الروائي المعاصر أو النظرية الأدبية عن السرد، يمكن أنْ يكشف عجز البلاغة المهول عن اقتحام دائرة السرد من جهة. ولكن، من جهة أخرى، ما المانع من توسيع دائرة البلاغة العربية[٢٢] لتستوعب سمات ومظاهر جمالية تتعدى خانات الوجوه الأسلوبية التقليدية والعتيقة؟

للإجابة عن هذا السؤال، يعتقد الباحث أنّه إذا كانت البلاغة التقليدية تتحدث عن الانفصال القائم بين قراءة الكلمات وقراءة العالم الإبداعي، فإنَّه يرى أنَّ هذا الإجراء هو أحد العوائق الأساسية التي تحول دون ممارسة قراءة بلاغية متحررة؛ أي الفصل بين المفردة (البلاغية) والنصّ (الأدبي). ففي هذا الفصل تغدو القراءة البلاغية محض تمرينات مدرسية لا ترقى بأهمية المصطلح وهو الانتقال به من الجزئي إلى الكلي. من هنا أهمية المقاربة التي يقترحها الباحث التي تنصُّ على اتساع البلاغة للإمكانات الخِطابية السردية في أفق إرساء منظور بلاغي موسَّعٍ لمقاربة الرواية وغيرها من الأنواع السردية؛ ذلك أنَّ الافتراض الذي ينطلق منه الباحث، في بناء مقاربته البلاغية الموسعة، يقوم على أنَّ »البلاغة في توجهها الأدبي عانت اختزالاً وتقليصاً لمجالها حتى أصبحت في النهاية نظريةً في الاستعارة«[٢٣]، نستنتج ممّا سبق، أنَّ هذا الكتاب هو حلقة جادة من مشروع إعادة صياغة البلاغة واستثمارها على نحوٍ أوسع في التنظير للخطابات وتحليلها، وذلك من خلال إعادة بناء حقل البلاغة على أساسين؛ أولهما: تحويلها إلى حقل يعنى بوصف النصوص وتأويلها بدل إنتاجها على وفق قواعد مقررة، ما يترتب عليه إمكانية رصدها سمات جديدة تفرزها النصوص باختلاف أنواعها. ثانيهما: أن تتحول من بلاغة الجملة إلى بلاغة الخطاب؛ أي عدم تقيدها بالبنيات الصغرى، واستيعابها بنيات كبرى.

٣ ــ البعد الاستعاري في الرواية العربية

ينطلق الباحث عبد الرحيم وهابي في كتابه «الاستعارة في الرواية. مقاربة في الأنساق والوظائف، روايات أحلام مستغانمي نموذجا» (الفائز بجائزة كتارا للرّواية العربية في دورتها الرابعة ٢٠١٨)، من الأعمال والمشاريع التي سعت إلى تطوير نظرية الاستعارة، محاولة بذلك تجاوز النظرة الاختزالية التي كرَّستها النظرية التقليدية، مستشرفا آفاق مغايرة في توظيف البعد الاستعاري في مقاربة النص السردي عامة، والروائي خاصة.

ولقد انتخب الباحث لهذا الغرض متناً سردياً يتكون من أعمال الروائية الجزائرية أحلام مستغانمي، بما يتميز به أسلوبها في الكتابة، حيث تراوحت البنية التركيبية والدلالية لرواياتها ما بين البساطة والمباشرة، بينما جنح بعضها الآخر إلى الاستثمار في اللفظة الشاعرية، أو الجملة المنزاحة، بعيداً عن المباشرة، نتيجة نزوعها إلى التجريد من خلال التصوير الاستعاري.

ومن أجل تأصيل أطروحته في هذا المضمار، يعود بنا عبد الرحيم وهابي إلى ما شاب رؤية أرسطو من غموض في هذا الشأن؛ حيث يؤكد أنّه قد يبدو للوهلة الاولى أنّ أرسطو بربطه الاستعارة بالكلمة يجعل من عملية إدراجها في السرد، وفي الرواية خاصة ــ التي يتجاوز اشتغالها الكلمة والجملة إلى الخطاب ــ أمراً متعذَّراً، على اعتبار أن أساس السرد، كما أكّد أرسطو نفسه، يتأسس على الحبكة أو ترتيب الأحداث، وما يرتبط بها من عناصر؛ كالتعرف والتحول والشخصيات...إلخ. لكن بالعودة إلى كتاب «فن الشعر»، وهو كتاب يتعلق بالسرد الدرامي (التراجيديا اساسا ثم الملحمة)، سنجده يحيلنا على تعريف أرسطو للتراجيديا باعتبارها تتركب من ستة أجزاء هي

الحكاية (الخرافة) والاخلاق، والفكر، والقول، والنشيد (الجوقة) والمنظر المسرحي. وضمن القول تحتل الاستعارة المكان الأرقى في التراجيديا؛ إذ خص أرسطو ثلاثة فصول كاملة للقول الشعري (التراجيدي)، »وهو الأمر الذي لم تستأثر به مقومات أخرى تبدو أكثر ارتباطاً بالتراجيديا التي لم يتجاوز الحديث عنها فصلاً واحداً هو الفصل ١٥، والفكر الذي خصّه له أرسطو فصلاً واحداً، أيضا، هو الفصل ١٦«[٢٤].

ينتقل بنا الباحث، بعد ذلك، إلى المجهودات التي بذلها رواد النظرية التفاعلية مع كلّ من ريتشاردز، وماكس بلاك، وبول ريكور. وعلى الرغم من أن ربط الاستعارة بالخطاب كانت مسالة مضمرة في النظرية الأرسطية نفسها؛ فإنَّ نظرية الاستعارة ــ من منظور الباحث ــ لم تعرف تطوراً يستحق التنويه إلا مع النظرية التفاعلية؛ حيث ستنفتح آفاق رحبة لدراسة الاستعارة في الخطاب؛ ممّا يمكن أن يقود إلى ربطها بالعمل السردي في شموليته؛ ولهذا سيتجاوز فهم الاستعارة حدود الكلمة والجملة معا. وبهذا الانتقال، في الدراسات اللسانية، من الكلمة إلى الجملة، ثم إلى الخطاب، سيعكسه على المستوى البلاغي في الاستعارة، في وقت مبكر، إيفور أرمسترونج ريتشاردز I .A. Richards، من خلال كتابه الشهير «فلسفة البلاغة» الصادر عام ١٩٣٦ الذي يعد علامةً فارقةً في دراسة الاستعارة، وتوسيع مجال اشتغالها[٢٥].

ومن رواد النظرية التفاعلية، يحط بنا الباحث وهابي الرحال في محطة مفصلية من محطات تجديد النظرية الاستعارية، ويتعلق الأمر بدعاة علم الدلالة المعرفية Sémantique Cognitive الذين وجهوا نقدهم للتصور التقليدي الذي هيمن على الاستعارة لما يناهز ألفين وخمسمائة سنة، ومن أبرز رواد هذه المدرسة جورج لايكوف ومارك جونسون، من خلال كتابهما الشهير بعنوان: «الاستعارات التي نحيا بها».

وفي محطته التالية، يصل الباحث إلى مجهودات الناقد الإنجليزي ستيفن أولمان في كتابه الهام بعنوان «الصورة في الرواية»، الذي ينبه إلى أهمية الصورة ــ الاستعارة والتشبيه خاصة ــ مبرزا أن عمل أولمان هذا، انصب، في كشف أنواع الصور ومصادرها ووظائفها، على مجموعة من الروايات لأربعة كتاب فرنسيين هم على التوالي: أندري جيد وآلان فورني، ومارسيل بروست، وألبير كامو. ولعل التصور الجديد الذي قدمه أولمان، في هذا الكتاب بالذات، من منظور الباحث، هو ربط الصورة ووظائفها بالسياق العام للرواية؛ إذ «إن الصور، وعناصر أسلوبية أخرى، ينبغي أن تُقَدَّر في السياق الكلي للرواية؛ حتى يتم تثبيت وظيفتها في البنية الكلية للعمل وتأثيره»[٢٦].

أما الفصل الثاني والأخير من الكتاب، سيكون فصلاً تطبيقياً بامتياز، وأول نقطة يسجلها الباحث في هذا الصدد أن أبرز سمة تميز روايات أحلام مستغانمي هو الحضور القوي لـ «الفكر الاستعاري» الذي يبسط هيمنته منذ العنوان؛ فعناوين ثلاثية أحلام مستغانمي التي ستشكل المتن التطبيقي الأساسي لهذا الفصل: «ذاكر الجسد»، و«فوضى الحواس»، و «عابر سرير»، كلّها عناوين ترشح بتصورات استعارية[٢٧].

ولقد كان الرهان المطروح على الناقد في هذا المجال هو: إلى أي حد يستطيع المحلل التوقف عند جميع الظواهر البلاغية (من استعارات ومجازات وتشبيهات وكنايات) في عملٍ روائي يتسم بالطول، إن لم يعمد إلى طريقة الاختزال والانتقاء التي لا تخلو من إعادة إنتاج المكون البلاغي في مستواه الجزئي، لا الكلي...وربما هذا ما حذا بالباحث إلى التوقف عند بعض المكونات البلاغية، ورصدها دون الأخرى وهي كثيرة ومتنوعة ومتعددة.

وقد اشتمل الجانب التطبيقي للباحث على مقاربة سبع استعارات أولية تفترض

هيمنتها، وترخي بظلالها على باقي عناصر العمل السردي، وهي: استعارة» الذاكرة وعاء، استعارة: الحب رحلة، استعارة: الحب نار، الاستعارة الاتجاهية، استعارة: الحوار حرب، استعارة: اللون، استعارة: الحالات أمكنة.

وفي الأخير ننوّه إلى أنَّ هذا الكتاب هو محاولة متفردة لإثارة موضوع جديد، وهو استعارية الرواية العربية، مستفيداً من التطور الذي عرفه مبحث الاستعارة لدى الغربيين في العقود الأخيرة، كما أنّها دراسة تروم فتح الباب لاختبار المنهج الاستعاري في تحليل الأعمال السردية، وغيرها من أشكال الخطاب.

ثالثا: القضايا العالقة في علاقة الروائي بالبلاغي:

تظلّ هناك عقبات أمام دعاة توظيف العدة البلاغية في مقاربة عالم الرواية، وتتجلّى هذه العقبات في مجموعة من القضايا العالقة التي تنتظر كلّ من يروم الخوض في هذا الموضوع الجديد في نقدنا العربي. فإذا ما استثنينا المجهودات الجماعية الجبارة التي كان يشرف عليها الباحث محمد أنقار، فإنَّ ما نلمسه من محاولات ما هي سوى تجارب منفردة، كلّ واحد منها، يحاول أن يجد علاقة دينامية بين الروائي والبلاغي من منظوره الخاص، دون أن يكون هناك منهج واضح ومتكامل، مما أحال بعض الكتابات ــ على قلتها ــ إلى تمرينات نقدية، وتجريبية في عمومها، يطغى عليها البعد النظري، والتنظيري، ويَقِلُّ فيها وضع هذه الأرضيات النظرية على محك التجريب والاختبار، حيث يعمد الباحث إلى عملية انتقاء مصطلحات بلاغية محدودة بعينها، وجعلها مطية لتحليل سردي لا ينسجم مع المقاربة البلاغية المقترحة منذ البداية. وهكذا لا نستغرب إذا لاحظنا ميل هؤلاء الباحثين بين الحين والآخر إلى الاستعانة بالتفسير النفسي أو الاجتماعي أو الموضوعاتي، في تفسير بعض الصور المجازات المرصودة في هذه الروايات..

وهنا وجب أن نشير ــ عابرين ومسرعين ــ إلى بعض تلك القضايا التي ظلّت عالقةً، من أجل تطوير النقاش وإغنائه، وهي، من منظورنا، على النحو الآتي:

١ ــ إسقاط المكونات البلاغية على النصّ الروائي

من المؤكد أهمية إدراك الأجناس الأدبية وتأويلها في كليتها، باعتبارها لا تقبل الاختزال لمجرد مجموع الكلمات أو الجمل، من هنا كان التحدي الأكبر الذي يواجه هؤلاء النقاد، هو مدى إسهام مقارباتهم في تشكيل وعي نقدي مميز، بخصوصية الظواهر الأسلوبية والبلاغية في الخطاب السردي عامة (الرواية والقصة والحكاية والمقامة...)، وبضرورة مراعاة سلطة الجنس الأدبي الذي له مقتضياته واشتراطاته البنيوية عند كل مقاربة.

ــ فهل استطاع هؤلاء الباحثون كسب هذا التحدي، والارتقاء بمفهوم البلاغة إلى مصاف المفاهيم الخصبة والمنتجة والغنية على صعيد النقد الروائي؟

تفضي بنا المعطيات السابقة إلى أنَّ هذا الانشغال بالمكون البلاغي كانت له إيجابياته، كما كانت له سلبياته. ففي معرض تقديمهما لترجمة كتاب «الصورة في الروائية» لستيفن أولمان، يوجه المترجمان (رضوان العيادي ومحمد مشبال) نقداً صريحاً لأطروحة ستيفن أولمان في كتابه هذا، وذلك بحكم هيمنة سلطة الصورة الشعرية (بتجلياتها المتباينة)؛ إذ لم يتمكن الناقد الإنجليزي أنْ يتخلص من تأثير تلك الصورة وضوابطها. ومن أجل ذلك، تعامل مع الصور الروائية من حيث هي »مجازات شعرية أو شاعرية، واستشرف حدودها البلاغية مثلما تستشرف حدود التشبيهات والاستعارات والكنايات الشعرية، على الرغم من كون الاستعارة أو التشبيه يفقد حتمياً كينونته الشعرية عندما يرد في سياق جنس أدبي مغاير

كالرواية»[٢٨]، بحيث لا ينظر إلى الجزء منها إلّا في إطار الكل النصّي المتعاضد؛ وبالتالي فإنّ أيّة ممارسة نقدية، من منظور بلاغي موسّع، لا تستقيم بحال في غياب هذه الرؤية الكلية المتحكمة في بناء نسيج النص السردي ككل، والمتمثل في اعتبار النص كلاً متكاملاً لا أرخبيلاً من الجزر البلاغية المتجزئة من هنا وهناك، لتأكيد قواعد بلاغية، تشتغل خارج دينامية السيرورة النصية.

وهنا زَلَّتْ قدم ستيفن أولمان في مَطَبِّ الإسقاط التحليلي، حيث يتم إسقاط تصورات مستمدة من مجال الشعر (تشبيه، استعارة، مجاز، وكناية)، بوصفه جنساً أدبياً له خصوصياته، على ما هو روائي سردي. وذلك ــ مثلا ــ حينما يتم التعامل مع الصورة الروائية كما هو الحال في مقاربة الصورة الشعرية، من منطلق دراستها بطريقة جزئية، يقتطعها الباحث من سياقها النصي، في شكل جمل أو عبارات أو أمثلة، ويطبق عليها ما يجري على مقاربة الصورة الشعرية، مع التركيز على تتبع واستقصاء الصور البلاغية، والاستدلال عليها بغية تصنيفها، بمفهوم الصورة نفسه في الشعر، دونما إضافة نوعية، مما يؤدي إلى تغييب المكونات البانية لصرح العالم الروائي. لهذا يظل المشروع الذي اجترحه أولمان في كتابه «الصورة في الرواية» أبتر، وفي حاجة إلى تطوير واستكمال.

أما الباحث محمد مشبال، فيُقِرُّ ــ بداية ــ بأن العلاقة بين البلاغة والرواية، كما هو مثبت في عنوان كتابه («الرواية والبلاغة: نحو مقاربة بلاغية موسّعة للرواية العربية») مسألة فيها خلاف ما بين الباحثين، ولا تشكل نقطة التقاء بينهم، والسبب في ذلك من منظور الباحث هو أن إسناد البلاغة إلى النصوص السردية »أمر لا يخلو من التباس أو غموض مرجعهما مفهوم البلاغة وحدودها؛ فالبلاغة ــ على نحو ما هو مقرر وثابت ــ تعني أمرين؛ أولهما: محسنات الخطاب؛ فوظيفة هذه الوجوه جعل الخطاب ممتعا.(...) أصبح وصف الرواية بالبلاغة يشير إلى ما تحمله من صور ومجازات ووجوه بلاغية

بوجه عام. ثانيهما: المواضع Les lieux، والتقنيات الحجاجية Techniques Argumentatives. وبناء على هذا التطابق، تصبح الوجوه الأسلوبية جزءاً من» الإيجاد Inventio» أي لا وجود لها خارج دائرة الحجاج. فنعت الرواية بالبلاغة يشير ــ في هذا السياق ــ إلى ما تحمله من مظاهر حجاجية»[٢٩].

وهنا يختزل الباحث محمد مشبال رؤيته لتدخل المكون البلاغي، في المقاربة النصية عامة السردية على وجه الخصوص، في نطاق محدود فقط هو البعد الحجاجي؛ وهنا، أيضاً، تكمن حجاجية الاستعارة ــ من منظوره ــ في التغيير الذي تحدثه في الموقف الفكري والعاطفي للمتلقي، فهي لا تسمح للمتلقي بمشاركة المتكلم في الفكرة أو الدعوى التي يدعيها فقط، بل هي تدفعه إلى أن يشاركه انفعاله وإحساسه، فالاستعارة تمكين للمعنى في نفس المتلقي قصد إقناعه والتأثير فيه؛ لأنها «أدل ضروب المجاز على ماهية الحجاج».

٢ ــ سلطة التلقي الشاعري للمتن الروائي المدروس

من الملاحظ أنَّ الكثير من الباحثين عمدوا إلى انتخاب متون دراساتهم من روايات تحتفي أصحابها باللغة الشاعرية، خصوصاً الشعراء الذين تحوّلوا إلى روائيين، ومثال ذلك روايات أحلام مستغانمي التي أثّرت كثيراً على أعمالها الاحتفاء بالشعرية أكثر من اللازم. فقد أعطت رواياتها جرعات من جنس الشعر، بحيث تشكّل عائقاً ومزلقاً للقارئ من حيث لا يدري، للهاثها خلف الجمهور أكثر من الفكرة الأساس في النص الروائي. لكن تمظهرات القول الشاعري في روايات أحلام مستغانمي دفعت المتلقي إلى مطاردة المقاطع والتعابير والكلمات والمشاهد الحافلة بالشعرية، ويتلذذ بها، وبقدر اقترابه من عوالم الشعر يزداد ابتعاده عن العالم الحكائي، تحت ضغط شعرية النص بوصفه قيمةً مهيمنةً.

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة التمييز ووضع حدود للحضور الشعري في السردي أو السردي في الشعري أو هما معاً في النص الواحد، دونما إخلال بالبنية العامة للنص الذي يبقى سردياً بالأساس بالنسبة إلى المتلقي، بمعنى أنَّ رحابة الرواية التي تستوعب ما عداها يُفترض أن تكون رحابةً منضبطةً، بحيث لا تُخل بالبعد الاستراتيجي للرواية، هذا البعد لا بدَّ وأن تحكمه مسألتان أساسيتان: وجهة النظر الروائي وخطاب النص الروائي، وإلا خرجنا من عوالم الرواية، ودخلنا في عوالم الشعر.

ومن الطريف ذكره أنَّ أول ملاحظة يسجلها الباحث عبد الرحيم وهابي، وهو بصدد مقاربة روايات أحلام مستغانمي، تتفق مع ما ذهبنا إليه من قبل، والملاحظة هي على النحو الآتي: «إن أبرز سمة تميز روايات أحلام مستغانمي هو الحضور القوي لـ »الفكر الاستعاري» الذي يبسط هيمنته منذ العنوان؛ فعناوين ثلاثية أحلام مستغانمي التي ستشكل المتن التطبيقي الأساسي لهذا الفصل: «ذاكر الجسد»، و«فوضى الحواس»، و«عابر سرير»، كلّها عناوين ترشح بتصورات استعارية» [٣٠].

وهذا الطابع الشاعري لا يؤثر فحسب على الكتابة الروائية، ويجعلها ملتبسة بالكتابة الشعرية، بل قد يكون مؤثراً كذلك على المتلقي نفسه؛ إذ إن تلقي الرواية الأولى لأحلام مستغانمي «ذاكرة الجسد» كان موجَّهاً بهذا الفكر الاستعاري، الذي غالباً ما يرتبط بالشعر وليس بالرواية أو باقي الأنواع النثرية، ولا أدلّ على ذلك من أن تُتَّهَم الروائية بأنها »نحَلت هذه الرواية، وبأن كاتبها الحقيقي هو الشاعر المعروف نزار قباني، ما دامت الرواية من بدايتها إلى نهايتها تتأسس على سلسلة من الاستعارات، التي تلغي الحدود بين الروائي والشعري. وقد حسم الشاعر نزار قباني هذه المسألة نهائيا عندما كتب بخط يده المدون على ظهر غلاف الرواية»[٣١].

محصلة القول هي أنَّه من الضروري أنْ يبقى للشعر شعريته الخاصة، أو بلاغته أو جماليته أو سمياؤه الخاصة، مختلفة عن سمياء أو بلاغة أو جمالية أو «شعرية» الخطابات الأخرى؛ أما القول بأهمية خلق تشابك وتداخل معقدين بين العنصرين: الشاعري والسردي، بحيث تختفي فيهما الملامح، وتمحي القسمات، آنذاك نغدو أمام نص أدبي بلا سمت أو سحنة أو هوية. وعليه فإنَّ الحديث عن هجانة الجنس الأدبي يجب أن تكون فيه الأولية للعنصر السردي (في حالة الكتابة السردية)، وإلاّ اختلط على الكاتب والقارئ معاً وضع النص المقروء، لينتقل من نصّ مقروء إلى نصّ غير مقروء، من منطلق المعيار المؤسس لكلّ جنس أدبي على حدة.

لكن السؤال الذي يظل مطروحاً على الباحث الذي يتكئ على التصور البلاغي، في مقاربته للنصوص السردية، هو: ما مصير الروايات التي لا تهيمن فيها الوظيفة الشعرية، بل تسود فيها الوظيفة ذات البعد المرجعي، حيث تقدّم لنا الأحداث والوقائع كما لو كانت قد حدثت في الواقع؟

وفي السياق عينه، يتساءل الباحث هشام مشبال مع دعاة المقاربة البلاغية للنصّ الروائي، وجاء تساؤله على النحو الآتي: «ما دامت البلاغة تاريخياً وفنّاً مرتبطاً بالنصوص التواصلية، فهل باستطاعتها أن تصف أعمالاً لا تحمل في بعض الأحيان وظائف خارجية واضحة، ومقاصد محدّدة، مثل روايات الفانتازيا، والتخييل العلمي، والنصوص التأملية التي تغوص في الذات؟ هل تكتفي برصد الصور والأساليب وتصنيفها وهو ما جعلها تنحرف عن مسيرها؟»[٣٢].

ويظل الرهان المطروح على الناقد في هذا المجال هو إلى أي حدٍّ يستطيع مسح جميع الظواهر البلاغية (من استعارات ومجازات وتشبيهات وكنايات) في عمل

روائي شاعري يتسم بالطول، إن لم يعمد إلى طريقة الاختزال والانتقاء التي لا تخلو من إعادة إنتاج مقاربة المكون البلاغي في مستواه الجزئي، لا الكلي.

٣ ـ ظاهرة إحلال البلاغة محل الشعرية

في ثمانينيات القرن الماضي استأثرت الساحة النقدية العربية بكلمة «الشعرية» في جلّ عناوين الكتب والدراسات التي تناولت بالدرس والتحليل عالم الرواية وبنياتها، حيث كانت المفهوم يلصق بكلّ قراءة تبتغي وصف جمالياتها أو فنيتها أو تميزها، فبات المفهوم فضفاضاً، وغير دقيق. فقد كانت «الشعرية» نظرية تعنى بخصوصية الخطاب الأدبي، وطبيعته الجمالية، وتتجاوز ذلك إلى خصوصية وجمالية كلّ الخطابات الفنية من رواية وقصة ومسرح وسينما وتشكيل...وها نحن اليوم مع تقليعة جديدة في النقد السردي عموماً، وهو انتشار ظاهرة الكتابات النقدية التي يُعَنْوِنُ أصحابها كتبهم ودراساتهم بعناوين من هذا القبيل: «بلاغة الرواية»، أو «بلاغة الخطاب السردي»... إلخ، وتغدو الشعرية، عند كثيرين، مرادفاً لـ «جمالية» أو«جماليات»، أو لـ «بلاغة».

وهنا وجب وضع تمييز هام نراه ضرورياً في هذا المجال، وهو أن هينمة سلطة الشعر في زمن من الأزمنة في تاريخ أدبنا العربي، أنتج لنا هيمنة مفهوم «الشعرية» بوصفها نظريةً تعنى بخصوصية الخطاب الأدبي، فهل نحن اليوم ـــ مع المدِّ الذي بدأت تعرفه الدراسات البلاغية ـــ أمام مشهد إزاحة مصطلح (شعرية) وإحلال مصطلح (بلاغة) محلّه، لا لشيءٍ إلاّ لأنّ العديد من البلاغيين، بدأوا يرتادون عالم الرواية بالدراسة والنقد والتحليل من استراتيجيات مختلفة ومتضاربة؟

في اعتقادنا الشخصي أنّ التعامل النقدي مع الصورة في الشعر حصراً وليس في النثر، كانت تفرضه ثوابت ثقافية ساهمت في تهميش السرد (بكل تعدد وتجلياته)

وأعلت، بالمقابل، من شأن الشعر، حتى غدا ديوان العرب الذي يعلو فوق كلّ جنس أدبي آخر. غير أن تغيير مجرى التاريخ الأدبي، ومع صعود السرد، وتطور السرديات، فإنه آن الأوان لاستبدال «الشعرية» لا بـ«البلاغة» بل بمفهوم لصيق بالممارسة السردية وهو مفهوم «السردية»، وذلك حين نروم توصيف جماليات كل ما هو سردي. وعليه فإن إحلال السردية محل الشعرية أو البلاغية أمر يفرضه منطق التحليل السردي؛ إذ إنَّ السردية تستعمل مرة للدلالة على العلم، ومرة على الخاصية التي يتميز بها العمل السردي، وبذلك تكون السردية إبدالاً (Paradigme) نقديا جديداً، استفاد من المنجزات السابقة (السرديات)، وعمل على تجاوز ما يخرج عن نطاق السرد، باعتباره قيمة مهيمنة، وليس مكوناً جزئياً (الشعرية أو البلاغية).

ربما يحاجج بعض النقاد على أنَّ «الشعرية» كانت تتضمن حتى السرد لدى أرسطو، فحسب هذا التصور؛ فإنَّ ترتيب النص على وفق التصور البلاغي القديم، يشمل كلاً من: الاستهلال والسرد والإثبات والاستطراد والاختتام؛ «حيث يشكّل السرد مرحلة من مراحل بناء النص، يسرد فيها الخطيب الوقائع التي لم تسعفه في تدعيم دعواه القضائية أو الاحتفالية. السرد إذن جزء من استراتيجية الخطيب الإقناعية المتمثلة في بنائه لخطبته وتنظيم أجزائها تنظيماً بلاغياً» (٣٣).

وهنا نؤكد أن أرسطو يتحدّث عن فن الخطابة، وهو فن مستقل، له بنياته ووظائفه ورهاناته الفنية، تختلف عن فنون أدبية أخرى كالرواية والقصة والحكاية... كما أن مرحلة السرد في فن الخطابة مرحلة جزئية وليست مهيمنة على النص؛ وبالتالي فإن الاحتجاج بكون السرد مكون بلاغي من مكونات الخطابة احتجاج ضعيف وغير مقنع. وهذا ما انتبه إليه الناقد فاضل التميمي في معرض قراءته لكتاب محمد مشبال؛ حيث قدّم الباحث الرواية على البلاغة، (أي تقديم فنّ لّما يزل في طور النمو

(الرواية)، والسعي نحو تأكيد ذاته على علم وفنّ له أصولٌ راسخةٌ في تأريخ الأدب العربي(البلاغة))، «وهذا ما لم يرتض به العنوان الموازي (نحو مقاربة بلاغيّة موسعة للرواية العربيّة) الذي كان بنية علاميّة لها سمة الشرح، والتوضيح للعنوان الرئيس، ولكن من دون تقديم الرواية على البلاغة، وهذا ما تلافاه المؤلّف في استهلال المقدمة حين ذكر: «ينبغي القول منذ البداية إنّ العلاقة بين البلاغة والرواية...»، وهنا يتساءل الناقد فاضل التميمي: ترى بِمَ نفسّر هذا التغاير الشكلي في العنوانين؟ »[٣٤].

الواقع هو أننا أمام ثلاث مقترحات نقدية فيها تداخل، فنحن أمام عنوان رئيس يقدم الروائي على البلاغي، وبهذا التقديم يكون الباحث وفيا للجنس الأدبي الذي يحلله، غير أن العنوان الفرعي الثاني يعيدنا من جديد إلى هيمنة البلاغي على الروائي، حينما يتمّ تقديم البلاغي على الروائي، ويترسم هذا التوصيف، أيضا، في بداية الفقرة الأولى من الكتاب، عندما يشير الباحث إلى العلاقة بين البلاغي والروائي، وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل نحن أمام مبحث بلاغي أم أمام مبحث سردي؟

الخاتمة:

نسجّل في الأخير أنّ هذه الكتب، الغربية والعربية، المنتخبة، تشكّل في نظرنا إضافةً نوعيةً إلى ما هو موجود في النقد الأدبي، من منطلق معالجتها لموضوع متميز للغاية، ويتعلق الأمر بتعالق السردي بالشعري، وتفاعلهما معا في النصوص السردية عامة والروائية على وجه الخصوص. فقد شكّلت هذه المقاربات نقلةً نوعيةً في الممارسة النقدية في عالمنا العربي، من خلال دعوة أصحابها إلى ما يمكن أن يجنيه النقد السردي من غنى إذا ما توسَّل الباحث بما تتيحه له البلاغة الموسعة معياراً تحليلياً، ممّا يساعد الباحث ــ لا محالة ــ على سبر أغوار النص الإنسانية من جهة، وكشف أسراره التشكيلية والجمالية من جهة ثانية.

وقد وسَّع هؤلاء الباحثون كلّ من منظوره الخاص، مجال الكتابة في النقد الروائي ليشمل مباحث جديدة من قبيل: المجاز السردي، والصورة السردية، والعلاقة بين السردي والشاعري...إلخ. وكلها مقاربات نقدية ما زالت تحتاج إلى مجهودات في التنظير كما في الممارسة لدفع النقد العربي إلى آفاق بحثية جديدة، من أجل سد الثغرات والنواقص، وفي أفق بناء تصور بلاغي موسع لمقاربة النص السردي عموماً، والروائي على وجه الخصوص.

هوامش البحث:

١) عبد الحق بلعابد: «عتبات (جيرار جينيت من النص إلى المناص)»، الدار العربية للعلوم ناشرون ـ بيروت، ومنشورات الاختلاف ـ الجزائر، ٢٠٠٨، ص.٢٤.

٢) اعتمد أغلب الباحثين العرب مصطلح «المحكي» لترجمة كلمةrécit ؛ غير أنّ هناك اختلافات دقيقة بين المحكي والسرد والحكي، ولقد توسع جيرار جينيت في تحديد المفهوم من خلال ثلاثة تعاريف مستشهداً بأناشيد هوميروس وغيره ... (انظر كتاب Figures III لجيرار جينيت). في هذا المقام، يهمنا التنبيه إلى أنّ ما نعنيه بـ»المحكي الشعري« «Le récit poétique» لا يجب خلطه بمفهوم «الشعر» «Poésie» ولا بمفهوم «الشعرية» «Poétique»، فإذا كان مفهوم الشعر يحيل على ذلك الجنس الأدبي المشهور الذي له تاريخيته ومقوماته وعناصره البنائية الخاصة به، وأن الشعرية هي آليات الرواية ووصف هذه الآليات وشرحها، فإن «المحكي الشعري» هو نشاط لغوي وأسلوبي ودلالي، يشتغل في نسيج الملفوظ اللغوي (ممارسات نثرية ذات طابع سردي) أو غيره من العلامات الدالة الأخرى (كالصورة ...). أما آليتي اشتغال هذه» الشاعرية» «La poéticité» فهي نوعان: التحويل (تحويل العادي إلى المنْزاح) والتكثيف (تركيز المعنى وتعميقه). ففي الممارسة السردية يتم تحويل درجات الكتابة السردية البسيطة، المتسلسلة التقليدية إلى كتابة شذرة وملغومة، حابلة بالمعاني والتأويلات المتعددة

٣) Jean Yves Tadié «: Le récit poétique». P U F,1978,p.6.

٤) عبد السلام بنعبد العالي: «القراءة رافعةً رأسها»، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠١٩، ص.٤٦.

٥) هنا لا بدّ من التنبيه إلى أن العنوان الأصلي للكتاب هو «الصورة في الرواية الفرنسية المعاصرة».

٦) ستيفن أولمان: «الصورة في الرواية»، ترجمة: رضوان العيادي ومحمد مشبال، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٦، ص.٨.

٧) نفسه، ص.١٩.

٨) ستيفن أولمان: «الصورة في الرواية»، ص.١٩.

٩) برونوين ماتن، فليزيتاس رينجهام: «معجم مصطلحات السيميولوجيا»، ترجمة عابد خزندار ومراجعة محمد بريري، المركز القومي للترجمة بمصر، العدد ١١٩٦، ٢٠٠٨، ص.٩٣.

١٠) Henri Mitterand: «Le Regard et le Signe»,Ed PUF,coll. Écriture,1987,p.60.

١١) Ibid.,p.19.

١٢) Henri Mitterand: «Le Regard et le Signe»,p.73.

١٣) Henri Mitterand: «Le Regard et le Signe»,p.157.

١٤) Ibid.,p.234.

١٥) Henri Mitterand: «Le Regard et le Signe»,p.245.

١٦) Ibid.,p.244.

١٧) Henri Mitterand: «Le Regard et le Signe»,p.175.

١٨) Ibid.,p.177.

١٩) هشام مشبال: «الرواية والبلاغة. نحو بلاغة موسعة»، صحيفة «بستان الأدب»، ٢١ مارس ٢٠٢٠، العدد ١٣٨٨، ص.٢٠.

٢٠) محمد أنقار: حوار مع محمد أنقار حول كتابه «بناء الصورة في الرواية الاستعمارية»، مجلة «الصورة»، طنجة، العدد ١، السنة الأولى، خريف ١٩٩٨، ص.١٢٦.

٢١) محمد أنقار: «بناء الصورة في الرواية الاستعمارية»، مكتبة الإدريسي لنشر والتوزيع، تطوان، ١٩٩٤، ص.٥٥.

٢٢) الحديث عن البلاغة الموسعة جاء ضداً على البلاغة الضيقة التي كانت لا تتعدى حدود الكلمة أو العبارة في مقاربتها، وهي بطبيعة الحال دعوة مهمة وجد قيمة؛ ولم لا قد تحدث «ثورة في الدرس اللساني والبلاغي في العربية، تنتقل به من «نحو الجملة» و«بلاغة الجملة» إلى «نحو النص» و«بلاغة النص»».

ـــ سعد مصلوح: «مشكل العلاقة بين البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية»، ضمن كتاب (قراءة جديدة لتراثنا النقدي)، المجلد الآخر، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٩٩٠، ص.٨٣٩.

٢٣) محمد مشبال: «الرواية والبلاغة: نحو مقاربة بلاغية موسّعة للرواية العربية»، المؤسّسة العامة للحي الثقافي، دار (كتارا) للنشر، قطر، ٢٠١٩، ص.١٨.

٢٤) عبد الرحيم وهابي: «الاستعارة في الرواية. مقاربة في الأنساق والوظائف، روايات أحلام مستغانمي نموذجاً» المؤسّسة العامة للحي الثقافي، دار (كتارا) للنشر، قطر، ٢٠١٩، ص.١٨.

٢٥) عبد الرحيم وهابي: «الاستعارة في الرواية. مقاربة في الأنساق والوظائف، روايات أحلام مستغانمي نموذجا»، ص.٤٥.

٢٦) ستيفن أولمان: «الصورة في الرواية»، ص.١٩.

٢٧) عبد الرحيم وهابي: «الاستعارة في الرواية. مقاربة في الأنساق والوظائف، روايات أحلام مستغانمي نموذجا»، ص.١٠١.

٢٨) ستيفن أولمان: «الصورة في الرواية»، ص.٩.

٢٩) محمد مشبال: «الرواية والبلاغة: نحو مقاربة بلاغية موسّعة للرواية العربية»، ص.١٤.
٣٠) عبد الرحيم وهابي: «الاستعارة في الرواية. مقاربة في الأنساق والوظائف، روايات أحلام مستغانمي نموذجا»، ص.١٠١.
٣١) نفسه، ص.١٠٢.
٣٢) هشام مشبال: «الرواية والبلاغة. نحو بلاغة موسّعة»، ص.٢٠.
٣٣) محمد مشبال: «الرواية والبلاغة: نحو مقاربة بلاغيّة موسّعة للرواية العربيّة»، ص.٢٨.
٣٤) فاضل عبود التميمي: ««الرواية والبلاغة» للأكاديمي المغربي محمد مشبال من بلاغة الجملة إلى بلاغة الخطاب»، الملحق الثقافي لجريدة القدس العربي، الجمعة ٠٨ نوفمبر ٢٠١٩، السنة الحادية والثلاثون، العدد ٩٧١٩، ص.١٢.

قائمة المصادر والمراجع:

بالعربية:

- برونوين ماتن، فليزيتاس رينجهام: «معجم مصطلحات السيميولوجيا»، ترجمة عابد خزندار ومراجعة محمد بريري، المركز القومي للترجمة بمصر، العدد ١١٩٦، ٢٠٠٨.
- سعد مصلوح: «مشكّل العلاقة بين البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية»، ضمن كتاب (قراءة جديدة لتراثنا النقدي)، المجلد الآخر، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٩٩٠.
- عبد الحق بلعابد: «عتبات (جيرار جينيت من النص إلى المناص)»، الدار العربية للعلوم ناشرون ـ بيروت، ومنشورات الاختلاف ـ الجزا المؤسّسة العامة للحي الثقافي، دار (كتارا) للنشر، قطر، ٢٠١٩، ئر، ٢٠٠٨.
- عبد الرحيم وهابي: «الاستعارة في الرواية. مقاربة في الأنساق والوظائف، روايات أحلام مستغانمي نموذجا»، المؤسّسة العامة للحي الثقافي، دار (كتارا) للنشر، قطر، ٢٠١٩.
- عبد السلام بنعبد العالي: «القراءة رافعةً رأسها»، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠١٩.
- فاضل عبود التميمي: ««الرواية والبلاغة» للأكاديمي المغربي محمد مشبال من بلاغة الجملة إلى بلاغة الخطاب»، الملحق الثقافي لجريدة القدس العربي، الجمعة ٠٨ نوفمبر ٢٠١٩، السنة الحادية والثلاثون، العدد ٩٧١٩.
- محمد أنقار: «بناء الصورة في الرواية الاستعمارية»، مكتبة الإدريسي لنشر والتوزيع، تطوان، ١٩٩٤.
- محمد أنقار: «حوار مع محمد أنقار حول كتابه «بناء الصورة في الرواية الاستعمارية»، مجلة «الصورة»، طنجة، العدد ١، السنة الأولى، خريف ١٩٩٨.
- محمد مشبال: «الرواية والبلاغة: نحو مقاربة بلاغية موسّعة للرواية العربية»، المؤسّسة العامة للحي الثقافي، دار (كتارا) للنشر، قطر، ٢٠١٩.
- هشام مشبال: «الرواية والبلاغة. نحو بلاغة موسعة»، صحيفة «بستان الأدب»، ٢١ مارس ٢٠٢٠، العدد ١٣٨٨.

بالفرنسية:

- Henri Mitterand: «Le Regard et le Signe»,Ed PUF,coll. Écriture,1987.
- Jean Yves Tadié «: Le récit poétique». P U F,1978.

"تسليم سوسيولو- تداولي"

شعرية الفعل الكلامي في ديوان ابن الرومي (٢٨٦هـ)

دراسة سوسيو- تداولية

Poeticism of Speech Acts in the Collection of Ibn Al-Rumi ,286 died

(Socio-Pragmatic Study)

أ. م .د. محمد صائب خضير
Asst.Prof.Dr. Muhammed Saab Khudheir
العراق/ جامعة بغداد/ كلية التربية للعلوم الانسانية -ابن رشد/
قسم اللغة العربية
Dept of Arabic, College, College of Education for Human Sciences/Ibn Rushd , University of Baghdad, Iraq

Mohammed.saab@ircoedu.uobaghdad.edu.iq

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

عُني ابن الرومي ـ في شعره ـ بألفاظه وجمله وعباراته، مع التداخل بين أفعال كلامه مع وجود صيغ الكلام المختلفة في شعره كالمدح والذم، والقسم، والتعجب، والرجاء ؛ هذا ما جعل فعله الكلامي مرتهناً بسياق الحال الذي قيلت به القصيدة، فهذه الحال هي التي تجسد القصيدة، وتحقق وجودها ؛ مما جعلني أدرس شعره باحثاً في كلّ ما سبق عن طبيعة الجملة التي يستعملها الشاعر للوصول الى ما يريد قوله من غير أن يقع تحت طائلة المساءلة، في ظرف صعب ومربك عاش الشاعر فيه، وجسّد من خلال شعره مواقف حية لها صلة بمكان إنتاج الفعل الكلامي، وزمانه، فلو قيلت بزمان مختلف لاختلفت القصيدة ومضامينها عمّا قيل ونقل عن الشاعر، واستعنت بالتداولية للوصول إلى ذلك ؛ فوجدت كثيراً من التجارب العميقة المستوحاة من حياته، وما عاناه فيها من آلام وانكسارات، كلّ هذا كان مقدماً بلغةٍ خاصة بنيت بناءً محكماً رصيناً. معتمداً على ثقافة سامعه وحالته النفسية، وقد ذكر ابن الرومي السلطة الحقيقية في شعره التي يحدّدها التعامل مع الناس، فكان شعره اندماجاً مع المجتمع.

وقد تقصّى البحث الفعل الكلامي في شعر ابن الرومي الذي يميل فيه إلى النظر إلى العمل الاجتماعي أو المؤسساتي الذي ينجزه الشاعر بشعره، فلا يمكن له أن يكون بعيداً عن المؤسسة الاجتماعية التي تنتجه، وإذا خرج فإنه يتعلق بموقف الشاعر الاجتماعي أو الاعتباري والمخاطب كذلك أو هما معاً ؛ لأنّ إنجاز الفعل الكلامي مرهون بالمخاطب، لهذا حاول ابن الرومي تحقيق هذه المهمة من طريق المراوغة حيناً، ومراعاة حال المخاطب (قد يكون الممدوح مثلاً)، أو الميل إلى افتعال الأسئلة، وترك الإجابة للمتلقي (مهما اختلف زمانه) ليحدّدها بحسب طبيعة موضوع القصيدة، أو المحور الذي تدور عليه .

وبهذا فقد اختار الشاعر جمله الشعرية اختياراً محكماً، وقد استطاع المنهج التداولي أن يقفَ على أهم الأمور المهمة التي تجعل شعر ابن الرومي متأثراً بعصره، وإن كان في بعضه صالحاً؛ من أجل أن تمتد مساحته ليصلَ إلى المتلقي ليكون مساهماً حقيقياً في إنتاج النصّ.

الكلمات المفتاحية:ديوان ابن الرومي، الشعر العباسي، المصطلحات التداولية

Abstract:

Ibn Al-Rumi gives much shrifts to utterances, lines and expressions though there are certain trends ; hyperbole, understatement, swear, exclamation and beseeching . That is why his poetry tends to be pertinent to the time and p[lace a poem sprouts . Here comes the reason of my choice to focus on such a locus in his poetry . A poem written in a time and place is different from that said in another time and place.

Having explicated his poetry under the umbrella of speech acts, I find many events of his entire life reflected in his poetry. That is, the speech acts run in line with the social and institutional acts and he does not derail from them , if doing the reverse , it means that he and the interlocutor or both have a different social or personal opinion .

In doing so, the poet makes use of maneuvers to approach the interlocutor and sets questions and leaves the answer for the interlocutor , though in different time of him . By the pragmatic devices , the research study cuddles important issues of his poetry to prove that he is affected by his time , though certain issues address the modern time.

Key words:

Ibn al-Roumi's poetry, Abbasid poetry, deliberative terms

المقدّمة:

حظي الشعر العباسي في عصوره المختلفة بنصيبٍ وافر من الشعراء الذين رفدوه بكثيرٍ من الإبداع الشعري الذي وقف عنده النقّاد والدارسون، ومن الشعراء الذين ظهروا في هذه الحقبة الخصبة شعرياً (ابن الرومي)، الذي امتلك نَفَسَاً شعرياً طويلاً يُمَكِنُه من كتابة القصائد الطوال، وامتلك قدرةً كبيرةً على التعبير الشعري عن الفكرة الواحدة بألفاظ متنوعة وعبارات متغايرة، فجاء شعره ملوناً بألوان مختلفة، وممزوجاً بحالات كثيرة تولد أفكاراً كثيرةً، تجعل من يقرأه يقف عند أبياته متفكراً بما فيها من غنى وتنوع، ويستحق أن نقف عند شعره وقفات استكشافية تكشف مضمونه الفكري العميق، الذي جعله شاعراً معروفاً ذائع الصيت منذ القديم حتى وقتنا هذا، باحثين في ذلك عن أشكال التعبير في شكل البيت الشعري الذي يقوم على تأليف العبارة، أو اختيار ألفاظها وترتيبها، منها ما يحتمل التأويل ومنها ما لا يحتمله، مستعينين بذلك بمنهج حديث أثبت فائدته في تحليل الخطاب، وفهم آفاق الشعر وسبر أغواره، هو التداولية، ففي التداولية مجال رحب وامتداد كبير الى علوم لسانية، وعلوم غير لسانية، تحتاج الى تأمل عميق، ونظر دقيق في الشعر للوصول الى إبداعه وجماله، ويساعدنا في ذلك الأمر تجارب الشاعر العميقة المستوحاة من الحياة، ومعاناته من الآلام والانكسارات، كلّ هذا كان منظوماً بلغةٍ خاصةٍ بنيت بناءً محكماً رصيناً.

تجلّت عناية ابن الرومي ـ في لغة شعره ـ بألفاظه وجمله وعباراته، فتداخلت أفعال الكلام فيه مع تلك اللغة ؛ ممّا أوجد صيغ الكلام المختلفة فيه كالمدح والذم، والقسم، والتعجب، والرجاء ومن يطلع على ديوانه سيجد ما سبق ذكره واضحاً من خلال بنى لفظية خاصة، أو بنى تركيبة عامة، وهذا الأمر يجعلنا مهتمين بذلك الشعر عنايةً خاصةً عند النظر إليه من منظور التداولية وأفكارها ؛ لأنّها ـ أعني

البنى بنوعيها ـ أصل دراسته، لكن المعضلة في ذلك هي زاوية النظر وأبعادها ؛ لأنّ التداولية مصطلح تنوّعت ترجمته، بتنوع دارسيه وتعدد مشاربهم ؛ لذا تعدّدت مسمياتها، فمنهم من جعلها الاتصالية، أو التواصلية، النفعية، أو الوظائفية، أو علم التخاطب، وغيرها وكلّ واحد منها يحيل على الآخر، لكن من وجهة نظر مختلفة، وكلّ ما سبق يفيدنا في فهم الفكرة العامة التي نطمح في الوصول إليها [١]. وهذا يساعدنا في الوصول إلى مواضع مهمة في شعر ابن الرومي لا تطلعنا عليها المناهج الأُخَر، وتتجاوز التداولية المستوى الدلالي إلى البحث في علاقة العلامات اللغوية بمؤوليها، وبهذا فهي تدرس استعمال اللغة وطريقة هذا الاستعمال، وهي مهتمة بالخطاب ونواحيه النصية مثل المحادثة والمحاججة والتضمين وغيرها، مسخرةً كلّ هذه الأمور في دراسة التواصل من بدء التلفظ بالكلمات إلى القصد الذي يريد المتكلم إيصاله، وتأثيرها في المتلقي مع تحديد الأسئلة المهمة وإشكالات النص الجوهرية في عرض الأسئلة مثل: من يتكلم ولمن يوجه الكلام [٢]، وبهذا يكون استعمال اللغة هو موضع دراسة (التداولية)، من غير تحديد للوحدات الخاصة بها ولا تعين موضوعات مترابطة بها ؛ لذا تدرس التداولية اللغة من وجهة وظيفتها سواء أكانت معرفية، أم كانت اجتماعية، أم كانت ثقافية مستعينة بكلّ العلوم التي لها علاقة باللغة واستعمالها، فهي تستوعب جوانب اللغة كلّها بلا نمط تجريدي أو وحدات تحليل، وهذا كلّه يجعل التداولية ثلاث شعب: التداولية اللسانية والتداولية البلاغية، أو نظرية أفعال الكلام، التداولية الفلسفية التحاورية [٣]، وظاهرة الأفعال تُعنى عنايةً كبيرةً باللغة، وزعيم هذا الاتجاه هو فتجنشتاين الذي يرى أنّ الفلاسفة منذ نشأة الفلسفة قد عانوا من مشكلات سببها سوء فهم اللغة التي يتخاطبون بها[٤]؛ لعدم وجود قواعد ومعايير تحكمها .

التداولية وعلاقتها بالمجتمع:

تتقارب المصطلحات التداولية بعضها مع بعض، ويعزى ذلك التقارب إلى الحقول الدلالية التي أفرزتها كالفلسفة والاتصال وعلوم اللسان وغيرها [٥]، وعند النظر إلى التداولية على أنّها منهج صالح لتفسير النصّ الشعري نجدها منهجاً من مناهج التحليل التي ينظر اليها الباحثون نظرةَ استكشاف واستبصار، ويمكن عرضها من خلال علم الاجتماع فاللغة في أيّ مجتمع هي حياة ذلك المجتمع وروحه، ولا حياة لأيّ مجتمع بلا لغته الخاصة، بل من المعروف أنّ للحيوانات لغات تتفاهم بها فيما بينها، قد تتكون من أصوات متعدّدة ومنها ما تطلقها لترهب الأعداء أو روائح تتركها في أماكن خاصة دلالة على امتلاكها تلك الأماكن أو سيطرتها عليها، وفي أحوال كثيرة تعبّر بحركات الجسم التي تشعر الحيوان المقابل وتفهمه الفكرة التي يريد إيصالها له، واللغات المختلفة هي نتاج المجتمع وهي تشبه طبيعة البشر الذين يتكلمون بها، وهنالك بعض الكلام يأتي متأخراً في الجملة لهذا على السامع الاستماع لكلام المتكلم حتى ينتهي ؛ ليصل الى ما يريد منه، أو ما لا يريده، فيقبل ما يريده، أو يرفضه، وهذا تأثير مهم للغة في المتكلمين، فهي تغيّر سلوكهم وأحوالهم، وليست التداولية ببعيد عن هذا الأمر، وقد " تعامل العلماء والفلاسفة مع هذا المفهوم منذ القدم خصوصا لتأويل الأعمال النثرية والشعرية، كما استعمل لفهم كل الإبداعات الفنية والحكايات الأسطورية، والأحلام وأشكال الكتابات الأدبية بعامة " [٦]، ويمكن بها الوصول إلى أعماق العمل الأدبي، في محاولة لفهم ما أراد المبدع قوله حتى إن قاله بصيغة أخرى أو بشكلٍ مختلف، أيّ بلغةٍ غير اللغة التي تعرض الفكرة المطلوبة .

ويقدم برنارد فليبس في مؤلفه (علم الاجتماع من النظرية الى التطبيق)، المنشور عام ١٩٧٩م، تعريفاً هو " أنَّ علم الاجتماع هو علم دراسة المجتمع "، ومن ثم فإنَّ دراسة

علم الاجتماع يمكن أن تفيدنا إفادة بالغة في معرفة فيما إذا كانت تصوراتنا وافتراضاتنا عن المجتمع، والحياة الاجتماعية صحيحة أم لا، كالتصور الذي يذهب ـ مثلاً ـ الى أنَّ الفقراء هم الذين يحدّدون الحالة المعيشية التي هم عليها من الفقر، ووجود نظم للمعتقدات مسألة ضرورية بالنسبة للمجتمع، أو لطبيعة السلطة السياسية أو غيرها، وأن يكون لدى الانسان الاعتيادي البسيط تصور وأفكار عنها، ويمكن أن يقدّم لنا علماء الاجتماع معلومات تتعلق بأبعاد الخبرة الانسانية التي يجهلها معظم الناس .

وبناءً على ذلك يمكن لعلم الاجتماع أن يعيننا في دراسة السلوك الانساني وفهمه، وإدراك معنى التفاعل الانساني المتبادل، ودراسة النظام الاجتماعي، الذي يُكَوّن البناء الاجتماعي، من خلال الأنماط الاجتماعية أو الظواهر الاجتماعية، والاعتماد الإنساني المتبادل، وحركة المجتمع الإنساني في استقراره وحركته، وبهذا يكون المشتغلون بالواقع الاجتماعي أشدّ ارتباطا به ؛ لأنّهم جزء منه، ومن ثمّ فإنّ أوضاعهم الاجتماعية واتجاهاتهم الفكرية، والفلسفية والسياسية وانتماءاتهم الطبقية تسهم إلى حدٍّ بعيد في اختلاف مواقفهم العملية التي تنطلق من رؤاهم النظرية [٧]، والشعراء من هذه الجهة ليسوا ببعيدٍ عن المجتمع وأطيافه، فهم بشر يعيشون في المجتمع ويتفاعلون معه، وهم يمتلكون القدرة على تجميد أيّ لحظة من لحظات الزمان من خلال كلامهم في الشعر الذي يقولونه، لكن غيرهم لا يوقف اللحظة التي تؤثر فيه مثلما يفعل الشاعر، فالإنسان الاعتيادي تمرّ اللحظات عليه من غير أن ينتبه لمغزى وجودها في حياته، أما الشاعر فهو شخص حساس يستشعر كل ما يحصل له في حياته، ويعيش دائما حالة تساؤل تجعله يبدع شعراً يخلد على المدى ؛ ليخلد ذكره معه .

ابن الرومي نتيجة من نتائج مجتمعه:

عاش ابن الرومي في القرن الثالث الهجري في حقبة اتّسمت بالمتناقضات التي أثرت في المجتمع بشكلٍ لافت، فسادت الفوضى بين أفراد المجتمع في طبقاته الدنيا، وعمّ الترفُ طبقات الشعب العليا، وانتشر الغنى مثلما انتشر الفقر في الوقت نفسه، هو قرن الخطر والتسلية، وسيادة مظاهر البذخ في المعيشة، وورث ذلك القرن حضارات العرب والفرس والروم وبعضاً من حضارتي الهند والصين، وتنوّعت أساليب الترف بيد الأمراء والمترفين المنعمين، وأبعد أهل العلم والمعرفة عن هذا الترف، فلم ينالوا المكانة التي يجب أن ينالوها ؛ لأنّهم يستحقونها بحكم علمهم الجم، وإدراكهم العميق، وأقصى ما كان يرجوه صاحب العلم والأدب والفضل والكياسة هو مجالسة الأمراء والخلفاء، الذين كانوا يختارون منهم من تملق لهم، ويمجدهم بالشعر الذي ينسيهم الحال التي عليها الناس، فهم ينظرون إلى حالهم لكن من غير محاولة لإيجاد الحلول المناسبة لها، وعند النظر إلى الحالة الاجتماعية، سنجدها تتمحور حول فكرة اغتنام الفرص التي تتاح للإنسان عندما يتقرب من ذوي السلطان، في محاولة للعيش بشكلٍ لائق، وعلى الرغم ممّا ذكر آنفاً، فقد كان هذا العصر من أزهى عصور العربية وأكثرها إبداعاً، فتأسست علوم، واستوت علوم أخرى على سوقها، وآتت علوم أُخَر غيرها أُكلها، وظهرت فئة من الفقراء الذين استنزفهم الأمراء والملوك، وساد الغلاء وارتفعت الأسعار [٨]، لكن شاعرنا ابن الرومي عاش بعيداً عن بلاط الخلفاء ومجالس الأمراء، ووجد ملاذه بين الناس في الطرف الثاني من شاطئ المجتمع العربي في ذلك الوقت [٩]..

شكّل ابن الرومي جزءًا من المجتمع العربي آنذاك واستطاع بشعره أن يرسم صورةً كاملة للمجتمع، فهو عندما يؤلف قصيدة يختار فكرة كاملة يعرضها بكلّ

أحوالها وجوانبها، قال في محمد بن عبد الله بن طاهر الذي كان قائداً مبرّزاً في زمانه وذا حنكة وتأثير حتى خاف منه الخليفة المستعين على حكمه، فقد كان قادراً على قمع الثورات وإذلال أعداء الخلافة [١٠]:

وما الحسب المُورُوث ـ لا درَّ دَرُّه ـ ... بمحتَسَبٍ إلا بآخر مُكتسَبْ
إذا العودُ لم يُثمر إن كان شُعبة ... من المُثمراتِ اعتدّه الناسُ في الحطبْ
وأنتَ لعَمْري شُعبةٌ من ذوي العلا ... فلا تَرضَ أن تُعتدَّ من أوضع الشُعَبْ
وللمَجْدِ قومٌ ساوروهُ بأنفس ... كرامٍ، ولم يرضَوا بأمٍّ ولَا بأبْ
رأيتك قد عوَّلت بِي في مَدائحي ... على نائلِ الآباءِ في سَالفِ الحِقبْ
وذلك شيءٌ كان غيريَ نالهُ ... ولو كنتُ أيضا نِلتُهُ كانَ قد ذهبْ
أتجعل نَيْلا ناله ابنُ محلِّمٍ ... ثَوابِ مديحي فيك ؟ هذا هو العَجبْ!
فما رِفدُ عبد الله والقَوْمِ طاهرٍ ... سواه بقاضٍ عنكَ حَقِي الذي وَجَبْ
فلا تَتَّكِلْ إلا على ما فعلتَهُ ... ولا تحسبن المجدَ يُورثُ بالنسبْ
فليس يسودُ المرءُ إلا بنفسهِ ... وإنْ عَدَّ آباء كرامًا ذَوِي حَسَبْ[١١]

من يقرأ هذه القصيدة سيجدها رسالةً موجهةً إلى كلّ شخص في السلطة والمسؤولية، فعلى كلّ مسؤول أن يكون حذراً من أن يقع في فخ التكبّر والتسلط، فالسلطة الحقيقية لا تتأتى من الحسب والنسب، وإنما تتأت من حبّ الشعب وتفاعله مع من يحكمه، ولو لم نعرف فيمن قيلت أو ما سببها، سنجده قد حدّد فكرةً عامةً في التعامل مع الناس، وهذا يعد اندماجاً مع المجتمع، وفهماً لحقيقة، وهو فعل إنجازي يطبع الفعل الكلامي بمجرد تلفظ المتكلم بملفوظات معينة، فقد تجاوز حدود البنية اللغوية إلى محاولة تغيير حال المخاطبين، ومن ذلك عندما قال:

وما الحسب المُورُوث ـ لا درَّ دَرُّه ـ بمحتَسَبٍ إلا بآخرَ مُكتسَبْ(١٢)

قدّم الشاعر نصيحةً عامةً يمكن أن يفيد منها كلّ الناس، فمن لا يؤثر في المكان الذي يكون فيه سيتحول حاله من الإنتاج إلى حال الاهمال مثل الغصن غير المثمر، ويصبح حطباً يرمى للنار لتحرقه، فهو يحاول أن يفعل شيئاً من خلال سلوك لغويّ وممارسة تجسّدت عبر التواصل مع السامع، قال:

إذا العــودُ لم يُثمر إن كــان شُعبة من المُثمراتِ اعتدِّه الناسُ في الحطبْ

وأنتَ لعَمْري شُعبةٌ من ذوي العلا فلا تَرضَ أن تُعتدَّ من أوضع الشُعَبْ(١٣)

وجعل كلامه ترجمةً للفكرة الإسلامية التي تعني أنّه لا فرق بين عربي وأعجمي فالكل سواء أمام الله سبحانه وتعالى، ولا خير إلا في الصفات والأخلاق الحميدة التي يكتسبها الشخص وهي التي تميّزه من غيره وترفع شأنه أمام الناس متجاوزاً حدود النطق الكلامي إلى النمط الإنجازي .

وللمَـجْدِ قــومٌ ساوروهُ بأنفسٍ كـرامٍ، ولم يرضَـــوا بأمَّ ولَا بأبْ(١٤)

وأعاد الفكرة نفسها مرةً أخرى بالإشارة نفسها فلا يصل الإنسان إلى المجد ما لم يكن مدركاً لطبيعة الفكرة التي يعيش من أجل إعلاء شأنها، وهذا أمر مستمد من الحالة الاجتماعية التي كان يحياها، وظهرت في شعره وهنا برز مفهوم الحدث الذي يحصل بوساطة الإنسان، فالمجد ليس (كلمة) مفردة بل حدث يتحدّد بزمنٍ مستمر لا يقدر عليه الا قوم تجلّى فيهم معنى التغيير في الحالة الممكنة التي تحصل لهم ولغيرهم.

وممّا يذكره أيضاً في مديحه، تكريم الممدوح له مساوٍ لما يعطي لغيره، وهذا بنظره لا يجوز فهو برأيه أرفع مقاماً منه، متجلية بذلك البنية الإنجازية العميقة للفعل الكلامي عندما أحاله على حدث ما هو (النيل)، فتحقّقت غاية معينة هي العتاب قال:

أ تجعــل نَيْــلا نــاله ابــنُ محــلِّمٍ ثَوابِ مديحي فيك؟ هذا هو العَجبْ!

وختم أبياته بقوله:

فلــيس يسودُ المرءُ إلا بنفســهِ وإنْ عَدَّ آباء كرامًا ذَوِي حَسَبْ(١٥)

وهذه هي خاتمة الأبيات وفيها تكرار للفكرة نفسها، وعلى الرغم من تكرار الفكرة نفسها مرات عدة، إلا أنها تبدو مختلفة في العرض، والتمثيل للفكرة نفسها بالألفاظ المختلفة يجعلنا ندرك إبداع الشاعر وحسن تقديره للأمور التي يريد إظهارها، واختار أن يشبّه الانسان بالشجرة وأغصانها، لأنّها تكون مثمرةً تارةً فتعجب صاحبها، وتارةً تكون يابسةً فلا فائدة منها ولا جدوى.

التداولية وسيلة للفهم:

وتساعدنا التداولية في فهم الفكرة التي يعرضها المبدع حتى لو أحاطها بستائر كثيفة ؛ لأنّ المتلقي العارف يلجأ الى التأويل في النصوص الأدبية غير المباشرة، فينظر المتلقي إلى النص من منظور أنّ المبدع أراد أن يقول شيئاً، فعدل إلى قول غيره، والمتلقي الذي يرقى إلى فهم هذا الإبداع يمكنه الاستعانة بفهمه وإدراكه، وعلى المتلقي الواعي لما يدور حوله أن يهتم بدراسة اللغة لا ما يحيط بها، مستقلاً ومبتعداً عن محيطها الخارجي متفاعلاً مع بنيتها الداخلية ناظراً إلى العناصر التي تكونها، وعلاقة بعضها ببعض، وهذا يعني " أنّ اللغة يجب أن تدرس بذاتها ولذاتها "(١٦)، ومن هنا يصبح الفعل الكلامي موفقاً عندما يحقق المتكلم بوساطته مقصده .

وما يجعل التداولية منهجاً صالحاً لدراسة الشعر بشكلٍ عام، وشعر ابن الرومي ـ مجال بحثي ـ بشكلٍ خاص هو أن التداولية ستساعد ـ برأيي ـ الباحث في محاولة ردم الهوة بين الحياة ولغة من يعيشها، فهي تمتلك القدرة على النظر إلى " اللغة بوصفها نشاطاً إنسانياً، وليس مجرد نسق مغلق قائم بذاته "(١٧) . فكلّ نسق يكتسب موقعه

وقيمته في تركيبه المتناغم مع بنائه العام، متنبهين في كلّ هذا إلى علاقة الفطري بالمكتسب، وعلاقة العاطفة بالفكر، والموضوعي بالذاتي، فاتحين المجال واسعاً أمام انفتاح الشعور على اللاشعور، وهذا يوضح أنّ المبدع يسعى إلى تحقيق هدفٍ ما، كالتأثير في المتلقي أو اقناعه، أو الأمرين معا، وبدوره يسعى المتلقي إلى فهم ما يريد المبدع أن يقوله وإدراكه، مسترشداً بالدلالة المعجمية والنظام النحوي من خلال العلائق النحوية في التراكيب بشكل عام من غير إغفال للظواهر السياقية التي تتجسّد في الكلام فتكوِن " مسألةً تميّز العلاقة بين الدلالة المعجمية ودلالة الجملة، ومسألة نطاق تعالق التركيب الاسنادي والسيمانطيقي، فهما مترابطان ترابطاً قوياً بحيث إنّهما مسألتان تكاد تكون كلّ واحدة منهما على وجه التحقيق مسألة واحدة "[١٨].

قال ابن الرومي يذم المتلونين في زمانه مستعيناً بأهم صفات الفعل الكلامي أيّ الوضوح الذي يتقاسم بين المتكلم والمخاطب ويفهمه كلاهما، وهذا يكون على اختلاف المقاصد وتغيرها ثابتاً، فهو مرتبط بالجانب المعرفي للمتكلم والسامع، إذ يفهم كلاهما الكلام ومقاصده، وهو هنا بصيغة قصيدة شعرية متكاملة البناء:

رَأيتُ الأخلّاءَ فِي دَهْـرنَا ... وأجِـدرْ بِنَـائِبةٍ أنْ تَنُـوبَا

إذَا حَشَـــدُوا لِأخٍ مَرَةً ... أظـلُّوهُ للمَنَّ عَوْدَا رَكـوبا

سأستنصرُ اللهَ، حسبي بِهِ ... نَصِيرًا وإلا فحسبي حَسِيبًا[١٩]

استعمل الشاعر كلاماً يدلّ على يأسه إلا من رحمة الله في إشارة إلى أنّ المتلونين من أهل زمانه لا فائدة ترجى منهم، قال الشاعر: (رَأيتُ الأخلّاءَ فِي دَهْرنَا) مستعملاً الفعل الماضي رأيت ثم جعل المفعول به الأخلاء غير أن المتعلق هو فِي دَهْرنَا ؛ ممّا يشعرنا أنّ الجملة قصد بها الشاعر عاملاً اجتماعياً، وهي نظرة مستقبلية من ابن الرومي لما سيحصل في مجتمعه فيما بعد، وضحت فيما استعمله من العبارات .

الفعل الكلامي في الجمل في شعر ابن الرومي:

تعدّدت تعريفات الفعل الكلامي عند دارسي اللغة بحسب اختلاف وجهات النظر، فقد عرّف بأنه الوحدة الصغرى التي بفضلها تحقق اللغة فعلاً بعينه غايته تغيير حال المتكلمين، ويسمى أحيانا فعل الخطاب [٢٠]، الذي يخضع للتأويل ويبحث فيه عن معنى إضافي وفائدة مرجوة . ويتحقّق الفعل الكلامي عندما ننطق بالعبارات في كلامنا، فهو البنية اللغوية التي ينطق بها المتكلمون بمعزل عن المقام الذي قيلت أو تقال فيه [٢١]، وعرّف الفعل الكلامي أيضا بأنه " التصرف أو العمل الاجتماعي أو المؤسساتي الذي ينجزه الإنسان بالكلام " [٢٢]، فلا يمكن لأيّ فعل كلامي أن يكون بعيداً عن المؤسسة الاجتماعية التي تنتجه، وإذا خرج فإنه يتعلق بالموقف الاجتماعي أو الاعتباري للمتكلم والمخاطب، وكلاهما في الحال نفسها حتى يكتب لهذا الموقف النجاح والذيوع بين الناس ؛ لأنه قبل كل شيء بنية معجمية في طابع نحوي فيها دلالة يؤديها الصوت، وتحكمها الحال التي تعتري المخاطبين .

ويتكوّن الفعل الكلامي من ثلاثة أنواع [٢٣]:

ـ الأول: فعل تصويتي يتمثل في إصدار أصوات اللغة وإنتاج وحداتها أو مقاطعها الصوتية التي تأتلف منها الكلمات المعجمية التي تنبع من اللغة التي يتكلمها الفرد، ومن ذلك قول ابن الرومي [٢٤]:

أبكيــتني فبــكيــتُ من غيرِ ذنبٍ جنيْتُ
وقلتِ لي: امضِ عني مُصاحَبا فمضيْتُ[٢٥]

فالوحدة الصوتية تتمثّل في (بكيت) المكررة مرتين في الشطر الأول وهي لغة خاصة بابن الرومي، فلو كان شاعر آخر لاختار عبارة أخرى بترتيب آخر، وهذا

هو الأمر الذي تعنى به التداولية، فلا يمكن لشاعرٍ غيره كعنترة أو المتنبي أن يختار هذه الكلمة في هذا المكان أو هذا الزمان .

ـ الثاني: الفعل التركيبي: وهو تأليف الأصوات والألفاظ على أنحاء مخصوصة تتصل بمعجم الشاعر الذي نحن بصدد دراسة شعره، وهي خاضعة لقواعد النحو ومقتضيات التركيب الضابطة لنظامها، قال ابن الرومي [٢٦]:

تجنَّتْ، فقال الكاشحون: تجنِّتِ وضنت فقال الناسُ: ويحكِ ضَنَّتِ[٢٧]

ـ الثالث: فعل دلالي أي إحالي يرتبط بمعاني تلك الألفاظ المتضامنة معنىً ومرجعاً، ومن غيرها تخلو الكلمات من مضمونها . فـ " المعنى والمرجع (التسمية والإحالة المرجعية) ذاتيهما قد قصد بهما في هذا الموضع أفعال تابعة للإنجاز حال إيقاع وحصول الفعل الخطابي " [٢٨]، وعندما تجتمع هذه الأفعال الثلاثة سيكتمل عندها في الفعل الكلامي فعلان هما: فعل الإنجاز، والفعل الآخر هو فعل التأثير بالقول [٢٩]، قال ابن الرومي [٣٠]:

صَـــبْراً على أشياءَ كُـــلَّفْتُهـــا أُعْقِبْتُهـــا الآنَ وسُلِّفْتُها

ويـــحَ القـــوافي: ما لها سَفْسَفَتْ حَظِّي كأَنِّي كنتُ سَفْسَفْتُهَا[٣١]

نلاحظ كلمة أشياء تركت نكرة بلا تعريف بأل أو بالإضافة ليترك للمتلقي فهم الفكرة، بالشكل الذي يراه هو وبهذا ترك لنا الشاعر المجال واسعاً لنفهم ما نريد، ولفهم معنى الأفعال لا بدّ من العودة الى حياة الشاعر ومناسبة القصيدة حتى نفهم ما يعني الشاعر، وسأدرس في بحثي هذا خمسة أصناف من الأفعال الإنجازية، هي: التقريرات أي أفعال تجعل المتكلم مسؤولاً عمّا يقوله في الجملة المعبر عنها بإزاء الأشياء في الكون أي العالم الخارجي [٣٢]، وهناك الإيقاعيات أي ما يعبر عنه الكلام خبراً وإنشاءً بنوعيه [٣٣]،

وهناك البوحيات منطلقا من معنى التعبير عنده، ومن ثم التعبير عن القضايا والقوى المتضمنة في القول، والبوحيات نوعان اجتماعية ونفسية [٣٤]، وهناك الوعديات التي يلزم المتكلم بإنجازها مستقبلا، واتجاه المطابقة فيها من العالم إلى القول [٣٥].

وسأختار لدراسة هذه الجزئية هنا شعر (ابن الرومي) الذي قاله في المديح لدراسة هذه الفكرة ؛ لأن المديح أقرب إلى الفكرة التي أريد عرضها من خلال دراسة أفعال الكلام وإظهار ما فيها من مضامين اجتماعية تضيف أبعاداً مهمةً على الكلام الذي يتكلّم به الشاعر، فللشعر عند العرب مكانة سامية وهذا أمر معروف؛ لأنه وسيلتهم للتعبير والإشارة إلى ما يريد التعبير عنه تلميحاً أو تصريحاً، قال ابن الرومي[٣٦] مادحاً ومستعطفاً:

أُحُب المِهْرجانَ لأنَّ فيهِ سِرورا للملوكِ ذَوي السَناءِ[٣٧]

ونضع أيدينا على عبارة (لأنَّ فيهِ سِرورا للملوكِ ذَوي السَناءِ)، السرور للملوك فقط ـ برأي ابن الرومي ـ ولكن أين الناس من السعادة والسرور .

والعناصر المكونة للفعل الإيصالي هي:

ـ المتكلم: وفيه هو الشاعر نفسه المتكلم بعينه، وفيه نعوّل على السياق الخارجي، وأنه مادح ومستعطف وهو الشاعر لا سواه .

ـ والمخاطب: هنا هم الملوك بشكلٍ عام وهم بالتأكيد ملوك زمانه الذين ملأوا الدنيا بهاءً وسناءً، لكن الحال تتسع ؛ لتشمل كل من في العصر من الناس . والعبارة في أعلاه عبارة مركزية، فالنص كلّه يدور حولها ويسير في ركابها، وركابها، وفيها يبدو القصد واضحاً في الكلام و" مقتضاه أنه لا كلام الا مع وجود القصد " [٣٨] .

وفعل الإسناد في الجملة أعلاه أي المحمول هو الملوك، وهو هنا غير فعلي، وثم فعل الإنجاز وهو الفعل المتضمن في القول، وهو الفعل الذي يقرر حقيقة أن المهرجان للملوك ذوي السناء، وليس للشعب بشكلٍ عام، وهو بهذا يقرّ حقيقةً اجتماعيةً يحسها وقد يكتوي بنارها، وهو هنا يدرج فلسفته الخاصة في الحياة، وهذا أمر عام في الحياة كلها، وليس في المجتمع الذي يعيش فيه ابن الرومي فقط .

ويأتي بعد هذا دور فعل التأثير بالقول أي ناتج القول وفيه يتضح التأثير في المتلقي ؛ لإقناعه بأنْ يقرّ بالواقع الموصوف والمتفاعل معه، قال ابن الرومي [٣٩]:

وبابًا للمصيرِ إلى أوانٍ تُفَّتح فيه أبوابِ السماءِ[٤٠]

فعل القول هنا (تفتح فيه أبواب السماء)، وهي الجملة المركزية في البيت، والبيت كلّه يدور على محورها، والمتكلم هنا هو الشاعر نفسه، فالبيت تابع للبيت الذي قبله من خلال حرف العطف (الواو)، والمتكلم هو الشاعر نفسه ابن الرومي لا سواه، وهذا يبدو واضحاً من ظاهر الكلام، والمخاطب هو الممدوح الذي يتوجه إليه الشاعر، ولكن لا بأس من النظر إلى الأبيات على أنها تخص الناس بشكل عام، والجملة أو الملفوظ فتمثل بمتلقٍ بعينه هو الممدوح، والشاعر يقصد في هذا البيت متلقيا أمامه يمدحه ـ أو على الأقل هذا ما يفهم من الكلام ـ ليبلغه القصد الذي يريد تحقيقه، ويتمثل فعل الاسناد المحمول بكلمة (بابا) المعطوفة على ما قبلها، والجملة هنا مثبتة مثل الجملة السابقة، وإن ما يحصل من حول الشاعر، إنّما هو مخصص لأُناس معينين، وليس مختصاً به الناس الآخرون، وهم طبقة الشاعر، وفعل التأثير بالقول نتج عن إقرار الشاعر بكلّ ما يراه أمامه .

ثم نقرأ قول الشاعر [٤١]:

أُشبِّهه إذا أفضـــــَى حَميـدا بإفضاءِ المصيفِ إلى الشتاءِ

رجـــاءَ مؤمِّليكَ إذا تناهَى بهم بعد البلاء الى الرخاءِ

فَهْرِج فيه تحت ظلالِ عيش ممددةٍ على عيشٍ فضاءِ[٤٢]:

ونقرأ عبارة (بإفضاءِ المصيفِ إلى الشتاءِ)، اختار الشاعر إفضاء المصيف وهي مرحلة انتقالية تريح الفقير فهي لا تحتاج الى تدفئة أو تبريد بل الجو جميل بلا أيّ تدخل بشري .

والعناصر المكونة للفعل الإصالي هي:

ـ المتكلم: هو الشاعر نفسه المتكلم بعينه، وفيه نعوّل على السياق الخارجي، وقد اختار عبارة (بعد البلاء إلى الرخاءِ) وهي مرحلة انتقالية وحالة جيدة فالفقر سيء والرخاء سيء ـ برأي ابن الرومي ـ لكن الجيد الحالة بينهما .

ـ والمخاطب: هنا هو الممدوح الذي أشار إليه بالكاف، وهو مستمع جيد سمح للشاعر أن يكمل ما يريد قوله .

وفعل الإسناد في الجملة أعلاه أي المحمول هو الممدوح، وهو هنا غير فعلي، وهو هنا نعت لكلمة مجرورة في قوله (ظلالِ عيش ممددةٍ على عيشٍ فضاءِ)، وثم فعل الإنجاز وهو الفعل المتضمن في القول، وهو الفعل الذي يقرّر حقيقة أن العيش الرغيد لا بدّ من أن يكون في القصور الفارهة التي تضم مساحات واسعة .

ويأتي بعد هذا دور فعل التأثير بالقول أي ناتج القول و فيه يتضح التأثير في المتلقي ؛ لإقناعه بأنْ يقر أن النعم للممدوح وهي باقية لا تفنى ؛ لأن الله يزيد فيها ما يشاء

حتى يصل إلى أعلى العطايا حتى وصلت الحال إلى الصحبة، قال ابن الرومي [٤٣]:

أخـــا نِعَـــم تتمُّ بـــلا فنـــاءٍ إذا كـــان التمام أخا الفناءِ

يـزيـد الله فيهـا كـلَّ يـومٍ فلا تنفكُّ دائمةَ النـــماءِ

ويُصحُبك الإله على الأعادي مساعدةَ المَقادر والقضاءِ[٤٤]

فعل القول هنا (ويُصحُبك الإله على الأعادي)، وهي الجملة المركزية في البيت، والبيت كلّه يدور على محورها، والمتكلم هنا هو الشاعر نفسه، فالبيت تابع للبيت الذي قبله من خلال حرف العطف (الواو)، والمتكلم هو ابن الرومي، وهذا يبدو واضحاً من ظاهر الكلام، والمخاطب هو الممدوح الذي يتوجه إليه الشاعر، والشاعر يعني في هذا البيت متلقيا أمامه يمدحه ـ أو على الأقل هذا ما يفهم من الكلام ـ ليبلغه القصد الذي يريد تحقيقه، ويتمثل فعل الإسناد المحمول بكلمة (القضاءِ) المعطوفة على ما قبلها، والجملة هنا مثبتة كما الجملة السابقة، وإن ما يحصل من حول الشاعر، إنّما هو مخصص لأُناس بعينهم، وليس مختصاً به الناس الآخرون، ، قال ابن الرومي[٤٥]:

شهِدتُ: لقد لهوتَ، وأنتَ عَفٌّ مصون الدين، مبذول العطـاءِ

تَغَنتـك القيـانُ فمـا تغنت سوى محمولِ مدحِك من غِناءِ

وأحســنُ مـا تغنّـاك المغنّى غنـاءٌ صـاغَهُ لك من ثنـاءِ

كَمُـلتَ فلستُ أسأل فيك شيئا يَـزيدُكَهُ الملكُ سوى البقاءِ[٤٦]

والعناصر المكونة للفعل الإيصالي هنا هي:

ـ المتكلم: هو الشاعر نفسه المتكلم بعينه، وفيه نعوّل على السياق الخارجي، وقد اختار عبارة (شهِدتُ) وهي شهادة مهمة قالها الشاعر، ومضمون الشهادة هو

(لقــد لهــوتَ، وأنـتَ عَفٌّ مصون الدين، مبذول العطاءِ) .

ـ والمخاطب: هنا هو الممدوح الذي أشار إليه بالكاف في كلمة (تَغَنتك) و(مدحِك) و(تغّناك)(لك).

وفعل الإسناد في الجملة أعلاه أي المحمول هو الممدوح، وهو هنا فعلي، وهو هنا فعل مضارع في قوله (يَزيدُكَهُ الملكُ سوى البقاءِ)، وثم فعل الإنجاز وهو الفعل المتضمن في القول، وهو الفعل الذي يقرر حقيقة أن العيش الرغيد لا بدّ من أن يكون في الملك الدائم الذي يجعل صفات الملك ثابتة .

ويأتي بعد هذا دور فعل التأثير بالقول أي ناتج القول وفيه يتضح التأثير في المتلقي ؛ لإقناعه بأنْ يقر بأن النعم للممدوح وهي باقية ما دام الملك باقيا، ثم قال ابن الرومي [٤٧]:

وبعدُ، فإنَّ عذري في قصوري عن البابِ المحجّب ذي البهاءِ

حــدوثُ حوادثٍ منها حريقٌ تَحيّف ما جمعتُ مــــنْ الثراءِ

فلــمْ أســألْ لـه خَلَفَا ولكنْ دعـــــوتُ اللهَ مجتهِدَ الـذكاءِ

ليــجعــلَــهُ فــداءك إنْ رآهُ فداءك، أيهـــــا الغالي الفداءِ[٤٨]

والعناصر المكونة للفعل الإيصالي فيما سبق بدأت بكلمة (وبعدُ) هي:

ـ المتكلم: هو الشاعر نفسه الذي يعتذر عن ابتعاده عن القصر بقوله (فإنَّ عذري في قصوري عن البابِ المحجّب ذي البهاءِ)، ويكمل اعتذاره بالسبب (حدوثُ حوادثٍ منها حريقٌ تَحيّف ما جمعتُ منْ الثراءِ) وفيه نعوّل على السياق الخارجي، فالذي جعله مبتعداً عن حضور جلسات الملك أنه لا يمتلك شيئاً من الثراء فقد ضاع

كل شيء بالحريق، وبهذا فقد ثراءه فصار غير مؤهل للحضور والمثول أمام الملك .

- والمخاطب: هنا هو السلطان الذي أشار إليه بالضمير الكاف، وأيها الغالي في قوله (ليجعلَهُ فداءك إنْ رآهُ فداءك، أيها الغالي الفداءِ)، وفيه تلميح بطلب الشاعر العطايا من السلطان .

وفعل الإسناد في الجملة أعلاه أي فعل المحمول على المتكلم وهو الشاعر، وهو هنا فعلي، وأعني فعل مجزوم بأداة الجزم (لم)، ومن ثم فعل الإنجاز وهو الفعل المتضمن في القول .

ويأتي بعد هذا دور فعل التأثير بالقول أي ناتج القول و وهنا لا نجد أحداً يحاول الشاعر إقناعه، قال ابن الرومي [٤٩]:

وأما قبلَ ذاك فلم يكن لي قرارٌ في الصباح ولا المساءِ

أعاني ضيعةً ما زلتُ منها بحمدِ اللهِ قِدْما في عناءِ[٥٠]

والعناصر المكونة للفعل الإيصالي هي:

- المتكلم: هو الشاعر الذي عانى قبل ذلك من عدم التوازن فهو لا يمتلك القرار والهدوء النفسي قال (فلم يكن لي قرارٌ في الصباح ولا المساءِ)، فقد عانى الضياع المستمر.

- والمخاطب: هنا هو لا أحد، فالشاعر يخاطب نفسه أمام نفسه متجرداً من محيطه، ومبتعداً عنه .

وصاحب فعل الإسناد في الجملة أعلاه أي المحمول هو الممدوح، وهو هنا غير موجود فعلاً، والشاعر يحاول ايصال فكرته تلميحاً بعد أن قالها صراحة .

ويأتي بعد هذا دور فعل التأثير بالقول أي ناتج القول و فيه يتضح التأثير في المتلقي ؛ وهذا ما يعرف برد فعل الممدوح بعد سماع الشعر، قال ابن الرومي [٥١]:

فرأيَك مُنعِما بالصفحِ عني فما لي غير صفحِك منْ عزاءِ

ولا تعتِبْ عليَّ فداكَ أهلي فتُضعِفَ ما لقيتُ منْ البلاءِ[٥٢]

والعناصر المكونة للفعل الإيصالي هنا هي:

ـ المتكلم: هو الشاعر نفسه المتكلم بحسب السياق الخارجي، وهو مادح ومستعطف لكرم السلطان طالب منه الصفح .

ـ والمخاطب: هنا هو السلطان نفسه(فرأيَك مُنعِما بالصفحِ عني فما لي غير صفحِك منْ عزاءِ) فطلب الشاعر منه الصفح وما يستتبعه من المكرمات .

وفعل الإسناد في الجملة أعلاه أي المحمول هو شيء نفسي يرجوه الشاعر، وهو هنا غير فعلي، بل جملة أسمية هي (فما لي غير صفحِك منْ عزاءِ)، وما يؤيد ذلك قوله بعد ذلك (أعاني ضيعةً ما زلتُ منها بحمدِ اللهِ قِدْما في عناءِ).

استراتيجية النصّ الخطابية في شعر ابن الرومي:

معروف أن اللغة تسلك سلوكاً اجتماعياً عندما يعبّر الناس بها عن أفكارهم، فيتواصلون فيما بينهم بها ؛ ليحققوا مصالحهم، ويسيروا بها متطلبات حياتهم ومعيشتهم، وكلّ حالة يقومون بها تولّد نشاطاً حياتياً صالحاً للدراسة، والبحث من خلال التداولية التي تحمل مفهوماً يتجسد ضمن أنساق وسياقات بلاغية ونحوية وكلامية وأصولية وغيرها، وتسعى الى استكشاف أغراض المتكلم المقامية عندما نعرف استراتيجية النص الخطابية، وعندها نقف على المعنى المقامي لتفسير الكلام

وفهمه وإدراك استعماله اللغوي، وكشف طرائقه وخصائصه الخطابية، وعندما وقفت تداولية على أفعال الكلام نظرت إلى الكلام على أنه تحقيق للأشياء بالكلمات أو صنع الأفعال، وإيجاد المواقف الاجتماعية والتأثير في المخاطب عندما يدفعه الى فعل حكم أو تركه، والتشكيك في فعل أو تأكيده، وإبرام عقد أو فسخه، أو كشف المستور في حالة نفسية معينة يمر المتكلم بها، وقد حاول البحث تلمس تحقق نظرية أفعال الكلام وهو يمرُّ بجانب الشعر العربيّ القديم، وهذا ما وجدته في شعر ابن الرومي ؛ كي تتمّ دراسته دراسةً تداولية، وهو شعر يمثّل حالةً خاصةً وشخصيةً خاصةً، فهو يعاني من أزمات نفسية واجتماعية تجعله شخصاً مميزاً يستحق الدراسة، مع تأكيد أن الناظر إلى شعره سيلاحظ أن القصيدة عنده كاملة ؛ لأنّها وحدة كلامية واحدة من ذلك قول ابن الرومي في أبي عبد الله عمر بن محمد بن عبدوس [٥٣]:

استقبلِ المِهْرَجانَ بالفَرَحِ ... فقد مَضَتْ عنكَ دَولَةُ التَّرَحِ
وَحَيِّ نَدْمَانَكَ المُسَاعدَ بالنَّرْ ... جِسِ بَينَ الإبْرِيقِ والقَدَحِ
واسْمَعْ مِنَ المُسْمِعَاتِ فيكَ وهلْ ... تسمعُ إلا ما فيك من مِدحِ ؟
يا مُشْبِهَ المهرجان مُفْتَتِحَا ... من دولةِ الغَيْثِ خيرَ مفتتحِ
كُلٌّ إذا ما اصْطَبَحْت مُصْطَبِحٌ ... مِنْ جُودِ كَفَّيكَ خيرَ مُصْطَبَحِ
عَمَّرَكَ اللهُ في السُّرور وأعْـ ... ـلاكَ بتلكَ العُلَا عَنِ المِدَحِ
يا مَنْ إذا عُدِّدَتْ مَحَاسِنُهُ ... نَابَتْ لأعدائه عن السُّبَحِ
فَاقْتَرِح المطرباتِ مُعْتَقِدَا ... أنَّكَ للسُّؤْلِ خَيْرُ مُقْتَرَحِ
ما اقترحَ السُّؤْلُ مثلَكَ ابنَ أبي ... بكْرٍ لِمَا نَرْتَجِي من المِنَحِ
ولا انْتَقَدْنَا على تَأنُّقِنَا ... مِثْلَكَ يا ذا الخلائقِ الوُضُحِ
فاطْرَبْ على ذاك عندَ مُغْتَبَقٍ ... واطربْ على ذاك عند مُصْطَبَحِ [٥٤]

عَمد البحثُ إلى كتابة قصيدة كاملة لإيضاح طبيعة القصيدة في شعر ابن الرومي الذي تبدو فيه القصيدة وحدة واحدة ففي البيتين الأول والثاني نجد ارتباطاً واضحاً

فالأول يكمل الثاني:

استقبـــلِ المِهْرَجانَ بالفـــرِّحِ فقـد مَضَتْ عنْكَ دَولَةُ التِّرَحِ
وَحَـيِّ نَدْمَانَكَ المُسَاعدَ بالنَّرْ جِسِ بَينَ الإبْرِيقِ والقـــدَحِ(٥٥)

وكلّ بيت شعري متعالق مع الذي يليه فلا يمكن فصله عنه قال:

يـــا مُشْبِهَ المهرجان مُفْتَتِحَـــا من دولةِ الغَيْثِ خيرَ مفتتـــحِ
كُلٌ إذا ما اصْطَبَحْت مُصْطَبِحٌ مِنْ جُودِ كَفَّيكَ خيرَ مُصْطَبَحِ(٥٦)

حتى نصل إلى نهاية القصيدة نجدها تامة المعنى، وعرض الشاعر فيها كلّ ما يريد قوله نلاحظ ذلك في خاتمة القصيدة:

ولا انْتَقَدْنَـــا عـــلى تَأْنِقِنَـــا مِثْـــلَكَ يا ذا الخلائقِ الوُضُحِ
فاطْرَبْ على ذاك عندَ مُغْتَبَقٍ واطربْ على ذاك عند مُصْطَبَحِ(٥٧)

ومن الأمور التي وجدتها في شعره تعدّد الموضوعات وتنوع المكان والزمان، وما نبحث فيه هو كيف قال ابن الرومي شيئاً، لكنّه عنى به شيئاً آخر في نوع الأفعال الإنجازية غير المباشرة، وقدرته على أسماع المتلقي شيئاً له معنى ويفهم منه شيئاً آخر، وقدرته على جعل الإنشائيات تعمل، ثم الكيفية التي أنجز بها الأشياء بالكلمات، والكيفية التي أسهم بها في التغيير، والكيفية التي كان خبره في الكلام أمراً مسموعاً .

وتُعدّ قراءة شعر ابن الرومي محاولة لسبر حقيقة خصائص قصيدته الخطابية، وأثر المفاهيم التداولية في تحليل نصه، وشعره يثري مفاهيم تحليل الخطاب الشعري بل نجد قوةً حجاجيةً في نصوص ابن الرومي ومنها:

يا سائلي عنْ مجمـــع اللذّاتِ سألتَ عنه أَنْعَمَتَ النُّعاتِ
فهـــاكَ ما استنبأته من قَصِّهَ مُسلِّما من شَوْبِهِ ونقصه(٥٨)

ويبدأ كلامه بكلمة (يا سائلي) أي هو حوار وتساؤل ومحاولة اقناع للمتحاور معه، وعند تحديد الفعل الكلامي، وبنية الأفعال المتفرعة عنه، أي تقسيمه الى مستويات:

- فعل القول .
- الفعل المتضمن في القول .
- الفعل التأثري (الناتج عن القول).

واسلفنا أنّ المنهج التداولي يمتلك القدرة على توضيح جوانب الخطاب كلّها من خلال دراسة طريقة عرض الأفعال لبيان قصد المتكلم من الكلام مستندين إلى شرح الكلمات من المعاجم، وعرض آراء علماء البلاغة وبشكلٍ خاص علماء علم المعاني، والوقوف على المواقف، وإعادة توضيحها على وفق المقام الذي يكون المتكلم فيه، ويمتلك الفعل الكلامي أغراضاً تحقق الإنجازية التي تتباين بتباين استعمالاته، وتتعدّد الأفعال غير المباشرة عندما تتنوع مقاصد المتكلم، قال ابن الرومي [٥٩]:

كفَى بسراجِ الشيبِ في الرأسِ هاديا ... الى مـــن أضـــلَّته المنايـا لياليا
أ مِنْ بعـد إبـداءِ المشيبِ مقَاتـلي ... لـــرامي المنايا تحسبيني ناجيـا ؟
غـدا الـدهرُ يرميني فتدنو سهامهُ ... لشخصي وأخلقُ أن يصيبَ سواديا
وكان كرامي الليلِ يَرمي ولا يـرى ... فلـــما أضاءَ الشيبُ شخصي رآنيا[٦٠]

ففي هذه الأبيات مجموعة من التسويغات التي يدافع بها الشاعر عن زمن المشيب الذي يجب أن يستغله الانسان ليغير هفواته التي قام بها في أيام الشباب، وشعر ابن الرومي خطاب أدبي وجهه الشاعر إلى مخاطب غير مقصود أحياناً وفي أحيان أخرَ يوجهه إلى مخاطب مقصود قال ابن الرومي موجها كلامه إلى معشر الشعراء [٦١]:

يقــولون مــا لا يفعلــون مسبــةً مــن الله مسبــوبٌ بهــا الشعراءُ
ومــا ذاكَ فيهم وحــدَهُ بل زيــادةٌ يقولـــون مــا لا يفعلُ الأمراءُ(٦٢)

وفي أحيان أُخَر يوجهه إلى مخاطب مقصود، وهو يريد التعبير عن أغراض في نفسه، أو يريد أن يوصل فكرة ما إلى غيره، وقد اخترت لدراسة خطاب ابن الرومي الشعري تقسيم جون سيرل الخماسي للأفعال الكلامية، مع التمييز بين النص والخطاب، وتعدّد المعاني التي تظهر للمنطوق الواحد مع وجود بعض المعاني الاحتمالية، مع توضيح طرائق الاستدلال على القوة الإنجازية المستلزمة لكلّ مقام كلامي، وفي كلّ هذا تكون نقطة انطلاقنا هي الخطاب لا النص ؛ لأن " النص هو مجمل القوالب الشكلية النحوية والصرفية والصوتية، بغض النظر عمّا يكتنفه من ظروف أو يتضمنه من مقاصد، في حين يحيل الخطاب على عناصر السياق الخارجية في إنتاجه وتشكليه وظروفه، كما أن هناك فرقاً في العلامات المستعملة، فقد ينتج الخطاب بعلامات غير لغوية "(٦٣). فالشاعر يخاطب نوعين من المخاطبين، الأول يكون من داخل نصه، ويذكرهم فيه، وهم أول المتلقين للنص الذي يوجه المبدع، وهناك نوع آخر من المخاطبين يقعون خارج الخطاب الشعري عند ابن الرومي قد يكونون من عصر غير عصره ومن زمان غير زمانه، فهو لا يوجه الخطاب فيه لشخصٍ معين، وإنّما الكلام مطلق بشكل عام، من خلال الإغضاب والتحريض والتحبيب، والتعجيز والتكذيب والتشريف وغيرها كثير من خصائص الخطاب الشعري عند ابن الرومي فهو يقول هاجياً بني طاهر هجاءً موجعاً بعيداً عن الفحش والرفث (٦٤):

دَعَتْنــي إلى فَضلِ معــروفكُــمْ وجــوه منـــاظُــرها مُعْجبهْ
فأخــلفتُــمُ مــا تَـــوسـمْتُه وقـــلْ حميدٌ عـــلى تَجْرِبَهْ

وكـــم لُمَعَـــةٍ خـــلتُها رَوَضـــةً فألفيتُهـــا دِمـــنةً مُعشبـــهْ
ظلـــمـــتكم: لا تطيـــبُ الفـــرو عُ الا وأعـــراقهـــا طيـبهْ
وكنـــتُ حسبـــتُ فـــلما حَسبـــ ـتُ عَفَّى الحسابُ على المَحْسِبَهْ
فهـــل تُعـــذّرون كعُـــذِريكُمُ بـــأنَّ أصـــولكُمُ المُـــذْنـبهْ
خـــرجتُ مُـــوازنِكُـــم بالسوا ءِ عُـــذرا بعـــذرٍ فلا مَعْتِبهْ(٦٥)

وقد أفاد الباحثون العرب من تقسيم سيرل للأفعال الكلامية مع وضع بعض الضوابط التي تتحدّد بسبب طبيعة اللغة العربية الخاصة بها . ومن هؤلاء محمود نحلة الذي قال: " من الممكن تقسيم الأفعال الكلامية العربية تقسيماً خماسياً يطابق ما قدمه سيرل ويفيد من ضوابطه، فيما عدا ما أطلق عليه سيرل الإعلانيات وأطلقنا عليه الايقاعيات، ... فضلاً عن أننا اخترنا أن نطلق على قسم منها الطلبيات واختار أن يطلق عليها التوجيهيات ..." (٦٦).

والأصناف الخمسة التي حدّدها سيرل ووجدتها في شعر ابن الرومي هي:

- الإخباريات أو التقريريات، ويكون الغرض الذي تنجزه هو نقل المتكلم أي واقعة من خلال قضية يعبر عنها، وأفعال هذا الصنف تحتمل الصدق والكذب، يتضمن معظم أفعال الإيضاح والحالة النفسية التي تعبّر عنها هي الاعتقاد، قال ابن الرومي (٦٧):

قلْ للحـكيمِ أبي الحسينِ ومنْ جَلَا ليـلَ الشُّكُوكِ عنْ القلوبِ فأصْبَحَا
وتَتَبَّـــعَ الإخـــوانَ يَنْعَشُ عَـــثْرَةً منهـــــم ويسْتُر عَـوْرَةً أنْ تُفْضحا
للهِ أنـــتَ لســـائِلٍ ومُسَـــائِلٍ مـا أسْرَحَ الرَّفْدَيْنِ مِنكَ وأنجحـا
أنت الذي إن قيل: جُدْ، غَمر المُنَى بنـواله، أو قيل: أوْضِحْ، أوضَحـا

مـــا إنْ تَـــــزَالُ مُـــنَوَّرَا ومُنَوِّلا كالغيْثِ أبرقَ في الظلام وسَحْسَحَا[٦٨]

أراد الشاعر أن يطلب رفد الممدوح فلم يجد سوى المديح وسيلةً لذلك، وقد يكون مديحه غير حقيقي، لكن الممدوح سيجاري المادح متأثراً بقوله، وعندها سيحصل المادح على ما يريد، لذا نراه قال بعد ذلك بأبيات عدة [٦٩]:

أكـــرمْ بنـــائِلِكَ الـذي أمْتَاحُهُ عَنْ أيَّ ما ضَرَع وذُلَّ زحزحا

لـــو لم تصـــن وجهي به وتكفه أمسى وأصبح بالهوانِ مُلَوَّحَا[٧٠]

ثـم قال بعدها بأبيات عدة [٧١]:

أبْصَـرْتَ عُـودِي عَارِيا فَكَسَوْتَهُ وقَدِ التَحَى مِنْهُ زَمَانِي مَا التَحَى

لا اسْتَزِيـــدُكَ غيرَ إذْنِكَ أن تَرَى مَدْحِي عَلَيْكَ مُحَبَّرًا ومُسَيَّحـــا[٧٢]

فوصل إلى ما يريده من غير أن يقول ذلك، ونال الشاعر ما أراده من الممدوح .

ـ الوعديات أو الالتزاميات والغرض الذي تنجزه هو التزام المتكلم بفعل شيء ما في المستقبل، ومن يحدث المطابقة هو المتكلم، والشرط الذي يُعدّ هو قدرة المتكلم على أداء ما يلزم نفسه به .

قال ابن الرومي يعاتب ابن ثوابة [٧٣]:

حتَّى متى يُوري سِوَايَ وأقْتَدِحْ حتى متى يُعْطَى سواي وأمْتَدِحْ؟

حتَّام لا شعري أمَامَ المُجْتَبَـــى فَأَحَظَّ منْهُ، ولا وراءَ المطَّـــرحْ؟

كم أستميح المُقْرِفِينَ وأغْتَـــدِي صِفْرَ الدِّلَاءِ كأنَّي لم أسْتَمَـــحْ؟

تا لله مـا سَمِعَ الأنامُ بِطَـــالبٍ مثلي، ولا رأوا أمرأ مثلي أطـرح

كــمْ مُكْثِرٍ طــالبتُ فِدْيَةَ عِرْضِهِ فأباحني منهُ الذي لَمْ أَسْتَـــبِحْ
وإخِالُ أنِّي لوْ سَطَوْتُ لَقَالَ لي: لا تَسْلُبِ السّلَبَ الكريم ولوْ جُرِحْ
وَجَوابُهُ إنْ قال ذاكَ لجهلهِ بلْ ذُو النَّذالَةِ لا يجُودُ ولوْ ذُبح(٧٤)

فقوله: (كم أستميح المُقْرِفِينَ وأغْتَدِي) و(صِفْرَ الدِّلَاءِ كأنَّي لم أسْتَمحْ؟)، ألزم الشاعر نفسه فيها بعدم الطلب ؛ لأن لا أحد يستجيب لطلبه وما أكد ذلك قوله في خاتمة كلامه: (بلْ ذُو النَّذالَةِ لا يجُودُ ولوْ ذُبح).

ـ التوجيهات أو الطلبيات: ويتحدّد غرضها في محاولة المتكلم توجيه المخاطب إلى فعل شيء ما، وتتمثّل في الإرادة والرغبة الصحيحة، وتتحقّق عندها بفعل السامع شيئا في المستقبل، وشرطها قدرة المخاطب على أداء المطلوب منه، وضمن هذا الصنف الاستفهام والأمر والرجاء والاستعطاف والنصح وغيرها (٧٥)، قال ابن الرومي:

أبَيْنَ ضُــلوعــي جَمْـرة تتوقَّدُ على ما مضى أم حسَرةٌ تتجدّدُ؟
خليليَّ مــا بعد الشَّبــابِ رَزِيَّةٌ يُجَمُّ لها ماء الشؤون ويُعْتَـــدُ
فلا تَلْحَيَا إنْ فَاضَ دَمْعٌ لفقدِهِ فَقَلَّ له بحرٌ مِنَ الدمعِ يُثمــد
ولَا تَعْجَبا لِلْجَلْدِ يَبكي فــربَّما تفطّر عن عينٍ منَ المَاءِ جَلْمَدُ
شَبَــابُ الفَتَى مجلودُه وعزاؤه فكيفَ، وأنَّى بعدَه يَتجـــلد؟
وفَقْدُ الشَّبَابِ المَوتُ، يُوجَدُ طَعْمُهُ صُراحَا، وطَعْمُ المَوتِ بِالمَوتِ يُفْقَـدُ
رُزِئْتُ شَبَابِي عَــوْدةً بَعدَ بَدْأةٍ وَهُـــنَّ الرَزَايَا بَادِئاتٌ وعُوَّدُ
سُلِبتُ سوادَ العارضَيْنِ، وقبلَه بَيَاضَهما المَحمُودُ إذْ أنَا أمردُ(٧٦)

وتحقّق ذلك بقوله: (ما بعد الشَّبابِ رَزِيَّةٌ يُجَمُّ لها ماء الشؤون ويُعْتَدُ)، حاول

الشاعر توجيه المخاطب إلى فعل شيء ما في المستقبل، مستعيناً بالاستعطاف لأنّه شخص فقد الشباب وقوته، لهذا يستعطف السامع لكي لا يقع في المستقبل في الغلط نفسه أي إضاعة أيام الشباب، وهو أمر تأكد بما قال الشاعر بعده من الكلمات: رُزِئْتُ، سُلِبتُ .

ـ التعبيريات وغرضها التعبير عن الموقف النفسي الذي يحصل بسبب الواقعة التي تعبر عنها القضية، والمتكلم لا يجعل الكلمات تطابق العالم الخارجي، ومن هذا الصنف التهنئة والاعتذار، والشكر والنعم والتعزية والترحيب [٧٧]، قال ابن الرومي يهنئ القاسم بن عبيد الله بمولود له، والمعتضد إذ ذاك وليّ عهد:

يَمَّـــــنَّ اللهُ طـــلْعَةَ المَوْلُـــــودِ ... وَحَبَـا أَهْلَهُ بطولِ السُعُـــودِ
فهُـــمُ الضَّامِنونَ حـــين تَوَالَى ... مُنْسِيَاتُ العهودِ حفْظَ العهودِ
أمْتَـــعَ اللهُ ذو المـــواهبِ بـــالمَوْ ... هُـــوبِ غَيْرِ المُخَسَّسِ المنْكُودِ
بَدْرُ طَلْقٍ، وشَمْسِ دَجْنٍ مِنَ الأمْـ ... ـلَاكِ جـــاءا بكوْكَبٍ مَسْعُودِ
سَلَّـــهُ اللهُ للـــخطوبِ من الغَيْـ ... ـبِ كَسَـــلِّ المـــهنَّدِ المغْمُـــودِ[٧٨]

ـ الايقاعيات وغرضها إحداث تغيير يطابق العالم عندما ينشأ الفعل الكلامي الناجح وإيقاع الفعل فيها يكون مقارباً للفظ في الوجود، فالقول هو الذي يوقع الأفعال، وهي تشتمل على البيع والشراء، الهبة، والدين وإبرائه، الزواج والطلاق، وغيرها من الأفعال التي تتحقّق بالكلام [٧٩]، وهذا لا يحصل في الشعر إلا إذا قصد الشاعر إلى ذلك، كأن يبيع أو يشتري أو يتزوج أو يطلق امراته شعراً، وهذا لم أجده في شعر ابن الرومي لكن شاعرنا كان يذكر أشياء قد حصلت فعلاً أو ما يراه يحصل حتى لو كان الأمر حاصلاً في مخيلته، مثال ذلك قول ابن الرومي:

وَمُـهَـفْـهَـفٍ تَمَّتْ مَحَـاسِـنُهُ حَتَـى تَجَـاوَزَ مُـنْيَةَ النَفْـسِ
تَصْبـو الكُـؤوسُ الى مَـرَاشِفِـهِ وتَهَـشُّ فِي يَـدِهِ الى الحَبْـسِ
أبصـرتُه والكَـأسُ بـينَ فَـمٍ مِـنْهُ وبـينَ أنـاملٍ خَمْسِ
فَكَـأنَّهـا وَكَـأنَّ شـاربَها قمـرٌ يَقْبل عَـارِضَ الشَمْسِ[٨٠]

وهدف الخطاب عند سيرل معيار مهم لتصنيف الاستعمالات اللغوية، وبهذا ستكون الأشياء التي تفعل باللغة محددة بما يأتي:

- إخبار الناس عن كيفية الأشياء وهي ما يسمى بالإخباريات .
- التأثير في الآخر لفعل الأشياء وهي ما يسمى بالتوجيهيات .
- إلزام الذات بفعل الأشياء وهي ما يسمى بالالتزاميات .
- نعبر عن مواقفنا ومشاعرنا الأشياء وهي ما يسمى بالتعبيريات .
- إحداث تغييرات معينة بكلامنا الأشياء وهي ما يسمى بالايقاعيات [٨١].

ووجدتها في شعر ابن الرومي، ما عدا الأخيرة التي تحتاج إلى إيقاع كلام في المستقبل، والإيقاع يكون تأثيره بعد انتهاء الكلام .

الخاتمة:

هي محاولة يسيرة لدراسة الفعل الكلامي في شعر شاعر مكثر ذي ديوان كبير، ولا يمكن الإحاطة بتراثه الشعري كلّه فيها بطبيعة الحال ؛ لذا فهي إشارة مني ودعوة للباحثين الى دراسة شعره من المنظور الذي اتخذته وسيلة في دراستي، فكلّ قصيدة يمكن أن تكون مجالاً رحباً للإبحار في شعر ابن الرومي بالاعتماد على التداولية منهجاً في الدراسة .

ـ عند تصفح ديوان ابن الرومي وجدت كثيراً من التجارب العميقة المستوحاة من حياته، وما عاناه فيها من آلام وخيبة أمل، كل هذا كان مقدما بلغة خاصة بنيت بناءً محكماً رصيناً.

ـ عُني ابن الرومي في شعره بذكر السلطة الحقيقية التي رأى أنها لا تتأتى من الحسب والنسب، وإنما تتأتي من حب الشعب وتفاعله مع من يحكمه، وأغلب شعره في السياسة يمكن انطباقها على أهل السلطة في كلّ العصور ولو لم نعرف فيمن قيلت أو ما سببها، سنجده قد حدّد فكرة عامة في التعامل مع الناس، وهذا يُعدّ اندماجاً مع المجتمع.

ـ الفعل الكلامي في شعر ابن الرومي يميل إلى النظر إلى العمل الاجتماعي أو المؤسساتي الذي ينجزه الشاعر بشعره، فلا يمكن له أن يكون بعيداً عن المؤسسة الاجتماعية التي تنتجه، وإذا خرج فإنه يتعلق بموقف الشاعر الاجتماعي أو الاعتباري والمخاطب كذلك أو هما معا ؛ لأنه بنية معجمية في طابع نحوي فيها دلالة يؤديها الصوت من خلال الفعل الصوتي، والفعل اللفظي التأكدي، والفعل الإبلاغي أو الدلالي .

ـ اشترك في إحداث الأفعال بمختلف أنواعها (الإسناد أو التأثير) الشاعر والمخاطب (شخص خارج الشعر أو قد يكون الشاعر نفسه) .

ـ تقصّى البحث الأصناف الخمسة التي حدّدها سيرل، وقد وجدها في شعر ابن الرومي، وهي: الإخباريات أو التقريريات، وأنجز بها شاعرنا مهمةً واقعة من خلال قضية يعبر عنها، وأفعال هذا الصنف تحتمل الصدق والكذب، ثم الوعديات أو الإلزاميات التزام الشاعر نفسه فيها بفعل شيء ما في المستقبل، ومن يحدث المطابقة هو المتلقي، والتوجيهات أو الطلبيات: ويتحدّد غرضها في محاولة ابن الرومي توجيه المتلقي إلى فعل شيء ما، ثم التعبيريات التي عبر بها ابن الرومي عن الموقف النفسي الذي يحصل بسبب الواقعة التي تعبر عنها القضية، والايقاعيات ولم أجدها في شعره .

ـ استطاع البحث من خلال الاستعانة بالمنهج التداولي أن يقفَ على الأمور المهمة التي تجعل شعر ابن الرومي متأثراً بعصره، وإن كان صالحاً في بعضه ؛ لأن يوجه للمتلقي في العصر الحديث، وأنه اعتمد القصد أساساً في قوله الشعر، ويمكن تعيين ذلك من الحال الذي وردت فيه، وهو ما أضفى مشروعية على كلامه .

ـ لم يكتب ابن الرومي شعره اعتباطاً وإنما انطلق من أسس قارة في ذهنه جعلته يختار جمله الشعرية اختياراً محكماً ففي عصره تجمعت المتناقضات التي تجعل قول الشعر عسيراً بلا انتباه لما سيلحق هذا الفعل من مشكلات تجعل الشاعر في موقف محرج، وهذا كلّه بسبب أن الفعل الكلامي مرتهن بسياق الحال ومتعلق بمشكلاته، ولا توجد قواعد معينة تحكمه بل هي مجموعة معطيات تجسدت بمواقف ابن الرومي؛ ممّا وجدته في عصره من اضطراب وأحداث جِسام، فكانت أفعاله الكلامية مرتبطة بطبيعة منتجها، وبمستوى متلقيها الاجتماعي والثقافي .

هوامش البحث:

١) ينظر: دليل الناقد الأدبي ـ إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً، د. ميجان الرويلي وسعد د. البازعي، المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥م: ١٦٧.

٢)ينظر: عندما نتواصل ... نُغير / مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج: ٦١.

٣)ينظر: الأسس الابستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠٠٦م: ٢٣٢.

٤) فلسفة اللغة عند فتجنشتاين، جمال حمود، منشورات الاختلاف، الجزائر، بلا . ت: ٣٠٦.

٥) ينظر: التداولية عند العلماء العرب ـ دراسة تداولية لظاهرة (الأفعال الكلامية) في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٥م: ١٥.

٦) التأويلية بين المقدس والمدنس (مقالة)، د. عبد الملك مرتاض، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، مجلة عالم الفكر، مج: ٢٩، عد: ١، يوليو / سبتمبر، ٢٠٠٠م: ٢٦٤.

٧) ينظر: أسس علم الاجتماع، د. محمود عودة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، بلا . ت: ١٨ـ١٩.

٨) ينظر: ابن الرومي، عباس محمود العقاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، ٢٠١٢م: ٢٠ـ٢٣.

٩) ينظر: تاريخ الأدب العربي / ٤، العصر العباسي الثاني، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة ـ مصر: ٥٣ـ ٦٤. محمد بن عبد الله بن طاهر: والٍ محنك داهية ولاه المستعين على العراق وجعل إليه الحرمين والشرطة ومعاون السواد وأفرده به. وأمره بتحصين بغداد فتقدّم في ذلك فأدار عليها السور من دجلة من باب الشماسية إلى سوق الثلاثاء حتى أورده دجلة وأمر بحفر الخنادق من الجانبين جميعاً وجعل على كلّ باب قائداً، وفي ذي القعدة كانت وقعة عظيمة خرج محمد بن عبد الله بن طاهر في العسكر ونصبت له قبة جلس فيها واقتتل الناس قتالاً شديداً وانهزمت الأتراك ودخل أهل بغداد عسكره وقتلوا منهم خلقاً كثيراً وهربوا على وجوههم لا يلوون على شيء فكلما جيء برأس يقول بغا ذهبت الموالي، واتهم بالتحيّز للمعتز فأمر المستعين بإغلاق الأبواب وصعد سطح دار العامة ومحمد بن عبد الله معه فرآه الناس وعليه البردة وبيده القضيب فكلّم الناس وأقسم عليهم بحق صاحب البردة إلا انصرفوا فإنّه آمن لا بأس عليه من محمد فسألوه الركوب معهم والخروج من دار محمد لأنهم لا يأمنونه عليه فوعدهم ذلك. مات محمد بن عبد الله بن طاهر في ليلة أربع عشرة من ذي الحجة انخسف القمر وكانت علته التي مات بها قروحا أصابته في حلقه ورأسه، سنة ٢٥٣هـ. ينظر: الكامل في التاريخ، الشيخ العلامة عز الدين أبو الحسن علي بن

أبي الكرم المعروف بابن الأثير، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٣٨٥- ١٩٦٥: ٧/ ١١٨، ١٤١، ١٥٧، ١٥٩، ١٨٠أذكر له أخبارا كثيرة تبين ذكاءه وسياسته العامة والانتصار على الغوغاء والفتن .

١٠) ديوان ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس بن جريج، تحـ: د. حسين نصّار، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، القاهرة - مصر، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م: ١/ ١٥١.

١١) المصدر نفسه: ١/ ١٥١.

١٢) المصدر نفسه: ١/ ١٥١.

١٣) ديوان ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس بن جريج، تحـ: د. حسين نصّار، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، القاهرة - مصر، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م: ١/ ١٥١.

١٤) المصدر نفسه: ١/ ١٥١.

١٥) المصدر نفسه: ١/ ١٥١.

١٦) محاضرات في اللسانية منشورات جامعة باجي مختار، عنابة - الجزائر، ٢٠٠٦م: ١٩١.

١٧) التفكير مع هابر ماز ضد هابر ماز، كارل أوتو آبل، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م: ٦٤.

١٨) نظرية علم الدلالة (السيمانطيقا)، راث كيمبسون، تر: عبد القادر قنيني، دار الأمان، الرباط - المغرب، ط١، ٢٠٠٩م: ١٥٣.

١٩) ديوان ابن الرومي: ١/ ١٧٦.

٢٠) ينظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومنيك مونفانو، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٥م: ٧.

٢١(ينظر: الخطاب اللساني العربي - هندسة التواصل الاضماري (من التجريد الى التوليد)، مستويات البنية الاضمارية وإشكالاتها الاساسية، بنعيسى عسّو أزاييط، إربد - الأردن، ط١، ٢٠١٢م: ٢/ ١٧٩ .

٢٢) التداولية عند العلماء العرب - دراسة تداولية لظاهرة (الأفعال الكلامية) في التراث اللساني العربي، مسعود صحراوي: ٩.

٢٣) ينظر: نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، طالب سيد هاشم الطبطبائي: ٨.

٢٤) ديوان ابن الرومي: ١/ ٣٥٥.

٢٥) المصدر نفسه: ١/ ٣٥٥.

٢٦) م . ن: ١/ ٣٥٨.
٢٧) م . ن: ١/ ٣٥٨.
٢٨) كيف ننجز الأشياء بالكلام، أوستين: ١٢٧.
٢٩) ينظر: التداولية عند العلماء العرب ـ دراسة تداولية لظاهرة (الأفعال الكلامية) في التراث اللساني العربي: ٤١.
٣٠)ديوان ابن الرومي: ١/ ٣٥٨.
٣١) ينظر: التداولية عند العلماء العرب ـ دراسة تداولية لظاهرة (الأفعال الكلامية) في التراث اللساني العربي: ٤١.
٣٢) ينظر: نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، طالب سيد هاشم الطبطبائي: ٣٠ـ ٣٢.
٣٣) دائرة الأعمال اللغوية، مراجعات ومقترحات د. شكري المبخوت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٠: ١٢٤.
٣٤) ينظر: نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب: ١٠٨ـ ١١٠.
٣٥(ينظر: م . ن: ٣١.
٣٦) ديوان ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس بن جريج، تحـ: د. حسين نصّار، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، القاهرة ـ مصر، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٢م: ١/ ٥٦.
٣٧) المصدر نفسه: ١/ ٥٦.
٣٨) استراتيجيات الخطاب ـ مقاربة لغوية تداولية، د. عبد الهادي بن ظاهر الشهري: ١٨٨.
٣٩)ديوان ابن الرومي: ١/ ٥٦.
٤٠)ديوان ابن الرومي: ١/ ٥٦.
٤١) م . ن: ١/ ٥٨..
٤٢) م . ن: ١/ ٥٨..
٤٣) ديوان ابن الرومي: ١/ ٥٩..
٤٤) المصدر نفسه: ١/ ٥٩..
٤٥) م. ن: ١/ ٧٦..
٤٦) م. ن: ١/ ٧٦..
٤٧) م .ن: ١/ ٧٦..
٤٨) م .ن: ١/ ٧٦..

٤٩) م . ن: ١/ ٨٦.
٥٠) م . ن: ١/ ٨٦.
٥١)ديوان ابن الرومي: ١/ ٨٦..
٥٢)المصدر نفسه: ١/ ٨٦..
٥٣) م . ن: ٢/ ٥٤٢.
٥٤) م . ن: ٢/ ٥٤٢.
٥٥) م . ن: ٢/ ٥٤٢.
٥٦) م . ن: ٢/ ٥٤٢.
٥٧) م . ن: ٢/ ٥٤٢.
٥٨) ديوان ابن الرومي: ٦/ ٢٦٤٨.
٥٩) ديوان ابن الرومي: ٦/ ٢٦٤٥.
٦٠) ديوان ابن الرومي: ٦/ ٢٦٤٥.
٦١) م . ن: ١/ ٧٥.
٦٢) م . ن: ١/ ٧٥.
٦٣) استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد، بيروت ـ لبنان، ط ١، ٢٠٠٤م: ٣٩.
٦٤) ديوان ابن الرومي: ١/ ١٤٩، ووقد وصف محقق الديوان هذه الأبيات في الهامش .ينظر: هامش الصفحة نفسها
٦٥) المصدر نفسه: ١/ ١٤٩.
٦٦) آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود نحلة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط١، ٢٠٠٠م: ٩٧.
٦٧) ديوان ابن الرومي: ٢/ ٥٤٢ـ٥٤٣ .
٦٨) المصدر نفسه: ٢/ ٥٤٢ـ٥٤٣ .
٦٩) م . ن: ٢/ ٥٤٣.
٧٠) م . ن: ٢/ ٥٤٣.
٧١) م . ن: ٢/ ٥٤٣.
٧٢) م . ن: ٢/ ٥٤٣.
٧٣) م . ن: ٢/ ٥٦٤.

٧٤) م . ن: ٢/ ٥٦٤.

٧٥) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٧٨.

٧٦) ديوان ابن الرومي: ٢/ ٥٨٥.

٧٧) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٨٠.

٧٨) ديوان ابن الرومي: ٢/ ٦١٥ ـ ٦١٦.

٧٩) ينظر آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٩٨.

٨٠)ديوان ابن الرومي: ٣/ ١١٧٥.

٨١) ينظر: استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي بن ظافر الشهري: ١٥٨.

قائمة المصادر والمراجع:

* آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود نحلة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط١، ٢٠٠٠م .

* استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد، بيروت ـ لبنان، ط ١، ٢٠٠٤م .

* الأسس الابستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠٠٦م .

* أسس علم الاجتماع، د. محمود عودة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، بلا . ت .

* التأويلية بين المقدس والمدنس (مقالة)، د. عبد الملك مرتاض، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، مجلة عالم الفكر، مج: ٢٩، عد: ١، يوليو / سبتمبر، ٢٠٠٠م .

* تاريخ الأدب العربي / ٤، العصر العباسي الثاني، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة ـ مصر.

* التداولية عند العلماء العرب ـ دراسة تداولية لظاهرة (الأفعال الكلامية) في التراث اللساني العربي، مسعود صحراوي . دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٥م .

* التفكير مع هابر ماز ضد هابر ماز، كارل أوتو آبل، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م .

* الخطاب اللساني العربي ـ هندسة التواصل الاضماري (من التجريد الى التوليد)، مستويات البنية الاضمارية وإشكالاتها الاساسية، بنعيسى عسّو أزاييط، إربد ـ الأردن، ط١، ٢٠١٢م .

* دائرة الأعمال اللغوية، مراجعات ومقترحات د. شكري المبخوت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٠.

* دليل الناقد الأدبي ـ إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا، د. ميجان الرويلي وسعد د. البازعي، المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥م .

* ديوان ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس بن جريج، تحـ: د. حسين نصّار، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، القاهرة ـ مصر، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٢م .

* عندما نتواصل ... نُغير / مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، افريقيا الشرق، المغرب العربي، ط١، ٢٠٠٦م .

* فلسفة اللغة عند فتجتشتاين، جمال حمود، منشورات الاختلاف، الجزائر، بلا . ت .

* الكامل في التاريخ، الشيخ العلامة عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ١٣٨٥ـ ١٩٦٥.

* محاضرات في المدارس اللسانية منشورات جامعة باجي مختار، عنابة ـ الجزائر، ٢٠٠٦م.

* المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومنيك مونفانو، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٥م .

* نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، طالب سيد هاشم الطبطبائي، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٤م .

* نظرية علم الدلالة (السيمانطيقا)، راث كيمبسون، تر: عبد القادر قنيني، دار الأمان، الرباط ـ المغرب، ط١، ٢٠٠٩م .

"تسليم تأويلي"

تجلياتُ الحيْرةِ

في ديوانِ "ما الشّعـْـرُ إلا زَلَّـةُ اللسان"فوزي كريم

Manifestation of Confusion in Poetry but a Tongue Slip of Fawzi Kareem

م.م مازن عبد الحسين مشكور الظالمي
Asst.Lectur. Mazan `Abidalhussen Mashkoor
العراق/ جامعة الكوفة / كلية الآداب _ قسم اللغة العربية
Dept of Arabic,College of Arts ,University of Kufa, Iraq

mazenm.aldhalimy@uokufa.edu.iq

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

يتقصّى البحثُ التجليات المتنوعة لموضوعة الحيْرة، التي عرضنا لتطورها التاريخي عربياً وغربياً، وهي من الموضوعات الأثيرة لشعريّة الحداثة عامة، إلا أنها بقيت في الظلِّ بفعل تركيز كتب النقد في الأغلب على المناهج الغربية وتطبيقاتها؛ بدل البحث في الشعرية العربية من خلال قراءة نصوصِها، وقد حاول البحث تسليط الضوء على بعض الموضوعات التي تدخل ضمن دائرة الحيرة، في ديوان فوزي كريم الأخير الذي حمل خلاصة لتجربته الشعرية ووعيها النقدي المُصاحب، مُعتمداً على الكتب النظرية للشاعر نفسه. ومن تلك الموضوعات: التيه وغياب المعرفة والحقيقة، والتأكيد على الوعي المضاد والتركيز على الإنسان الفرد بوصفه قيمةً معرفيةً، والغوص في معتركه الداخلي، والاحتجاج على عنف الواقع والتاريخ، والاندهاش أمام غموض العالم وأشيائه، والحيرة في ترقب لحظة النهاية، وفقدان القابلية على إصدار أحكام يقينية، وغيرها من الأمور، التي تُبرز الاغتراب الوجودي للإنسان.

الكلمات المفتاحية :

التجليات، ديوان فوزي كريم، الحيرة، قصائد الديوان

Abstract:

The current research study focuses on confusion and its manifestation historically and on the Arabic and Western extent as they are considered from the modern poeticism and attention is paid to the Western poeticism and there is no mention to the Arabic ones .

In the collection of Fawzi Kareem are there the experience of him , critical perception and viewpoints dependent on the theoretical books of the poet himself . The salient themes are as follows : vagrancy, absence of knowledge and truth , emphasis on the counterperception, centrality of man as an epistemic value , delving into his eternal conflicts, revolt against the violence of reality and history , embarrassment of the world , confusion of waiting the last moment , the inability to decide with certainty and other issues that reveal the dislocation of man.

key words:

Manifestations, poems of Fawzi Karim, confusion, poems

مدخل إلى مصطلحات البحث/ مفهوم الحيْرة:

الحَيْرةُ لغة: حارَ الرجلُ: ضلَّ الطريقَ ولم يهتدِ لسبيله، وحارَ في أمرِهِ: جهل وجه الصواب[١]، ورجلٌ حائرٌ بائر: إذ لم يتجه لشيء[٢]، ومن المجاز حار الماءُ في المكانِ إذْ اجتمع ووقف كأنَّه لا يدري كيف يجري[٣]، والمُستَحِيرُ: سحابٌ ثقيل مُتردد ليس له ريحٌ تسوقه[٤].

نستدل بما وردَ عند أصحاب المعجمات العربية أنّ كلِمة (حيْرَة) تدل بالمحصلة – سواءٌ على سبيل الحقيقة أم المجاز – على التوقف عند نقطة معينة؛ لغيابِ سُبل تجاوزها، لفقدان المعرفة وضياع الحقيقة أو غيرها من الأسباب، فالحيرةُ إذن حالٌ ذهنية وفكريّة تجعل المرءَ يُراوحُ عند حدٍ معين، إما لالتباس الأمر واختلاطه عليه، أو لإعادة التفكير في المسلمات من الأمور؛ بعد اكتشافه لنقصٍ أو تناقض أو خللٍ لَحِق بها.

أما في اللسان الإنكليزي فإن كلمة (bewilderment) تقع في المقابل من كلمة (حَيْرَة) العربية، بوصفها حالةً ذهنية تشوش شعور المرء بالزمان والمكان والهويّة، أو هي مالا يمكن تمييزه، وما يستدعي الدهشة[٥]. وفي الاستخدام المبكر لكلمة (bewilderment) كانت تعني الضياع في الغابات، والمصطلح يعني حرفياً: تضييع شيء ما أو شخص ما، أو أن يتيه المرءُ نفسه في البريّة أو الغابة، وتأتي من الفعل (wilder) الذي يعني فقدان الطريق في البرية.

كتبت «فاني هو Fanny Howe»* في مقالٍ قيّم بعنوان حيْرة (bewilderment) عام ٢٠٠٣[٦] عن المعنى المعجمي للحيرة: أن الحائر من يفقد الشعور بمكان تواجده، وتُواصلُ، أنّ البرية (wilderness) تعني مجازاً أكثر من التيه في الغابات، فالحيْرة (bewilderment) هي افتتانٌ يَلي السقوط الكلي للمرجع أو السلطة، وإمكانية الانسجامِ أو التوافق. وبالنسبة «لهوو» فهو مصطلحٌ تستخدمه لخلق شخصيات

معقدة في عملها، تكون في حال من التيه واللايقين، بدلَ أن تكون ذات معرفة كليّة ويقينية، وأخيراً تحدد «هوو» الحيرة بوصفها علاقة متغيرة بالقياس مع العادي والمألوف، أي «انتثارٌ للأجزاء، وخلخلة اليومي»[٧] .

يتضح مما تقدم وجودُ تلازُمٍ بين الحيْرة وغياب المعرفة والحقيقة، وفيما مضى كانت الحيرة تتعلق بعدم امتلاك معرفةٍ يقينية في حقل من حقول المعرفة، أما الآن فنحن نفهم الحيرة ببساطة على أنها فشلٌ في الفهم[٨]، هذا الفشل أو العجز عن تفسير بعض الأمور الأساسية في الحياة والوجود هو جزءٌ من المأزق الإنسانيّ عامة، والذي بدأ يطفو مع تراجع مركزية الفلسفة التقليدية، ومعرفة ما قبل الحداثة بصورة عامة[٩]. وفي هذا المجال كتبت «هوو» ((غياب المعرفة – في الإحساس، بمعنى أن الإنسانية مُلقاة، غير مرغوبٍ بها وغير محبوبة، مغشوشة، مطرودة، مُمْتحنة، مُساءٌ فَهمها، مع كلّ موقف يتغير تَصدمُني الحيرة – لكنها أكثر من مجرد مرادف لتلك الحالات من البلبلة.))[١٠] وتُبين «هوو» أن الدال اللاهوتي لكلمة «خلاص» (salvation) هو معنوي في أساسه، ذلك أن البحث عن الخلاص في جوهره بحثٌ عن الإحساس بمعنى العالم، وما دامت الكتابةُ بمعنى ما هي محاولةٌ لتفسير الحياة؛ فإن الاشتغالَ بجلب القصائد إلى النور هو – بطريقة ما– جزءٌ من الحثِّ على الخلاص، وعلى هذا المنوال ارتقى المفكرون والشعراء والمتصوفة بالحيرة ؛ للعبور بها إلى أشكال مُختلفة من المعرفة (شعرية، باطنية، كشفية، حدسية ...إلخ)[١١].

عودةً إلى التراث، نجد أنَّ أكثرَ ما ترددتْ لفظةُ (الحيرة) مصطلحاً معرفياً، كان عند أهل التصوف والعرفان، إذ إنها ((الغاية التي إليها ينتهي النظر العقلي والشرعي وكلّ سلوك في طريقِ المعرفةِ))[١٢]، من ثم اسبغوا عليها قيمًا إيجابية، إذ كلما زادَ العلمُ ازدادت الحيرة ((فالمعرفة دوام الحيرة))[١٣] ودوامُ الحيرة كشفٌ متجدد وانفتاح، إنها سيرورةُ حركةٍ

وحياة عند ابن عربي ((الحيرةُ قلقٌ وحركة، والحركةُ حياةٌ فلا سكونَ فلا موت، ووجود فلا عدم))[١٤] وهي حيرة ذات لذة وبهجة ما دامت في حضرة الجمال والجلال المطلق.

حيرةُ الصوفي اندهاشٌ أمامَ ما يعجزُ الوصف عنه، في مواجهة اللانهائي والمطلق، انصاتٌ للسر الأعمق وانكشافٌ لَحَظي، وحيرةٌ في مواجهةِ ضيق اللغة أمام تلك التجربة المتفرّدة[١٥]، يقول ابن عربي ((والنطق عمّا يشهده الكشف بإيضاح معناه يتعذر، فإن الأمر غير مُتخيَّل، فلا يقال ولا يدخل في قوالبِ الألفاظ بأوضح ممّا ذكرناه))[١٦]، وهي من جانبٍ آخر، حيرةُ الوحدة المتجلّيَّة من خلال الكثرة والتعدد:

ومن حلّ بالبيت المعظم قـــدره فقِبْلَتُهُ كانت إلى كلّ وجهـــةِ
وشاهدتُ مالا وصف يثبتُ عنده فحرتُ وحارت عند ذلك حيْرتي[١٧]

إنّها حيرةٌ في نسبة الفعل للفاعل[١٨]، وفي ضوء هذا المنظور تتجلى الحيرة في برزخية الإدراك للأشياء بأنها هي ولا هي في الوقت نفسه، ومع نهاية القرن الثامن عشر وبزوغ فجر «الرومانتيكية» بدأ الفنانون يبحثون عبر التاريخ والأساطير عن الإنسان، بكلّ ما ينطوي عليه كيانه من مشاعر، وفردية وفاعليّة وعزلة أيضاً. الإجابات اليقينية تلاشت مع المُثُل الثابتة، وحلّت بدلها التساؤلات والحيرات التي لا يقين وراءها، ولم تتخلخل هذه القاعدة حتى داخل تيارات الحداثة المتعارضة والمتزاحمة[١٩]، فصار القلق والعزلة والشكُ والحيرةُ والضياع مُنطلقات لجمالية الفن المُعاصر.

تُعد الشاعرة والروائية «فاني هوو» أول منْ أصَّل لفكرة الحيرة بوصفِها نوعاً من الشعريّة، إذ ترى «الحيْرةَ» وسيلةً وممارسة يوميّة للحياة، وتجادل حول استحالة فصل شاعريتها عن حياتها، إذ تقترح المُصطلح اسماً لكل من «الشعريّة والأخلاقية»، فالحيرة وسيلةٌ لبدء النهار كما العمل[٢٠]، وتجدر الإشارة هنا أنه سبق اقتراح مثل

هذا النوع من الشعرية، في تأملات «ريبكا سولنيت» Rebecca Solnit: ((أن تفقد ذاتك هو استسلامٌ للذة، كتائهٍ بين ذراعيه، تائه عن العالم، غارق تماماً بما هو حاضرٌ أمامكَ إلى الحدِّ الذي يتلاشى معه ما حولك.))[٢١] وبعبارات «والتر بنيامين» Walter Benjamin: ((أن تكون تائهاً هو أن تكون حاضراً كلياً، ولتكون حاضراً كليّا عليك أن تمتلك القدرة على أن تكون في حالِ غموضٍ وشك.))[٢٢] فالانسلاخ من اليومي ومتطلباته المُضارعة له؛ يعني الدخول في تأمُلٍ ظاهراتي عميقٍ للذات والعالم، بعيداً عن كلّ معرفة متداولة وعرفٍ نفعي، يعني العودة إلى أعماق الذات ووجودها الأصيل، «هوو» ربما تتفق مع «سولنيت» و«بنيامين»: ((لتكون حاضراً كلياً، لتكون حائراً، عليك أن تمتلك حواساً مشوشة حتى تُصبح متعمقة كلياً، أي أن تكون حياً.))[٢٣]

وتكلم الشاعر «أكبر» (Kaveh Akbar) في مقابلة مع موقع (literary hub) على موضوعة الحيرة أيضاً، بوصفها شعوراً بالدهشة والانفتاح على الممكن، ويرى بأنها تقبع ((في جوهر كلّ قصيدة عظيمة))، ويضيف، ((لكي تكون حائراً عليك أن تكون قابلاً للاندهاش، ذلك أنّ التوجه نحو الاندهاش كشاعرٍ أمر ضروري للغاية))[٢٤]، والحيرة عند «أكبر» لا تعني نوعاً من السعادة، إنما يمكن أن تكون اعتراضاً موجهاً نحو الرضا عن الذات وقناعاتها، أو محواً لذلك الثبات والتسليم، وربما تكون حيْرةً أمام العنف الممارس في الواقع، إنها ما يسمح للقصيدة أن تشتمل على غير المعروف أو غير المألوف[٢٥].

أما في الشعرية العربية فإنَّ فوزي كريم، وبمقاربة نقدية اتّسمت بعمقٍ ووضوح قل نظيرهما في النقد العربي الحديث، يرى الشعريّة العربية خلال عصورها المختلفة

انقسمت لتيارين، تيارٌ سائد اعتمد «الصنعة الفنية»، وتحرير «الشكل الجاهز» والنزوع نحو «الأغراض» الجاهزة سواء أتقليدية كانت أم حداثية تلبست قناع الحداثة؛ تحت وطأة «العرُف الشعري» المهيمن، منقطعةً عن تجربة الشاعر الداخلية بما هو إنسان، ومستقلة عن حيْراته وتساؤلاته[٢٦]، بصياغة أخرى، فإنّ التيار المُهيمن عربياً يؤسس شعريته على وفق «السرديات الكبرى» أو «الابستيميات» المتداولة في العصور المتوالية للمجتمع العربي، والتي تعمل على شرعنة أنساق كبرى للفكر والثقافة العربيتين تساهم في صياغة الوعي المُجتمعي، وتتماشى مع سلطة العُرف السائد. أما التيار المُقابل، التيار الهامشي، فهو على النقيض من الأول، إذ إنّه يعتمد بالأساس على «الخبرة الروحية»، التي تترصد الإنسان داخل الشاعر، من ثم تترصّد جذوة البحث عن الحقيقة داخل ذلك الانسان عبر فرادة التجربة. ويشير فوزي إلى أن الفصل بين التيارين ليس فصلاً مطلقاً؛ فكلٌّ منهما يلقي بظلاله على الآخر، وشعراءٌ من أمثال ((النابغة مروراً بالبحتري وأبي تمام حتى أدونيس لا يَخلون تماماً من تلك التوهجات التي تردم الهوة بين «الصناعة» والحياة، بين النص الشعري والخبرة الروحية))[٢٧] في حين أن شعراء مثل السياب والبريكان وصلاح عبد الصبور وسعدي يوسف ما كانوا معنيين بالحداثة -بوصفها تجديداً للنزعة اللفظية- إلى ذلك الحدِّ الذي يشغلهم عن محنة أرواحهم، وعن حيراتهم المربِكة[٢٨]، فشعرية الحيرة ذات مكانة هامشية في سياق الشعرية العربية السائدة، حالَ الإنسان أمام الأفكار المُجردة، وقد سعى فوزي من خلال مشروعه الخاص إلى إعادة الاعتبار لها، وعمل على جعل هذا النوع من الشعرية يأخذ مكانته الطبيعية، مثلما هي الحال في الشعر العالمي.

تجليات الحيرة:

ديوانُ فوزي كريم محل البحث (ما الشِّعْرُ إلا زَلَّةُ اللسان) هو ديوانه الأخير، وخلاصة لتجربة طويلة في كتابة الشعر ونقده، فضلاً عن النثر والرسم والموسيقى، إذ حَمَل فوزي مشروعا نقدياً مغايراً في نقد الشعر العربي عموماً والشعر العراقي خصوصاً، يقوم جوهرياً على فرادة الذات الإنسانية بوصفها قيمةً عُليا، مُستنداً إلى تجربةٍ روحية داخلية، لا تذوب في تمظهرات التاريخ وضروراته، ترتقي نحو الوجود الأصيل لمنابع الكينونة، ويقوم هذا المشروع شعرياً على تَجلية الذات وهي تواجه حيراتها، مُكتويةً برمضاء الشكِّ والتيه، مُحتفيةً بحياةٍ أكثرَ لبساً وغموضاً، منفلتة عن ظل المعنى الكامن والحقيقة الأبدية مثلما تُخبرنا قصيدة (المعنى الكامن) [٢٩] التي تفتتح الديوان:

أوهمتَ الذاتْ
بالمعنى المُستتر الكامنْ[٣٠].

«المعنى الكامن» هو معنى نهائيٌ يقوم على تطابقٍ تام بين الدال ومدلوله، بين الشيء وصورته، هو معنى متماهٍ بما يشير إليه خارج مملكة اللغة، ومثل هذا المعنى لا يكون إلا حصيلة «توهم» الذات/ الآخر، والوهم نقيض الحقيقة، أو المعرفة اليقينية القائمة على المنطق العقلي، فيما «الحقيقة» هي ذاتُ «المعنى الكامن» الذي تسعى الذات إليه بكل ما أوتيت من سُبل:

اركبْ بحراً، خُذْ قاطرةً، خُذْ طائرةً، خُذ مركبة فضاءْ،
واخترْ للَّنفس بلاداً دون حُدُودٍ خُطَّتْ فوقَ الماءْ.
حَلِّق كالنَّسرِ على القِمَمِ،
وأقِمْ في رَحِمِ الأرضِ جَنيناً للبُركانْ
بين الحِمَمِ[٣١] .

بعد نفاد إمكانيات الذات للخلاص اعتماداً على عالمها الخارجي، لا بدّ أن تعود إلى نفسها، إلى عالمها الداخلي ومأزِقها الفردي، بعد أن تلبّستْ أقنعةَ الخارج «وطني» «قومي» «أُممي» وغيرها، هذه الأقنعة التي تعمل على إمحاء الوجود الفردي للذات، عبر تذويبها في تيارات تحمل حقائق جاهزة لا تحتاج إلى بحثٍ وتأمل. فما يُشكّل جوهر الكائنات هو الانفصال، كلُّ كائنٍ ذاتٌ منفصلةٌ عن الذوات الأخرى، وكلّ فعل شمولي باتجاه تسوية الفوارق المائزة لكلّ كيان هو فعلٌ يهدف لإمحاءِ تلك الذوات، وتجريدها من هويتها وفرادتها، لذا كان لابدّ للإنسان أن يعود لذاته:

ستعودُ لذاتِكَ ثانيةً، وبألفِ قناعْ
يُخفِي أثَراً من وجهٍ ضاعْ
في البحثِ عن المعنى الكَامن[٣٢].

العودة إلى الذات هي عودةٌ إلى العيني، الفردي والخاص، المتمثل في حقل التجربة الروحيّة، أو النفسية المباشرة، عودةٌ إلى رؤية الذات في فرادتها، رؤية ذلك الجانب الذي لا يمكن القبض عليه بوساطة الوعي التاريخي، هي عودةٌ لاختبار الوجود الذاتي بعيداً عن كل المفاهيم السابقة، وكلّ مقولات التجريد الفكري والنظري، أي استبعادٌ لأي وساطةٍ لاكتشاف الذات الإنسانية الأصيلة[٣٣]. ذلك أن أزمة البحث عن المعنى تؤشر لأزمة قيمٍ بالضرورة، أزمة الإنسان العربي الذي يقدس الفكرة وينسى ذاته.

الشعرُ محاولةٌ للإجابة عن حيرات البحث عن الحقيقة، لا مجرد مغامرةِ صورٍ وأصوات تخضع لهيمنة الشرط التاريخي للشاعر[٣٤] غير أنَّ الإجابة في أُطرها الروحية تظلّ ضبابية، من دون سمات، وبلا يقين، لا تكسر دائرة الحيْرة، والحيرة هنا موقفٌ إيجابي، يقوّضُ كلَّ شيءٍ نعتقد أننا نعرفه[٣٥] ؛ فهي موقفٌ صحي للتفكير، يعصمُنا من شرَك الحقيقة الخادع، ومن الجمود والانغلاق، ذلك أنّ الذات الإنسانية هي في

الواقع سيرورة تذوّد بفعل تزمّنها، إذ لا يمكن تحيينها وتحييدها في نقطة مُعينة، إلا في لحظة موتها، فالإنسان يعاني توتراً حاداً بين كونه من جهة، فراغاً ينزِعُ باستمرار لأن يُملأ، مما يجعله وجوداً إمكانياً، وجوداً – في – المستقبل، وكونه من جهة ثانية نزوعاً نحو التماهي الذاتي[٣٦]، مما يجعلهُ ميالًا لإعطاءِ وجوده هويةً أو ماهيةً ثابتة، الآن وهنا، تلك الماهية الثابتة هي ما أكّدَ الشاعرُ على تطليقها مِراراً، في سبيل العودة إلى الذات الخفيّة التي تقبع تحت طبقات وتضاريس تلك التحولات. هذه العودة تسعى لإعادة تأسيس قيم الإنسان وهويته، ودعوةٌ لتحقيق وجوده الأصيل؛ من طريق استعادة الاتصال الفطري بالذات الإنسانية المُغيّبة في ظلِّ تعدّد العقائد الفكرية وصراع التوجهات الطليعية والأصولية.

يبدو أنَّ الوعي النقدي لا يفارق فوزي كريم في أثناء كتاباته الشعريّة، فيأخُذُ حصتَه من قصائد الديوان، فنجد شاعرَنا يقف مُندهشاً وحائراً أمام عُنف الواقع، بل أمام عُنف الكلمة، التي يصنعها شعراءُ يُعرّي دورهم في اختلاق عدوٍ وهمي مُتخيّل، ركَّبوا ملامحَه باحترافٍ عالٍ من لغة المؤامرات، لتسويغ لترسيخ قيم البغض والكراهية، حينها يتحوّل الشاعر إلى شريكٍ في صناعة العُنف المُفتعل، أو إلى «قناص»[٣٧] كما يشير عنوان القصيدة:

يختلقُ عدوّاً بين الناس،
يرعاهُ كما يرعَى غُصناً
في سَبخَةِ أملاحِه.
يتولّى الكَلمةَ بالأضراسْ
ليُطوِّعَها طَلَقاً نارياً في خَرطُوشِ سِلاحه.
ولحَذَرٍ فيه

من خلْطِ خَسائرِه في أرباحِه،
يتوخَّى الكلمةَ ذاتَ صدى،
إذْ تُطلَقُ تبلغُ كُلَّ مَدى
فيكونُ الصّدعْ
مضموناً كي يتحقَّقَ منها النفعْ،
في عظمِ عدوٍّ أُنشئ من لغةِ الوسواسْ
من أخمصِه لجَبينِ الراس[٣٨].

ثمة شعراء في نظر فوزي هم مثل «قناص» يُتقن عمله، يبتغي تحقيق «النفع» من خلال اختلاق الفِرقة «الصدع» في ضوء رؤيةٍ ضّيقة، على النقيض من شاعر «المتاهة» والحيْرة، يذوب في أُفق المُطلق الإنساني وفي فضاء اللغة باحثاً عن دليل يضيء كينونته، من دون تَبني إجابات ناجزة، ومن دون يقين، مثلما تُصوره قصيدة « إني أتطلَّعُ مُكترِثاً للمُوسيقى »[٣٩]:

إني أتطلَّعُ مُكترِثاً للمُوسيقى،
والمُوسيقى تتطَّلعُ للمَجهولْ.
تتأرجحُ في أعماقي مثلَ تأرجُح بَنْدُولْ
ما بينَ السّائلِ والمَسؤولْ،
من دونِ يقينْ[٤٠] .

الموسيقى ضوءٌ تتبدّى فيه الكينونة لنفسها خارج نظام المعرفة المُشاع، حيث تتأرجحُ بين عالم الداخل وعالم الخارج، بين اختراع السؤال وحيرة الذات أمام ضياع الإجابة، إذ لا يقين، واليقين هو شرطٌ لكلِّ معرفة تحملُ حقيقة ما[٤١]، هذا التيه والالتباس يأخذُ مأخذهُ على حساب كيان الشاعر/ الإنسان، مثلما يتبدّى ذلك في

قصيدة «ذرات»[٤٢]، حيثُ يذوب كيان الشاعر ويتحدُ بالمُطلق الأبدي:

فالشّاعرُ يسكنُني بأُجورٍ باهظةٍ،
وأنا أتجاهلُ وَطأتَه،
حتّى أتصاغَرَ ذرّاتٍ
تتراءَى في أفقٍ مُطلَقْ
حَبَباً أزرق[٤٣].

الشاعرُ أمام فيضانات الكراهية والعنف، يختارُ ملجأً نائياً كما تهاجر الطيرُ شتاءً، يعصمهُ من مسارات العتمة، وفي عُزلته يُضيء ليلَ الواقع الموحش، مثل يراعة صغيرة تُضيءُ عتمة الليل، ولكن هذه العُزلة لا تُدير ظهرها لفظاعة الواقع من دون اكتراث؛ بل تختار فعل المقاومة الجمالية، مثلما نتَأوَّلُ هذا المقطع من قصيدة (أُحاربُها على الجبهات)[٤٤]:

ولكنّي أُحارُبها على جبهاتِ راياتٍ لها كالغابِ سَوداءِ
تحاولُني بوَطْأةِ ظِلِّها الكابي فلا أقعُ،
وأَنشدُ كالطُّيُورِ مع الشتاءِ، الملجأ النّائي؛
سأبدأُ كاليَرَاعَةِ، ثمّ أُبعثُ، ثمّ أَرقى، ثمّ أبلُغُه، فانتجعُ[٤٥].

الشاعر يُحاربُ ويقاوم كلّ فكرة تحاول لَمْلَمة نسيجها على وفق منطقها الإقصائي، منطق التسلّط وإقصاء الآخر عن إنتاج المعرفة وتداولها[٤٦]، فيختارُ الشاعرُ ثوباً يتسعُ لألف رؤية مُختلفة حدّ التعارض، وهنا يُصبح كلُّ شيءٍ تأويلاً، وهو ما يُذكرُنا بالاتجاه الذي دشَّنه «نيتشة « Nietzsche « (١٨٤٤-١٩٠٠)، وتابعه كلٌّ من «هيدجر Martin Heidegger « (١٨٨٩- ١٩٧٦م) و»غادامير Hans-Georg Gadamer « (١٩٠٠-٢٠٠٢)، إذ يرى الأخير أن ((ما يقال

لنا عبر العمل الفني لا يمكن أن يصار إلى إنهائه مفهومياً، وأن عدم اكتمال تجربة المعنى يُشكِّل جزءاً أساسياً من النهاية الإنسانية))[٤٧]، وهذا الاتجاه يتممه «دريدا Jacques derrida» (١٩٣٠-٢٠٠٤) رافضاً فكرةَ الحقيقة المعاندة مبدئياً، ذاهباً فيه إلى الحد الأقصى، فإذا كان «غادامير» يعتقد بأن «الآخر يمكن أن يكون على حقٍّ» في إشارة إلى نسبية الحقيقة واختلافها بحسب كينونة الذات المؤوِّلة في اعتراف بحق الآخرية، وأنَّ الشعر الذي يصلح وسيلةً في أيّة حال؛ هو بالضرورة شعرٌ معزول عن مُبدعه وتجربته الشخصيّة المستلبة، ((فهو صياغةٌ لفظية قائمةٌ بذاتها، لا تمتُّ بصلةٍ للكائن الذي أعدَّها، إلّا من حيثُ الابتكار الذهني الذي يلعب به الذكاء وحده داخل «لغةٍ شعرية» جاهزةٍ ضمن أعراف وأغراض وقوالب.))[٤٨]، وهنا ينفي الشاعر الكذب عن نفسه، في إشارة إلى إخلاصه لتجربته الشخصية، فهو لا ينافس القامات التي تدعي امتلاك الحقيقة، إذ اختار التيه والحيْرة سبيلاً لشعريته:

أُحاربُها على جبهاتِ أنيابٍ لها نِهمة
مخالبُها تُحاولُني، وتنتزعُ
خيوطَ تماسُكٍ واهٍ من الرُّقَع التي اهترأتْ
وما لي غيرُ هذا الثوبِ أسكنُهُ، ويتّسعُ
لألفِ قناعةٍ بي، غير مُنسجمَة.
هجرتُ، مخافةَ الإملالِ بيتَ أبي،
ولم أُقحِمْ لساني والِغاً لُغةً على كَذبِ.
وحين تَعالتْ القامَاتُ كُنتُ القامةَ الهرِمة[٤٩]: .

تقف الذات الشاعرة في قصيدة (صرتُ أُحصي البيوت)[٥٠] مُندهشةً ومصدومة وحائرة أمام عنف الواقع وسطوة الحروب، وهنا تتبدّى الذاكرة عنصراً جوهرياً في

بناء القصيدة، فمن الطبيعي ((أن يستحوذ أثرُ «الذاكرةِ» على النص الشعري، في منفى يبدو فيه الحاضرُ تعاقب لحظاتٍ، في حين يمتدُّ الماضي بسعة وجلالٍ لا سبيل إلى تحاشيها))[٥١]. أمام هذا العنف المتواصل، تقفُ الذات الشاعرة مُتحيرة عند مُفترق طُرق، مُقرّةً بخسارتها لصلاحية اختيار طريق في مواجهة فوضى اللامعقول، وما دامت تلك السُبل تُعبِّد أرضيتها بالجثث، وبخراب البيوت والمُدن للوصول إلى غاياتها:

صرتُ أُحصي البيوت التي أخلتْ الحربُ ساكنيها؛
صرتُ أُحصي الذي تفقدُ الذاكرة
من دروبٍ مضتْ كنتُ أحببتُ، من مُدُنٍ عامرة.
صرتُ أُحصي الوجُوهَ التي تتوارَى عن العينِ،
أُحصي خُطى الجُندِ بين الجثث
في الطريقِ إلى النصر.
عند مُفترقٍ لم أعدْ صالحاً لاختيارِ طريق،
وبرأسي حَصىً يتراكمُ، يقذفُهُ البحر ... [٥٢]:

البحرُ رمزٌ للذاكرة أو إلى الذات العميقة التي تستجيب لتلك الذاكرة، وتُذيبُها في خبرتها الشخصية، لتُصبح جزءاً أساسياً من كينونتها، أما «الحصى الذي يقذفه» فهو ما لا يمكن ترويضه، مقاومة الحصاة وكثافتها تمنعنا من اختراقها وكشف مكنوناتها، وهذا الرفضُ دليلُ على الطريقة التي تتكلم بها[٥٣] ستظلّ تنظر إلينا بعيون هادئة صافية جداً، عيون شاهدٍ ومراقبٍ غير مُتحيز[٥٤]، مثلما تُشير الحصى إلى العمل الشعري ذاته، فهو مثل صخرةٍ من حيث إبداعيته؛ منيعٌ عن الامتلاك المعرفي والمعنى الحقيقي، وهو فائضٌ من حيث علاقته بالعالم، مُنفتحٌ على الأشياء والأحداث[٥٥]،

وهذا التأويلُ يُقارب شخص فوزي كريم، إذ نطالعُ شاعراً لا يطمئن الى ما يراه، مسكوناً بالحيرات، فضولياً، يكاد لا يغادره وسواسه [٥٦].

نجد فوزي كريم في عُمقِ مُعتركهِ الداخلي مع النفسِ، كثيرَ الحذرِ عادةً مع «المُخيلة» صنو الذاكرة في كلّ عملٍ شعري، لأن الأولى مُعرضة باستمرار للانزلاق فوق سطح المجازات اللغوية، وهو ما يخشى فوزي أن ينتهي باتجاه «الاعتباط» «والمجانية»[٥٧]، لهذا الحضور النقدي غير الواعي أو الواعي؛ يجد فوزي مُتكأهُ في الذاكرة الشخصية، ولأنّ فوزي عاصرَ وخَبِرَ أجيالاً من بلاده، تعيشُ دوامةَ العُنفِ والتخندق والفوضى؛ نراهُ يقف حائراً أمام هذا «التيه» والضياع، الذي تتوارثهُ الأجيال عن بعضها، فلا ملاذَ لهُ غير ذاكرةٍ للنشأة الأولى تعصمهُ عُنفَ الحاضر، ووطأةَ المنفى، وهو ما نستخلصهُ من قراءة قصيدة «مدينتُنا»

نلوذُ، وقد عرانا البردُ، بالذكرى؛
مدينتُنا،
شَبَبْنا بين أضلُعِها، وشِبنْا دونَها أسرى
بألفِ مدينةٍ أخرى.
مدينتُنا التي تُصغي، برغم الضعفِ والكدرِ
لخطو صِغارها يلتاثُ بالأوحالْ،
ويمضي في متاهتِهِ بلا أثرِ
يخلفُهُ إلى الأجيالْ[٥٨]: .

مدينةُ الشاعر ووطنهُ بتأثير فاعلية الخيال، ونتيجة صراع الذات مع التاريخ؛ تتبدّى في ضباب الأمنيات عامرة «بالمنائر والقباب»، رموزاً لماضٍ ثقافي مُشرّف، إلّا أنه يُدركُ وهم المُتخيل، ويدرك انغلاق الطريق إلى غايته، فتتسمّر خطواتهُ وتستمرُ

عُتمة الواقع، ويختفي «الحُلم المُلحُّ» باحتضان بلاده، وسيادة قيم المحبة والتسامُح:

لأنكِ رغبةٌ في النَّفْسِ لم تُنجَزْ،
توهَّمناكِ في لُجَجِ السرابِ،
تنعَّمُ بالمنائرِ والقبابِ.
تطلَّعْنا، كما يتطلَّعُ العشاقُ للشرفات،
إليكِ، وبيننا الأسلاكُ شائكةً.
عزفْنا في أصابعنا عليها حيث أَدْمَتْها
وأَدْمتْ آخرَ الألحانْ:
«هنا تتوقّفُ الخطواتُ فينا، يُطفأُ البصرُ
على حُلمٍ مُلحٍّ قرَّح الأجفانْ؛
فلم تَعُدِ الطريقُ إليكِ سالكةً...»[٥٩]

تأبى الذات الشاعرة أو الذات العميقة للشاعر «ظلي» في (١٠ قصائد نثر)[٦٠]، تأبى الانخراط في الخصومات والسجالات غير المجدية، وتحذّر الشاعر من أن يكون طرفاً فيها؛ فعليه أن يلتزم دور الشاهد، خوفاً من تحول الكلمة (الخطاب) إلى أداة تحريض على كراهية الآخر وبغضه، بدل أن تحمل قيمها السامية للمحبة والتسامُح، ولذا لا بدّ من انفتاح النصّ على أُفق الإنسانية الرحب، لهذا اختارت الذاتُ في نصِّ فوزي دور «الشاهد» على مأساة العصر:

كُن شاهداً فقطْ، ولتكنْ كلماتُكَ شهادةً، أوضحَ ظلِّي. في الليلِ، يتحدثُ وأُصغي[٦١].

أمام العُنف وآلة الحرب المُدمرة لا يُمكن أن يكون الشعرُ إلّا نوعاً من الترف،

إذ يتحوّل إلى «زلَّة اللّسان»، حيثُ لا يسعُ المرء غير الصمتِ، أمام حربٍ تجتاحُ المدن كوباء جائح، والاندهاش والحيرة أمام هذا الواقع، تُخلخل كلَّ حكمة أو معرفة يقينية، فكيف بحكمة الشاعر التي تندُّ عن قوانين المعرفة/ الحقيقة السائدة، إذ لا تقوم على منطق عقلاني محكوم بالاتساق وعدم التناقض، أو مطابقة الفكر للواقع، أو طلب المنفعة والفائدة، فهي حكمةٌ «باطلة» بالأصل بمقاييس العُرف والمؤسسات المعرفية والثقافية للسلطة، أما الشاعر فيختارُ جهة الضحية من أي جانبٍ كانت ليكون شاهداً لا مؤرخاً للنصر والبطولة؛ ذلك أن جوهر الشعر بحسب فوزي يكمنُ في من يحمل الإنسانية سبيلاً، هذا ما يُطالعنا في قصيدة «ما الشِّعْرُ إلا زَلَّةُ اللسان»

أخرجُ من عُصارةِ التبغِ التي تقطرُ في الرئاتْ،
ومن بُيُوت الطينِ والقَصْدير، والخرائبْ.
بي من سِماتِ الفقراءِ صَبرُهمُ
على احتمالِ الهَمِّ والمصائبْ.
تسكُنُني الحربُ، وبي تلتهمُ النيرانْ
خزانةً لحكْمَتي الباطلة.
ما الشِّعْرُ إلا زَلَّةُ اللسانْ
وهو يرى الحربَ، تجوبُ المُدُنَ الجافلة. [٦٢]:

صلة التاريخ بالشاعر تسعى لأن تكون علاقة هيمنة، لكنّه يقلبُ المُعادلة، فالشعرُ يصدرُ عن مُعتركٍ داخلي، وليس استجابة عاطفية للواقع، الشعر على وفق منظور فوزي يصدر عن تعارضاتٍ داخلية غامضة، كفيلة بتحقيق «بصيرة الإنسان »، يرى بها اللامرئي، وإنَّ تلك التعارضات الغريبة هي القوّة التي تخترقُ القشرة الخادعة

للتعاليم التي يُمليها العُرف والمجتمعُ، باتجاه القوى الفاعلة في الإنسان الفرد، التي تُحقق له البصيرة القادرة على الرؤية في الظلام، ومن ثم المسعى لكلِّ القيمِ السامية الغائبة على الوعي السائد[٦٣]، التي تجعل منه إنساناً على الحقيقة، هذه طريقة و «سُنة» من يعتمدون الخبرة الداخلية في كتابة الشعر، «شعراء المتاهة» الذين تبدأُ قصيدتهم رحيلها الداخلي، دون فكرة مُبيّتة تسبقها، سعياً لصلاح العالم من خلال إضافة الجمال له والكشف عن حقيقة تجعله أكثر وضوحاً وأغنى معنى؛ ومن ثم أفضل، فهو عبر إنجاز عمل جميل وذي معنى، يقدّم لنا واجبه الأخلاقي[٦٤]، على النقيض من شعراء آخرين ينسجون قصائدهم تحت ظلِّ فكرةٍ، أو غرضٍ ذي حضورٍ سابق قد يعمل على إقصاء الآخر وتهميشه:

أخرجُ معصوبَ الجبين باحثاً
عن زهرةٍ تُورِقُ ليلاً،
وتُحيطُ عطرَها الظُّلمةُ بالرعاية.
سُنَّةُ من يكتبُ في المتاهةِ الشِّعْرَ. [٦٥]:

الظُلمة هنا كناية عن طيات النفس الدفينة، حيثُ يبذل شاعر المتاهة وسعه في الغوص ليقطف زهرته/ نصّه، من المجهول، تلك العُتمة التي يتجلّى من خلالها النصف الخفي لحقيقة الكائن، القادرة وحدها على الكشف عن حقيقة نصفه الآخر المُضاء[٦٦]، فيتحوّل العمل الشعري إلى نتاج خارجٍ عن الأنا الشخصية، ليكون فعاليةً مُنتجة للحقيقة «التي تجري فينا دون تدخلٍ منا»[٦٧]، ذلك ((أنّ تاريخ الشعر الإنساني، والعربي ضمناً، عادة ما يكشفُ عن حقيقةِ أنّ «الشكَ» و«الحيْرَةَ» و«التواضع» هي عناصرُ للشعرِ مُثلى، وهي مصدرُ قوته ودوامه))[٦٨]، فأحادية الذات وتورمها لا تليقُ بالشاعر، لأنها تجعله ينسى تجربته الروحية في خضم الانشغال بمتطلبات الأنا

الخارجية، وينسى الجزءَ الإنسانيّ العميق، المُعترك الداخلي، حيثُ الحيْرة والقلق مُقيمان؛ بفعل التماهي الجسدي والهم الوجودي في مجابهة النهاية، حينها تتحوّل حكمة/ معرفة الشاعر الداخلية، إلى نصٍ جمالي «فراشة ملونة» تائه بغياب ضوء الحقيقة، في «أُفق» من العماء والضياع، مثلما يبيّن لنا نصّ قصيدة (أيّها الشاعر) حيث يستحضر النص أمثلةً من التراث العربي:

هل يستسيغُ الشاعرُ الذاتَ، إذا ما الذاتْ
تورَّمتْ، عَلَتْ على قامتِهِ؟ أعجبُ! لكنَّ أبا الطيّب
لاحقَهَا، فلمْ ينلْ مُرادَها، وعادَ في أناةْ
يبحثُ في سجنِ أبي العلاءْ
عن ملجأٍ، فلم يقعْ إلا على ذاتٍ تلاشتْ، جسدٍ رُفاةْ،
وحكمةٍ تُشبهُ في خفقتِها فراشةً ملوَّنة
تسبحُ في أفقٍ من العَماءْ.[٦٩]

وفي قصيدة (مراوح تقتحمُ الليلَ)[٧٠] يشكّل لنا الشاعر بمهارة رسامٍ عبر مجموعةٍ من الصور، لوحةً سوداوية لواقع تاريخي مملوء بالعُنف والدمار:

مراوحٌ تقتحمُ الليلَ، وصوتُ ريحْ؛
وأسْقُفٌ تُقلعُ حتّى تسَعَ المشهدَ: رتلُ راجماتْ
سودٍ على الأُفق، وفيها حممٌ كحِممِ البركانْ.
مدينةٌ تُقلّبُ بالمِسْحاةْ.
نعشٌ عليه كَفَنُ القَطْرانْ
يعومُ مثل قارِبٍ من الصفيحْ[٧١]

وأمام هذا الواقع اللامعقول تتحوّل الأسئلة إلى شتاتٍ بلا قيمة، فلا جواب مقنع

يمكن الوقوف عليه، ولا معنى يسوّغُ دوامة العُنف والفوضى، وكلّ كلمةٍ تصفُ هذا الواقع هي كلمة باطلة عاجزة عن تغييره، حتى الذات في خضم حيرتها تجهل معنى كلماتها، بل لا ترغبُ في تحديد معنى لما تقول، في زمنٍ ثقيلٍ يجعلها تشعرُ بالانسحاق والغثيان، لا يترك حيزاً «للمسرّات»، غير مُساءلة الذات لذاتها، عن ماهيتها وعن هويتها، فترتد عائدةً إلى خمارة الروح الأثيرة في مملكة الداخل الخفي، وفي خضم هذا التيه والعجز عن صناعة الجواب، لم يبقَ أمام الذات غير تعريف جوهرها بالسلب، لبيان عجزها وعجز نصّها الشعري عن مُجاراة مرارة الواقع أو قابلية تغييره:

تجترُّني معِدةٌ من معدِنٍ في جوفِ هذا الكون،
يلْفِظُني نُشارةً من فيه
ثمّ يلمُّ شَعثي،
أجهلُ ما أعني، ولا أرغبُ في معرفةِ المعنى الذي أعنيه.
نُشارةٌ رتلُ تساؤلاتي
تلفظُها أسنانُ مِنْشارٍ على وقْعِ ثوَانٍ طوالْ.
نُشارةٌ كلّ مسرَّاتي
وهي على مقعدِها الأثيرِ في الخمارةِ الأثيرة
تنحتُ بالإزميلِ ليلَ السؤالْ:
مَنْ أنتَ؟
أنا الذي يعجِزُ عن إبطالْ
عُبوَّةٍ ناسفةٍ تحت الخُطى الغافلة،
يعجِزُ عن إمالةِ الرصاصةِ القاتلة
عن سَيرِها في لحظةِ الاغتيال[٧٢].

قصيدة (حكمة الأشياء)[٧٣] تقدّم نوعاً مُغايراً من أنواع الحيرة، هي الحيْرةُ أمام غموض العالم وأشيائه، إذ يُصوّرُ لنا الشاعرُ عُزلته في زاوية الغرفة، وهو يتأملُ أشياءها «المُستترة بمظاهرها»، من دون أن يبلغ كنهها:

وأنا أتدثّرُ في زاوية الغُرفةِ كالحَشَرة
في ليلٍ مُبتلٍّ، مطرُ
لم يَفتأ منذُ الصُّبْحِ الغائمِ ينهمرُ.
جدرانٌ، نافذةٌ، وكراسٍ مستترة
بمظاهرِها. وأنا أتأمّلُ، لو أقرأُ
ما يَخفَى من معناها؛ أنتظرُ
أنْ تُنبِئَ عن سرٍّ مرَّة،
أنْ تُعلنَ عن حِكْمتِها الأشياء[٧٤].

يستعمل الشاعر «لو» للتمني، حيثُ يكونُ الأمرُ مستحيلاً أو في حكم المستحيل، للإشارة إلى استحالة معرفة حقائق الأشياء في ذاتها، فحقائقها محجوبة خلف «مظاهرها» الخاضعة للفهم المُشترك، أو الحسِّ «السليم»، الذي يُصرّ على مُقتضيات النفع المباشر الملموس في فَهم الأشياء، ويُكافحُ المعرفة بماهية الوجود للشيء -في- ذاته، بُحجة البداهة[٧٥]، لكنّ الشاعر يُكافح من جانبه «ميتافيزيقيا الحضور» هذه، مستمراً بالتأمل مُنتظراً من الأشياء أن تكشف سرها، وأن تخرج إلى ضوءِ الوجود على حقيقتها، وهو أمرٌ بعيد المنال، إذ لا يُمكن معرفة الأشياء بذاتها، أو الحقيقة في ذاتها، لأنّ كلّ معرفتنا في أصلها نتاجٌ لغوي، فكل شيء يتبدى لنا ويظهر عبر اللغة؛ فلا وجود لمملكة الحقيقة خارج اللغة[٧٦]، فاللغة مأوى الوجود، ولا إمكانية للمعرفة خارجها[٧٧]. وسؤال الأشياء هو سؤال الكينونة، وهنا يأمل الشاعر في العثور على

تأويله الخاص للأشياء من خلال إدراكٍ ظاهراتي يُتيح للأشياء أن تتبدّى بنفسها للوعي، مع «تعليق» أيٍّ معرفة سابقة؛ ليأسه من العثور على تلك الحقيقة السابقة على وصفنا للأشياء، فالحقيقة في ذاتها ذات طبيعة مُستترة، تظلُّ محجوبة عنّا[٧٨]، فقد ذهبت حقائق الأشياء وبقيت أسماؤها. فعلى الأدب والشعر خاصة أن يتخلّى عن كلّ منظورٍ جوهري، وأن يأخذ بنظرة تسعى دائماً إلى كشف علاقاتٍ جديدة بين الكائنات والأشياء، فمدارُ النظرِ هو مسألة «المعنى» الغائب، الذي من شأن العالم أن يحمله[٧٩]، فالشعر لا يُقدّم لنا المعرفة عبر مجموعة من العلاقات المنطقية والعقلية، بل في توهج الحدس والرؤيا، في محاولة اكتشاف أو معرفة الجانب الآخر من العالم، أو الوجه الآخر من الأشياء، أي الجانب الميتافيزيقي كما يُعبر فلسفياً.

قصيدة (في المعرض)[٨٠] تُسلط الضوء على إقامة الفن الحديث في رُكن السؤال، رُكن الحيرة والتيه، أمام الأجوبة الكاسدة التي لم تعدْ تُشفي تطلعات الإنسان الحديث، حيث صار الفن ((يُزعزع دائماً الاصطلاحات المُطمئنة للمعرفة؛ بإظهار الغموض، وبالمحافظة على انفتاح البُعد التعدّدي للوجود في العالم))[٨١]، من هنا صار الفن المُنتمي للحداثة لا ينقلُ معنًى أو فكرةً صراحة، ولا يتحدّد إلا بخصائصه الشكلية، إنه لا يُريحُ المُتلقين بأجوبة ينتظرونها، إنما يشغلهم بأسئلة جديدة، يجعلهم يحيرون بحياةٍ أكثرَ تعقيداً وغموضاً، فالسؤال يثيرُ القلقَ والشك وربما اليأس، على نقيض الإجابة التي «تُشرق بابتسامة»، والسؤال ليس مُجرّد اكتشافٍ بسيط؛ إنه اختراعٌ يُعطي الوجود لما لا وجود له، بينما الاكتشاف يتناول ما هو موجود بالفعل[٨٢]، وهنا تكمن أهمية السؤال في الكشف عن المُحتجب واللامرئي في أعماقنا، وتفعيل الخيال على حساب الذاكرة:

ليس من ابتسامةٍ واحدة

في هذه الأوجهِ، ممّنْ أيقظُوا الأسئلة الخالدة
فينا، وأخلْوَا سَعَةَ الفضاءِ للأجوبةِ الكَاسدة؟
كلُّ إجابةٍ، إذنْ، تُشْرِقُ بابتسامةٍ،
ووحدَهُ السّؤالْ
يغيمُ في فَمِ الرجالْ[٨٣].

تُقدّم قصيدة (في الوحدة)[٨٤] وعياً للذات، وانشطارها إلى ذاتين: الذات الشاعرة الحاضرةُ ضمنياً في كلّ خطابٍ شعري، «وأنا» الشاعر الواقعية الخارجية، فبعد أن يتجرّد الشاعر «يتعرّى» من كلّ المظاهر الخارجية، ويخلُص إلى داخله في وحدته القلقة، هنا تُخاطبُ الذات الشاعرة نظيرها المرآوي بوصفها ذاتاً مُختلفة، في حين كان من المُفترض أن تكون المرآة وسيطاً عاكساً للذات الشاخصة إليها، إلّا أن الشخص الماثل في المرآة يبدو غريباً، وهذا التعدد «للأنا» في الجسد الواحد يُثير الحيرة والسؤال:

يتعرَّى للوحدة.
يُدفِئُهُ الماءُ، ولكنّ الوَحدة
تستلبُ الدِّفءَ فيرتجفُ،
ويُحاذرُ أن يزلق.
الشاعرُ يرفعُ للشخص الماثلِ في المرآة يدا:
هل أنتَ تُساكنني، أمْ تَسكنُني؟
الشخصُ الماثلُ في المرآةِ يمطُّ فما
عن غيرِ رضىً، ويغادِرُ مُبتسِما[٨٥].

يتساءلُ الشاعرُ فيما إذا كانت هناك علاقة تعايش (تُساكنني) تتضمّن التفاعل والمشاركة مع مَجلاها المرآوي الذي تتبدّى عليه تضاريس الزمن، أم أنّ الأخير هو

الذي يسكنُ الشاعرَ بشرطيته الزمانية والمكانية، غير أنّ الشاعر لا يحصلُ على إجابة، ويكتفي الأنا/ الآخر بإيحاءٍ بعدم الرضى، ثم يهربُ هذا القرين من الوحدة، ومن وجوده الأصيل إلى اليومي والمضارعي، أما الشاعر فهو مُقيمٌ في هذه الوحدة، في المُعترك الداخلي للإنسان، وهذه الوحدة هي سبيل الشاعر للسيرورة والبقاء، حين تسكُن نصّها الذي يجري مثل نهرٍ بلا توقف، فالعمل الشعري في حال ديناميكية، مثل الوجود هناك (الدازاين)، كلاهما في حال صيرورة مُتأتية من انفتاحهما على المُستقبل[٨٦]، ومغادرة التجوهر والثبات، يتأبيان على التحديد والتطابق والتماهي مع ذاتيهما، ضائعان في طريق «اللاعودة»:

هذي الَوحدة
حرفٌ قدْ ضلَّ عن المعنى
في دَرْبِ اللاعودة[٨٧].

سرُّ نجاح القصيدة – كما يرى فوزي– يكمن في إتاحة فرصٍ للاستنتاج[٨٨]، أي في قابليتها على التأويل، ولكي تكون كذلك؛ عليها أن تخلع كلّ منظورٍ أيدلوجي مباشر، عليها أن «تتعرّى» أن تتحرر، فهدفها في مسعاها الداخلي، لا يمتصُّ رحيقها «غرضٌ» شاحبُ اللون بسبب ذهنيته، غرضٌ متعالٍ على شعرية القصيدة ومنقطعٌ عن ذلك المسعى، فكلّ قصيدةٍ صامتة تنطوي على جوهرٍ تأويلي[٨٩]، مثلما نتأوَّلُ من الخطاب الواصف في قصيدة (وحدها القصيدةُ تُغيِّر من جِلْدِهَا)[٩٠]:

الطبيعةُ فاكهةٌ في إناءْ؛
وردةٌ داخلَ المزهريةِ؛ والماءُ في الكأسِ ماءْ.
والزمانُ أسيرُ العقَاربِ داخلَ دائرةٍ مُقفَلة.
وحدها تستديرُ القصيدةُ،

تستديرُ على نفسِها، وتُغيِّرُ من جِلْدِها،
فوقَ أوراقيَ المُهمَلة[٩١].

إذ يستعرض الشاعر شرطيّة المكان المُلازمة للطبيعة ومن ضمنها الإنسان، فضلاً عن شرطية الزمن الذي يدور في دائرة الليل والنهار من دون توقف، فالزمان والمكان يُحدّدان وجود كلّ ظاهرة أو موجود طبيعي، ووجود الإنسان مشروط بهما حدّ الحتمية[٩٢]، ولا يندُّ عن هذه الشرطية الزمكانية غيرُ القصيدة، التي «تُغيّر جلدها» مثل أفعى كلكامش التي سرقت عُشبة الخلود، وتغيير الجلد أو التأويل المُختلف والمستمر؛ هو ما يضمن ديمومة حياة القصيدة ويوفّر لها إمكانات الاستمرار والفاعلية، بعيداً عن سياقها التاريخي، والملكيّة الأبوية للمؤلف، فالنص ((يمارسُ ابتعاداً لا نهائياً عن المدلول، وبهذا يكون إرجائياً ويكون حقله هو حقل الدال))[٩٣] وهذا الانفتاح والنسيان نافذةٌ للحياة والاستمرار:

نفقُ النسيان مَطهَرٌ للقصيدة. القصيدةُ
الجيّدةُ تدخلُه، لتغتسلَ من مخلفّاتِ الولادة.[٩٤]

هاجسُ التماهي والإحساس باقتراب الموت يُلحّ على الشاعر في هذا الديوان[٩٥]، وفي قصيدة (أيها الشاعر)[٩٦] مثلًا تتبدى الحيرة والعجز في مواجهة العدم والغياب، «إذ تحينُ لحظةُ النهاية»:

سُلَّمُ آمالي بفعلِ خفّةِ الهواء
ما زال يمتدُّ، وها خيوطُهُ تُنشَر في الأفقِ بلا حسابْ.
وحينما أُفرغَ من هوائهِ الكونُ، وحلَّتْ هُوَّةٌ من عدمٍ
مكانَهُ، لم يعدْ السُّلَّمُ ينتمي إلى شيءٍ،
تماهَى معها، وغابْ.

والآن هل تُصدِر حُكْماً، أيّها الشاعر؟[٩٧].

الحياةُ هي أملٌ مُستمر بالآتي، هي «سلّم آمالٍ» ينتهي بمُلاقاة الموت « هُوَّةٌ من عدمٍ» وعند هذه اللحظة تتماهى الحياة وآمالها مع العدم، يبتلعها الغياب وتتكشف حقيقة العالم الزائل بزوال الذات؛ ((فالوعي الشعري يرى أن لا وجودَ مُستقل عن ذاته))[٩٨]، وأمام هذه العدمية يعجز الشاعر عن تقديم أيّ معرفة أو حقيقة غير حقيقة الغياب، من خلال عجزه عن التقرير أو الحكم السليم، الذي يُعدّ أساساً لكلّ معرفة موضوعية[٩٩]، عندها يتحول الكون إلى هباءٍ لا يحتضن أي شيء، فينكسر الشاعر مثل جرةٍ قديمة، ويتناثر شتاتاً في عتمة الغياب.

الخاتمة:

-تكرّس البحث على بعض الموضوعات التي تدخل ضمن دائرة الحيرة وخاصةً في ديوان فوزي كريم الأخير، إذ في الشعر محاولةٌ للإجابة عن حيرات البحث عن الحقيقة، لا مجرد مغامرة صور وأصوات تخضع لهيمنة تفرض وجودها على الشعر، لذلك حملتْ لنا قصائد الشاعر خلاصةً لتجربته الشعرية فضلاً عن وعيه النقدي المُصاحب، وقد اعتمد الشاعر على الكتب النظرية المهمة، أمّا الموضوعات أكّد عليها: التيه وغياب المعرفة والحقيقة، والتأكيد على الوعي المضاد والتركيز على الإنسان بوصفه قيمةً معرفيةً.

-إنَّ الوعي النقدي لا يفارق فوزي كريم في أثناء كتاباته الشعريّة، فيأخُذُ حصتَه من قصائد الديوان، لذا وجدنا أنَّ الشاعر يقف مُندهشاً وحائراً أمام عُنف الواقع، بل أمام عُنف الكلمة، التي يصنعها شعراءُ يُعرّي دورهم في اختلاق عدوٍ وهمي مُتخيّل، ركَّبوا ملامحَه باحترافٍ عالٍ من لغة المؤامرات، لترسيخ قيم البغض والكراهية، وبهذا يتحوّل الشاعر إلى شريكٍ في صناعة العُنف المُفتعل، لذلك تكرّس جهد الشاعر على محاربة ومقاومة كلّ فكرة تحاول لَمْلَمة نسيجها على وفق منطقها الإقصائي، منطق التسلّط وإقصاء الآخر عن إنتاج المعرفة.

هوامش البحث:

١)ظ: المنجد في اللغة، لويس معلوف، المطبعة الكاثوليكية، ط١٩، بيروت، ١٩٩٠: ١٦٤.

٢)الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٦: باب الراء فصل الحاء.

٣)أساس البلاغة: جار الله بن محمود الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٨: ٢٢٥.

٤)الصحاح: باب الراء فصل الحاء.

٥)https: //www.merriam-webster.com/dictionary/bewilderment

*فاني هو Fanny Howe شاعرة وروائية وكاتبة قصة قصيرة أميركية من مواليد ١٩٤٠.

٦)https: //www.asu.edu/pipercwcenter/how2journal/archive/online_archive/v1_1_1999/fhbewild.html

٧)http://www.harvarddesignmagazine.org/issues/bewilderment

٨)http://www.harvarddesignmagazine.org/issues/45/bewilderment

٩)ظ: حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة: محمد بنيس، المركز الثقافي العربي، ط٢، بيروت ١٩٨٨: ١٤٦

١٠)https: //www.asu.edu/pipercwcenter/how2journal/archive/online_archive/v1_1_1999/fhbewild.html

١١)ظ: الصوفية والسريالية، أدونيس، دار الساقي، ط٣: ٤٠.

١٢)المعجم الصوفي: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط١، بيروت ١٩٨١: ٣٥٩.

١٣)أبعاد التجربة الصوفية (الحب- الانصات- الحكاية)، عبد الحق منصف، أفريقيا الشرق، د.ط، الدار البيضاء، ٢٠٠٧: ٣٦.

١٤)أبعاد التجربة الصوفية: ٣٧.

١٥)ظ: الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، خالد بالقاسم، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، ٢٠١٢: ١٤٣.

١٦)الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، د.م، ١٩٨٥، السفر الثاني عشر: ١٦٢.

١٧)قُرة عين الشهود مرآة عرائس معاني الغيب والوجود- شرح التائية للشيخ الأكبر محيي الدين

بن عربي، عبد الله عبدي بن ممد البسنوي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، د.ط، بيروت: ٩٠- ٩١.

١٨)ظ: الفتوحات المكية، السفر الثاني عشر: ٧١.

١٩)ظ: القلب المفكر القصيدة تغني ولكنها تفكر أيضاً، فوزي كريم، منشورات المتوسط، ط١، ميلانو، ٢٠١٧: ٨١.

٢٠)https: //www.asu.edu/pipercwcenter/how2journal/archive/online_archive/v1_1_1999/fhbewild.html

٢١)http://blog.pshares.org/index.php/the-poetics-of-bewilderment/

٢٢)المصدر نفسه

٢٣)http://blog.pshares.org/index.php/the-poetics-of-bewilderment/

٢٤)https://lithub.com/kaveh-akbar-bewilderment-is-at-the-core-of-every-great-poem/

٢٥)http://blog.pshares.org/index.php/the-poetics-of-bewilderment/

٢٦)ظ: ثياب الامبراطور الشعر ومرايا الحداثة الخادعة، فوزي كريم، دار المدى للثقافة والنشر، ط١، دمشق، ٢٠٠٠: ٦٠-٦٣.

٢٧)ثياب الامبراطور الشعر ومرايا الحداثة الخادعة، فوزي كريم، دار المدى، ط١، دمشق، ٢٠٠٠: ٩٤.

٢٨)ظ: ثياب الامبراطور: ٢٦

٢٩)ما الشعر إلا زلة اللسان، فوزي كريم، منشورات المتوسط، ط١، ميلانو، ٢٠١٨: ٩.

٣٠)-المصدر نفسه: ٩.

٣١)المصدر نفسه: ٩.

٣٢)المصدر نفسه: ٩.

٣٣)ظ: الشعر والوجود (دراسة فلسفية في شعر أدونيس)، عادل ظاهر، دار المدى للثقافة والنشر، ط١، دمشق، ٢٠٠٠: ٢٢٧.

٣٤)القلب المفكر: ٢٣١.

٣٥)ظ: التصوف والتفكيك: ٨٩.
٣٦)التصوف والتفكيك: ٢٣٠.
٣٧)الديوان: ١٣.
٣٨)الديوان: ١٣.
٣٩)الديوان: ١١.
٤٠)الديوان: ١١.
٤١)ظ: الفلسفة موضوعات مفتاحية (المعرفة- الأخلاق- العقل- الدين- السياسة)، جوليان باجيني، ترجمة: أديب يوسف شيش، دار التكوين، ط١، دمشق ٢٠١٠: ٢٩.
٤٢)الديوان: ١٢.
٤٣)الديوان: ١٢.
٤٤)الديوان: ١٥.
٤٥)الديوان: ١٥.
٤٦)ظ: معجم ميشيل فوكو، جوديث ريفال، ترجمة: الزواوي بغورة، دار السؤال، ط١، بيروت ٢٠١٨: ١٢٣.
٤٧)التأويلية، جان غروندان، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، د.ط، د.ت: ١٠٤.
٤٨)ثياب الإمبراطور الشعر ومرايا الحداثة الخادعة، فوزي كريم، منشورات المتوسط، ط٢، ميلانو ٢٠١٧: ٧١.
٤٩)الديوان: ٢٤.
٥٠)الديوان: ٣٢- ٣٣.
٥١)شاعر المتاهة: ٣٤٣.
٥٢)الديوان: ٢٤.
٥٣)ظ: من أنا ومن أنت: ٢١٩.
٥٤)ظ: شاعر المتاهة: ٢٤.
٥٥)ظ: من أنا ومن أنت: ٢٢٢.
٥٦))http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=258429&r=0)
٥٧)ظ: شاعر المتاهة: ٢٤٢.
٥٨)الديوان: ٢٤.

٥٩)الديوان: ٢٤.

٦٠)الديوان: ٣٥.

٦١)الديوان: ٢٤.

٦٢)الديوان: ٧٩.

٦٣)ظ: شاعر المتاهة: ٢٥٦- ٢٥٧.

٦٤)ظ: القلب المفكر: ٣٥-٣٦.

٦٥)الديوان: ٧٩.

٦٦)ظ: شاعر المتاهة: ٢٥٧.

٦٧)أزمة مفهوم الأدب في فرنسا في القرن العشرين، ألبير ليونار، ترجمة: زياد عودة، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ط١، دمشق، ٢٠٠٢: ٢٩.

٦٨)القلب المفكر: ٢٠.

٦٩)الديوان: ٦٧.

٧٠)الديوان: ٨٠-٨١.

٧١)الديوان: ٨٠-٨١.

٧٢)الديوان: ٢١.

٧٣)الديوان: ٢١.

٧٤)الديوان: ٢١.

٧٥)ظ: الحقيقة سلسلة دفاتر فلسفية، اعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العال، دار توبقال للنشر، ط٢، الدار البيضاء ٢٠٠٥: ١٣.

٧٦)ظ: الشعر والوجود: ٢٤٣.

٧٧)ظ: التأويلية: ٤٦.

٧٨)ظ: الشعر والوجود: ٣٩٩.

٧٩)ظ: قضايا أدبية عامة آفاق جديدة في نظرية الأدب، إيمانويل فريس وبرنار موريس، ترجمة: لطيف زيتوني، سلسلة عالم المعرفة، عدد٣٠٠، الكويت، ٢٠٠٤: ١٣٩.

٨٠)الديوان: ٣٩.

٨١)الجماليات وسؤال المعنى، رشيدة التريكي، ترجمة: إبراهيم العميري، الدار المتوسطية للنشر، د.ط، تونس، ٢٠٠٩: ٩٦.

٨٢)ظ: قضايا أدبية عامة آفاق جديدة في نظرية الأدب: ١٣٨.

٨٣)الديوان: ٣٩.

٨٤)الديوان: ٤١.

٨٥)الديوان: ٣٩.

٨٦)ظ: من أنا ومن أنت تعليق حول بأول تسيلان، هانز جورج غادامير، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٨: ٢٢٢.

٨٧)الديوان: ٣١٥.

٨٨)ظ: تهافت الستينين: ٣١٨.

٨٩)ظ: تهافت الستينين: ٣١٩.

٩٠)الديوان: ٣١٥.

٩١)الديوان: ٣١٥.

٩٢)ظ: فلسفة الشعر الجاهلي دراسة تحليلية في حركية الوعي الشعري العربي، هلال جهاد، دار المدى للثقافة والنشر، ط١، دمشق، ٢٠٠١: ٣١.

٩٣)هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة: منذر عياشي، مركز النماء الحضاري، ط١، حلب، ١٩٩٩: ٩٢.

٩٤)الديوان: ٢٦.

٩٥)ظ: الديوان: ٥٧، ٦٠

٩٦)الديوان: ٧٠

٩٧)ظ: الديوان: ٥٧، ٦٠

٩٨)ظ: فلسفة الشعر الجاهلي: ٣٤

٩٩)ظ: اتجاهات معاصرة في نظرية المعرفة: عصام زكريا جميل، دار المسيرة، ط١، عمان، ٢٠١٢: ٣٤٦.

قائمة المصادر والمراجع:

* أبعاد التجربة الصوفية (الحب- الانصات- الحكاية)، عبد الحق منصف، أفريقيا الشرق، د.ط، الدار البيضاء، ٢٠٠٧.
* اتجاهات معاصرة في نظرية المعرفة: عصام زكريا جميل، دار المسيرة، ط١، عمان، ٢٠١٢.
* أزمة مفهوم الأدب في فرنسا في القرن العشرين، ألبير ليونار، ترجمة: زياد عودة، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ط١، دمشق، ٢٠٠٢.
* أساس البلاغة: جار الله بن محمود الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٨.
* أنسنة الشعر مدخل إلى حداثة أخرى: فوزي كريم نموذجا، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء- بيروت، ٢٠٠٦.
* التأويلية، جان غروندان، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، د.ط، د.ت.
* التصوف والتفكيك درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، أيان ألموند، ترجمة: حسام نايل، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠١١.
* تهافت الستينين أهواء المثقف ومخاطر الفعل السياسي، فوزي كريم، دار المدى، ط١، دمشق، ٢٠٠٦.
* ثياب الامبراطور الشعر ومرايا الحداثة الخادعة، فوزي كريم، دار المدى للثقافة والنشر، ط١، دمشق، ٢٠٠٠.
* ثياب الإمبراطور الشعر ومرايا الحداثة الخادعة، فوزي كريم، منشورات المتوسط، ط٢، ميلانو ٢٠١٧.
* الجماليات وسؤال المعنى، رشيدة التريكي، ترجمة: إبراهيم العميري، الدار المتوسطية للنشر، د.ط، تونس، ٢٠٠٩.
* حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة: محمد بنيس، المركز الثقافي العربي، ط٢، بيروت ١٩٨٨.
* الحقيقة سلسلة دفاتر فلسفية، اعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العال، دار توبقال للنشر، ط٢، الدار البيضاء ٢٠٠٥.
* شاعر المتاهة وشاعر الراية الشعر وجذور الكراهية، فوزي كريم، منشورات المتوسط، ط١، ميلانو، ٢٠١٧.
* الشعر والوجود (دراسة فلسفية في شعر أدونيس)، عادل ظاهر، دار المدى للثقافة والنشر، ط١، دمشق، ٢٠٠٠.
* الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٦.
* الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، خالد بالقاسم، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، ٢٠١٢.
* الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، د.م، ١٩٨٥.
* فلسفة الشعر الجاهلي دراسة تحليلية في حركية الوعي الشعري العربي، هلال جهاد، دار المدى

للثقافة والنشر، ط١، دمشق، ٢٠٠١.
* الفلسفة موضوعات مفتاحية (المعرفة- الأخلاق- العقل- الدين- السياسة)، جوليان باجيني، ترجمة: أديب يوسف شيش، دار التكوين، ط١، دمشق ٢٠١٠.
* قُرة عين الشهود مرآة عرائس معاني الغيب والوجود- شرح التائية للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، عبد الله عبدي بن محمد البسنوي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، د.ط، بيروت.
* قضايا أدبية عامة آفاق جديدة في نظرية الأدب، إيمانويل فريس وبرنار موريس، ترجمة: لطيف زيتوني، سلسلة عالم المعرفة، عدد٣٠٠، الكويت، ٢٠٠٤.
* القلب المفكر القصيدة تغني ولكنها تفكر أيضاً، فوزي كريم، منشورات المتوسط، ط١، ميلانو، ٢٠١٧.
* ما الشعر إلا زلة اللسان، فوزي كريم، منشورات المتوسط، ط١، ميلانو، ٢٠١٨.
* المعجم الصوفي: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط١، بيروت ١٩٨١.
* معجم ميشيل فوكو، جوديث ريفال، ترجمة: الزواوي بغورة، دار السؤال، ط١، بيروت ٢٠١٨.
* من أنا ومن أنت تعليق حول بأول تسيلان، هانز جورج غادامير، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٨.
* المنجد في اللغة، لويس معلوف، المطبعة الكاثوليكية، ط١٩، بيروت، ١٩٩٠.
* هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة: منذر عياشي، مركز النماء الحضاري، ط١، حلب، ١٩٩٩.

المواقع الالكترونية:

* http://www.harvarddesign-magazine.org/issues/45/bewilderment
* http://blog.pshares.org/index.php/the-poetics-of-bewilderment/https://lithub.com/kaveh-akbar-bewilderment-is-at-the-core-of-every-great-poem/http://blog.pshares.org/index.php/the-poetics-of-bewilderment/
* http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=258429&r=0
* https://www.asu.edu/pipercwcenter/how2journal/archive/online_archive/v1_1_1999/fhbewild.html
* https://www.merriam-webster.com/dictionary/bewilderment

"تسليم نقديّ"

القرآنيّةُ والشعريّةُ
أخـونةُ الخطابِ وإغراب الإدلال

Quranicism and Poeticism : Conformity of Discourse and Obscurantism of Signs

أ.م.د. أحمد عبد حسين الفرطوسي
Asst.Prof.Dr. Ahamed `Abidalhussein Al-Fartoosi
العراق/ جامعة بغداد/ كلية التربية للعلوم الانسانية –ابن رشد/
قسم اللغة العربية
College of Education for Human Sciences/Ibn Rushd ,
University of Baghdad,Iraq

ahmed-abd1122@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

تنطلق أهمية هذا البحث من حيثُ إنَّهُ محاولةٌ جادةٌ، وحقيقية في بيان مديات الأثر الفنيِّ الذي يخلقه السياق القرآنيُّ في النصِّ الشعريِّ، وكيفية التعامل مع هذا النصِّ من حيث أداؤه الفنيُّ، وحمولته الدلاليَّةُ، وقدرته على الارتفاع بقيمة النصِّ الشعريِّ، ووسِمَ النصُّ الذي يخرجُ بإزاء هذه العملية الإبداعيَّة بالنصِّ الشعريِّ المُجدَّد، وهذا يعدُّ محاولة تأصيلية جديدة تفيدُ من الاجتراحات المصطلحية المُعاصرة والرائدة لأصحابها؛ ومحاولة الوقوف على المغزى الذي حققته جرَّاء المراهنة عليها في مقولاتها وتمثلاتها.

الكلمات المفتاحية:

الشعرية، القرآنية، الحداثة، الخطاب الشعري، الجمالية.

Abstract

The importance of the present research lies in the way it presents itself as a new attempt top fathom the scope of the artistic impact of the Quranic context on the poetic text and as how to deal with it on matter of its artistic performance , semantic reference and its ability to promote the poetic text . Such a text with a creative process could be entitles as renewing poetic text and considered as an attempt to eliminate certain redundant contemporary terms and to perceive the text itself.

Key words:

Poeticism,Quranism,Modernism,Poeticdiscourse,aestheticism.

المقدّمة:

إنَّ طبيعة الخوض في ميادين النقد الأدبي بمآلاتها المجرَّدة تأخذ مساحةً من القبول والرفض، والتأييد وعدمه، واختلاف الرؤى وتطابقها، فكيف إذ كانت الحالة جدليَّة في طرحها، ورؤيتها، ونتائجها ولكنَّ الإتصاف سيقود الى نتيجة في أبلغ الأهمية وهي أنَّ مجرد التفكير بنحت مصطلحٍ، أو ابتكاره، أو حتى محاولة تجديده تعدُّ مغامرة جريئة يمكن أن تلاقي الرفض، وقوة ردود الأفعال؛ ولكن ما يُحسب لها في أنَّها محاولةٌ جادةٌ في مناقشة، ومراجعة، وتأصيل بعضٍ من المصطلحات، حديثها ومعاصرها، ومن هُنا جاءت هذه الدراسة للوقوف على تفاصيل، وملامح، ورؤى النقد التي طرحها الشاعر والناقد مشتاق عباس معن في تأصيله لمصطلح (القرآنية) ودمجهِ بـ (الشعريَّة)؛ متخذاً من ذلك دليلاً لبثِّ دعواهُ في الوقوف على حدود المصطلحات ومناقشتها، وبيان مديات أثرها بعد أن تأخذ مداها الفعليَّ في منظومة النصِّ الأدبيِّ، وستقف هذه الدراسة على تجربة هذا الشاعر، وما أفضت إليه في مقولاتهِا وتمثلاتِها التي أنتجها من وحي فكرهِ، وقراءاته، ونتاجهِ الإبداعيِّ الذي تضمنته هاتان الثيمتان، ومن الله يُستمد العون والتوفيق والسداد.

أولاً: المقولات

إنَّ ترتيب المعرفة ومنطقيتها يقتضي الانطلاق من الشعريَّة من حيثُ إنَّها أسبق من القرآنيَّة في ظهورها، ودراستها، وتحليل بنياتها، ولكن لاعتبارات تنطلقُ من أهمية الانتباه، ومراعاة التجديد، وأهمية الحدث، أرتأت الدراسة الانطلاق من القرآنيّة من حيث إنَّها مفهوم جدليٌّ لم يتسنَ لهُ النفاذ بوضوح الى مسامع الباحثين كما هو الحال لدى الشعريَّة، والمسألة الأخرى التي تفرضُ التقديم، هي المآلات التي

خلقتها القرآنيَّةُ بوجودها شعرياً، وبذلك يذهب القول إلى أنَّها: (آلية من الآليات التي يتوسلُ بها المبدع في تشكيل نصوصه الإبداعيَّة من جهتي الرؤى والأنساق، بنيةً وإيقاعاً بحسب سياق القرآن الكريم)[١]، ويكشف إلى أنَّ هذه الآلية تُسهم بنحوٍ فاعل في إعانة القارئ على استكشاف مرجعيات النصِّ الإبداعيِّ؛ بوصفها مفردة باثَّةً للوعي في آيديولوجيا التناص[٢]، وهو بذلك أشَّر إلى مسألة نحت هذا المصطلح من مفهوم **التناص Interaxtuatity** الذي استحدثته الكاتبة الفرنسيَّة جوليا كرستفيا، وأشارت فيه إلى مديات العلاقة التي تربط النصوص المُعادة بنصوص سبقتها، أخذت ملامحها، ورؤاها؛ ولكنَّها حركت جزءًا من بنيتها الأساسية[٣]، ومن المؤكد أن هذه الرؤية هي التي قدحت شرارة ابتكار مصطلح القرآنيَّة؛ لأنَّ التنا(كمفهوم يُعرف المرء في سلسلة من التناقضات والتساؤلات، ومهمتنا أن نتعامل معه كمفهوم منقسم، ومتعدد يطرحُ تساؤلات، ويتطلب من المرء أن ينهمك بها بدلاً من أن يفرض على المرء إنتاج إجابات محددة)[٤]، وهذا يقود بالنتيجة إلى زئبقية مصطلح التناص، ومرونته، وإمكانية التعديل على تأصيله المفاهيمي، وجاءت القرآنية على أنَّها ثيمة متحرِّكة من بواعث هذا المصطلح؛ ولكن الجديد فيها أنَّ خلفياتها الثقافية التي انطلقت منها فرضت التعديل على خطاب كرستيفا؛ ليكون بذلك هناك إمكانية للتعاطي مع مصطلحها ممن لا ينتمون لمنظومتها الفكريَّة؛ ولذلك جاءت الرؤية في هذا الإطار متعاطيةً مع النصِّ القرآني على أنَّه خطابٌ أدبيٌّ بالإمكان تحريك دلالته، وتغيير مبانيه، وموآخاته مع رؤى الشعريَّة، فالشعريَّة تعدُّ (في طليعة المصطلحات الجديدة التي تبوأت مقامًا أثيرًا من اهتمامات الخطاب النقدي المُعاصر حتى غدا كلٌّ ... فيها سهلاً ممتنعاً، وأضحت الشعريَّةُ من أشكل المصطلحات وأشدها اعتياصاً)[٥]؛ لصعوبة الوقوف على تحديد مفهوم ماهيتها وفلسفتها، ورؤيتها، وهي تنفتح

على البناء الخطابيِّ بجميع أشكاله، ولا يُفهم أنَّ من وراء لفظها جنسًا أدبيًا معنيًا تحديداً بالشعر دونما الأجناسِ الأدبيَّة الأخرى، على العكس من ذلك فهي كفيلة بإنهاء الحدود الفاصلة بين ما هو نثريٌّ، وشعريٌّ، فهي معنية بطبيعة الخطاب وما يشتمل عليه من إيماءات، وإدلالات، وإيحاءات، وشفرات وما إلى ذلك؛ لتعمل على تحديد هويته بانتمائه للشعريَّة من عدمه (أي أنَّها تُجسِّدُ في النصِّ لشبكةٍ من العلاقات التي تنمو بين مكونات أولية سمتُها الأساسية أنَّ كلاً منها يمكن أن يقع في سياق آخر دون أن يكون شعريًا، لكنَّهُ في السياق الذي تنشأ فيه هذه العلاقات، وفي علاقته المتواشجة مع مكونات فاعلية خلق للشعريَّة، ومؤشر على وجودها)[٦]، وهذا يعني أنَّ طبيعة الخطاب هي التي تفضي الى تحديد هوية النصِّ، وليس الجنسُ الأدبيُّ الذي ينتمي إليه هو الذي يحددها، فربَّما يكونُ هناك نتاجٌ نثريٌّ أكثر شعريَّةٍ من النصِّ الشعريِّ المُصاغ بالطرائق التقليديَّة المعروفة في الصياغة الشعريَّة وفيهِ ما فيهِ من الحشو والزوائد النظميَّة؛ لأن الأخير ربَّما يكون خاليًا من الرؤية، والإشارة والعمق الفنيِّ على حين أنَّ الأول يتحلى بها، ومن هُنا حضرَ القرآن الكريم بكلِّ ما يحملهُ من سماتٍ فنيَّة مرتفعة في أسلوبها، غنية في دلالاتها، مؤثرة في توظيفها؛ لتتآخى مع الفعل الشعريِّ الداخل تحت مظلَّة الشعريَّة، وتنصهرُ في بنائه الفنيِّ؛ عبر تسويغٍ نقديٍّ أعطاه مصطلح القرآنيَّة الشرعيَّة الأدبيَّة التي سوَّغت له الانفتاح على الأجناس الأدبيَّة كافة، وأهمها الشعر؛ لتتآخى معه خطابيًا، وتُغرَّبُ وتغترِبُ دلالياً، وهذا السياق يؤثر لحركةٍ نصيَّةٍ تدلُّ على العمق الثقافي الذي وصل إليه النقدُ المُعاصر في النظر إلى القصيدة الجديدة التي تحتاج الى وعي نقديٍّ مميز يكتشف خبايا ما ورائياتها، ويخبرُ بمديات المستوى الفنيِّ الذي وصلت إليه؛ لأنَّ القصيدة العربيَّة تحركت (نحو مجالات جديدة تؤلِّفُ فيه أنموذجها، وتنحتُ طرازها الجديد،

وهي تجرِّبُ مستويات تعبيريَّة متعددة ومتنوعة في السبيل إلى تحقيق جدَّتها النوعية والإجناسيَّة؛ بوصفها – فنيًا – تمثِّل مسارًا آخر يعكسُ وعيًا ثقافيًا بقيمة القول الشعريِّ ووظيفته)[٧]، وبطبيعة الحال فإنَّ هذا الوعي نابعٌ من رغبة في التجديد، وغاية في مغادرة المقولات المكرورة، ومحاولة جادة في تحديث الرؤى، وتحريك النسق السائد، وفي الاعتقاد أنَّ هذا الأمر لا يتحقق ما لم تكن الذات المبدعة تجمع بين اتجاهين مهمين، الأول: هو القدرة على التحديث عبر إيجاد الاتجاهات التي تتسم بالجدَّة أو بالأحرى لم تتكاثر حول مدارِها أقلامُ النُّقَّاد، وأعينُ المتذوقين، والآخر امتلاك المبدع لرؤية نقديَّة مقنعة تسوِّغ له السير في الاتجاه الذي اختطه لنفسه؛ لتناغم بذلك الرؤية مع الخطاب الذي قام بصياغته إنتاجًا، وتنظيرًا، وهذا ملمح فنيٌّ بدت اتجاهاتُهُ واضحة في تجربة الشاعر والناقد **مشتاق عباس معن**، من حيث إنَّهُ دأب في البحث صوبَ الاتجاهات الشعريَّة التي تحقق مبدأ التحديث في الرؤية النقديَّة، والتجديد في البنية الفنيَّة للخطاب الشعريِّ، وأحدُ هذهِ الاتجاهات هو فتح حدود التناغم والتماهي بين (القرآنيَّة والشعريَّة)؛ بغية التأسيس لمنطلقٍ شعريٍّ يفيدُ من الأداء القرآنيِّ في إطار بنائه الفنيِّ؛ ولكنَّهُ لا يلتزمُ بحدودهِ الصارمةِ التي رسمَها القرآنُ الكريم، وإنَّما يزيحها رؤيةً، واتجاهاً؛ ليعملَ على إيجاد صيغة مقبولة لأخونة الخطاب شعريًا، وإغرابهِ دلاليًا، فثمة فرق بين الغربة والإغراب، فالإغرابُ معناهُ الأتيان بما هو غريبٌ وغير مألوف، والإغراب (Singularisation) يعدُّ من المصطلحات النقديَّة المعاصرة التي ترسَّخت في بداياتها عند الشكلانيين الروس، وغايتها الافتراض بأن يكون عملُها منصبَّاً على رؤية الأشياء مُدهشة ومؤثِّرة [٨] في محاولة جادة لتنشيط الذهنية العربيَّة على تجديد الرؤى، وتحديث مضامين تراثها المكتز بالرؤى والتصورات التي تقتضي إعادة استقرائها على النحو الذي تتوخاهُ

رؤى النقد المُعاصر، أمَّا الغُربةُ فهي تعني البُعد المكاني، أو الانعزال الطوعيُّ عن الناس[٩]، والدراسة هنا ليست معنية بهذا المفصل، وإنَّما تتوخى الإغراب المُستجَلب من البنية القرآنيَّة؛ ليتوحد مع جسُد القصيدة رؤية، ويغتربُ عنها دلالياً، وإنَّ هذا الإغراب من شأنه تعميق لغة النصِّ على نحو مغاير؛ لكي يُسهمَ (في خلق حالة من الوعي القلق الذي لا يستكينُ على رؤية بعينها عبر حمولة الخطاب الدلاليَّة)[١٠]، فالقلقُ وحالة التأرجُح الدائمة التي ترافق النشاط الإبداعيَّ لها تداعياتها في عدم رضوخ العقل الإبداعيِّ الباطن لمريداتها؛ لأنَّهُ (لا ينفلتُ تمامًا عن المعرفة بل ... يستند الى ما اكتنزته ذاكرته، وعقله الباطنيِّ من معلوماتٍ وتجارب فتأخذ تلك التراكمات بالانسياب على لسانه من حيث لا يشعر بما يقول)[١١]، وهذا المبدأ أشار إلى صلاته كبارُ المعنيين بالاتجاهات النفسيَّة مثل (إفلاطون Plato) وتلميذه (فرويد Freud)؛ وهذا يعني أنَّ الشخصية الإنسانيَّة المبدعة لا يمكن أن تركن إلى المقولات الجاهزة، وتتبناها ما لم تقدم دليلاً مقبولاً ومقنعًا للرؤية التي استندت إليها، وعلى أساس ذلك يمكن القول: إنَّ تجربة **مشتاق عباس معن** الشعريَّة مبنيةٌ على إسقاطاتٍ نقديَّة ترعى التجديد، وتتبنى الإزاحة، وتبتعد عن التجاور أو الاقتراب مما هو كائن، وتدأبُ في حركتها النصيَّة نحو توظيف معتقدات النقد التي آمن بها صاحبُها؛ مراهنةً بذلك على ما سيكون، وهذا يعدُّ نوعًا من المغامرة التجريبيَّة التي صدرت من وعي نقديٍّ آمنَ بحتمية التجديد، وهذا ما سيتضح جلياً في النصوص الإبداعيَّة للشاعر.

ثانياً: التمثُّلات

تعددت مصادرُ الإنتاج النصيِّ لدى الشاعر **مشتاق عباس معن** بين ما هو ورقيٌّ، وتفاعليٌّ أي يعتمدُ التقانات الحاسوبيَّة، والصور، والمؤثرات الصوتيَّة وجعلها جزءًا من دلالة القصيدة، فضلاً عن تنوع أجناس نتاجه الشعريِّ الورقيِّ بين العموديِّ والتفعيلة، فضلاً عن الاستحداثات للأجناس والمسميات الجديدة للشعر مثل (شعر العمود الومضة) و(شعر التفعيلات)؛ وفي كلِّ هذه النتاجات أحذت القرآنية والشعريَّة نصيبًا من التآخي في الخطاب، والتغريب في الإدلال، ومن النتاجات الشعريَّة الأولى التي نحت بهذا الاتجاه في المجموعة الورقيَّة الأولى للشاعر (ثنائية الإفضاء) التي يقول بها[١٢]:

معولُ إبراهيم انكسرا وكبيرُ الآلهة انتصـــرا
وأزوَّرتْ تزحفُ أمنيةٌ تلعنُ من هاتيك القدرا

اتجه البناءُ الأسلوبيُّ للنصِّ نحو توجيه أسلوب الحوار القصصيِّ مضفيًا على أدائه حركةً ديناميَّة في نسيج النصِّ تُدخِلُ النصَّ القرآنيَّ في بوتقة الشعر وتذيبه في تفصيلاته، إذ يقول النصُّ القرآني: ((**وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ**))[١٣].

بيد أنَّ النصَّ الشعريَّ وجَّه المنحى الفكريَّ للنصِّ صوب منطقة الإغراب والإدهاش بعدَ أن عمدَ الشاعرُ إلى تغييب المضمون الأصليِّ لصالحِ موقفٍ سياسيٍّ مضمرٍ من السُلطة الحاكمة آنذاك التي لم ترتضِ ــ في مكنون الشاعر ــ أن تُسلِّم بتحطيم صنميتها، وإنَّ أمانيه في تحقيق حلم الخلاص ذهبت في إدراج الرياح.

إنَّ طبيعة النصِّ الخطابيَّة أدخلت متلقيها في أُطر التفكير السيميائي؛ لاكتشاف خبايا التفصيلات الكامنة في ما وراءه؛ (لأنَّ كلَّ عليهُ تأمُّل للدلالة أو فحص

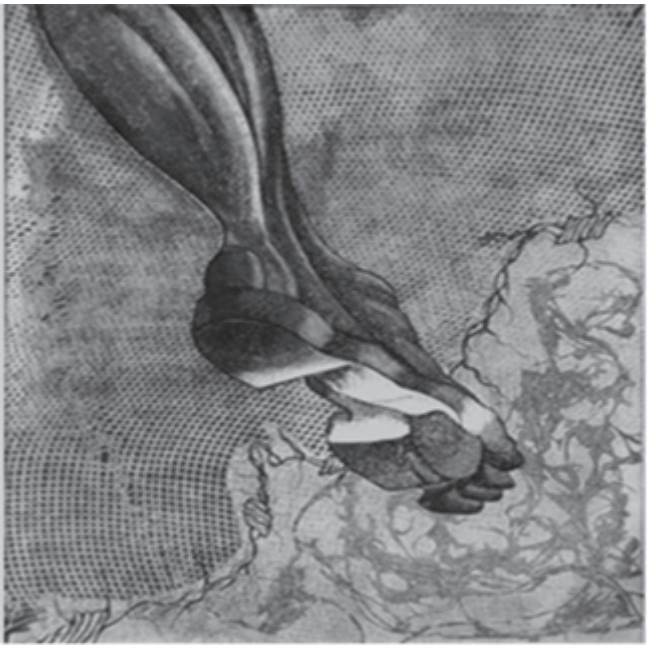
لأنماطها، أو تفسير لكيفية اشتغالها من حيثُ شكلها وبنيتها، أو من حيث إنتاجها واستعمالها تدخل في مضمون هكذا نوع من التفكير)[١٤]، وهنا جاءت الإشارة الى النبي إبراهيم عليه السلام؛ بوصفها دالة أو بالأحرى قرينةً شرطية تقود الذهنية بالنتيجة الى حتمية القراءة المُوظَّفةِ لبيان الفعل الإجرائيِّ المترتب على هذا التوظيف وهو (تحطيم الأصنام)، ولم يكتفِ الشاعر بذلك حتى أردفها بقرينة أخرى متمثلةً بالمعول؛ ليكون علامة على مُراد الشاعر في تحقيق عملية الهدم للصنميَّة التي باءت بالفشلِ؛ لتذهبَ أمنيات الشاعر في إرسالها العقليِّ بلعن القدر الذي حال دون تحقيق ذلك.

إنَّ توجُّهاتِ الشاعر ما كانت لتقف عند مضمون الكتابة المُجرَّدة في توظيف القرآنية؛ ليبلغ ما أرده في تكوين نسيجٍ نصيٍّ يلحُّ على الظهور بدلالات مختلفة عبر وسائل لا يمكن أن يؤديها الحرف مُجرَّدًا، فسارَ في محاولة ريادية كان له قصبُ الريادة بها في إدخال النصِّ الشعريِّ بمساحةٍ جديدةٍ من التجريب عبر ما اصطلح عليه بـ(**العصر الإنفوميدي Infomedia Age** الذي يقصدُ به (العصر الذي يزخرُ بمعطيات الوسائط المعلوماتية على مختلف الصُعد)[١٥]، وهنا الشاعر أراد أن يتجه بالقصيدة نحو تعدد مصادر الإدلال؛ ليزيدَ من قوتها الرمزيَّة، وإثارتها الإيحائيَّة عبر ما يُصطلح عليه في النقد المُعاصر بـ **الوسائط المتعددة Maltimedia** وهي نزعةٌ حضوريَّةٌ في المشهد الأدبيِّ، غايتها ضمان صيغ من التواصل والقراءة عبر أجهزة الحاسوب، والتقانات المتطورة[١٦]، وهنا أصبحَ الوسيطُ الحاسوبُّي عنصًرا مهمًا في الدلالة التي غدت جزءًا من القصيدة وموضوعها في الصوت، والصورة، ولوحةِ القصيدة، وطرائق إخراجها، ومن النصوص التي أخذت بُعدًا مائزًا على مستوى العالم العربيِّ وربَّما العالمي النصُّ البكر للشاعر الموسوم بـ(تباريج رقمية سيرةٍ بعضها أزرق)[١٧]، إذ يقول في النصِّ المتوافر في إحدى أيقوناته التي وسمها الشاعر

بـ (إضغظ فوق ضلوع البوح الثانية، في صفحتها السادسة) وهو نصٌّ تفعيليٌّ يقول فيه:

يعقوبُ
يا وطني المحاصرِ بالعمى
من أين لي بقميصي الوترِ الذي خاطتهُ لي كفُّ النحيلْ؟
وأنا الذي
تخضرُّ في قدمي أهدابُ الرحيل
لا ذئبَ يأكلُ غربتي
لا جُبَّ يغسلُ من جبيني
قحطَ آلامي
وأوجاعَ السنينْ
يعقوبُ
يا أبتي المكبَّل بالظلامْ
حتَّامَ يغمركَ الغَمامْ
وأنتَ من رقصتْ على
أكتافهِ الشمسُ
أأظلُّ مقدوداً
وأُعدُّ متكئاً لمن يهوى قميصي
كي يُقدَّ
أأظلُّ مقدوداً هناك
وصاحبي يعفو ولا يدري
بأنَّ الطيرَ يأكلُ من رأسهَ
ويطير

بدت مساحةُ القرآنية في أوج قوتِها منذ اللحظات الأولى لمطلع القصيدة؛ ولكنَّ أيَّ توظيف هذا الذي يتخذُ من النصِّ ساحةً لبثِّ لواعج الروح المكبوتة التي سوَّغت للشاعر أن يدنو من الملامح الأصليَّة للنصِّ القُرآنيِّ، ويعيدُ توزيع نظامها على النحو الذي يديم آصرة التواصل بين النصِّ القديم، والنصِّ الجديد في محاولةٍ لإظهار آفاق استراتيجية الشاعر في تجديد الرؤى والانساق، وتحميلها أبعادًا دلاليَّة جديدة، تبتعدُ عن اتجاهات النصِّ الأول؛ ولكنَّها تُبقي إشارته واضحة للعيان للاستدلال على أبعاد النصِّ، وتوجهاته الجديدة التي انبثقت من وحي فكر شاعرٍ لا يؤمن بالاستكانة والاجترار، والثبات؛ إذ لم يكتفِ بتغيير البُعد الكلماتيِّ للنصِّ، وإنَّما عمدَ إلى إكساب النصِّ بُعدًا دلاليًا بصريًا عبر إظهار خلفية النصِّ بلونٍ زيتونيّ غامق، وعلى يسار الصورة قدم وساق تعبران عن الواقع الذي تصحَّر في محاولة للتعبير عن خسارة الجزء السفلي من القدم، ولكنَّ على الرغم من هذا الواقع المتأزِّم، مضت تلك القدم جاهدةً لتحقيق طموحها على الرغم من الجراحات التي نزلت بها.



الصورة التوضيحيَّة للقصيدة التفاعليَّة

إنَّ (القراءة السريعة لدلالات المفاتيح والمداخل والصور، والموسيقى تبرهن أنَّ قصائد الشاعر **مشتاق عباس** الرقمية تميزت بمسحةٍ عقلية منطقية، وبمسحةٍ ذاتيةٍ، مشفوعة بكمٍ من تكثيف العواطف)[١٨]، وربَّما يعودُ ذلك لطبيعة شخصية الشاعر التي تتجه صوب الزهدِ، والتصوُّف، والتعفُّف حتى في طرائق التعبير الشعريِّ، ومن هنا أتى هذا النصُّ متآخيًا مع النصِّ القرآنيِّ في بعضٍ من حمولتهِ اللفظية بأفقها العام، ولكنَّها تبتعدُ عن الإدلال التسجيليِّ الأول، وهذا إطارٌ تقويضيٌّ صنعه الشاعر بأداء إبداعيٍّ عمل على الموآخاة بين الخطابين، ولكنَّهُ ألحَّ على إغرابهما دلاليًا؛ لأنَّ أهمية الأدب بنحو عام، والشعر بنحو خاص في إطارهِ التقويضيِّ يكمن في قدرته – الشعر – على توسيع حدوده لأبعد حدٍّ ممكن؛ محاولاً تجاوز الواقع المتعارف؛ ويكشفُ النقاب عن الطبيعة التاريخيَّة له؛ ليعمل على تجاوزها بأقصر الطرق الممكنة[١٩].

إنَّ تعدد المشارب الشعريَّة كان العلامة الأبرز، والسبيل الأوضح في رصد تجليات التوظيف والاشتغال في موضوعةِ القرآنيَّة؛ بوصفها مدخلاً تأسيسيًا لصاحبِ التجربة الذي انعكست آراؤهُ النقديَّة على المتنِ الشعريِّ عبرَ سعيهِ الدائبِ إلى جعل منطقةِ الفكرِ التخييليِّ منطلقًا أساسيًا في عمليةِ الصوغِ الإبداعيِّ لنتاجاتهِ النصيَّة، ومن ذلك ما اصطلحَ عليهِ بـ(العمودِ الومضة) الذي يمكن وصفهُ بأنهُ جنسٌ شعريٌّ جديد (ذو أصالةٍ إجناسيَّةٍ يعلوهُ هاجسُ الإطاحةِ بالفائضِ الغنائيِّ والتقريريِّ الذي نزَّ من تُربةِ الشعرِ العربيِّ، عبرَ تكثيفٍ شديدٍ، موشور النمو والتلقي، زاخر... بمجازاتٍ ثريَّةٍ متناسلةٍ مُفصَّـلةٍ على مقاسِ تلقٍّ خاصٍ مُعبَّأ بالانزياحاتِ الشعريَّةِ بشتى أضربِها)[٢٠]، فهو نمطٌ شعريٌّ أدائيٌّ قائمٌ على التكثيف، والاقتصاد، وقوة الومضِ والإيحاءِ المُرمَّز، ومن النصوص الشعريَّةِ التي تضمَّنت تداخلاً فنيًا بين القُرآنيةِ والشعريَّةِ في مجموعتهِ وطن بطعم الجرح قصيدة (مُطاردةٌ غير مقصودة) إذ يقول فيها:

يـا هُدهدي ذبحوكَ واستبقوا النبأ

فعــلامَ تتبعـــني الخبــايا مـــن سبأ

وعلامَ يمسـكُ ناظراي عن العِناق

الـرمشُ يُنبـي بـالعناقِ وإن صبأ[٢١]

اعتمد الشاعر تقانة بصريَّة في هندسة الكلمات؛ محاولاً تغيير الإطار النفسيَّ الذي لفَّ القصيدة العربيَّة لعقودٍ من الزمن؛ متخذاً من قصة الهُدهد الذي كان أحد جُند نبي

الله سليمان عليه السلام في نقل الأخبار، إذ قال تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾[٢٢] وهُنا اعتمد الشاعر على إعادة صياغة النصِّ الشعري باتجاه غرائبيٍّ مقترنٍ بآليات الانفتاح النصيِّ على الأجناس الأدبيَّة، وفضّ حدود تقاطعاتها مع بعضها؛ بغية الخروج بنتاجٍ نصيٍّ جديدٍ ينتمي إلى عوالمِ الإغرابِ والدهشةِ)[٢٣]، وهذا ما يقوم عليه بالضرورة أثر التقويض، أي أنَّ الشاعر هُنا قطع بذبحِ الهُدهد، واستباق النبأ، مع أنَّ النصَّ القرآنيَّ على لسان النبي سليمان عليه السلام، اشترط بيان عُذر الغياب؛ بحكم مقتضى العدالة الذي يقتضيه المنطق لدى الأنبياء، بيد أنَّ الشاعر قلب دلالة النصِّ القرآنيِّ، وهذا ما يقتضيه مبدأ (**الأثر Trace**) التقويضي الذي أوجب فيه(**جاك دريدا Jack Derrida**) ضرورة محو الأثر الأول؛ ليقوم الأثر الآخر محله، وهذا معناه أنَّ مبدأ الأثر يقوم على ثنائية الحضور والغياب، وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلاَّ عبر بنية الاختلاف[٢٤] وهُنا يعمل الشاعر على إشاعة نوع من المخاتلة بين النصِّ

القرآنيِّ، والنصِّ الشعريِّ، إذ ياخذ الحمولة القرآنيَّة إجمالاً، ولكنَّه يُعيد بناءها تفصيليًا، فيأخذ منها ما يمكِّنه من استيعاب الرؤى، وتكثيف الأفكار، فيتركُ أثرُ النصِّ القرآنيِّ بَصْمتَهُ في النصِّ الشعريِّ متآخياً معه خطابًا، ومُتفارِقًا معه دلاليًا، ولكنَّ هذه المرة عبر نصٍّ يعتمدُ الومضَ، والإحساسَ الخاطف؛ ليعبِّرَعن بذخٍ دلاليٍّ، وإثراءٍ نصيٍّ صوريٍّ، في مساحةٍ إيحائيَّةٍ واسعةٍ في إدلالاتها وترميزاتها[٢٥].

إنَّ البُعد التجريبيَّ لدى أيِّ شاعرٍ له القدرة على الخلق، والابتكار والتماهي مع سعة التطور الحاصلة في المنظومة النقديَّة المعاصرة يتكفَّلُ أن تكونَ طريقة التفكير ناحيةً باتجاهِ منطقة الهمِّ المشروع في البحث الدائم عن طرائق صوغ فنيٍّ مبتكرة،

وغير رتيبة، وسائرة نحو التحديث المضمونيِّ، ولكنَّها في الآن نفسه لا تتخلى عن معين التراث في إعادة استقراء وتحديث منجزها الإبداعيِّ، فالمنطقُ التحديثيُّ يقرضُ شروطه التي يتعهدها الشاعرُ في ذهنهِ سلفًا بعدم تخلي القيمة النصيَّة عن هويتها وانتمائها، وهذا يعني (أنَّ الكفايةَ النصيَّةَ العامة التي تتوفرُ لدى المتكلمين بلغةٍ معينةٍ، تقترنُ دائمًا بكفايةٍ نوعيةٍ تتمثَّلُ بقدرةِ قارىء ما على التمييز بين أنواع من النصوص، بقطع النظر عن مضامينها، وهذا ما يقتضي ممن يمارسَ الكتابةَ أن يحترمَ خصائص كلِّ نوعٍ من، إذا أراد أن يحققَ للنصِّ المُنجزِ اتساقهُ)[٢٦] ؛ لذلكَ كان الشاعر مشتاق عباس معن مهمومًا بتفعيل مبدأ الاتساق وتحديد هوية الجنس الأدبيِّ؛ لما لذلكَ من أهميةٍ كُبرى في رسم معالمِ خارطةِ الإبداع، إذ أطلَّ الشاعرُ على متلقيهِ بجنسٍ أدبيٍّ مثَّلَ حلقةَ الوسيط بين ما هو ورقيٌّ وما هو تفاعليٌّ في مجموعته الأدبيَّة الجديد التي أطلق عليها (**وجع مُسنٍّ**)، مستثمرًا القرآنيَّة بنحو لافتٍ فيها؛ مصيِّرًا إياهًا إلى نتاجٍ شعريٍّ تطبيقيٍّ على متن نصوصه الجديدة التي بدا فيها الارتقاء الشعريِّ في أوجِ تجلياتهِ، والشاعريَّة أخذت خُلاصات السنين من الدأب والخبرة، والبحث عن الجديد، حتى استكانت عند هدي هذه التجربة الجديدة التي تحدَّث عنها الشاعرُ بما نصُّهُ (إنَّ التجاور، والتوازي، والتجاذب، بين العالمين « الافتراضيِّ والواقعيِّ » أضحت سلوكيات ملموسةٍ في أفعالِ البشرِ وأقوالهم... وخابَ من يراهن على التجاوز، التقاطع، التنافر؛ ذلكَ أنَّ العالمين وما رشحَ عنهما من صنيعةِ البشرِ أنفسهم، فضلاً عن نسقيَّةِ المناطقِ الوسطى التي تتحكمُ بجلِّ طروحاتهم، ومعتقداتهم، ونتاجاتهم، علاوةً على سمةِ التجريب التي تمثِّلُ العتبةِ الأولى لاستحقاقِ صفةِ التجديد... لذا عنَّ لي أن أجعلَ مسار التكنوورقي مُساقًا يمثِّلُ المنطقة الوسطى عبر وسيطه الجامع بينَ عالمين... عبر مناصات التنقُّل التي

تتعاملُ مع الوسيطِ الورقيِّ والوسيط الرقميِّ على حدٍّ سواء، ولاسيما تقنيتي الـ« **الباركود Barcode**" والـ« **كيو آر CodeQR**") [٢٧]، وهو بذلك ينقلُ مساحة التجريبِ الشعريِّ بعد أن أفاد من التجربة الكلاسيكية الورقيَّة، والحداثة الإنفوميدية التفاعلية بنتاجها التقانيِّ الحاسوبيِّ، مضى باحثًا عن منطقةٍ وسطى تجمعُ النقيضينِ في متنٍ نصيٍّ واحدٍ بهويةٍ أدبيَّةٍ تفيدُ من خصائص الجنسين معًا، وتدمجهما في إطارٍ نصيٍّ واحدٍ في محاولةٍ فنيَّة تجمعُ بين ما هو متاحٌ وصارم؛ واضعًا المواجهة بين قيم ما بعد الحداثة وما قبلها أمام ناظريهِ؛ محاولاً إيجاد سبيلٍ يمنحُ المشروعية لعملهِ الأدائيِّ الذي حتمًا سيكون في مصالحةٍ قرائيَّةٍ مع المُناصر لتلك الرؤية، وما يعاكسها لدى من يختلفُ مع فرضياتها التجريبيَّة[٢٨]، وكان حضورُ القرآنيَّة في متن نصوص المجموعة الأخيرة يمثِّلُ أداةً لترسيخِ المفاهيم، وتثويرُ التصوير، وتغريب الإدلال، ولاستيضاح ذلكَ بنحو جليٍّ يمكن الوقوف عند النصِّ الآتي:

سجال لا ينتهي بين (التيه والخطو)، والقضاة الدروب:

ما بالُها
غيمتي الخرساء
لا تصـــلُ!
تمشي طويلاً،
وأفْقي:
ساهُـمٌ، ثَمِـلُ
أصيحُ في الكون[1]،
حيث الكون:
في عـــطلٍ!
ياغيـــمةً!!
أفصـــحي:
هـــل في المـــدى أجـــلُ
أصيحُ في الكون ...
لكن لم أجد أذنـــــــاً
ولم أجـــــدني ... كـأنْ هُـمْ فـي الفضـا طـللُ
مالي سواكَ بهذا التيـه :
يـــــا مـــددي!
أنت الحروف ... وأنت الصوت ... والجُمَلُ

ما بالُها
غيمتي الخرساءُ
لا تصلُ!
تمشي طويلاً،
وأفقي:
ساهمٌ، ثمِلُ

أصبحَ في الكونِ
حيثُ الكون:
في عطلٍ!
يا غيمةً!!
أفصحي:
هل في المدى أجلُ
أصيحُ في الكونِ...
لكنْ لم أجدْ أذنًا
ولم أجدني ... كأنَّ هُم في الفضا طللُ
مالي سواكَ بهذا التيهِ:
يـــا مـــددي!
أنتَ الحروفُ ... وأنتَ الصوتُ ... والجُمَلُ (٢٩)

يبدأ الشاعرُ في افتتاحية النصِّ بمقولةِ (سجالٌ لا ينتهي بين « التيهِ والخطو «، والقضاةُ الدروب)، في رحلةِ الشاعر التائهِ الذي يبحثُ عن ملاذاتِ الآمنين دون جدوى، واللوحة المصاحبة للقصيدة تتجه نحو بيان رحلة هذا التيه الكبير الذي طالما عبَّرَ عنهُ الشاعر في كلِّ اتجاهات تجربته الإبداعيَّة، وبأجناسِها المختلفة، وهذا التيهُ لم يأتِ من فراغٍ ليعللَهُ النقدُ؛ وإنَّما جاء نتيجةَ غربةٍ قاهرةٍ أخذت مآخذها من عمرِ الشاعرِ الذي آبى إلاَّ مواجهة القهر، وعدم التقهقر أمام سطوته وقوتهِ المُفرطة؛ لذلك كانت التجربةُ تجنحُ تارةً لبيانِ معالمِ التيه، وتارةً لتصعيد أثر المتنِ الصوفيِّ فيها، وهذا ملمحُ لا يمكن لناقدٍ حصيفٍ أن يغفلَ وجوده في تجربة مشتاق عباس معن، وكما يقول « سانت بيف Sainte Beuve“: (إنَّ النقدَ الحقيقيَّ مثلما

أعرِّفهُ يتجلى أكثر من أي وقت مضى في دراسة كلِّ كائن، كل موهبة، وفق ظروف طبيعتها، وفي أن نقدم وصفًا حيًا وأمينًا لها، وأن يكون موضوعه مع ذلك تصنيفها ووضعها في مكانها)[٣٠]، وهذا يعني أن يكون تعامل الناقد مع تعاملاً استنطاقيًا يتماهى، وينسجم، مع توجهاتها، ومعرفة طبيعة عوالمها، واستقراء ما ورائياتها؛ لأنَّ خلفَ النصِّ تكمنُ حياةً مُعاشة، وأهدافًا ورؤى، واتجاهات مقصودة.

إنَّ القرآنية؛ بحكمِ إفادتها من النصِّ القرآنيِّ لا تنقادُ وراءَ الفعل النسخيِّ؛ لتكون تكرارًا لواقعها التسجيليِّ الأول المنصوص عليهِ في القرآن الكريم، وإنما يأتي توظيف الشعراء وغيرهم لهذه النصوص؛ لتكون سمةَ تميز ترفعُ من وتيرة النصِّ الإيحائيَّة، وتزيد مساحة الرمزيَّة والتشفير التي تقبع خلفها مبتغيات الشاعر، ومآلات ما رام الوصول إليه، وهو هُنا يستعينُ بقولهِ تعالى: ((فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ))[٣١]، في تأطير قرآنيَّة محوَّرة وغير مباشرة؛ بغية التعبير عن حجم التيه الذي نزل بساحة الشاعر، وأدخله في ميادين التحيُّر، وضياع الوجهة المُرادة، بحثًا عن واحة الحُرية المترعة التي عُدَّت بمكنون الشاعر استحالة الظفر بها؛ ولكنَّهُ في نهاية المطاف يتمسَّكُ بأدائهِ الصوفيِّ، والاندماج في ملكوت العشق الطهور فهو سبيل خلاصه الأوحد.

إنَّ توظيفَ القرآنيةِ في هذا النصِّ الجديد الذي يجمع بين الاتجاه الورقيِّ، والاتجاه التفاعليِّ قادت النصَّ (إلى حالةٍ من التماهي المُطلق مع الأدوات والآليات، بحيث تصرِّحُ بأسرارها، وتسلِّمُ شفراتها لآليات التأويل بطمأنينةٍ وشفافيةٍ وسلامٍ، وتتحررُ من كمونها في قفص اللغة، ومن انعكاسها « المرآتي « على سطوحِ الصور، فتتحولُ إلى رذاذٍ يتطايرُ في الفضاء ... محرِّضًا الحواس على استهدافهِ والتمتع بما تيسَّر من نداوتهِ المنعشة)[٣٢]، وهذا الصنيعُ جاء نتيجةً لاحتشاد الكثافة الصوريَّة لتوظيفات القرآنيَّة؛ بوصفها فعاليةً أدبيَّة ترتكزُ على ما يحويه القرآن الكريم من

اتجاهاتٍ لفظيةٍ، ومعنويَّةٍ ودلاليَّةٍ تحتفظُ بها ذاكرة الشاعر؛ ليتمكن بذلك عبر تقنيَّة الاسترجاع من استرداد تلكَ الأدوات، وإعادة إنتاجها على النحو الذي تتحقُ فيه إرادتهُ الإخراجية؛ ليقوم بتحويلها للناقد بأداءٍ فنيٍّ يكشفُ فيه عن مدى نضوج تجربته، وما هو المآل الذي وصلت إليه؛ لأنَّه ضمنيًا كان هو من نقد نصوصه، وهو الذي يحكمُ عليها قُبيلَ إظهارها علانيةً، ووذائقته هي من تتكفلُ بإعطاء التصورات الأولى لحجم الرضا الذي تتحقق عنده؛ لأنه بالنتيجة سينقلها لقرَّائهِ وناقديه، وهم من يتكفلون بعد ذلك بمهمة الإعلان على نجاح التجربة من عدمها؛ لأنَّ عملية النقد (أشبه بوسيطٍ بين طرفينِ هما: العملُ الأدبيُّ « البنية النصيَّة / المنجز الذهني»، والمتفاعل معها « القارئ / الناقد « فالإجابة على مثل هذه التساؤلات ترتبطُ بطبيعة العلاقة بين العملية الإبداعيَّة، والممارسة النقديَّة، ولعلَّ أهم عناصر هذه العلاقة تتمثلُ في مستويات القدرة التي يمتلكها المنتج للمنجز الذهنيِّ في سيطرته على منجزه حتى يرسله للقارئ/ الناقد الذي يمنح النصَّ وجوده الفعليَّ) [٣٣]، وهنا كان الشاعر على درايةٍ سابقة بهذا الاستنتاج؛ لذلك كان يدأبُ في بحثهِ عن الجدَّةِ، والإزاحة، والمجاوزة فيما سعى إلى إنتاجهِ من نصوص، وكان فعلُ القرآنيَّة بمكان أن أتاح للشاعر في أن يفيد من مضامينه المعرفيَّة في تحقيق هدف التجديد، عبر الوساطة التقنيَّة، معززة بتقانة الباركود التفاعليَّة التي غدا المنجزُ الإبداعيُّ بموجبها قابلاً للبثِ في أقل من أجزاء الثانية على الفضاء الإفتراضيِّ، فكانت للموآخاة بين القرآنيَّة القرآنيَّة والشعريَّة هدفًا للشاعر في تحقيق الانزياح المنشود؛ لتكونَ متوحدةً نصيًا مع الفعل الإبداعيِّ؛ بيد أنَّها تغتربُ وتُغرَبُ عنهُ دلاليًا في أصل واقعها الأولِّ، وهذه سمة تحققت واقعيًا في تجربة الشاعر فيما عمل على صنعهِ من نصوصٍ أدبيَّة.

الخاتمة:

يمكن إجمال نتائج البحث وخلاصته على النحو الآتي:

١.اتضاح قوة أثر التآخي بين (القرآنيَّة **والشعريَّة**) من حيث الأثر العام للنصِّ، والإغراب دلاليًا في اللغة والأداء، وطرائق الإخراج النصيِّ.

٢.تمثّلت تجربه الشاعر **مشتاق عباس معن** على أنَّها تجربةٌ يشيع فيه الإسقاط النقديِّ للشاعر على مجمل تجربته الإبداعيَّة، بما في ذلك أثر الشعريَّة في القرآنيَّة والعكس.

٣.انفتاح البناء الخطابيِّ للشعرِ على تقانات مختلفة كالبناء الدرامي، ودينامية النصِّ، والاستغراق الإيحائيِّ، والاقتصاد اللغويِّ؛ لبيان مدى نجاعتها في تحقيق مبدأ التآخي النصيِّ والإغراب الدلاليِّ.

٤.تعدد المشارب الإبداعيَّة في تجربة الشاعر **مشتاق عباس معن** ما بين القصيدة الورقية، والقصيدة التفاعلية، وقصيدة العمود الومضة أفضى إلى الجزم بأنَّ الأخونة والإغراب في نصوصهِ مثَّلت ظاهرة أدبيَّةً حققت إضافةً شعريةً في الرؤى والأفكار التي تضمنتها تجربته الإبداعيَّة.

٥.قيام ظاهرة التمازج بين القرآنيَّة والشعريَّة على مبدأ التقويض أو التفكيك على النحو الذي قادَ في خلاصته إلى خلقِ نتاجٍ شعريٍّ جديد ناتجٍ من تغييب الدلالة القرآنيَّة الأصليَّة لصالح الدلالة الشعريَّة المبتكرة؛ الأمر الذي أحدث إدهاشاً، وإغراباً يتآخى نصيًا ويفترق دلاليًا.

٦.توظيف ظاهرة القرآنيَّة على أنَّها عنصرُ رفدٍ لمساحة التجريب الجديد لدى الشاعر مشتاق عباس معن عبر استعمال تقنية (الباركود **Barcode**)؛ لأنَّها تمثِّلُ أداة وسيط جامع بين التقانة الورقيَّة والتفاعليَّة على حدٍّ سواء، وكانت القرآنية وسيلةً فنية ناجعة في هذا المضمار عبر تآخيها مع النصِّ الشعريِّ خطابيًا، وإغرابها واغترابها عنه دلاليًا .

هوامش البحث:

١) تأصيل النصِّ (قراءة في إيديولوجيا التناص): ١٧٠.
٢) المصدر نفسه: ١٧٠.
٣) يُنظر علم النصِّ، جوليا كرستيفيا: ٢١.
٤) نظرية التناص: ٨٨.
٥) إشكالية المصطلح في الخطاب النقديِّ الجديد: ٢٧٠.
٦) في الشعريَّة، كمال أبو ديب: ١٤.
٧) العلامة الشعرية (قراءة في تقانات القصيدة الجديدة): ١.
٨) ينظر: الإغراب في الشعر العراقي المُعاصر (جيل الستينيات): ١١.
٩) ينظر: لسان العرب، مادة (غَربَ).
١٠) الخطاب الصوفي في ضوء نظرية علائقية الوعي: ٤٨.
١١) النقد الأدبي الحديث (محاضرات في النظرية والمنهج): ٤٠.
١٢) الأعمال الشعرية غير الكاملة، مشتاق عباس معن، دار الفراهيدي، بغداد، ط١، ٢٠١٠م: ٣٥.
١٣) سورة الأنبياء: الآية ٥٧.
١٤)سمياء التواصل (دراسة تنظيرية تحليلية في ورايات أحلام مستغانمي): ١٨ – ١٩.
١٥) ما لا يؤديه الحرف (نحو مشروع تفاعلي عربيٍّ للأدب): ١٥.
١٦) ينظر: النقد التجريبيُّ العربيُّ والأدبُ التفاعليُّ في ضوء نظرية التلقي: ٢٨.
١٧) ينظر: القصيدة التفاعلية الرقمية (تباريح رقمية لسيرة بعضها أزرق).
١٨)الريادة الزرقاء (دراسات في الشعر التفاعلي، بتاريخ رقمية أنموذجاً): ٢٣٣.
١٩) ينظر: المصطلحات الأدبية الحديثة (دراسة ومعجم: ١٤٧.
٢٠) مهوى التفاحة (مقاربة مشروع مشتاق عباس معن في العمود الومضة): ٨٨.
٢١) وطن بطعم الجُرح (قصائد من العمود الومضة): ٧٩.
٢٢) سورة النمل: الآيتان ٢٠ – ٢١.
٢٣) الانعطافات الغرائبيَّة في تجربة حمد محمود الدوخي الشعريَّة.
٢٤)ينظر: التقويضيَّة المنهج والإجراء، مقاربة في لسانيات الخطاب الشعري: ١٦ – ١٧.
٢٥) ينظر: في التجنيس البيني (الأجناس الشعريَّة القصيرة مثالًا): ٤٧.
٢٦)مدخل إلى علم النصِّ ومجالات تطبيقهِ: ٨٤ ـ ٨٥.
٢٧)بيان الشاعر مشتاق عباس في مجموعة وجع مسن: ٥

٢٨) يُنظر: ما بعد الحداثة: ٣٩.

٢٩) مجموعة وجع مسن قصائد تكنو ورقيَّة من العمود الومضة: ١٣ ـ ١٥.

٣٠) النقد الأدبي، جيروم روجي: ٤٣.

٣١) سورة الصافات: الآية ١٤١.

٣٢) تأويل النصِّ الشعري: ١٠.

٣٣) محورية النصِّ الأدبي: ١٠.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

* إشكالية المصطلح في الخطاب النقديِّ الجديد، د. يوسف وغليسي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨م.
* الأعمال الشعرية غير الكاملة، مشتاق عباس معن، دار الفراهيدي، بغداد، ط١، ٢٠١٠م.
* الإغراب في الشعر العراقي المُعاصر (جيل الستينيات)، د. زينب هادي حسن اللجماوي، دار الفراهيدي، بغداد، ط١، ٢٠١١م.
* الانعطافات الغرائبيَّة في تجربة حمد محمود الدوخي الشعريَّة، د. أحمد عبد الفرطوسي، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٤م.
* تأصيل النصِّ (قراءة في إيديولوجيا التناص)، د. مشتاق عباس معن، مركز عبَّادي للدراسات والنشر، صنعاء، ط١، ٢٠٠٣م.
* تأويل النصِّ الشعريِّ، محمد صابر عبيد، عالم الكتاب الحديث، ط١، عمَّان، ٢٠٠٩م.
* التقويضيَّة المنهج والإجراء، مقاربة في لسانيات الخطاب الشعري، آلاء عبد الله العنبكي، دار الفراهيدي، بغداد، ط١، ٢٠١٣م.
* الخطاب الصوفي في ضوء نظرية علائقية الوعي(السُلطات، الثنائيات، التمظهرات)، د. أسيل محمد ناصر، د. كنوز المعرفة، عمَّان، ط١، ٢٠٢٠م.
* الريادة الزرقاء (دراسات في الشعر التفاعلي، بتاريخ رقمية أنموذجاً)، إعداد وتقديم أ. ناظم السعود، البحث الموسوم بـ (القصيدة الرقمية والبنية الفنيَّة البراغماتية، أ. د. مها خيربك ناصر، مطبعة الزوراء، بغداد، ٢٠٠٨م.
* سمياء التواصل (دراسة تنظيرية تحليلية في ورايات أحلام مستغانمي)، د. عباس محسن خاوي، دار الفراهيدي، بغداد، ط١، ٢٠١٢م.
* العلامة الشعرية (قراءة في تقانات القصيدة الجديدة)، محمد صابر عبيد، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠٠٩.
* علم النصِّ، جوليا كرستيفا، ترجمة: مريد الزاهي، دار قوبقال، المغرب، ط١، ١٩٩١م.
* في التجنيس البيني (الأجناس الشعريَّة القصيرة مثالاً)، أ. د. عباس رشيد الددة، دار الفراهيدي، بغداد، ط١، ٢٠١٥م.
* في الشعريَّة، كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
* القصيدة التفاعلية الرقمية (تباريح رقمية لسيرة بعضها أزرق)، د. مشتاق عباس معن، وهو النصُّ التفاعلي الأول على مستوى العالم العربيِّ.
* ما بعد الحداثة، سيمون مالباس، ترجمة: سالم المسالمة، دار التكوين، دمشق، ط١، ٢٠١٢م.
* ما لا يؤديه الحرف (نحو مشروع تفاعلي عربيٍّ للأدب)، د. مشتاق عباس معن، دار الفراهيدي، بغداد، ط١، ٢٠١٠م.
* مجموعة وجع مسن قصائد تكنو ورقيَّة من العمود الومضة، مشتاق عباس معن، دار الكفيل، العراق، ط١، ٢٠١٠.
* محورية النصِّ الأدبيِّ (المصطلح، الرؤية، الشفرة)، حبيبة مسعودي، دار التكوين،

دمشق، ط١، ٢٠١٠م.
* مدخل إلى علم النصِّ ومجالات تطبيقهِ، محمد الأخضر الصبيحي، منشورات الاختلاف، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
* المصطلحات الأدبية الحديثة (دراسة ومعجم)، د. محمد عناني، الشركة المصرية العامة للنشر، لونجمان، ط٢، ١٩٩٧م.
* مهوى التفاحة (مقاربة مشروع مشتاق عباس معن في العمود الومضة)، أ. د. عباس رشيد الددة، دار الفراهيدي، بغداد، ط١، ٢٠١٥م.
* نظرية التناص، جراهام ألان، ترجمة: د. باسم المسالمة، دار التكوين، دمشق، ط١، ٢٠١١م.
* النقد الأدبي الحديث (محاضرات في النظرية والمنهج)، د. مشتاق عباس معن، مركز عبادي للدراسات والفكر، صنعاء، ط١، ٢٠٠٥م.
* النقد الأدبي، جيروم روجي، ترجمة وتقديم: شكير نصر الدين، دار التكوين، دمشق، ط١، ٢٠١٣.
* النقد التجريبيُّ العربيُّ والأدبُ التفاعليُّ في ضوء نظرية التلقي، د. إحسان محمد جواد التميمي، دار الفراهيدي، بغداد، ط١، ٢٠١٤.
* وطن بطعم الجُرح (قصائد من العمود الومضة)، مشتاق عباس معن، دار الفراهيدي، بغداد، ط١، ٢٠١٣م.

"تسليم تنظيريّ"

نظرية الأنواع الأدبية
مفاهيمها وتجلياتها

Theory of Literary Genres : Concepts and Manifestations

أ.م.د. موسى خابط عبود القيسي
Asst. Prof. Dr. Moosa Khabit `Aboud Al-Qeisi
العراق/ جامعة بابل/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ قسم اللغة العربية
Dept of Arabic,، College of Education for Human Sciences،
University of Babylon, Iraq

mosa khabI@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث:

لا مشاحة في القول إن جميع البحوث – على قلتها- في نظرية الأنواع الأدبية تعاني من صعوبات جمّة في هذا الصدد؛ إذ لا يقتصر البحث في هذا الموضوع على الأدب العربي، إنما يمثل مشكلة مزمنة في تأريخ الآداب العالمية.

وقد حاول هذا البحث أن يطرح أسئلة مفصلية – كما يحسب – في محاولة منهجية للكشف عن صلب هذا الموضوع الشائك، إذ سعى إلى مقاربة مفهوم المصطلح ونشأته وماهيته وأنواعه وتجلياته...، محاولاً النظر للموضوع من جوانب عدّة.

وأثمر البحث نتائج متعددة، منها: يُعدُّ الشكل في النوع الأدبي أبرز عناصر التنوع فيه، وتختلف الأنواع الأدبية بدرجة التوصيل للجمهور، وكذلك تختلف فيما بينها بدرجة التلقي من الآخر، ولم يفرِّق إلّا القلة من الأدباء والنقاد بين مصطلحي الجنس والنوع فهما يُستعملان بمعنى واحد عند معظمهم.

الكلمات المفتاحية:

الانواع الادبية، الخطابة، القصة، النظرية

Abstract

Undoubtedly، all fields of research on literary genre theory، though few، face great difficulties whether related to Arabic or international literature.

The present paper raises major questions in a methodological way to find out such difficulties. It seeks to study the concept of 'term'، its growth، types، and significance from different angels.

It arrives at many conclusions such as :the form in the literary genre is considered the most important element، these types differ according to how related to audience، they differ between themselves on how they are realised by others، only few litterateurs and critics can distinguish between the terms : gender and type whereby most use them synonymously.

key words:

Literary genres, rhetoric, story, theory

المقدمة:

تكتسب البحوث في نظرية الأنواع الأدبية أهمية استثنائية؛ لما تثيره من أسئلة وجودية ترتبط بنشأة النوع الأدبي وموجهاته وشروط إمكانه الفني والمعرفي وآليات تشكله البنائي وصولاً إلى تبلوره وظهوره ومن ثم تعاطيه (تأثيراً وتأثراً) بالأسيقة المختلفة الحافة به حتى يصل النوع الأدبي بعد حين إلى تصنيف أوسع هو(الجنس الأدبي) الذي يشتمل على أنواع أدبية، أو أنه يبدأ بالأُفول والضمور فيندمج بنوع أدبي جديد وينصهر في أتونه.

وإذا كانت (النظرية) هي منظومة تُعنى بدراسة المقولات والمعايير والمبادئ لقضايا أو أنواع ما في ضمن إطار مشترك موحد فإن النوع الأدبي هو بناء أدبي معين يقوم على مجموعة خصائص فنية وثقافية مشتركة، منسجمة ومتماسكة تعبِّر عن خصوصية التجربة الإبداعية.

ومعلوم أن الخوض في موضوعة الأنواع الأدبية يثير أسئلة تقع في صميم الأدب ونقده، فمن الباحثين مَن يرى أنَّ منح صفة النوع الأدبي هو بمنزلة منح هوية أو عنوان للتخصصات الأدبية التي تحلّقت حول خصائص فنية ذات مساحات مشتركة ومنها: الشكل، والقصدية، والتكرار، والموقف، والباعث.

ومنهم مَن يرى أن قضية الأنواع الأدبية شيء قمعته العصور السابقة، وأن العصور الحديثة كافحت من أجل تحريره حتى حلَّت نظرية النص بديلاً عنها، ففكرة النوع فكرة معقدة - بحسب رأيهم - أنتجَتها سلسلةٌ من الممارسات التعسفية والتحقيقات والكتابات.

ومهما يكن، فقد حاول هذا البحث، على وفق منهج استقرائي وصفي، الكشف عن صلب هذا الموضوع الشائك وإنارة جوانب منه، إذ سعى إلى مقاربة المصطلح (النوع الأدبي) وماهيته ونشأته وأنواعه وتجلياته وتقبله. وحرص البحث في آليات اشتغاله

على إشراك القارئ ورصيده الثقافي في تشكيل رؤية منهجية لموضوع البحث وملاحقة تطوراته وتفاصيله على الرغم من الإيجاز لمفاصل البحث المتعددة. فإذا كان العمق والبساطة يشكلان هماً كبيراً للكتابة فإن الفهم من إيجاز يمثل تحدياً حقيقياً للقراءة.

أولاً: النوع الأدبي في اللغة والاصطلاح:

جاء في لسان العرب أن الجِنسَ بمعنى الضّرب من كل شيء، من الناس، ومن الطير، ومن حدود النحو والعروض والأشياء جملة، والجمع أجناس وجُنوس، والجنس أعمُّ من النوع، أو النوع أخص من الجنس، والنوع أيضاً الضّرب من الشيء وهو كل صنف من الثمار والثياب والكلام وغير ذلك[١].

ويُعرّف الجنس الأدبي اصطلاحاً، بوصفه عدداً من الأنواع المزودة بضرب من إرادة وقصد[٢]

أو هو «أحد القوالب التي تُصب فيها الآثار الأدبية»[٣]، وهذه الآثار هي تلك الفنون والأنواع الأدبية التي استحدثها الأدباء، وصوروا ما جادت به قرائحهم من جمال المعاني ومحاسن الألفاظ، كالشعر والخطبة والرسائل، وما يمكن أن تبدعه عواطف الأدباء ومخيلتهم إلى جانب ما يقتضيه التطور ومستلزماته[٤]

ومن المناسب الإشارة إلى أن اخفاقاً واضحاً قد تجلى عند الأدباء والنقاد في الاتفاق على معنى مستقر للنوع وتمييزه عن الجنس، فقد كان – ومازال – مصطلح النوع يُستعمل بمعنى الجنس ولا يُفرَّق بين الاثنين إلا عند القلّة من الأدباء والنقاد[٥*].

ولعل عدوى الاستعمال المضطرب لمصطلح النوع قد سرت إلينا بصحبة معظم الأنواع الأدبية الوافدة من أوربا (موطنها الأصلي)، إذ نلحظ أن كلمة (genous) أو (genre) بمعنى (جنس)، تأتي كذلك بمعنى (نوع، ضرب، فصيلة، رسوم

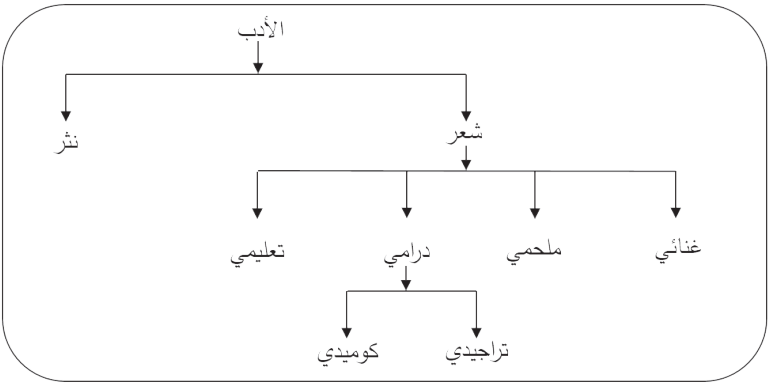
تصور مشاهداً وأحداثاً من الحياة اليومية، مذهب، أسلوب، نوع أدبي كالرواية والمسرحية والمقالة)، في حين تأتي كلمة (type) التي تعني نوع بمعنى (نمط، طراز، رمز، ضرب، علامة...) وغيرها من المعاني المشاكلة لها[٦]. وبذلك تنفرج زاوية الخلط في تسمية الجنس والنوع لتضم المنجز الأدبي الغربي فضلاً عن نظيره العربي. والنوع الأدبي ضفيرة متناغمة ومتراصة من المميزات الفنية والثقافية، وطريقة نوعية في تراتبية التماسك والاتساق في بناء أدبي ما.

ثانياً: النوع الأدبي: النشأة والتطور:

للقارئ أن يسأل عن ماهية النوع الأدبي أو ممن يتكون النوع الأدبي وكيف؟ وما أصناف النوع الأدبي؟ وعلى أي معيار يتم ذلك التصنيف؟

وعند إجالة النظر في تأريخ الآداب ندرك أن الأغريق قد عرفوا الملحمة وميّزوها وعرفوا التراجيدي والكوميدي وميزوهما وعرفوا أشعاراً كثيرة أخرى ليست من أي من هذه الأنواع، وبعد مدة عظيمة صارت أوربا كلها تخضع لقاعدة الفصل بين الأنواع، فهناك ملحمة وتراجيدي وكوميدي وأنواع أُخر من شعر غنائي للطبيعة[٧].

ولا شك في أن «الأنواع الأدبية كما آلت إليه في الدراسات الأدبية من أصل وفروع لم تكن في القديم كذلك، ولكن تأمُّل الدارسين وبحثهم في الأشباه والنظائر العقلية التصنيفية – الشبيهة بعقلية علماء التاريخ الطبيعي – التي ينطلقون منها، والتجارب المتراكمة خلال العصور... جرّ إلى هذا التبويب وأدى إلى (هذه الشجرة ذات الفروع)»[٨]. والمخطط الآتي يشكل أبسط صورة لتلك الشجرة[٩]:



وليس لنا في العربية مقابل لمصطلحات الأنواع الشعرية الغربية منها أو اليونانية الأصل كما جاء في كتاب أرسطو (فن الشعر)؛ لأن العربية لم تعرف من هذه الأنواع إلّا الشعر ولم تكن بحاجة لتمييز هذا الشعر باسم خاص، وأما النثر فقد عرفنا منه أنواعاً من أشهرها وأقدمها الخطابة، وعرفنا الحكاية والرسائل والمقامات، فيما نظر الغرب فوجد أنواعاً ومصطلحات أهمها:

١- الخطابة. ٢- القصة (الرواية، القصة القصيرة). ٣- الدراما (المسرحية أو التمثيلية)[١٠].

ولقد «حاول علماء التاريخ والحضارة والثقافة والفنون أن ينقلوا نظرية التطور (العضوي) إلى ميادين العلوم الاجتماعية والانسانية»[١١]. إذ رأى هؤلاء العلماء في قوانين تطور الأحياء وأنواع الكائنات العضوية أساساً صالحاً يفسرون به قوانين التطور في الظواهر الاجتماعية والأنواع الفنية الأدبية، فالنوع الأدبي عندهم كالنوع البيولوجي ينشأ ويتطور وينقرض، لكن المنقرض من الأنواع الأدبية – كالمنقرض من الأنواع والكائنات الحيّة – لا يفنى تماماً وإنّما تتداخل عناصر منه من النوع أو الأنواع التي تطورت عنه[١٢]. ومرد ذلك إلى أصل النظرية الداروينية التي

«جعلت التطور واحدة من الحقائق الأساسية في نظريات العلم والتفكير الحديثين ومناهجيهما»[١٣]. ولذلك فإن مفهوم الجنس – غالباً – ما يُعالج «بوصفه فئة سببية تُفسر وجود النصوص وأن المسؤول عن هذا التصور هو الاستعارة البيولوجية»[١٤].

وأياً كان فإن تأريخ الجنس الأدبي يَمّر بمراحل ثلاث: **في الأولى** يتجمع مركب من العناصر يتبلور منها نوع له شكل محدد. ومن ثم يستقيم ذلك الشكل بقواعده، فيحاكيه المؤلفون بوعي مع المحافظة على السمات العامة له **في المرحلة الثانية. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة**، يلجأ المؤلفون إلى استخدام شكل ثانوي في ذلك النوع بطريقة جديدة، فينحسر الشكل الأساس له، ويتوقف، وينبثق نوع جديد[١٥].

إنَّ العلاقة التي تحكم الجنس بالنوع – عموماً – إنما تستند إلى بعض القيود التي تقوم بدور أساس في انقسام الأجناس إلى أنواع وربما إلى أصناف، إذ إنّ «اسم الجنس يتنوع بالصفات أو بالاضافة ثم تصير الصفة أو المضاف إليه نوعاً بالنسبة إلى الجنس الأعلى وجنساً بالنسبة إلى ما هو أسفل منها»[١٦].

وفي مجال الأدب فإن النوع الأدبي محكوم في نشأته وتطوره بقيود تأريخية واجتماعية محددة، ومحكوم في طبيعته وطاقاته ووظيفته بالوفاء بحاجات اجتماعية معينة يحددها ذلك الوضع التأريخي الاجتماعي الذي أثمر هذا النوع فكل مرحلة من مراحل تطور المجتمع تجسد علاقاتها الجمالية بالعالم في أنواع أدبية بعينها[١٧]، وبدقة أكثر يمكن التطابق مع «أن ما يحدد الفنون والأنواع السائدة في مرحلة ما من مراحل التطور الاجتماعية هو الحاجات العملية والروحية والخبرات التكنيكية والمثل العليا الجمالية والفكرية والعلاقات والاجتماعية في هذه المرحلة»[١٨]. وهكذا فإن انبثاق النوع الأدبي وصيرورته يتعلق بظروف متشابكة ترتبط بسياقه التأريخي ذي الأبعاد الجمالية والثقافية والمعرفية.

ثالثاً: النوع الأدبي والشكل:

من أجل أن نبرِّز خصائص الأنواع الأدبية ولاسيما الشكلية منها، يمكن لنا أن نردد مع رنيه ويليكك وأوستن وارين «هل تفترق أنواعه بحسب مادة موضوعها، أو بنائها، أو شكلها الشعري أو جرمها، أو نغمتها العاطفية أو نظرتها الكلية، أو جمهورها؟»[١٩].

إنَّ «مفهومنا عن النوع ينبغي أن يتكئ على الجانب الشكلي»[٢٠] والجانب الشكلي هذا «لا يتمثل إلّا حين يقوم فنان بتشكيل المادة والموضوع والانفعال والخيال في عمل منظم مكتف بذاته، له أهميته الكامنة»[٢١] وتلك العناصر من انفعال وموضوع وخيال...، سوف «لن تتجاوز نطاق التجربة إذا بقيت دون شكل»[٢٢].

فمن ناحية الانفعال وأثره في تجسيد الأنواع الأدبية نجد أن «إثارة الشعور والإحساس مقدمة في الشعر على إثارة الفكر على النقيض من المسرحية والقصة اللتين يكون إثارة الفكر فيهما مقدماً على إثارة الشعور»[٢٣] ولذا قيل «ليس النوع الأدبي مجرد اسم؛ لأن العرف الجمالي الذي يشارك فيه العمل يصوغ شخصية هذا العمل»[٢٤] فضلًا عن أن العلاقة بين الموضوع والنوع الأدبي تبرِّز ملامح العمل الأدبي وشكله[٢٥].

وكذلك فإن الشعر يُصنف لاعتبارات معينة على ثلاثة أنواع: نوع يطلق عليه الشعر المنثور أو الشعر الدلالي لأنه يستثمر من اللغة طاقاتها المعجمية مغفلاً الجانب الصوتي الموسيقي، والنوع الثاني هو الذي لا يستثمر من لغة الشعر سوى الجانب الصوتي فحسب من دون بقية الامكانات التعبيرية والدلالية فينتهي إلى نوع من النظم، والنوع الثالث يُشبع كلتا الحاجتين في لغة الشعر أي الجانب الصوتي والدلالي معاً وهذا هو الشعر الفعلي[٢٦].

ومن ناحية العلاقة بين البنية النحوية الزمنية والنوع الأدبي نجد أن جاكبسون يبيّن «أن الشعر الغنائي يستعمل ضمير المتكلم المفرد والزمن المضارع في حين

تستعمل الملحمة الشخص الثالث والزمن الماضي»[٢٧] وعن طريقة الأداء في الأنواع الأدبية نرى أن الملحمة، والمسرحية تُتَرجم إلى جمهور، غير أن الملحمة تقوم على (حكاية تُروى) لهذا الجمهور، بينما المسرحية تقوم على (حدث يُؤدى) أمامه[٢٨]، بلحاظ أن الشعر يُكتب – على اختلاف أنواعه – بطريقة نصية تختلف عن باقي الأنواع الأدبية كأن يكون المسار العمودي فيه أوضح من المسار الأفقي، فضلاً عن قلة كلماته بالنسبة إلى وافر معناه.

وعليه يتعين «تصور الأنواع على أنها زمر من الأعمال تقوم نظرياً على كل من شكلها الخارجي – وزن بنية – وشكلها الداخلي أيضاً كالاتجاه والجرس والهدف والموضوع والجمهور»[٢٩]. وهكذا «تتكون الأنواع بناءً على ترابط مجموعة من العناصر التي لا تظهر كلها بالضرورة معاً في عمل أدبي واحد ولكن الأشكال الخارجية ستكون بالتأكيد من بين المؤشرات مثل البناء والشكل، والتناسب البلاغي[...] إلى ذلك فإن الموضوعات الرئيسة تظهر بدرجة مهمة بوصفها مؤشرات تكشف العلاقة بين الأنواع الأدبية والنماذج الأصلية وهكذا تتمايز الأنواع بما تحتويه النصوص من سمات خاصة»[٣٠].

إن ترابط العناصر الفنية وتشابكها ومن ثم تشكلها في المنجز الإبداعي بوصفه نوعاً أدبياً معيناً لا يخضع إلى إرادة تجميعيّة تقوم على لملمة تلك العناصر وتنظيمها، وإنما يظهر الإبداع هكذا دفقة واحدة متماسكة في نوع أدبي ما، لا يقبل التجزئة أو التقسيم، وإن تحقق غير ذلك فهذا ليس شأن المبدع أو الإبداع، وإنما هي افتراضات الباحث أو الدارس الذي يتوسط بين النوع الأدبي ومتلقيه للإفهام والتوصيل.

رابعاً: النوع الأدبي وعملية التوصيل:

إذا كان «العمل الأدبي هو التعبير عن تجربة شعورية في صورة موحية»[٣١] فإن بوناً واضحاً يحصل في طريقة التعبير والتوصيل لكل نوع أدبي، فالخطابة تقتضي وجود الخطيب في مواجهة المخاطبين، وهذا الأمر يُعد شرطاً في تشكل بناء هذا النوع، ومازال هذا الشرط قائماً إلى يومنا هذا، ومع التطور العلمي وظهور الخطيب على الشاشات المرئية ازداد عدد المتلقين وتقدمت تقنيات التوصيل.

وفي الشعر كذلك يكتسب الأداء الشعري للقصيدة ركناً مائزاً في شكل الشعر الملقى؛ لما يُضفيه الإلقاء من حماسة أو عاطفة أو تركيز أو رفض أو تقرير أو تعجب أو تهويل على معاني الشعر. أي إن المنتِج يعمل على غناء (نصه) بوحدات تواصلية لغوية (كلمات، أصوات) وتدعيمها بوحدات تواصلية غير لغوية (الحركات– الإشارات)، فتتضافر كلتا الوحدتين لتعمل في سياق اجتماعي كبير[٣٢]، فالمبدع «لا يؤثر في المجتمع عن طريق الأفكار فحسب وإنما يؤثر أيضاً في حاستي السمع والبصر»[٣٣] أي يتوسل المزاوجة بين القناة الصوتية والقناة البصرية لتعميق الدلالة وتمتين التواصل.

وفضلاً عن زخمها الدلالي تنهض الطرز الكتابية – غالباً – في شعرنا المعاصر من تنقيط وعلامات تعجب وعلامات استفهام، بجعل المعنى مؤجلاً إلى أبيات لاحقة وغيرها من التكتيكات الفنية التي تسمى أيضاً بالفضاء النصي، تقوم مقام الأداء الشعري. ويرى الباحث أن الطُرز الكتابية مع أهميتها في الكتابة الشعرية، فإنها لا تتمكن من أن تكون بديلاً وافياً للأداء الشعري.

وعلى النقيض من ذلك – أو يكاد – حين نتأمل فن الرسائل أو فن القصة والرواية مثلاً، إذ لا يكون مبدعها في مواجهة مباشرة مع الجمهور، بيد أنها تزجي للقارئ فرصة أكبر لإعادة قراءتها وتوخي معانيها المتعددة؛ لمنحها الوقت المفتوح للقراءة والتلقي.

خامساً: النوع الأدبي والبلاغة:

لا يختلف أحد من دارسي الأدب على أن تركيز المجاز والصورة والإيقاع مختلف بين نوع أدبي وآخر «فالصورة الشعرية على سبيل المثال لا قيمة لها من حيث طاقاتها الشعرية في جنس أدبي مثل المسرح وإنما تتجلى قيمتها في مواءمتها للمكونات المسرحية، أي في حظها من الطاقة الدرامية كما أن أنواع المجاز البلاغي التي تضطلع بوظيفتها التأثيرية في الشعر لا تغدو كذلك في جنس الرواية»[٣٤]. وبهذا يقترن «تنوع الأساليب بتنوع الأجناس الأدبية»[٣٥].

وهذا يُعدُّ «إقراراً بتعدد الأساليب، إذ يصبح لكل جنِس أدبي أسلوبه البنائي الخاص»[٣٦] فالمجاز وباقي الأساليب البلاغية المتعددة تسهم في تشكيل النص وفي تحقيق أدبية الأنواع الأدبية، ولا يفلح كاتب أو مبدع من الإفلات من هذه السلطة مهما بلغت درجة رغبته في التجديد.

وصفوة القول: يتأثر النوع الأدبي بدرجة حضور الجانب الفني البلاغي، بوصفه ملمحاً بارزاً في تحديد هوية النوع الأدبي.

سادساً: النوع الأدبي والتلقي:

مهما تعددت عوامل إنشاء النوع الأدبي وتداخلت فإن ذلك النوع لا بد أن يكون موجهاً للآخر الذي تبوأ مكانه في ذهن المبدع من لحظة الشروع ببناء النص، وما حوليات الشاعر زهير بن أبي سلمى المزني وتحكيكه لقصائده طوال عام من الزمن إلّا شاهد أصيل على اهتمام المبدع بالمتلقي.

والحق أن «العمل هو الذي أهّل الانسان لأن يكون مبدعاً [...] والعمل هو الذي أهّل الانسان لأن يكون متلقياً، فالعمل هو الذي أنشأ الشعور الجمالي لدى الانسان وهو الذي طوّر حواسه الروحية المتذوقة»[٣٧].

والأنواع الأدبية، فيما يتعلق بالقرّاء، هي أنساق من الأعراف والتوقعات: فبمعرفة ما إذا كنّا نقرأ قصة بوليسية أو قصة بطولية أو قصة غنائية، أو تراجيديا، نحتاط لأشياء مختلفة ونقوم بافتراض عما سيكون له مغزاه، فحينما نطالع قصة بوليسية، نبحث عن مشعرات بطولية لا نفعلها حين مطالعتنا للتراجيديا، وما يُعد مجازاً لافتاً للنظر في قصيدة غنائية قد يكون تفصيلاً عرضياً في قصة عن شبح أو عمل في الخيال العلمي[٣٨].

وبناءً على ما تقدم يتضح «أن مدونة التغيرات في الفهم تصب في إطار الخصائص النوعية للأجناس الأدبية بحكم مهيمنة القارئ الجديدة ودورها الفاعل في نظرية الأدب»[٣٩] ويتضح – أيضاً – أن نظرية الأنواع الأدبية مبدأ تنظيمي تُصنف بحسب بنية أو تنظيم أنواع أدبية متخصصة تنطوي بشكل ما على استجابة لمثل هذه البنيات، إذ يتضمن الحكم على قصيدة مثلاً استجابة المرء إلى مجموع خبرته وادراكه الوصفي والنمطي في الشعر[٤٠].

ومهما تعددت الأنواع الأدبية تبقى السمة البارزة في تلك الأنواع جميعاً، اعتمادها اللغة الأدبية في بناء نصوصها، تلك اللغة التي تختلف عن اللغة المألوفة باشتمالها على قوى بثها المؤلف عن علم وقصد مبنية على أسس ذوقية جمالية وأخرى نفسية وهذه القوى لا تستعمل في الكلام العادي إلا عفواً[٤١]، أي إن ندرتها لا تشكل ظاهرة أدبية، فضلاً عن عدم توافر القصدية والموهبة الفنية في استيلاد النوع الأدبي.

سابعاً: هل يلغي النوع الأدبي أنواعاً أخَر؟:

إذا ما اعتمدنا على شاهد أصالة نوع أدبي مثل الشعر أو الخطابة منذ ما يربو على (١٥٠٠) سنة إلى يومنا هذا تكون الإجابة (لا يلغي النوع الأدبي أنواعاً أدبية أخرى).

وحتى إن حصل هذا الأمر فإنما يحصل في القليل النادر؛ لأن كل نوع أدبي يتناغم مع موضوعات وذائقات وطبائع معينة تختلف بدرجة أو بأخرى عن تلك التي تتناغم معها الأنواع الأُخر، وإلّا ما كان لهذا النوع الأدبي أن يكون أصلاً. والنوع الأدبي يمتلك عادة ثوابت ومتغيرات، فثابت الرواية مثلاً الحدث وسرده، ومتغيرها الموضوع وتقنيات سرد الحدث، وثابت الشعر الإيقاع والموسيقى، أيا كان نوعها، ومتغيرهُ المذهب الفني الذي يخضع له، وفي امتلاكها لهذا تكون قادرة أصلاً على الاستجابة لتنوع الاحتياجات والذائقات، كما تكون قادرة على الاستجابة للمتغيرات بتغيير متغيرها الذاتي كما حصل للشعر حين صار الغموض خصيصة من خصائصه مثلاً[٤٢]، أو ليس من باب الصدفة أن يكون الجواهري والسياب رائدين متعاصرين للشعر العمودي والشعر الحر في العصر الحديث، في استجابة جلية لاختلاف ذائقة المتلقين الفنية فضلاً عن أسباب ثقافية أُخر.

ثامناً: الأنواع الأدبية بين التأصيل والتعويم:

ربما لا نأتي بجديد حين نردد مع من يقول إن الأجناس الأدبية «لها طابع عام وأسس فنية بها يتوحد كل جنس أدبي، في ذاته، ويتميز عن [كذا] سواه، بحيث يفرض كل جنس أدبي نفسه بهذه الخصائص على كل كاتب يعالج فيه موضوعه، مهما كانت أصالته ومهما بلغت مكانته من التجديد»[٤٣].

والباحث يجد كل ما تقدم من هذا البحث في الصدد نفسه، شاهداً يؤيد هذا المعنى بقوة.

وعلى الطرف الآخر يقف بعض الكتاب والأدباء، إذ سلكوا مسلكاً آخر، فلم يثِق الكاتب منهم «بتقسيم الأدب إلى شعر ونثر، وتفريع هذين القسمين إلى أنواع ورأى في ذلك تداخلاً واضطراباً ووقوفاً عند المظاهر»[٤٤]، وفي قول مماثل يرى أحدهم أن «مصطلح النثر على أهميته الكبيرة في التنظير والتطبيق واضح الإخفاق في دلالته واستعماله في الأدب العربي. وهو لا يماثل مصطلح الشعر العريق الأصيل عند العرب، فالشعر والشاعر من أقدم ما نعرف من الوعي الأدبي العربي، ولم يكن عندهم ما يقابله من المصطلح الأدبي إلّا الخطابة»[٤٥] ثم يستشهد صاحب النص على ذلك بكتاب «البيان والتبيين» للجاحظ[٤٦].

وفي العصر الحديث صار عدد من النقاد ينظرون إلى النص الأدبي على أنه «خطاب تغلبت فيه الوظيفة الشعرية للكلام»[٤٧]، وإلى الوظيفة على أنها لا تقتصر على الشعر وحده بل تتجاوزه إلى الأنواع الأدبية بكلياتها أو أجزائها[٤٨].

وكان (تودوروف) قد شخّص آلية هذه القضية، حينما أكد أنه في كل عصر يصاحب نواة السمات المتماثلة عددٌ كبير من السمات الأُخر التي هي أقل أهمية في إلحاق هذا الأثر بذلك الجنس الأدبي، وتبعاً لذلك يكون الأثر الأدبي جديراً بالانتماء إلى أجناس مختلفة، طبقاً لحكمنا بالأهمية على هذه السمة أو تلك من سمات بنيته[٤٩].

ومن هذا المنطلق يمكن أن ندلف إلى شاك آخر في نظرية الأجناس الأدبية، ذلك هو(رولان بارت) الذي يتجه اتجاهاً قوياً نحو ضرورة أن يتجاوز(النص) كل ما حوله من أطر وتحديدات، بل إن حضور(النص) من شأنه في رأي(بارت) أن يُلغي الأنواع الأدبية[٥٠].

وهكذا طلّت علينا (نظرية النص) التي جاءت «لإصلاح بعض المنظورات النقدية والسياقات الفلسفية التي تناولت الخطاب وكرد فعل على التصلب المنهجي

والنقد الراديكالي فتجاوزت بذلك مقولة الأجناس الأدبية التي حُدِّدَتْ خصائصُها منذ عهد (أرسطو) وركزت على مفهوم النص كمقولة أدبية أساسية»[٥١]. ونتيجة لهذا «تمَّ التأسيس لنظرية النص كبديل لنظرية الأدب التقليدية التي مارست نوعاً من التمييز الاعتباطي بين الأجناس الأدبية»[٥٢].

وعلى الرغم من شيوع نظرية النص في عصرنا الراهن وأثرها في مجالات البحث المتعددة، إلا أن شيوع أية نظرية وتأثيرها ليس دليلاً أكيداً على صحتها، فـ»النص لا ينبثق من فراغ، وإنما يتشكل في مادته اللغوية والفنية من معطيات جنسه الأدبي التي توسعت جذورها في حقلها المنتسبة إليه»[٥٣]. والشعرية وإن كانت هي دراسة في بنيات الخطاب الأدبي على اختلاف أنماطه وأشكاله، إلا أن ذلك لا يعني عدم مراعاة الحدود والفوارق النوعية بين الأجناس، لهذا نشأت لها فروع متخصصة بهذه الأجناس، فكانت هناك شعرية للمسرح وأخرى للقصة أو السرد، وشعرية خاصة بالشعر نفسه[٥٤].

ويرى الباحث أن مغادرة تقنين الأنواع الأدبية وتصنيفها مغامرةٌ قد لا يمكن التنبؤ بمدياتها ونتائجها، بمعنى أن هذه القضية تسير بالاتجاه المعاكس لسير العلوم العامة التي تلتمس النهج التخصصي الدقيق، في بحثها، بوصفه الطريق الأمثل نحو نمائها ورقيّها، ولاسيما أن في أسيقة الأنواع الأدبية القابلية على التغيير والانصهار والتشكل من جديد على وفق شمولية أصيلة وواعية بمدى انسجام الخصائص الفنية لنوعين أو أنواع أدبية معينة وخاصة في تشاكل الثابت البنيوي لها وتقارب متغيراتها استجابة لمتطلبات العصر وتلبية لصيرورة التطور.

الخاتمة:

أثمر البحث نتائج عديدة أهمها:

١.اضطراب مصطلح (النوع الأدبي) في الآداب العالمية عموماً.

٢.لم يفرق الادباء والنقاد – الا القلّة النادرة منهم- بين مصطلحي الجنس والنوع.

٣.ينماز النوع الأدبي بسمات عديدة من بقية الأنواع الأُخر، أهمها: اختلاف تركيز كثافة المجاز والصور والإيقاع، إلى جانب الاختلاف في درجة الاكتناز العاطفي أو الفكري، فضلاً عن طريقة الأداء والموضوع.

٤.يُعد الشكل في النوع الأدبي أبرز عناصر التنوع فيه.

٥.تختلف الأنواع الأدبية بدرجة التوصيل للجمهور وطريقة التوصيل (مباشر أو غير مباشر).

٦.تختلف الأنواع الأدبية فيما بينها بدرجة التلقي من الآخر وهذا يعتمد على الاستعداد الفردي والباعث النفسي والموقف للمتلقي.

٧.للقارئ أو المتلقي أثر كبير في صياغة النوع الأدبي سواء أكان في طور التشكل أم بعد نتاجه واستقراره.

٨.ينبثق النوع الأدبي عن نوع آخر ولا يلغيه.

٩.يحتدم النزاع بين فريقين من الباحثين، فمنهم من يرى ضرورة الابقاء على صياغات الأنواع الأدبية وعدم تعويمها، فيما يتهم الفريق الآخر هذا التوجه بالأدلجة والتعسف ويقترح (نظرية النص) بديلاً عن تلك الصياغات.

١٠.يتكون الجنس الأدبي من اتحاد عدة أنواع أدبية متشاكلة (أي تشترك في مساحات فنية). فيما يمكن للنوع الأدبي (الواحد) أن يتحول إلى جنس أدبي مستقل، بعد أن يتمتع بحيوية وأصالة تمكنه من التعامل بإيجابية مع تطور الحياة والتعاطي المثمر معها، إذ ينبجس عن هذا النوع أنواع أخرى متشاكلة تعبيراً عن أصالته وإشارة إلى حيويته وبالنتيجة اكتسابه هوية أحوال أدبية جديدة.

هوامش البحث:

١)

٢) ينظر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، أوزوالد ديكرد وجان ماري سشايفر، تر: منذر عياشي: ٦.

٣) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس: ١٤١.

٤) ينظر: دراسات في النقد الأدبي، رشيد العبيدي: ٢/ ٣١.

٥)

مفتاح في كتابه التلقي والتأويل.

٦) ٣٨٤ و ١٠٠٢، ومعجم الطلاب

(انكليزي عربي) عبد الحفيظ بيضون: ١٦٩ و ٣٩٦.

٧) ينظر: مقدمة في النقد الأدبي، الدكتور علي جواد الطاهر: ٥٦ وما بعدها.

٨) م. ن: ٤٥.

٩) ينظر: م. ن: ٤٥

١٠) ينظر: مقدمة في النقد الأدبي: ٤٥- ٤٦

١١)مقدمة في نظرية الأدب، د. عبد المنعم تليمة: ١٢٦.

١٢) ينظر: مقدمة في نظرية الأدب: ١٢٧. اعتقد (برونتيير) بما يشبه التطابق بين ما تم في تطور الكائن العضوي وما تم في تطور النوع الأدبي من حيث ملابسات النشأة ومن حيث التدرج والنمو والضمور.ينظر: م. ن: ١٢٧.

١٣) م. ن: ١٢٦.

١٤) القاموس الموسوعي لعلوم اللسان: ٥٦٢.

١٥) ينظر: موسوعة السرد العربي، د. عبد الله إبراهيم: ٣٠٧.

١٦) التلقي والتأويل – مقاربة نسقية – د. محمد مفتاح: ٢٥.

١٧) ينظر: مقدمة في نظرية الأدب: ١٢٣.

١٨) مقدمة في نظرية الأدب: ١٢٣.

١٩) نظرية الأدب، اوستن وارين ورنيه ويليكك، تر: محيي الدين صبحي: ٣٠٠.

٢٠) م. ن: ٣٠٥.

٢١) النقد الفني – دراسة جمالية فلسفية – جيروم ستولنيتز، تر: د. فؤاد زكريا: ٣٣٩.

٢٢) أسس النقد الأدبي الحديث، تبويب: مارك شورد وآخرين، تر: هيفاء هاشم، مراجعة: د.

نجاح العطار: ٨.

٢٣) النقد الأدبي الحديث، د. محمد غينمي هلال: ١٦.

٢٤) نظرية الأدب، اوستن وارين ورنيه ويليكك: ٢٣٧.

٢٥) ينظر: الاتجاهات والحركات في الشعر العربي، د. سلمى الخضراء الجيوسي، تر: د. عبد الواحد لؤلؤة: ٦٠٩.

٢٦) ينظر: نظرية البنائية في النقد الحديث، د. صلاح فضل: ٣٦٧.

٢٧) نظرية الأدب، اوستن وارين ورنيه ويليكك: ٢٩٨.

٢٨) ينظر: مقدمة في نظرية الأدب: ١٣٧.

٢٩) نظرية الأدب، اوستن وارين ورنيه ويليكك: ٢٣٧.

٣٠) موسوعة السرد العربي: ٣٠٧.

٣١) النقد الأدبي– أصوله ومناهجه– سيد قطب: ٧.

٣٢) للتوسع في معرفة الوحدات التواصلية اللغوية وغير اللغوية وأثرها في التوصيل، ينظر: مدخل إلى علم النص، زتسيسلاف واورزتياك، تر: د. سعيد حسن بحيري: ٣٨ وما بعدها، والاتصال والتغيّر الثقافي، د. هادي نعمان الهيتي: ٨ على سبيل المثال.

٣٣) الخطابة العربية في عصرها الذهبي، د. أحسان النص: ٢٥٣.

٣٤) البلاغة ومقولة الجنس الأدبي، محمد ميشال: ٨٤.

٣٥) الأسلوبية – دراسة لغوية احصائية – د. سعد مصلوح: ٥٤.

٣٦) البلاغة ومقولة الجنس الأدبي: ٨٨.

٣٧) مقدمة في نظرية الأدب: ١٣٧.

٣٨) ينظر: النظرية الأدبية، جوناثان كالر، تر: رشاد عبد القادر: ٨٩.

٣٩) نظرية التلقي – أصول وتطبيقات – د. بشرى موسى صالح: ٤٦.

٤٠) ينظر نظرية الأدب، اوستن وارين ورنيه ويليكك: ٢٩٦.

٤١) ينظر: قواعد النقد الأدبي، لاسل آبرو كرومبي، تر: محمد عوض محمد: ٣٧.

٤٢) ينظر: هل يلغي الجنس الأدبي أجناساً أخرى، د. نجم عبد الله كاظم: ٦– ٧.

٤٣) الأدب المقارن، د. محمد غنيمي هلال: ١١٨.

٤٤) مقدمة في النقد الأدبي، د. علي جواد الطاهر: ٤٧.

٤٥) مصطلح النثر، أ. د. مصطفى عبد اللطيف جياووك: ٤٨.

٤٦) ينظر: م. ن: ٤٨.

٤٧) الأسلوبية والأسلوب، د. عبد السلام المسدي: ٩٢.

٤٨) ينظر: قضايا الشعرية، رومان جاكبسون، تر: محمد الولي ومبارك حنون: ٢٧-٢٨.

٤٩) ينظر: الشعرية، تزفيتان تودوروف، تر: شكري المبخوت ورجاء بن سلام: ٧٨.

٥٠) ينظر: ثنائية الشعر والنثر في الفكر النقدي، بحث في المشاكلة والاختلاف، د. أحمد محمد ويس: ١٤.

٥١) نظرية النص – من بنية المعنى إلى سيمائية الدال – د. حسين خمري: ١٢- ١٣.

٥٢) نظرية النص: ١٢.

٥٣) تذوق النص الأدبي – جماليات الأداء الفني – د. رجاء عيد: ٣٠.

٥٤) ينظر: المفارقة في قصص وليد اخلاصي، أرشد يوسف العباس: ٢١.

قائمة المصادر والمراجع:

* الاتجاهات والحركات في الشعر العربي، د. سلمى الخضراء الجيوسي، تر: د. عبد الواحد لؤلؤة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١م.
* الاتصال والتغيّر الثقافي، د. هادي نعمان الهيتي، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٨م.
* الأدب المقارن، د. محمد غنيمي هلال، نهضة مصر، القاهرة، مصر، ط٨، ٢٠٠٧م.
* أسس النقد الأدبي الحديث، تبويب: مارك شورد وآخرين، تر: هيفاء هاشم، مراجعة: د. نجاح العطار، منشورات وزارة القافة، دمشق، سوريا، ط٢، ٢٠٠٥م.
* الأسلوبية – دراسة لغوية احصائية – د. سعد مصلوح، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤م.
* الأسلوبية والأسلوب، د. عبد السلام المسدي، مطبعة الاتحاد العام التونسي، تونس، ١٩٧٧م.
* البلاغة ومقولة الجنس الأدبي، محمد ميشال، مجلة فكر ونقد، س٣، ع ٢٥، ٢٠٠٠م.
* تذوق النص الأدبي – جماليات الأداء الفني – د. رجاء عيد، دار قطري بن الفجاءة، الدوحة، قطر، ط١، ١٩٩٤م.
* التلقي والتأويل – مقاربة نسقية – د. محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ٢٠٠١م.
* ثنائية الشعر والنثر في الفكر النقدي، بحث في المشاكلة والاختلاف، د. أحمد محمد ويس، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ٢٠٠٢م.
* الخطابة العربية في عصرها الذهبي، د. أحسان النص، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٦٨م.
* دراسات في النقد الأدبي، رشيد العبيدي، مطبعة المعارف، بغداد، ط١، ١٩٩٩م.
* الشعرية، تزفيتان تودوروف، تر: شكري المبخوت ورجاء بن سلام، الدار البيضاء، توبقال، ١٩٩٠م.
* القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، أوزوالد ديكرد وجان ماري سشايفر، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٧م.
* قضايا الشعرية، رومان جاكبسون، تر: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٨٨.
* قواعد النقد الأدبي، لاسل آبرو كرومبي، تر: محمد عوض محمد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط٢، ١٩٨٦م.
* لسان العرب، ابن منظور، طبعة جديدة، اعتنى بتصحيحها: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد صادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٣، د.ت.
* مدخل إلى علم النص، زتسيسلاف واورزتياك، تر: د. سعيد حسن بحيري، المختار، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.
* مصطلح النثر، أ. د. مصطفى عبد اللطيف

جياووك، مقال، مجلة أطراس، جامعة البصرة، ع٢، س١، ٢٠٠٦م.
* معجم الطلاب (انكليزي عربي) عبد الحفيظ بيضون، دار لكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م.
* معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.
* المفارقة في قصص وليد اخلاصي، أرشد يوسف العباس، رسالة دكتوراه، جامعة الموصل، ٢٠٠٦م.
* مقدمة في نظرية الأدب، د. عبد المنعم تليمة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٧٩م.
* مقدمة في النقد الأدبي، الدكتور علي جواد الطاهر، منشورات المكتبة العالمية، بغداد، العراق، ط٢، ١٩٨٣م.
* المورد (قاموس انكليزي عربي)، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٤٢، ٢٠٠٨م.
* موسوعة السرد العربي، د. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥م.
* نظرية الأدب، اوستن وارين ورنيه ويليكك، تر: محيي الدين صبحي، مراجعة: د. حسام الخطيب، مطبعة خالد الطرابيشي، ط٣، ١٩٧٢م.
* النظرية الأدبية، جوناثان كالر، تر: رشاد عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ٢٠٠٤م.
* نظرية البنائية في النقد الحديث، د. صلاح فضل، دار الشؤون الثقافية بغداد، ١٩٨٧.
* نظرية التلقي – أصول وتطبيقات – د. بشرى موسى صالح، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠١م.
* نظرية النص – من بنية المعنى إلى سيمائية الدال – د. حسين خمري، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٧م.
* النقد الأدبي – أصوله ومناهجه – سيد قطب، دار العربية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٤، ١٩٦٦م.
* النقد الأدبي الحديث، د. غنيمي هلال، دار العودة، بيروت، لبنان، ١٩٧٣.
* النقد الفني – دراسة جمالية فلسفية، جيروم ستولنيتز، تر: د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨١.
* هل يلغي الجنس الأدبي أجناساً أخرى، د. نجم عبد الله كاظم، مجلة الأقلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ع٤، ٢٠٠٨م.

"تسليم تداوليّ"

دلالةُ حروفِ الجرّ وحروفِ العطفِ في الشاهدِ الشعريّ
دراسةٌ في المقاصدِ التداوليّةِ

Semantics of Prepositions and Coordinating Connections in Poetic Evidence
(Study on Semantic Intentions)

م. د. رافــد ناجي وادي الجليحاوي
Lectur. Dr. Rafid Naji Wadi Al-Jalyhawi
العراق/ جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية / قسم اللغة العربية
Dept of Arabic, College of Islamic Sciences, University of , Karbala, Iraq

Rafaid-Nho@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

تمثِّل التداوليَّة المنهج القويم في نقد الدلالة وتوجيهها؛ وصولًا إلى المقاصد، ويعدُّ الشاهد الشعري في حروف الجرِّ وحروف العطف الحجَّة النحويَّة في بيان معاني هذه الحروف؛ وتأسيسًا على ذلك جاءت فكرة البحث دراسة تعدد دلالة حروفِ الجرِّ وحروفُ العطفِ في الشاهد الشعري وتوجيهها في ضوء المقاصدِ التداوليَّةِ.

الكلمات المفتاحية :

حروف الجر، حروف العطف، الشاهد الشعري، التداولية

Abstract:

The pragmatics represents the right approach to criticizing and directing the ostensive signs up to their true intentionality. The poetic witness in the prepositions and the letters of sympathy is considered as the syntactic evidence to manifest the meanings of these propositions. Thus, the current research study comes to the fore, Semantics of Prepositions and Coordinating Connections in Poetic Evidence (Study on Semantic Intentions).

key words :

Prepositions, conjunctions, poetic witness, deliberative

المقدّمة:

تمثِّل التداوليَّة المنهج القويم في نقد الدلالة وتوجيهها؛ وصولًا إلى المقاصد، ويعدُّ الشاهد الشعري في حروف الجرِّ وحروف العطف الحجَّة النحويَّة في بيان معاني هذه الحروف، وما يترتب عليه من تفسير معانيها في القرآن الكريم، ولا يخفى ما في معانيها من خلاف بين النحويين؛ فجاءت فكرة دراستها في ضوء المقاصد التداوليَّة ــ دراسة إجرائيَّة تحليليَّة ـ لما تمتاز به التداوليَّة من آليات ووسائل وتداخل المعارف وصولًا إلى تعيين المقاصد وحل مشكل دلالة هذه الحروف وتوجيهها، وتأسيسًا على ذلك جاء البحث موسومًا بـ (دلالةُ حروفِ الجرِّ وحروف العطفِ في الشاهد الشعري دراسةٌ في المقاصدِ التداوليَّةِ)، وقسَّمْتُ البحث على مبحثين؛ يسبقهما تمهيد؛ تناولت فيه؛ التعريف بـ دلالة حروف الجرِّ وحروف العطف، والتعريف بـ التداوليَّة والمقاصد، وتناولتُ في المبحث الأول: دلالة حروف الجرِّ، وتناولتُ في الآخر: دلالة حروف العطف. وختمتُ البحث بأهم النتائج التي توصلنا إليها. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ البحث لم يتناول حروف الجرِّ جميعها ولا حروف العطف جميعها؛ لأنَّ بعض هذه الحروف ليس فيها شاهدٌ شعريٌّ واقتصرَتْ على الشاهد القرآني، يُزاد على ذلك أنَّ بعض الشواهد الشعرية لم يصل إلينا مقامها التواصلي ومرجعيات خطابها؛ فتضعف التداوليَّة في الوصول إلى مقاصدها، وحلِّ مشكل معانيها وتوجيهها. وأخيرًا أقول: إنْ أصبت فهذا من فضل الله وإنْ أخطأت فحسبي أنِّي سعيْتُ، قال تعالى: (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى). وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

أوَّلاً/ التعريف بـ دلالة حروف الجرِّ وحروف العطف:

الحديث عن دلالة حروف الجرِّ وحروف العطف يحيلنا إلى التعريف بـ حروف المعاني التي يُقصَد بها الأدوات والحروف ـ ومنها حروف الجرِّ وحروف العطف ـ التي تدلُّ على معنى داخل التركيب؛ وليس لها معنى في نفسها بل في غيرها؛ يقول سيبويه: « فالكلم: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل »[1]، وعرّف

الآمدي الحرف بأنَّه: « ما دلَّ على معنى في غيره »[٢]، ويقول الرماني فيه: « كلمة لا تدلُّ على معنى إلا مع غيرها ممَّا معناها في غيرها »[٣]؛ فحروف المعاني ـ ومنها حروف الجرِّ وحروف العطف ـ تكتسب دلالتها داخل التركيب؛ فتتحدد دلالة حروف المعاني بمعرفة الخطاب؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن دلالة حروف الجرِّ وحروف العطف فيها خلاف بين البصرين والكوفيين؛ فذهب البصريون إلى أنَّ حرف المعنى له معنى واحد لا يتجاوزه إلى غيره؛ وما وجدوا فيه معنى آخر حملوه على تضمين الفعل معنى آخر أو الشذوذ، وذهب الكوفيون إلى أنَّ الحرف قد يتعدَّى إلى معنى آخر؛ فهناك تعدد لدلالة حرف المعنى بحسب التركيب والسياق[٤]؛ فمن هنا كانت هذه الدراسة توجيه دلالة حروف الجرِّ، ودلالة حروف العطف في الشاهد الشعري في ضوء المقاصد التداوليَّة؛ لأنَّ التداوليَّة تسعى الى المقاصد؛ فالمقصد التواصلي هو القاطع بدلالة الحرف وتعيين دلالته؛ بمعرفة المقام التواصلي والمتكلم والمخاطب والظروف المحيطة، وكلِّ ما يتعلق بالمسرح اللغوي وصولًا إلى قصد المتكلم.

ثانيًا / التعريف بـ التداوليَّة والمقاصد*

عُرِّفَت التداوليَّة عدة تعريفات ؛ منها: « الدراسة أو التخصص الذي يندرج في ضمن اللسانيات، ويهتم أكثر باستعمال اللغة في التواصل »[٥]. ويقول د. مسعود صحراوي في تعريفها: « هي إيجاد القوانين الكُلِّية للاستعمال اللغوي، والتعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي، وتصير «التداوليَّة» من ثَمَّ، جديرة بأن تُسمَّى: « علم الاستعمال اللغوي »[٦]. ويعرفها: د. محمد محمد يونس بأنَّها: « دراسة كيف يكون للقولات معانٍ في المقامات التخاطبية »[٧]. ويذكر د. محمود نحلة تعريف (ج. يول)، هي: « دراسة اللغة في الاستعمال أو التواصل؛ لأنَّه يشير إلى أنَّ المعنى ليس شيئًا متأصِّلًا في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا السامع وحده، فصناعة المعنى تتمثل في تداول اللغة بين المتكلم والسامع في سياق محدد(مادي،

واجتماعي، ولغوي) وصولًا إلى المعنى الكامن في كلام ما»[٨]. ويقول الشهري في تعريفها: « إنَّ التداوليَّة، وبحسب بعض الاعتبارات هي دراسة الطرق التي تتجلى بها المقاصد في الخطاب، ومن أبرز الخطابات التي تدلُّ على ذلك، تلك الخطابات التي تشتمل على الأفعال اللغوية سواء أكانت تقف عند المستوى الإنجازي أم تتجاوزه إلى المستوى التأثيري»[٩]. ويعرِّفها الباحث هي: دراسة استعمال اللغة في المقامات التخطابية لتتجلى فيها المقاصد؛ فالمقصد غايةُ كلِّ تواصل؛ فكلٌّ من المقام والسياق اللغوي والمرجعيات والإشاريات والاستلزام الحواري والافتراض المسبق وغيرها ما هي إلا وسائل لمعـرفة المقصد.

أمَّا التعريف بـ المقاصد أو القصدية؛ فهي تمثل قصد المتكلم ومراده؛ فهو الغاية التي تسعى التداوليَّة إلى الوصول إليه؛ فكما بيَّنا أنَّ التداوليَّة عملية تتجلى فيها المقاصد؛ فالفعل الكلامي الذي يمثِّل نواة هذه النظرية، يقسِّمُهُ أوستن على ثلاثة أقسام[١٠]:

- فعل القول: يقصد به التلفظ بقول ما؛ فهو المعنى الحرفي.
- الفعل المتضمَّن في القول (الفعل الإنجازي): هو قصد المتكلم من فعل القول.
- الفعل التأثيري(الفعل الناتج عن القول): يقصد به التأثير الذي يحدثه فعل الإنجاز أو القصد في المخاطَب أو المتلقي.

فالفعل الإنجازي هو المحور الأساس في الفعل الكلامي، فيرتبط ارتباطًا وثيقًا بمقصد المتكلم، ويعبَّر عن القصد بالإنجاز [١١]، وبيَّن سيرل أنَّ لهذا الفعل قوة إنجازيَّة تبيِّن نوع الفعل الإنجازي من حيث القوة والضعف[١٢]. ويقصد بالقوة الإنجازيَّة درجة الفعل الإنجازي؛ فالفعل الإنجازي غرض، والقوة الإنجازيَّة درجة هذه الغرض من حيث الشدة والضعف، وهي نوعان: قوة إنجازيَّة حرفية تتمثَّل في فعل القول بالأدوات والكلمات والصيغ والنبر والتنغيم وغيرها، وقوة إنجازيَّة مستلزمة مقاميًّا تُعرَف عن طريق المقام التواصلي[١٣]. وبعد التعريف بـ

التداوليَّة والمقاصد والعلاقة بينهما لابد من بيان أن المقاصد تعدُّ معيارًا نقديًّا للتفريق بين الدلالة والتداوليَّة إذ يمثل القصد الفارق بينهما؛ فالدلالة تسعى إلى معرفة المعنى، نحو (ماذا تعني هذه الجملة؟) والتداوليَّة تسعى إلى معرفة المقاصد، نحو (ماذا تقصد بهذه الجملة؟)[١٤]. فصفوة القول: إنَّ التداوليَّة قائمة على الفعل الكلامي وبالتحديد الفعل الإنجازي الذي يمثل المقاصد التي تتجلى بمعرفة المتكلم والمخاطَب والعلاقة بينهما وظروف الخطاب والسياق اللغوي والمقام التواصلي وغير ذلك.

المبحث الأول: دلالةُ حروفِ الجرِّ:

يتناول هذا المبحث دلالة حروف الجرِّ، وما فيها من خلاف وتعدد دلالتها، وتوجيهها في ضوء المقاصد التداوليَّة، ومن دلالة حروف الجرِّ في الشاهد الشعري، دلالة حرف الجرِّ (في) في قول امرئ القيس[١٥]:

ألا عِمْ صَبَاحًا أيّهَا الطَّلَلُ البَـــالي ... وَهل يَعِمَنْ مَن كان في العُصُرِ الخالي
وَهَل يَعِمَـــنْ إلَّا سَعِيـــدٌ مُخَـلَّـــدٌ ... قليـــلُ الهـــمومِ مـــا يَبيتُ بأوجالِ
وهل يَعِمَنْ مَن كان أحـــدَثُ عَهدِه ... ثَلاثِـينَ شهـــــرًا فـــي ثَـــلاثَةِ أحـــــوَالِفنصَّ بعض النحويين واللغويين على أنَّ (في) في قوله (ثَلاثِـينَ شهـرًا في ثَلاثَةِ أحـوَالِ) أفـادت معنى (من)؛ أي: (ثَلاثِـينَ شهـرًا من ثَـلاثَةِ أحـوَالِ)[١٦]، وأجـاز الأصمعي أنْ تكون بمعنى (مع)؛ أي: (ثَلاثِـينَ شهـرًا مع ثَلاثَةِ أحـوَالِ)[١٧]، وحملَهُ ابن جني على حذف مضاف؛ والتقدير عنده: (ثَلاثِـينَ شهـرًا في عقب ثلاثة أحوال)[١٨]. والمقصد التداولي على تعيين (في) في بابها؛ أي: الظرفية (ثَلاثِـينَ شهـرًا في ثَلاثَةِ أحـــوَالِ)؛ إذ ليس المقصود من لفظ (أحوال) هو جمع (حول)، بمعنى العام أو السنة عند من ذهب إلى معنى (من) والذي أوهمهم ــ بهذا التأويل ــ لفظ (ثلاثيـــن شهرًا) وإنَّما لفـــظ (أحـــوال) جمع (حـــال)؛ أي: تعاقب الظروف لثلاثين شهرًا في ثلاثة أحوال، وإلى هذا ذهب ابن السيد

البطليوسي؛ إذ يقول: « والوجـــــه فيه عندي أنَّ الأحوال هاهنا جمع حال، لا جمع حول. وإنَّما يريد، كيف ينعم من كان أقرب عهده بالنعيم ثلاثين شهرًا وقد تعاقبت عليه ثلاثة أحوال، وهي اختلاف الرياح عليه، وملازمة الأمطار له، والقِدَمُ المُغيِّر لرسومِهِ » [١٩]. ونسأل ــ من قال بمعنى (مِن) وذهب إلى أنَّه جمع (حول) ــ ما فـــائدة الإخبار أنَّ ثلاثين شهـــــرًا من ثـــــلاثة أحوال؟، إذا علم المخاطَب والمتلقي أنَّ الحول لا يكون حولًا إلا بدورانه، وهو اثنا عشر شهرًا، والمجموع ستة وثلاثون شهرًا. وأنَّ معنى (مـــن) للتبعيض أو للتبيين؛ فأيُّ فائدة من هذا الإخبار؛ في كون الثلاثين شهرًا بعض ثلاثة أحوال؛ أو بيانا أنَّها منـــها. وأمَّا القول إنَّها بمعنى مع؛ أي: (ثَلاثِـينَ شهـرًا مع ثَلاثَةِ أحـوَالِ)؛ فالمعنى أنَّها ثلاثون شهرًا مصاحبة لثلاثة أحوال، والمجموع خمس سنوات ونصف سنة، وكذلك عند ابن جني في تقديره: (ثَلاثِـينَ شهـرًا في عقب ثلاثة أحوال). ونسأل لماذا جاء هذا اللبس في بيان عمره؟، والمقام التخاطبي لا يقتضي ذلك، بل على العكس؛ إذ أراد امرؤ القيس الإفصاح عن معاناته في بكائه على الأطلال؛ فقدَّم وسائل حجاجيَّة من طريق الاستفهام؛ فقال قبل هذا البيت[٢٠]:

ألا عِـمْ صَبَـاحًا أيّهَا الطَّلَلُ البَـالي ... وَهل يَعِمَنْ مَن كان في العُصُرِ الخـالي
وَهَل يَعِمـــَنْ إلَّا سَعِيـــدٌ مُخَلَّـــدٌ ... قليـــلُ الهمـــومِ ما يَبيتُ بأوجـالِ
وهل يَعِمَنْ مَن كان أحدَثُ عَهدِه ... ثَلاثِـينَ شهـرًا في ثَـــلاثَةِ أحـوَالِ

فكان امرؤ القيم بسؤاله (وَهل يَعِمنْ مَن كان في العُصُرِ الخالي؟ ... وَهَل يَعِمـَنْ إلا سَعِيـدٌ مُخَلَّـــدٌ؟ ... وهل يَعِمَنْ مَن كان أحـدثُ عَهدِه؟) ينتظر إجابة تروي ظمأ تعجبه وتطفئ حرارة شوقه؛ فمن ينتظر إجابة واضحة يتطلب أن يسأل سؤالًا واضحًا لا ملبسًا بتحديد عمره بين ثلاثين شهرًا مع ثلاثة أحوال، أو ثلاثين شهرًا في عقب ثلاثة أحوال. فصفوة القول: إنَّ المقصد التداولي على تعيين معنى (في) في بابها؛

إذ أراد أن يستفهم كيف يتمتع من كان عمره ثلاثين شهرًا محاطًا بتقلب الأحوال التي تصيبه، وهو طفل لم يعِ شيئًا كحال الشاعر الذي تُشْبِه انقضاء السنين وهو واقفٌ على الأطلال بعد خراب دارها وفناء أهلها ولم يتهيأ له أنْ ينعم بشيء. ففي هذا المقصد يتحقق الفعل الإنجازي بوضوح في بيان حاله وما يترتب عليه من فعل تأثيري في المتلقي من تعاطف مع تجربته والإحساس بآلامه وأشواقه.

ومن دلالة (عن) في الشاهد الشعري، قول الفرزدق[٢١]:

كيف تراني قالبًا مِجَنِّي قد قتلَ الله زيادًا عنِّي

فنصَّ بعض النحويين على معنى البدليَّة في حرف الجر(عن) في قوله: (قد قتلَ الله زيادًا عني)؛ وتأويله: (قتل الله زيادًا بدلي)[٢٢]، وهناك من قال بتضمين الفعل (قتل) معنى (صرف)؛ فتعدى الفعل بـ (عن)[٢٣]. وواضح الفرق الدلالي بين المعنى الحقيقي لـ (عن)؛ أي: المجاوزة ومعنى البدليَّة. والتحليل التداولي هو الفيصل في بيان ذلك؛ فهذه الأبيات للفرزدق، وقصتها أنَّه قد هرب من البصرة إلى المدينة واختفى بها خوفًا من زياد بن أبيه لغضبةٍ غضبها عليه فلمَّا بلغه موت زياد وهو في المدينة ظهر وأنشد هذا الرجز شماتةً وفرحًا بالسلامة منه[٢٤]؛ فالمقصد التواصلي على تعيين معنى (عن) في بابها؛ أي: إنَّ الله كفاه وصرف عنه شرَّ زياد بمقتله. وأمَّا القول بالبدليَّة التي ذهب إليها بعض النحويين فهو مخالف لمقام الحدث؛ إذ نسأل سؤالًا: ممَّن تكون البدلية؟. فيكون الجواب إمَّا من الفاعل (الله) وإمَّا من المفعول به (زيادًا)، ونقول: إنَّ كان من الأول فمعناه: (قتلَ اللهُ زيادًا بدلًا من قتلي إياه)، وهذا بعيدٌ؛ لأنَّ الفرزدق كان في الموقف الأضعف لم ينوِ قتل زياد وغير قادر على ذلك؛ إذ لاذ هربًا وخوفًا، وإنْ كان من الثاني؛ فيحتمل معنيين: أحدهما: أنَّ زيادًا قُتِل تضحيةً من أجل الفرزدق؛ ولا صحة لهذا، والآخر: أنَّ هناك قتلًا مخصوصًا قد أعلنه الله لأحدهما أو للفرزدق!، وقتلَ الله زيادًا بدل الفرزدق؛ وهذا خارج عن المقاييس.

وأمَّا القول إنَّه يحتمل أنَّ هناك قتلًا محتومًا كان يلتف بالفرزدق وتحول لزياد؛ فهنا يستلزم أنْ لا يقول الشاعرُ: قتلَ اللهُ زيادًا عنِّي، بالبناء للمعلوم بل يكون القول بالبناء للمجهول؛ لأنَّه يُفهَم من رسالته أنَّ الله أراد قتل الفرزدق لا زياد؛ وهذا مخالف للواقع بمجملِهِ. فصفوة القول: لا مناص من أنَّ الفعل المتضمَّن في القول (قد قتل الله زيادًا عنِّي) على إرادة الخلاص وصرف شر زياد بن أبيه عن الفرزدق؛ فلهذا خرج شامتًا فرحًا بسلامته من شرِّه.

ومن دلالة (عن) ـ أيضًا ـ قول ذي الإصبع العدواني[٢٥]:

لَاهِ اِبنُ عَمِّكَ لا أَفضَلتَ في حَسَبٍ ... عَنّي وَلا أَنتَ دَيَّاني فَتَخزُوني

فيرى بعض النحويين أنَّ (عن) بمعنى (على) في قولـه: (لا أفضلتَ في حسبٍ عنـِّي)؛ والتأويل: (لا أفضلتَ في حسبٍ عليَّ)[٢٦]. والسـؤال الذي يُطـرَح ـ هنا ـما دلالة تعدي الفعل بـ(عـن)، ودلالته مع (على)، ولا سيما أنَّه يصـح دخول الفعل عليهما؛ يقول التبريزي في شرحه للبيت: » ومعنى (لا أفضلت) أي: لم تفَضُل. ويقال: أفضل عليه، إذا أناله من فضله وأحسن إليه. وأفضَلَ من كذا أي: ترك منه شيئًا. وأفضل عنه أي: أتى بفضل دونه وذاهبًا عنه «[٢٧]؛ فيجوز أنْ يكـــون معنى (عن) في بابه ؛ أي: زاد عنه بفضلٍ وسبقه في ذلك، أو أنْ تكون بمعنى (على)؛ أي: قد تفضَّل عليه وأحسن إليه[٢٨]. والمقصد التداولي على تعيين معنى (عن) في بابها؛ أي: المجاوزة؛ فالبيت لذي الإصبع العدواني يصف حاله مع ابن عمِّه؛ يقول قبل هذا البيت[٢٩]:

وَلي اِبنُ عَمٍّ عَلى مـا كانَ مِن خُلُقٍ ... مُختَلِفـانِ فَـأَقلـيهِ وَيُقلـيني

أَزرى بَنا أَنَّنـا شـالَـت نَعـامَتُنا ... فَخـالَني دونَـهُ بَـل خِـلتُهُ دوني

لاهِ اِبنُ عَمِّكَ لا أَفضَلتَ في حَسَبٍ ... عَنّـي وَلا أَنتَ دَيَّـاني فَتَخزُوني

إذ المقام التواصلي مقام تعجب فأمام هذه الحال التي فيها جوٌّ من الغرور والحسد

المسيطر على ابن العمِّ مع الشاعر في التنافس على الزعامة؛ يخاطبه: (لا أَفضَلتَ في حَسَبٍ عَنِّي)؛ والمقصد منه: (لم يكن لك فضل يزيد عني بشيء)، فلم يكن المقصد: (لا افضلت في حسب عليَّ)؛ لأنَّ الشاعر لا يتكلم على تفضلِ الآخر عليه بالحسب؛ فهما من شجرة واحدة وحسب واحد؛ فلهذا استعمل (عن) وإنَّما قَصَدَ ما زدت عنِّي بشيء؛ فما سبب غرورك وحقدك وحسدك. ومصداقه ــ أيضًا ـ في قوله بعد هذا البيت(٣٠):

وَلي اِبنُ عَمٍّ لَو انَّ الناسَ في كَبَـدي ... لَظَـــــلَّ مُحتَـجِزًا بِالنَّبْلِ يَرْميني
يا عَمرُو إِلَّا تَدَع شَتْمِي وَمَنقَصَـتي ... أُضربْكَ حـتى تَقولَ الهامَةُ اسقُـــوني
عَنّي إِلَيكَ فَمـــا أُمِّـــي بِراعِيَةٍ ... تَرعى المخاضَ ولا رأيِي بِمَـــغْبُونِ

فقوله: (فَما أُمِّي بِراعِيَةٍ) استمرار في وصف نسبه قياسًا بابن عمِّه الذي لا يتميَّز عنه بالفضل. وهو المقصد من فعل القول (لا أَفضَلتَ في حَسَبٍ عَنّي)؛ أي لم تتميَّز عني ويزيد فضلك عن فضلي، وفي هذا الفعل المتضمَّن في القول إنجازٌ عالٍ في إفحام ابن عمِّه وإلقاء الحجَّة عليه؛ إذ لا مناص منها. وأمَّا معنى تفضلك عليَّ بالنسب؛ فهو بعيد ولا فائدة منه؛ لأنَّه لا يوجد افتراض مسبق عند المخاطبين والمتلقين بأنَّه متفضل عليه بذاك حتى ينقضه وينفيه، وإنَّما هناك افتراض بأنَّه امتاز عنه فردَّه الشاعر إلى حسب واحد، وكذلك هو ليس متفضلًا عليه بالدين فيخزوه.

ومن دلالة حرف الجر (الباء) في الشاهد الشعري، قول علقمة الفحل(٣١):

فـإنْ تسألُوني بالنِّساءِ فإنَّنـــي ... خبـــيرٌ بـــأدواءِ النســـاءِ طبيـبُ

فيرى بعض النحويين أنَّ (الباء) في قوله: (فإنْ تسألُوني بالنِّساءِ) بمعنى (عن)؛ أي: (فإنْ تسألوني عن النساء)(٣٢). والمقصد التداولي على تعيين الباء في بابها؛ أي: للإلصاق والمخالطة؛ فهذا البيت لـعلقمة الفحل من قصيدة له يمدح بها الحارث الغساني وقد وصف بها النساء؛ فيقـــول في الأبيات اللاحقة(٣٣):

فـإنْ تســـألُوني بالنِّســـــاءِ فإنَّني خبيرٌ بـــأدواءِ النســـاءِ طبيـــبُ
إذا شـــابَ رَأسُ المَرءِ أَو قَلَّ مالُهُ فَلَيسَ لَـــهُ مِـــن وُدِّهِـــنَّ نَصيبُ
يُرِدنَ ثَـــراءَ المـــالِ حَيثُ عَـلِمْنَهُ وَشَرْخُ الشَبـابِ عِندَهُنَّ عَجيـبُ

فالسياق اللغوي يكشف لنا عن إعلان الشـــــاعر بأنَّه عارف بأدواء النساء خبير بمعرفتهن ثم يفصِّل تلك المعرفة بأنَّ الرجل إذا أدركه الكبر وشاب رأسه أو قلَّ ماله فليس له من ودِّهن نصيب؛ فهن الطامعات في المال والشباب؛ فالمقصد من استعمال البـــاء في قوله: (فإنْ تسألُوني بالنِّساءِ) بمعنى الإلصاق والمخالطة هو الأنسب لهذا المقام على إرادة المبالغة في معرفته للنساء، فكأنَّه ملاصق لهن ومختلط بهن؛ فالمقصد من استعمال الباء بهذا المعنى فيه قوة إنجازيَّة عالية لتحقق الفعل الإنجازي في إقناع المخاطب والمتلقي؛ فهـــــو الأحرى بهذا السؤال وليس غيره، فهو الملاصق والمخالط لهن؛ ولزيادة الإقناع ذكر قوة حجاجية أخرى أنَّه بصيـــرٌ بأدواء النســـــاء طبيب. أمَّا استعمال الباء بمعنى (عن)؛ أي: (فإنْ تسألوني عن النساء)، فهي للمجاوزة والبعد، وهذا فيه إشارة إلى البعد عنهن؛ فتكون القوة الإنجازيَّة الحرفية ضعيفة في تحقيق الفعل الإنجازي في الإقناع قياسًا مع استعمال الباء بمعنى الإلصاق والمخالطة وما يترتب على هذه المبالغة في الإقناع من فعل تأثيري عند المخاطب وهو الحارث الغساني والتسليم بذلك، يقول العباسي في معاهد التنصيص إنَّه لمَّا سمع الحارث قول علقمة في وصف النساء، قـــال: « صدق فوك، لله أبـــوكَ، أنـــت طبيبهن، والخبيـــــر بأدوائهن » [٣٤].

ومن دلالة حرف الجرِّ (إلى) قول النابغة الذبياني[٣٥]:

فَلا تَترُكَنّي بِالوَعيدِ كَأَنَّني إِلى الناسِ مَطلِيٌّ بِهِ القارُ أَجرَبُ

اُختلِفَ في دلالةِ حرفِ الجرِّ (إلى)، فذهبَ قومٌ إلى أنَّه بمعنى (في)[٣٦]، وذهبَ بعضُهم إلى تضمينِ (مَطلِيٌّ) معنى (مُبْغِضٌ)؛ أي: (كأنَّني مبغضٌ إلى الناسِ به القارُ

أجربُ)[٣٧]، وهناك من ذهب إلى أنَّها في بابِها على تعلق (إلى) بمحذوف، والتقدير: (كأنَّني مَطِليٌّ به القارُ مضافًا إلى الناسِ)[٣٨]. والتحليل التداوليُّ يبيِّن لنا أنَّ هذا البيت من قصيدة للنابغة الذبياني يخاطب النعمان بن المنذر معتذرًا من مدح آل جفنة ومحتجًا بإحسانهم إليه، يقول منها[٣٩]:

حَلَفْتُ فلم أتركْ لنفسكَ رِيبَةً ... وليس وراءَ اللهِّ للمرءِ مَذْهبُ

لَئِنْ كُنتَ قد بُلِّغْتَ عنِّي خيانةً ... لُمْبلِغُكَ الواشِي أغَشُّ وأكذبُ

وبعد ذلك يقول:

فَلا تَترُكَنّي بِالوَعيدِ كَأَنَّني ... إِلى الناسِ مَطِليٌّ بِهِ القارُ أَجرَبُ

فالشاعر في مقام تواصلي يريد أن يُلتَفَتَ إليه ويُقبَلَ اعتذارُهُ وأن لا يَسمع النعمان بن المنذر الحاقدين والواشين؛ ويطلب عدم تركه مع الوعد والانتظار وعدم الاهتمام كأنَّه مطليٌّ به القار أجرب مضافًا إلى الناس؛ فدلالة (إلى) في قوله:

فَلا تَترُكَنّي بِالوَعيدِ كَأَنَّني ... إِلى الناسِ مَطِليٌّ بِهِ القارُ أَجرَبُ

على تعيين (إلى) في بابِها؛ أي: انتهاء الغاية؛ إذ المقصد التداولي على تعلُّق (إلى) بمحذوف والتأويل: (كأنَّني مَطِليٌّ به القارُّ مضافًا إلى الناسِ)؛ أي كأنَّه زيادة على الناس يختلف عنهم لأنَّه مطليٌّ به القارُّ أجربُ ـ كناية عن البعير الأجرب ـ؛ فهنا يعاتب النعمان عن تركه وعدم الاهتمام به كأنَّه زيادة على الناس مختلف عنهم كأنَّ جربًا أصابه وطُلِيَّ بالقار الأسود بسببه . ـ فهنا ـ خطاب حجاجي قدَّم النتيجة (فلا تتركني بالوعيد) وذكر الحجَّة (كأنَّني إلى الناس) أي: مضافًا الى الناس وزيادة عنهم وهذا يستلزم أن يكون مختلفًا عنهم. فذكر حجة لبيان سبب اختلافه (مطليٌّ به القارُ أجرب)؛ فيتحقق الفعل الإنجازي هو العتاب واللوم في تركه بالوعيد؛ فالفعل الإنجازي فيه قوة إنجازيَّة عالية، علاوة على القوة الحجاجيَّة؛ لأنَّ هناك علتين كأنَّه زيادة على الناس؛ أي: مختلف عنهم، وكأنَّ به القارُ أجربُ؛ وهذا المقصد

يتأتَّى على تعيين (إلى) في بابها؛ فهناك خطاب حجاجي متسلسل في الإقناع. وأمَّا القول إنَّ (إلى) بمعنى (في)؛ أي (كأنَّني في الناسِ مَطْليٌّ به القارُ أجربُ)؛ فالمعنى أنَّ حاله في الناس مَطْليٌّ به القار أجربُ؛ فستضعف القوة الإنجازية علاوة على القوة الحجاجيَّة؛ إذ إنَّها مستندة إلى علة واحدة وهي إطلاؤه بالقار بسبب الجرب من غير بيان أنَّه زيادة على الناس ومختلف عنهم، وهذا مخالف للمقصد. يُزاد إلى ذلك ما ذكره ابن عصفور في ردِّ هذا الوجه: « وَلَو صَحَّ مَجِيء إلى بمعنى (فِي) لجَاز (زيدٌ إلى الكُوفَةِ) »[٤٠]؛ وهذا غير صحيح. وأمَّا القول على تضمينِ (مَطِليٌّ) معنى (مُبْغِضٌ)؛ أي: (كأنَّني مبغضٌ إلى الناسِ به القارُ أجربُ)؛ فهذا المعنى مخالف للمقصد؛ إذ يدلُّ على كراهية الناس له ــ وهذا مالم يقله الشاعر ــ ومعنى (به القارُ أجربُ) يستلزم أنَّ القار ثابت به وكذلك الجرب، وهذا مخالف للمقصد أيضًا؛ إذ انتفى معنى الاطلاء الذي يستلزم أنَّ القار أمرٌ طارئ وليس ثابتًا.

ومن دلالة حرف الجر (رُبَّ) قول امرئ القيس[٤١]:

ويا رُبَّ يَومٍ قَد لَهَوتُ وَلَيلَةٍ ... بِآنِسَةٍ كَأَنَّها خَطُّ تِمثالِ

فنصَّ بعض النحويين على أنَّ دلالة (ربَّ) في هذا البيت هي التكثير، وحجتهم في ذلك أنَّها في سياق الفخر ويقتضي ذلك التكثير[٤٢]؛ يقول ابن هشام في هذا الشاهد وغيره إنَّ معنى (ربَّ) للتكثير: « مسوقان للافتخار، ولا يناسب واحد منهما التقليل »[٤٣]. والمقصد التداولي على تعيين معنى التقليل؛ لأنَّ الافتخار ليس حكرًا على التكثير، ولا الهجاء حكرًا على التقليل؛ فربَّ كثيرٍ لا خير فيه، وربَّ قليلٍ أفضل فخرًا من كثير، والذي يقطع بهذا المعنى التحليل التداولي؛ فهذا البيت من قصيدة لامرئ القيس يصف إحدى مغامراته في يوم قد لها وليلة بآنسةٍ كأنَّها خطُّ تمثال؛ فالمقام مقام فخر، وهذا الفخر لا يكتمل إلا بقيمة الشيء وندرته؛ فنسأل: ألهذه الآنسة التي يصفها كأنَّها خطُّ تمثال هناك أمثال لها كُثُر، أم هي

قليلة الوجود في حسنها؟؛ فإنْ كان الجواب الأوَّل، فهذا يقتضي أنَّ القوة الإنجازيَّة لفعل الفخر ضعيفة؛ فما تفضيلها على غيرها، وإذا كان الثاني، فهذا يقتضي أنَّه قد ظفر بما لا يتأتَّى لأيِّ أحدٍ وهو المقصود؛ وهنا تكمن القوة الإنجازيَّة في الفخر بما لديه، ومصداق ذلك توصيفه لحسنها وحاله معها؛ فيقول(٤٤):

يُضيءُ الفِراشَ وَجهُها لِضَجيعِها ... كَمِصباحِ زَيتٍ في قَناديلِ ذُبَّالِ
كَأَنَّ عَلى لَبَّاتِها جَمرَ مُصطَلٍ ... أَصابَ غَضىً جَزلًا وَكُفَّ بِأَجذالِ
وَهَبَّت لَهُ ريحٌ بِمُختَلَفِ الصُّوى ... صَبًا وَشَمالًا في مَنازِلِ قُفَّالِ
وَمِثلُكِ بَيضاءِ العَوارِضِ طَفلَةٍ ... لَعوبٍ تُنَسّيني إِذا قُمتُ سِربالي

إلى أنْ يقول(٤٥):

سَمَوتُ إِلَيها بَعدَ ما نامَ أَهلُها ... سُمُوَّ حَبابِ الماءِ حالًا عَلى حالِ
فَقالَت سَباكَ اللهُ إِنَّكَ فاضِحي ... أَلَستَ تَرى السُمّارَ وَالناسَ أَحوالي
فَقُلتُ يَمينَ اللهِ أَبرَحُ قاعِدًا ... وَلَو قَطَّعوا رَأسي لَدَيكِ وَأَوصالي

فامرؤ القيس في مقام فخر ــ بمغامرته العاطفية ــ يصف تجربة محددة وحالًا خاصَّةً مع هذه الآنسة الحسناء التي يقلُّ أنْ تتكرر معه أو مع غيره؛ ومن هنا جاء مصدر الفخر؛ في كون ما شهده ظلَّ عالقًا بمخيلته، وإلى هذا المقصد يشير ابن عصفور: « وهذا وأمثاله لا حجة فيه لهم؛ لأنَّ (رُبَّ) في هذه الأماكن وأمثالها للمباهاة والافتخار، والمباهاة لا تتصوَّر إلَّا ممَّا يقلُّ نظيره من غير المفتخِر؛ إذ ما يكثر من المفتخِر وغيره لا يتصوَّر الافتخار به؛ فتكون (رُبَّ) في هذه الأماكن التي للمباهاة والافتخار للقليل النظير فكأنَّه قال: الأيام التي لهوتُ فيها والليالي يقلُّ وجود مثلها لغيري »(٤٦). فصفوة القول: إنَّ (ربَّ) للتقليل؛ أي: قليلًا ما يتكرر هذا اليوم والليلة ــ في مغامرته ــ بهذه الآنسة التي كثر حسنها وقلَّ مثيلها. وهنا يتحقق الفعل الإنجازي في الفخر تميُّزًا لذاته علوًّا ورفعةً ممَّن لا يتحصل لغيره من هذا الحسن.

المبحث الثاني: دلالة حروف العطف:

يتناول هذا المبحث دلالة حروف العطف، وما وقع فيها من خلاف وتعدد في دلالتها، وتوجيهها في ضوء المقاصد التداوليَّة، ومن دلالة حروف العطف في الشاهد الشعري، دلالة حرف العطف (أو) في قول جرير(٤٧):

ماذا تَرى في عِيالٍ قَد بَرِمتُ بِهِم ... لَم تُحْصَ عِدَّتُهُم إِلَّا بِعَدَّادِ
كانوا ثَمانينَ أَو زادُوا ثَمانِيَةً ... لَولا رَجاؤُكَ قَد قَتَّلْتُ أَولادي

فيرى بعض النحويين أنَّ (أو) في قوله (كانوا ثَمانينَ أَو زادوا ثَمانِيَةً) بمعنى (بل) للاستدراك والإضراب؛ أي: (كانوا ثَمانينَ بل زادوا ثَمانِيَةً)(٤٨). والمقصد التداولي على تعيين (أو) للشكِّ؛ فهذان البيتان من آخر قصيدة لجرير مدح بها هشام بن عبد الملك بن مروان، يذكر فيها انتصاراته وهيمنته، وختمها بطلب رجائه وقربه وعطاياه؛ فالمقام التواصلي مقام رجاء؛ قدَّم له الشاعر الوسائل الحجاجيَّة بأنَّ لديه عيالًا قد أتعبوه ــ لكثرتهم ــ برعايته لهم وإطعامهم. فكيف لا يبرم بهم؟، ولا سبيل لعدِّهم إلا بعدَّاد ــ فكانوا ثمانين أو زادوا ثمانية ــ فهذه المبالغة في الحجَّة من أجل نتيجة مفادُها الحصول على عطاء المخاطَب هشام بن عبد الملك؛ وهذا يستلزم أن تكون (أو) في بابها؛ أي: للشكِّ في عددهم بين الثمانين وزيادتهم ثمانية دلالةً على ضياع عددهم على وجه الجزم بذلك؛ وهذا المقصد في عدم معرفة العدد يقتضي أنَّه غير قادر على متابعة عددهم لكثرتهم وعدم قدرته على رعايتهم، فهم في زيادة مستمرة؛ وهذا يشير إلى أنَّ مسؤولياته في زيادة أيضًا. أمَّا استعمال (أو) بمعنى (بل) للاستدراك والإضراب؛ أي: (كانوا ثَمانينَ بل زادوا ثَمانِيَةً)؛ فالمعنى أنَّه عارف على وجه التحديد عددَهم؛ وفي هذا إشارة إلى أنَّه قادر على مسؤولياتهم؛ وهذا مخالف للفعل الإنجازي في شكِّه لكسب عطف المخاطَب وإقناعه بضعفه وكثرة مسؤولياته؛ ففيه قوة إنجازيَّة ضعيفة لا

تناغم المبالغة في الموقف وصدقه وعظمته؛ (لَمْ تُحصَ عِدَّتُهُم إِلَّا بِعَدّادِ... لَولا رَجاؤُكَ قَد قَتَّلْتُ أَولادي)، زيادة على ذلك أنَّه لو كان (أو) بمعنى (بل) فما المانع من أن يكون القول:

(كانوا ثَمانينَ بل زادوا ثَمانِيَةً لَولا رَجاؤُكَ قَد قَتَّلتُ أَولادي)؟

ولاسيما أنَّ البيت لا ينكسر عروضيًّا؛ فالتقطيع العروضي لـ (أَوْ) مطابق لـ (بَلْ). فصفوة القول: إنَّ المقصد هو الشكُّ في عددهم وهذا يكون باستعمال (أو) في بابها؛ لتحقيق قوة إنجازيَّة عاليَّة للفعل الإنجازي فيترتب عليه فعل تأثيري في كسب عطاء هشام بن عبد الملك وزيادته.

ومن دلالة (أو) ـ أيضًا ـ قول لبيد بن ربيعة[٤٩]:

تمنى ابنتاي أَن يعِيش أَبوهُمَا وَهل أَنا إِلَّا من ربيعَة أَو مُضر

فاُختُلِف في معنى (أو) في قوله (وَهل أَنا إِلَّا من ربيعَة أَو مُضر)على قولين؛ الأول: أنَّها بمعنى الواو؛ أي: (وَهل أَنا إِلَّا من ربيعَة ومُضر)؛ وحجَّتهم في ذلك أنَّ الشاعر لا يشكُّ في نسبه حتى لا يدري أمن ربيعة هو أم من مضر؟، ولكنه أراد بربيعة أباه الذي ولده؛ فهو لبيد بن ربيعة، وقوله: (مضر) يعني مضر بن نزار بن معد بن عدنان، والآخر: أنَّها في بابها للإبهام؛ أي: إنَّه أراد الإبهام على السامع في كونه إمَّا من ربيعة أو مضر[٥٠]. والمقصد التداولي على تعيين معنى (أو) في بابها ولكنَّها ليست للإبهام بل للتنويع*؛ إذ إنَّ القول بأنَّها بمعنى (الواو)؛ أي: (وَهل أَنا إِلَّا من ربيعَة ومُضر) وأنَّ الشاعر عارفٌ لنسبه وأراد بربيعة أباه الذي ولده؛ فهذا أمر مفروغ منه ــ عند المخاطَب ـ لا فائدة فيه، زيادةً على ذلك ما القيمة الحجاجيَّة لعلَّةِ كونه ابن أبيه، وأنَّه من مضر؟. والتحليل التداولي يطلعنا أنَّ البيت من مطلع قصيدة للبيد بن ربيعة قالها قبل أن يحضره الموت بوجود ابنتيه[٥١]، وقصد بقوله: (وَهل أَنا إِلَّا من ربيعَة أو مُضر) أنَّ حاله كحال الناس مصيره الموت تخفيفًا على ابنتيه ومواساةً

بالصبر لهما؛ فاستعمال (أو) قُصِدَ منه التنويع؛ أي: إنَّه يرجع إلى أحدهما نسبًا بعدِّهما نوعين أو قسمين ممَّا ينتمي إليهما الناس؛ فأراد الشاعر أنْ يرجع بنسبه إلى أحدهما فلا غرابة في موته وفنائه كحال غيره بالعودة إلى أحد الجنسين؛ يقول السيرافي: « وقد علم لبيد أنَّه من مضر وليس من ربيعة. وإنَّما أراد: من أحد القبيلتين، وسبيلي أن أفنى كما فَنوا »[٥٢]، وفي هذا المعنى يقول الشريف المرتضى: « أراد: هل أنا إلَّا من أحد هذين الجنسين، فسبيلي أن أفنى كما فنيا؛ وإنما حَسُن ذلك؛ لأنَّ قصده الذي أجرى إليه، وغرضه الذي نحاه وهو أن يُخبِر بكونه ممَّن يموت ويَفْنَى ولا يُخلُّ به إجمال ما أجمل من كلامه، فأضرب عن التفصيل؛ لأنَّه لا فائدة فيه، ولأنَّه سواء كان من ربيعة أو مُضَر فموته واجب »[٥٣]، ولا نوافق ـ أيضًا ـ من قال: إنَّ معنى (أو) الإبهام؛ لأنَّه لم يرد أنْ يبهم عليهم نسبه؛ فما الإنجاز في أنْ يكون هناك غموض في قوله: (وَهل أَنا إِلَّا من ربيعَة أَو مُضر؟)، وهو في مقام تواصلي يوصي ابنتيه قبل موته ويطلب منهما الصبر وعدم الجزع؛ فيقول ما بعد هذا البيت[٥٤]:

فَقوما فَقولا بِالَّذي قَد عَلِمتُما ... وَلا تَخمِشا وَجهًا وَلا تَحلِقا شَعَر

وَقولا هُوَ المَرءُ الَّذي لا خَليلَهُ ... أَضاعَ وَلا خانَ الصَديقَ وَلا غَدَر

ويظهر أنَّ الذي سوَّغ لهم معنى الإبهام عدم معرفة المقصد من استعمال (أو) فظنوا أنَّه أبهم ذلك وجعله غامضًا مع علمه بنسبه. فصفوة القول: إنَّ المقصد من استعمال (أو) التنويع؛ أي: رجوعه إلى أحدهما ببيان نوعه؛ وبهذا الاستعمال يثبت الفعل الإنجازي والفعل الحجاجي في أنَّ الناس سواءٌ أكانوا من ربيعة أم من مضر؟، فحالهم إلى موت وفناء، وحاله كذلك لا يختلف عنهم بشيء فمرجعهم ـ جميعًا ـ واحد إلى أحد النوعين، وعلى هذا الفعل الإنجازي يترتب فعل تأثيري في نفس ابنتيه إقناعًا والتزامًا بوصية أبيهما.

ومن دلالة حرف العطف (الواو) قول الشاعر[٥٥]:

إذا جَرَّ مَولانا عَلَينا جَريرَةً صَبَرنا لَها إنّا كِرامٌ دَعائِمُ
وَنَنصُرُ مَولانا وَنَعلَمُ أَنَّهُ كَما النّاسُ مَجرومٌ عَلَيهِ وَجارِمُ

فيرى بعض النحويين أنَّ (الواو) في قوله (مَجرومٌ عَلَيهِ وَجارِمُ) بمعنى (أو)؛ أي: (وَنَنصُرُ مَولانا وَنَعلَمُ أَنَّهُ كَما النّاسُ مَجرومٌ عَلَيهِ أو جارِمُ[٥٦]. والمقصد التداولي على تعيين (الواو) في بابها لمطلق الجمع؛ لأنَّهم أرادوا نصرة مولاهم في أيِّ حال كان؛ فهم يعلمون أنَّه كسائر الناس يُجنَى عليه ويَجني. وأمَّا القول باستعمال (أو) فالمعنى الملازمة بين شيئين؛ فأحدهما حاصلٌ من دون الآخر؛ فهو إمَّا مجروم عليه أو جارمٌ؛ وليس على احتمال جمع الفعلين معًا كونه مجرومًا عليه وفي الوقت نفسه قد يكون جارمًا لغيره. وهذا مخالف لوجه الشبه الذي قصده الشاعر في كون مولاه مثل الناس؛ فطبيعة الناس اجتماعيًّا تقتضي أن يكونوا ظالمين وقد يكونون مظلومين، وقد يكونون مظلومين وظالمين لغيرهم في الوقت نفسه. والذي يجمع هذه المعاني (الواو) فهو لمطلق الجمع، وأمَّا (أو) فهو للملازمة بين شيئين، زيادةً على ذلك أنَّ القوة الحجاجيَّة تضعف عند المتلقي بمعنى (أو)؛ لأنَّها تستلزم أنَّه يخالف الناس بعدم الجمع بين المعنيين. وأمَّا بمعنى (الواو) فهنا تكون القوة الإنجازيَّة والحجاجيَّة عالية في إقناع المتلقي بأنَّهم على استعداد لنصرة مولاهم في أيِّ حالٍ كان مظلومًا أو ظالمًا، أو مظلومًا وظالمًا في الوقت نفسه.

ومن دلالة حرف العطف (ثُمَّ) قول أبي نواس[٥٧]:

إنَّ مَن سادَ ثُمَّ سادَ أَبوهُ ثُمَّ قد ساد قَبلَ ذَلِكَ جَدُّه

فاُختلِفَ في معنى (ثُمَّ) ـ في هذا البيت ـ على ثلاثة أقوال؛ الاول: أنَّها للترتيب الذِكري؛ أي من غير ترتيب[٥٨]؛ والثاني: أنَّها بمعنى (الواو)؛أي: لمطلق الجمع؛ وتأويله: (إنَّ مَن سادَ و سادَ أَبوهُ وقد ساد قَبلَ ذَلِكَ جَدُّه)؛[٥٩] والذي دفعهم

إلى هذين القولين بدلًا من أن تكون (ثُمَّ) للترتيب والتراخي هو اللبس في المعنى؛ فكيف ساد الابن ثم ساد الأب على الترتيب والتراخي؛ والأبُ سابقٌ للابن، والقول الثالث: أنَّها في بابها؛ لأنَّ المراد أنَّ الجد قد أتاه السؤدد من الأب، والأب من الابن؛ يقول ابن عصفور في هذا البيت: « فينبغي أن يحمل على ظاهره، ويكون الجَدُّ قد أتاه السُّؤدَد من قبل الأب، وأتى الأبَ من قبل الابن. وذلك ممَّا يُمدَح به، وإنْ كان الأكثر في كلامهم توارث السُّؤدَد ويكون البيت إذ ذاك، مثل قول ابن الرومي*:

قالوا: أبو الصقرِ من شيبانَ قلتُ لهمْ: كلَّا، لعمري ولكنْ منه شيبانُ
وكم أبٍ قد علا بابنٍ ذُرى حسبٍ كما علَت، برسُولِ اللهِ عدنانُ »[٦٠]

وقال المرادي في الجنى الداني: « ما ذكره ابن عصفور في تأويل البيت لا يساعد عليه قوله: (قبل ذلك) »[٦١]؛ وبيَّن الدماميني هذا التناقض ـ في ردِّه على ابن عصفور ـ؛ إذ يقول: « قول الشاعر: (قبل ذلك) تصريح بما يخالف هذا المعنى وذلك لأنَّ مضمون الكلام على ما أجاب به أن سؤدَد الابن سابق لسؤدَد الأب، وسؤدَد الأب سابق لسؤدَد الجدِّ ...، فتكون سيادة الابن سابقة لكلٍّ من سيادة أبيه وسيادة جدِّه، وسيادة الأب سابقة لسيادة الجدِّ، وقول الشاعر: (قبل ذلك)، مناف لهذا بلا شك[٦٢]. وعند تحليل هذا البيت في ضوء المقاصد التداوليَّة نجد أنَّ هذا البيت لأبي نواس ـ في ديوانه برواية صحيحة؛ لا لبس فيها ويحل المشكل الذي وضع النحويين بافتراضات لا علاقة لها بالواقع بصلة ـ من مطلع قصيدة مدح بها العباس بن عبيد الله ؛ يقول منها[٦٣]:

قُل لِمَن سادَ ثُمَّ سادَ أَبُوهُ قَبْلَهُ، ثُمَّ قَبلَ ذَلِكَ جَدُّه
وَأَبو جَدِّهِ فَسادَ إِلى أَن يَتَلاقى نِزارُهُ وَمَعَدُّه
ثُمَّ آباؤهُ إِلى المُبتَدَى مِن آدَمٍ لا أَبٌ وَأُمٌّ تَعدُّه

فـ (ثُمَّ) في قوله (قُل لِمَن سادَ ثُمَّ سادَ أَبوهُ قبله) أفادت الترتيب الزمني مع

التراخي؛ وهذا ليس بتقادم الزمن، بل بالترتيب الزمني المعكوس، وذلك بتقييد الزمن بالظرف(قبله)؛ فهو قيد زمني يستعمل للدلالة على وقوع الحدث في الماضي؛ فالمقصد أنَّ حدث السيادة للأب كانت قبل سيادة الابن؛ إذ تحدد هذا التركيب بقيد زمني وهو الظرف (قبله)؛ وقد عطف على التركيب السابق قوله: (ثُمَّ قَبلَ ذَلِكَ جَـدُّه)؛ فيمتد هذا الترتيب الزمني بالرجوع في الزمن وصولًا إلى (جدِّهِ وأبي جدِّه) ووصولًا إلى (نزار ومعد) في قوله:

وَأَبو جَدِّهِ فَســـادَ إِلى أَن يَتَلاقى نِزارُهُ وَمَـــعَدَّه

ويمتد الترتيب بالزمن بالرجوع مع التراخي إلى أن يصل إلى (آدم) في قوله:

ثُمَّ آبائُهُ إِلى المُبتَدى مِن آدَم لا أَبٌ وَأُمٌّ تَـــعُدَّه

فكلُّ هذه الأوقات الزمنية من سيادته وصولًا إلى (آدم) هي أوقات ممتدة فيها معنى التراخي وطول المدة؛ فالفعل الإنجازي في هذا الخطاب هو الفخر؛ فالممدوح العباس بن عبيد الله يمثِّل السيادة وقبل ذلك جدُّه وقبل ذلك (أبو جدِّه) وصولًا إلى (نزار ومعد) ووصولًا إلى (آدم)؛ فدلالة حرف العطف (ثُمَّ) في بابها للترتيب والتراخي لكن بقيد زمني بالرجوع في الزمن وليس التقادم، ولعل كثرة الاستعمال (ثُمَّ) في تقادم الزمن هو من قيَّد معناها بذلك. والصحيح أنَّ للسياق والقرائن اللفظية أثرًا في تحديد دلالتها بالزمن الماضي. أمَّا القول: إنَّها للترتيب الذِكري؛ أي من غير ترتيب؛ فينقضه التسلسل في الأزمان من الممدوح وصولًا إلى (آدم)؛ وأما القول: إنَّ (ثم) بمعنى الواو؛ أي لمطلق الجمع؛ فلا يفهم معنى الترتيب والتراخي؛ وهذا مخالف للمقصد في الترتيب مع التراخي في وصول السيادة للابن ولمن قبله من الاجداد وصولًا إلى (آدم) بأوقات معينة مع التراخي في الزمن. فصفوة القول: إنَّ ما ذهب إليه بعض النحويين كانت تمحلات على شاهد نحوي لا صحة له في الديوان ولا من حيث المعنى، وإنَّ دلالة (ثُمَّ) جاءت في بابها للترتيب والتراخي.

الخاتمة:

بعد أن وصلنا إلى نهاية البحث لابد من وقفة نبيِّن فيها أهم النتائج؛ منها:

✿ أثبت البحث في عدة مواضع أنَّ دلالة حروف الجرِّ وحروف العطف ــ في الشاهد الشعري ــ جاءت في بابها لدلالة مقصودة في عينها.

✿بيَّن البحث أنَّ المقاصد التداوليَّة المنهج القويم في نقد الدلالة وتوجيهها، لما فيها من كثرة الوسائل وصولًا إلى المقاصد. فغاية البحث التداولي معرفة المقاصد، وهذا ما سعى إليه.

✿بيَّن البحث أن هناك نقلًا ــ عند أغلب النحويين ــ لدلالة حروف الجرِّ وحروف العطف من غير التأمل فيه والتدبر في معناه.

✿إنَّ الخلاف في دلالة حروف الجرِّ وحروف العطف ــ في الشاهد الشعري ــ يترتب عليه تفسير الآيات القرآنيَّة، فكشف المقاصد لهذه الحروف هو تعيين الدلالة التفسيرية أو نقدها في الوقت نفسه. فخطورة دلالة حرف المعنى لا تكمن في الشاهد الشعري، بل ما يترتب عليه من دلالة في كونه حجَّة نحويَّة على الآيات القرآنيَّة في تفسير دلالة حرف المعنى فيها.

✿إنَّ دلالة حروف الجرِّ وحروف العطف تتعين بمعرفة السياق اللغوي بنحو كامل، وليس الاقتصار على الشاهد الشعري، بل بمعرفة الأبيات التي قبله والأبيات التي بعده، وهذا مالم يوظفه أغلب النحويين في تعيين دلالة حرف المعنى.

هوامش البحث:

(١) الكتاب:١/ ١٢.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام:١/ ٨٥.

(٣) الحدود في النحو:٣٧.

(٤) ينظر: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، لابن السيد البطليوسي:٢/ ٢٦٢، والجنى الداني في حروف المعاني، للمرادي:٤٦.

* لا نريد في هذا التمهيد أن نتعرض إلى نشأة التداوليَّة ومفاهيمها تفصيلًا؛ فهناك دراسات كثيرة قد بيَّنت ذلك، ويمكن ــ هنا ـ إعطاء صورة موجزة عن تعريفها وتعريف المقاصد.

(٥) التداوليَّة من أوستن إلى غوفمان، فيليب بلانشيه:١٩.

(٦) التداوليَّة عند العلماء العرب : ١٦ــ١٧ .

(٧) مقدِّمة في علمي الدلالة والتخاطب: ١٣ .

(٨) آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر:١٤، وينظر: مدخل إلى علم النص، ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي:٥٠.

(٩) استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداوليَّة:١٩٨.

(١٠) ينظر: نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، طالب سيد هاشم الطبطبائي :٧ـ٩، والتداوليَّة أصولها واتجاهاتها، جواد ختام:٩٠، والتداوليَّة بين النظريَّة والتطبيق، د. أحمد حسن كنُّون:٣٥٨.

(١١) آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر:٦٩

(١٢)) ينظر: المصدر نفسه :٤٧.

(١٣) ينظر: التداوليَّة عند العلماء العرب:٣٥، وتعديل القوة الإنجازيَّة دراسة في التحليل التداولي للخطاب، محمد العبد (بحث):١٣٨ـ ١٤١، والتداوليَّة بين النظرية والتطبيق:٤٠٠ــ٤٠٣.

(١٤) ينظر: البعد التداولي عند سيبويه، إدريس مقبول (بحث):٢٦٨.

(١٥) من الطويل، ديوان امرئ القيس: ٢٧.

(١٦) ينظر: رصف المباني في شرح حروف المعاني، للمالقي: ٣٩١، وارتشاف الضرب، لأبي حيَّان الأندلسي:٤/ ١٧٢٦، والجني الداني:٢٥٢، ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام:١/ ١٨٤، وشرح الأشموني:٢/ ٢٩٢، وهمع الهوامع في شرح جمع الجوامع، للسيوطي:٤/ ١٩٣.

(١٧) ينظر: الخصائص، لابن جني:٢/ ٣١٣ـ ٣١٤، ومغني اللبيب:١/ ١٨٤، وحاشية الصبان:٢/ ٣٢٧.

(١٨) ينظر: الخصائص:٢/ ٣١٣ـ ٣١٤. وقد ردَّ هذا الرأي ابن هشام؛ إذ يقول: ((ولا دليل على هذا المضاف وهذا نظير إجازته " جَلَست زيدًا " بتقدير " جُلُوسَ زيدٍ " مَعَ احتماله لأن يكون أَصله " إلى زيدٍ ")) مغني اللبيب:١/ ١٨٤.

(١٩) الاقتضاب في شرح أدب الكتاب: ٢/ ٢٩٣. وينظر: التذييل والتكميل في شرح التسهيل، لابي حيَّان الأندلسي:١١/ ٢١٧.

(٢٠) من الطويل، ديوان امرئ القيس: ٢٧.

(٢١) من الرجز، شرح ديوان الفرزدق:٨٨١.

(٢٢) ينظر: شرح التسهيل، لابن مالك:٣/ ١٥٩، والتذييل والتكميل:١١/ ٢١٩ــــ٢٢٠، والجنى الداني:٢٤٥، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، لناظر الجيش:٦/ ٢٩٦٥.

(٢٣) ينظر: مغني اللبيب :٢/ ٧٦٤، وشرح الأشموني:١/ ٢٠٠، وحاشية الصبان:٢/ ١٣٩، والنحو الوافي، عباس حسن:٢/ ١٨٣، ٥٧٠، ومعاني النحو، فاضل السامرائي:٣/ ١١.

(٢٤) ينظر: شرح أبيات مغني اللبيب، لعبد القادر البغدادي:٨/ ٨٦.

(٢٥) من البسيط، ديوان ذي الإصبع العدواني:٨٩.

(٢٦) ينظر: حروف المعاني، للزجاجي:٧٩، والبديع في علم العربية، لابن الأثير:١/ ٢٦٦، وشرح التسهيل:٣/ ١٥٩، وارتشاف الضرب:٤/ ١٧٢٧ــــ١٧٢٨، والجنى الداني:٢٤٦، وتوضيح المقاصد والمسالك، للمرادي:٢/ ٧٦٠ ــ ٧٦١، ومغني اللبيب:١/ ١٥٨، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام:٣/ ٤٣، وشرح ابن عقيل:٣/ ٢٣ـ٢٤، وشرح الأشموني:٢/ ٢٩٥، وهمع الهوامع:٤/ ١٩٠.

(٢٧) ينظر: شرح اختيارات المفضل، للتبريزي: ٢/ ٧٥١.

(٢٨) ينظر: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب: ٢/ ٢٨٠.

(٢٩) من البسيط، ديوان ذي الإصبع العدواني:٨٩.

(٣٠) من البسيط، المصدر نفسه:٩١ ـ٩٣.

(٣١) من الطويل، شرح ديوان علقمة الفحل، للسيد أحمد صقر:١١.

(٣٢) ينظر: البديع في علم العربية:١/ ٢٦٢ـ٢٦٣، وارتشاف الضرب:٤/ ١٦٩٨، والتذييل والتكميل:١١/ ١٩٦، والجنى الداني:٤١، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد:٦/ ٢٩٤٨، والمقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، للشاطبي:٣/ ٦٣٩، وهمع الهوامع:٤/ ١٦١.

(٣٣) من الطويل، شرح ديوان علقمة الفحل:١١.

(٣٤) معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، للعباسي:١/ ١٥١.

(٣٥) من الطويل، ديوان النابغة الذبياني: ٧٣.

(٣٦) البديع في العربية:١/ ٢٦٨، وشرح التسهيل:٣/ ١٤٣، وارتشاف الضرب:٤/ ١٧٣٢، وهمع الهوامع، ٤/ ١٥٤.

(٣٧) ينظر: ضرائر الشعر، لابن عصفور:٢٣٨، وشرح الرضي على الكافية:٤/ ٢٧٢، ومغني اللبيب١/ ٧٩.

(٣٨) ينظر: مغني اللبيب١/ ٧٩، وخزانة الادب ولبُّ لباب لسان العرب، لعبد القادر البغدادي:٩/ ٤٦٦.

(٣٩) ديوان النابغة الذبياني: ٧٢.

(٤٠) مغني اللبيب١/ ٧٩، ولم أجد قوله في كتبه التي وصلت إلينا.

(٤١) من الطويل، ديوان امرئ القيس:٢٩.

(٤٢) ينظر: شرح جمل الزجاجي، لابن عصفور:١/ ٥٠٠ ـ ٥٠١، والفصول المفيدة في الواو المزيدة، للعـــــلائي:٢٥٧، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد:١/ ٣٠٣١، وشرح التصريح على التوضيح، للأزهري:٢/ ١٨، وهمع الهوامع:٤/ ١٧٥ـــ١٧٦.

(٤٣) مغني اللبيب:١/ ١٤٣.

(٤٤) من الطويل، ديوان امرئ القيس:٢٩ ـ ٣٠.

(٤٥) من الطويل، المصدر نفسه:٣١ ـ٣٢.

(٤٦) شرح جمل الزجاجي:١/ ٥٠١، وينظر: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد:١/ ٣٠٣١.

(٤٧) من البسيط، شرح ديوان جرير، للصاوي:١٥٦.

(٤٨) ينظر: شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك: ٣٧٩، ومغني اللبيب:١/ ٦٧، وشرح ابن عقيل:٣/ ٢٣٢ ـ٢٣٣، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد:٧/ ٣٤٦٩، والمقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية:٤/ ١٦٣٠ـ١٦٣١، وشرح الأشموني:٢/ ٤٢٣، وهمع الهوامع:٥/ ٢٤٨، وشرح أبيات مغني اللبيب: ٢/ ٥٤، ومعاني النحو:٣/ ٢١٩.

(٤٩) من الطويل، شرح ديوان لبيد بن ربيعة:٢١٣.

(٥٠) ينظر: شرح المفصل: ٨/ ٩٩ ـــ١٠٠، وشرح الرضي :٤/ ٣٩٧، وخزانة الادب ولبُّ لباب لسان العرب: ١١/ ٦٩.

* معناه بيان الأنواع والأقسام كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُـــنْ غَنِـيًّا أَوْ فَقِيـــرًا﴾، (سورة النساء، من الآية:١٣٥).

(٥١) ينظر: خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب: ٤/ ٣٤٠.

(٥٢) شرح كتاب سيبويه، للسيرافي:٣/ ٤٢٨.

(٥٣) أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد:٢/ ٥٥ ـ٥٦.

(٥٤) من الطويل، شرح ديوان لبيد بن ربيعة:٢١٣ــ٢١٤.

(٥٥) من الطويل، لعمر بن برَّاقة، الأمالي، لأبي علي القالي:٢/ ١٢٢.

(٥٦) ينظر: شرح التسهيل:٣/ ٣٦٣، والجنى الداني:١٦٦، ومغني اللبيب:١/ ٣٩٥ ــ ٣٩٦، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد:٧/ ٣٤٥١.

(٥٧) من الخفيف، ديوان أبي نواس: ٤٩٣، البيت في الديوان برواية:

قُل لِمَن سادَ ثُمَّ سادَ أَبُوهُ قَبْلَهُ ثُمَّ قَبلَ ذَلِكَ جَــدُّه

وشرح أبيات مغني اللبيب:٣/ ٤٠، وخزانة الادب ولبُّ لباب لسان العرب:١١/ ٤٠.

(٥٨) ينظر: الجنى الداني:٤٢٩، وشرح الأشموني: ٢/ ٤١٨، وهمع الهوامع:٥/ ٢٣٦.

(٥٩) ينظر: البديع في العربية: ١/ ٣٥٩، والجنى الداني:٤٢٧، وشرح الأشموني: ٢/ ٤١٨.

* من البسيط، ديوان ابن الرومي: ٣/ ٣٧٣، البيت في الديوان برواية:

وكم أبٍ قد عــلا بــابنٍ ذُرا شرفٍ كما علَا، برسُولِ اللهِ عدنانُ

(٦٠) الجنى الداني: ٤٢٩، وينظر: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد:٣٤٤٤٦، وشرح أبيات مغني اللبيب: ٣/ ٣٩، ولم أجد قوله في كتبه التي وصلت إلينا.

(٦١) الجنى الداني: ٤٢٩.

(٦٢) شرح الدماميني على المغني:١/ ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٦٣) من الخفيف، ديوان أبي نواس: ٤٩٣.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

❁أوَّلاً: الكتب:

❁آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، د. محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

❁الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، السعودية، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

❁ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، أبو حيَّان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق: د. رجب عثمان محمد، ومراجعة د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

❁استراتيجيَّات الخطاب ـ مقاربة لغويَّة تداوليَّة، عبد الهادي بن ظافر الشهريّ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.

❁الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، أبو عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي (ت٥٢١هـ)، تحقيق: الأستاذ مصطفى السقا، ود. حامد عبد المجيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٦م.

❁الأمالي، أبو علي إسماعيل القاسمي القالي البغدادي(ت ٣٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، (د.ت).

❁أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد، للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي(ت٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م.

❁أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري (ت٧٦١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، (د.ت).

❁البديع في علم العربية، أبو السعادات مجد الدين ابن الأثير (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: د. فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٠هـ.

❁التداوليَّة أصولها واتجاهاتها، جواد ختام، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ١٤٣٧هـ ـ ٢٠١٦م.

❁التداوليَّة بين النظريَّة والتطبيق، د. أحمد حسن كنُّون، دار النابغة للنشر والتوزيع، مصر، ط١، ١٤٣٦ـ ٢٠١٥م.

❁التداوليَّة عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الافعال الكلامية في التراث اللساني العربي، د. مسعود صحراوي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.

❁التداوليَّة من أوستن الى غوفمان، فيليب بلانشيه، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار، اللاذقية ـ سوريا، ط١، ٢٠٠٧م.

❁التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق: د. حسن هنداوي،

دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٩ه ـ ١٩٩٨م، وطبعت الأجزاء الستة المتبقية دار الكنوز إشبيليا، الرياض، ط١، ١٤٢٩ه ـ ٢٠٠٨م.

❁تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، محبُّ الدين محمد بن يوسف بن أحمد المعروف بناظر الجيش(ت٧٧٨ه)، تحقيق: علي محمد فاخر، وآخرون، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٨ه ـ ٢٠٠٧م.

❁الجنى الداني في حروف المعاني، الحسين بن قاسم المرادي (ت٧٤٩هـ)، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

❁حاشية الصبان على شرح الأشموني، ومعه شرح الشواهد للعيني، محمد بن علي الصبان (ت١٢٠٦هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت) .

❁الحدود في النحو، علي بن عيسى الرماني(ت٣٨٤ه)، تحقيق: بتول قاسم ناصر، مستل من مجلة المورد. العدد الأول من المجلد الثالث والعشرين من (٣٢ ـ ٤٥).

❁حروف المعاني، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي(ت٣٤٠ه)، تحقيق: د. علي وفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦ه ـ ١٩٨٦م.

❁خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م .

❁الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، (د.ت) .

❁ديوان ابن الرومي، شرح الأستاذ: أحمد حسن بَسَج، دار الكتاب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٤٢٣ه ـ ٢٠٠٢م.

❁ديوان أبي نواس، تحقيق: عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، (د. ت).

❁ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٤، (د.ت).

❁ديوان ذي الإصبع العدواني، حُرثان بن مُحْرث، تحقيق: عبد الوهاب محمد علي العدواني، ومحمد ناف الدليمي، كطبعة الجمهور، الموصل، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

❁ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط٢ (د. ت).

❁رصف المباني في شرح حروف المعاني، أحمد بن عبد النور المالقي(ت٧٠٢ه)، تحقيق: أحمد محمد الخرَّاط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق(د.ت).

❁شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصري (ت ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط٢٠، ١٤٠٠ه ـ ١٩٨٠م .

❁شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، أبو عبد

الله بدر الدين محمد ابن الامام جمال الدين محمد بن مالك(ت٦٨٦ه)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٠ه ـ ٢٠٠٠م.

❁شرح أبيات مغني اللبيب، عبد القادر بن عمر البغدادي(ت١٠٩٣ه)، تحقيق: عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف الدَّقاق، دار المأمون للتراث، دمشق، ط٢، ١٤٠٧ه ـ ١٩٨٨م.

❁شرح اختيارات المفضل، الخطيب التبريزي(ت٥٠٢هـ)، د. فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

❁شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، علي بن محمد بن عيسى الأشموني (ت٩٢٩هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م.

❁شرح التسهيل، ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي (ت٦٧٢هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، ود. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٠ه ـ ١٩٩٠م.

❁شرح التصريح على التوضيح، الشيخ خالد بن عبد الله الأزهري (ت٩٠٥هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د . ت) .

❁شرح جمل الزجاجي، (الشرح الكبير)، ابن عصفور الإشبيلي(٦٦٩ه)، تحقيق: د. صاحب أبو جناح، (د. ت).

❁شرح الدماميني، محمد بن أبي بكر الدماميني (٨٢٨ه)، تحقيق: أحمد عزو عناية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٨ه ـ ٢٠٠٧م.

❁شرح ديوان جرير، محمد إسماعيل عبد الله الصاوي، مطبعة الصاوي، (د. ت).

❁شرح ديوان علقمة الفحل، السيد أحمد صقر، المطبعة المحمودية، القاهرة، ط١، ١٣٥٣ه ـ ١٩٣٥م.

❁شرح ديوان الفرزدق، عبد الله الصاوي، مطبعة الصاوي، القاهرة، (د. ت).

❁شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق: د. إحسان عباس، التراث العربي سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، ١٩٦٢م.

❁شرح الرضي على الكافية، محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي (ت٦٨٦ه)، تصحيح: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦م.

❁شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي(ت٣٨٥هـ)، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، وعلي سيِّد علي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

❁شرح المفصل، ابن يعيش النحوي (ت ٦٤٣هـ)، المطبعة المنيرية، مصر، (د.ت).

❁ضرائر الشعر، ابن عصفور الإشبيلي (٦٦٩ه)، تحقيق: السيد إبراهيم محمَّد، دار الأندلس، ط١، ١٩٨٠م.

❁الفصول المفيدة في الواو المزيدة، صلاح الدين

خليل العلائي (ت٧٦١هـ)، تحقيق: حسن موسى الشاعر، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

❁الكتاب، كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بـ (سيبويه) (ت١٨٠هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

❁مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٨م.

❁معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

❁معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد، أبو الفتح العباسي (ت ٩٦٣هـ)، تحقيق: د. عبد المجيد آل عبد الله، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

❁مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين ابن هشام الأنصاري(ت٧٦١هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

❁المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكة المكرمة، ١٤٢٨هـ.

❁المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور بـ (شرح الشواهد الكبرى)، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني(ت٨٥٥هـ)، تحقيق: د. علي محمد فاخر، ود. أحمد محمد توفيق السوداني، ود. عبد العزيز محمد فاخر، دار السلام، للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

❁مقدِّمة في علمي الدلالة والتخاطب، محمد محمد يونس علي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.

❁النحو الوافي، مع ربطه بالأساليب الرفيعة، والحياة اللغوية الجديدة، عباس حسن، دار المعارف، مصر، ط ٣، (د.ت).

❁نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، طالب سيد هاشم الطبطبائي، مطبوعات جامعة الكويت، (د. ط)، ١٩٩٤م.

❁همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي(ت٩١١هـ)، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

ثانيًا: البحوث:

❁البعد التداولي عند سيبويه، د. إدريس مقبول، عالم الفكر، العدد الأول، مجلد ٣٣، يوليو ـ سبتمبر ٢٠٠٤م.

❁تعديل القوة الإنجازيَّة دراسة في التحليل التداولي للخطاب، محمد العبد، فصول مجلة النقد الأدبي، تصدر عن الهيأة المصرية العامة للكتاب، العدد (٦٥)، خريف ٢٠٠٤م ـ شتاء ٢٠٠٥م.