



مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية

مجلة علمية دولية محكمة تصدر شهريا عن مركز جيل البحث العلمي

Lebanon - Tripoli /Abou Samra Branche P.O.BOX - www.jilrc.com - literary@journals.jilrc.com



[ISSN 2311-519X](http://www.jilrc.com)

العام السابع - العدد 60 - مارس 2020

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مركز جيل البحث العلمي

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية

ISSN 2311-519X

مجلة علمية دولية محكمة تصدر شهريا



Lebanon - Tripoli /Abou Samra Branche P.O.BOX - www.jilrc.com - literary@journals.jilrc.com

المشرفة العامة: أ.د. سرور طالبی

المؤسسة ورئيسة التحرير: د. غزلان هاشمي

هيئة التحرير:

- أ.د. شريف بموسى عبد القادر، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان / الجزائر.
أ.د. أحمد رشاش جامعة طرابلس / ليبيا.
د. خالد كاظم حميدي وزير الحميداوي، جامعة النجف الأشرف / العراق.
د. مصطفى الغرافي، جامعة عبد المالك السعدي / المغرب.

رئيس اللجنة العلمية: أ.د. الطاهر رواينية، جامعة باجي مختار / الجزائر

اللجنة العلمية:

- أ.د. إحسان يعقوب حسن الديك، جامعة النجاح الوطنية / فلسطين.
أ.د. أمين مصري، المدرسة العليا للأساتذة/وهران. الجزائر.
أ.د. ضياء غني لفته العبودي، ذي قار / العراق.
أ.د. عبد الوهاب شعلان. جامعة محمد الشريف مساعدي. الجزائر.
أ.د. محمد جواد حبيب البدراني، جامعة البصرة / العراق.
أ.د. منتصر الغضنفری جامعة الموصل / العراق.
د. دين العربي، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة / الجزائر.
د. كريم المسعودي جامعة القادسية / العراق.
د. مليكة ناعيم، جامعة القاضي عياض / المغرب.

أعضاء لجنة التحكيم الاستشارية لهذا العدد:

- د. إدريس كريم محمد، جامعة السليمانية. العراق.
د. حسن بدوح، جامعة السلطان مولاي سليمان. المغرب.
د. رياض بن يوسف، جامعة منتوري 1. قسنطينة. الجزائر.
د. عبد الله بن صفيية، جامعة البشير الإبراهيمي. الجزائر.
د. محمود خليف خضير عبيد الحياني، الجامعة التقنية الشمالية، الموصل. العراق.
د. هناء محمد خلف الشلول، جامعة جدارا. الأردن.

التعريف:

مجلة علمية دولية محكمة ومفهرسة تصدر شهريا عن مركز جيل البحث العلمي وتعني بالدراسات الأدبية والفكرية بإشراف هيئة تحرير ولجنة علمية ثابتة مشكلة من أساتذة وباحثين من عدة دول وهيئة تحكيم تتشكل دوريا في كل عدد.

اهتمامات المجلة وأبعادها:

ينفتح الخطاب الفكري والأدبي على عدة اعتبارات، ويتموضع ضمن سياق سوسيو ثقافي وسياسي، يجعل من تمثلاته تأخذ موضعيات متباينة، فبين الجمالي والفكري مسافة تماس وبين الواقعي والجمالي نقاط التقاء تكشفها المواقف. وإيماناً منا بأن الحرف التزم ومسؤولية، وبأن الكلمة وعي وارتقاء، فإن مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية المجلة الأكاديمية الدولية المحكمة والتي تختص بنشر البحوث الأدبية والمقاربات النقدية والفكرية تسعى لأن تقدم جديدا إلى الساحة الفكرية العربية.

الأهداف:

- نشر المعرفة الأصيلة، وتعزيز الحوار العلمي العقلاني من خلال نشر الرأي والرأي المخالف.
- تلبية حاجات الباحثين وطلبة العلم سواء من ناحية الاكتفاء المعرفي في مواضيع محددة تتماشى وهدف المجلة أم من ناحية النشر وتشجيع البحوث الرصينة والمبتكرة.
- خلق وعي قرآني حدوده التمييز بين الكلمة الأصيلة والكلمة المبتذلة التي لا تقدم جديدا في ظل استسهال النشر مع المتاحات الالكترونية.



مركز جيل البحث العلمي

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية

شروط النشر



مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية مجلة علمية دولية محكمة تختص بنشر البحوث الأدبية والمقاربات النقدية والفكرية، تصدر شهريا عن مركز جيل البحث العلمي، بإشراف هيئة تحرير مشكلة من أساتذة وباحثين وهيئة علمية تتألف من نخبة من الباحثين وهيئة تحكيم تتشكل دوريا في كل عدد. تقبل المجلة الأبحاث والمقالات التي تلتزم الموضوعية والمنهجية، وتتوافر فيها الأصالة العلمية والدقة والجدية وتحترم قواعد النشر التالية:

- أن يكون البحث المقدم ضمن الموضوعات التي تعنى المجلة بنشرها.
- ألا يكون البحث قد نشر أو قدم للنشر لأي مجلة، أو مؤتمرا في الوقت نفسه، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية في حال اكتشاف بأن مساهمته منشورة أو معروضة للنشر.

• أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:

- عنوان البحث باللغة العربية والانجليزية.
- اسم الباحث ودرجته العلمية، والجامعة التي ينتمي إليها باللغة العربية والانجليزية.
- البريد الإلكتروني للباحث.
- ملخص للدراسة في حدود 150 كلمة وبحجم خط 12 باللغة العربية والانجليزية.
- الكلمات المفتاحية بعد الملخص باللغة العربية والانجليزية.
- أن تكون البحوث المقدمة بإحدى اللغات التالية: العربية، الفرنسية والإنجليزية.
- أن لا يزيد عدد صفحات البحث على (20) صفحة بما في ذلك الأشكال والرسومات والمراجع والجداول والملاحق.
- أن يكون البحث خالياً من الأخطاء اللغوية والنحوية والإملائية.
- أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامها على النحو الآتي:
- اللغة العربية: نوع الخط (Traditional Arabic) وحجم الخط (16) في المتن، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (12).
- اللغة الأجنبية: نوع الخط (Times New Roman) وحجم الخط (14) في المتن، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (10).
- تكتب العناوين الرئيسية والفرعية بحجم 18 نقطة مع تضخيم الخط.
- أن تكتب الحواشي بشكل نظامي حسب شروط برنامج Microsoft Word في نهاية كل صفحة.
- أن يرفق صاحب البحث تعريفا مختصرا بنفسه ونشاطه العلمي والثقافي.
- عند إرسال الباحث لمشاركته عبر البريد الإلكتروني، سيستقبل مباشرة رسالة إشعار بذلك.
- تخضع كل الأبحاث المقدمة للمجلة للقراءة والتحكيم من قبل لجنة مختصة ويلقى البحث القبول النهائي بعد أن يجري الباحث التعديلات التي يطلبها المحكمون.
- لا تلتزم المجلة بنشر كل ما يرسل إليها وهي غير ملزمة بتقديم مبررات.

• ترسل المساهمات بصيغة الكترونية حصراً على عنوان المجلة: literary@journals.jilrc.com

الفهرس

الصفحة

- 7 • الافتتاحية
- 9 • تجليات الفكر الشيعي في الشعر الأندلسي: الشيماء سامي محمد، جامعة حلوان، مصر.
- 35 • الحجاج: مفهومه وأثره في صياغة القول وإعادة إنتاجه: الشيخ كبير المركز الجامعي بلحاج بوشعيب، الجزائر.
- 57 • تعليم درس الأدب بين الرهانات الديدانكتيكية ونظرية الأدب: فؤاد الخطيب- المعهد العالي للتربية والتكوين المستمر-باردو- تونس.
- 77 • مراجعة تركيبية دلالية في معاني القرآن للفرّار: ضوية صادق جعفر الربيعي، مديرية تربية ديالى، العراق.
- 99 • بديعيات العصر المملوكي بين البديع والمديح النبوي: إيمان عواد الرجب، جامعة طنطا، جمهورية مصر العربية.
- 117 • التطور التاريخي لبعض الكلم في العربية: أحمد ضو البيت إدريس وآخرون، جامعة الفاشر.
- 129 • آلية التماثل ودورها في بناء متخيل الجسد في الثقافة العربية "شجرة الكون" لابن عربي نموذجاً، الطيب هلو- جامعة محمد الأول، المملكة المغربية.

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

احتوى هذا العدد على دراسات مختلفة، حيث ابتدأ بدراسة حاولت تقصي الفكر الشيعي في الشعر الأندلسي، لينتقل إلى أخرى حاولت من خلال مناظرات ديدات مع النصارى البحث في أثر الحجاج في صياغة القول وإعادة صياغته، هذا وضم العدد قراءة في شجرة الكون لابن عربي من خلال البحث في آليات التماثل وبناء الجسد تخييليا في الثقافة العربية، وأخرى في البديعيات أثناء العصر المملوكي.

العدد احتوى كذلك على دراسة حاولت تقصي التطور التاريخي لبعض الكلم في اللغة العربية، وأخرى قدمت قراءة في معاني القرآن للفرار وذلك بتقديم مراجعة تركيبية دلالية، لينهي العدد محتوياته بدراسة حول تعليم الدرس السردي.

عسى أن يكون العدد في مستوى تطلعات القراء والمتابعين، خاصة وأن محتوياته تتميز بتنوعات معرفية مختلفة.

رئيسة التحرير: د. غزلان هاشمي

**تخلي أسرة تحرير المجلة مسؤوليتها عن أي انتهاك لحقوق الملكية الفكرية
لا تعبر الآراء الواردة في هذا العدد بالضرورة عن رأي إدارة المركز
© جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي**

تجليات الفكر الشيعي في الشعر الأندلسي خلال عصري (الخلافة الأموية وملوك الطوائف)

Reflections of Shiite thought in Andalusian poetry (During the modern Umayyad caliphate and the Reign of Tawa'if)

د. الشيماء سامي محمد، قسم اللغة العربية وآدابها- كلية الآداب- جامعة حلوان – مصر

Dr. Shaimaa Sami Mohammed, Faculty of Arts - Helwan University – Egypt

Abstrat

The phenomenon of Shi'ism had a clear impact on poetry in the Arab East, where he portrayed the most important ideas and ideologies of this religious doctrine, and then this thought began to move and infiltrate into Andalusia gradually, and was able to affect the Andalusian poetry, which had a distinct presence in Andalusian society at the time, where he depicted Andalusian life He was able to portray some of the new ideas that emerged in Andalusia in that era, including Shiite thought, which recorded a remarkable appearance in literary life in Andalusia, and seeks to trace the poetry of Shi'ism in Andalusia in modern (the Umayyad state and the Reign of Tawa'if), and seeks to explore the most important terms of reference of this thought that the spirit of the Shiite sect stained, and appeared evident in those poems, through reference to the poetic narratives of these two eras.

key words: Manifestations - thought - Shiite - Umayyad caliphate - the Reign of Tawa'if - Andalusia

الملخص:

كان لظاهرة التشيع تأثير واضح في الشعر بالمشرق العربي، حيث صور أهم إيديولوجيات هذا المذهب الديني، ثم بدأ هذا الفكر ينتقل ويتسلل إلى الأندلس شيئاً فشيئاً، واستطاع أن يؤثر في الشعر الأندلسي الذي كان له حضور متميز في المجتمع الأندلسي آنذاك، حيث صور الحياة الأندلسية بجميع جوانبها الاجتماعية والثقافية والسياسية، كما استطاع تصوير هذه الأفكار الجديدة القادمة من المشرق والتي ظهرت بالأندلس في تلك الحقبة، ومن بينها الفكر الشيعي الذي سجل ظهوراً ملحوظاً في الحياة الأدبية بالأندلس، ويسعى البحث إلى تتبع أشعار التشيع بالأندلس في عصري (الدولة الأموية وعصر ملوك الطوائف)، كما يسعى إلى استكشاف أهم مرجعيات هذا الفكر التي اصطبغت بروح المذهب الشيعي، وظهرت جلية في تلك الأشعار، وذلك من خلال الرجوع إلى المتون الشعرية لهذين العصرين.

الكلمات المفتاحية: تجليات - الفكر - الشيعي - الخلافة الأموية - ملوك الطوائف - الأندلس.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تتبع أشعار التشيع في الأندلس خلال عصري (الخلافة الأموية وملوك الطوائف)، كما يهدف إلى معرفة أسباب نشأة وظهور هذا اللون الشعري، وأهم مرجعيات هذا الفكر الشيعي بالأندلس خلال تلك الفترة.

خطة البحث:

وينقسم البحث إلى:

المبحث الأول: تعريف الشيعة في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: أهم عقائد الشيعة، وأفكارهم.

المبحث الثالث: التشيع في الأندلس، وأهم مظاهر ومرجعيات الفكر الشيعي في الشعر الأندلسي خلال هذين العصرين والذي يظهر في المحاور الآتية:

- مديح آل البيت الكرام.
- فكرة الوصية لعلي بن أبي طالب.
- نظرية الإمامة.
- الهجاء السياسي للخلافتين الأموية والعباسية.
- الرثاء المذهبي.

خاتمة البحث، وقائمة المصادر والمراجع.

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال قراءة دواوين شعراء عصري الخلافة الأموية وملوك الطوائف، ودراسة أشعارهم، وتصنيفها، وتحليلها، واستخراج أشعار التشيع منها؛ لذلك فهو الأنسب لهذه الدراسة.

المقدمة:

ترجع نشأة الحزب الشيعي في المشرق العربي إلى وقت مبكر في تاريخ الإسلام، فقد ظهرت بداياته منذ وفاة الرسول (ص) فكان من رأي بعض الصحابة أن أولى الناس بالخلافة هم أهل بيت النبي، ولا سيما علي بن أبي طالب (ر)، ولكن اجتماع السقيفة انتهى باختيار أبي بكر الصديق (ر)، وحينما بُوع أبو بكر (ر) بالخلافة قال أبو سفيان بن حرب (1):

ما كُنْتُ أَحْسَبُ أَنَّ الْأَمْرَ مَنْصَرَفٌ

عَنْ هَاشِمٍ ثُمَّ مِنْهَا عَنْ أَبِي حَسَنِ

أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَلَّى لِقَبَلَتِهِمْ

وَأَعْلَمَ النَّاسَ بِالْأَحْكَامِ وَالسُّنَنِ

ثم عهد أبو بكر لعمر بن الخطاب بالخلافة، ثم أوصى عمر (ر) بالخلافة إلى ستة نفر بينهم علي (ر)، لكن الاختيار قد وقع على عثمان (ر).

وكان بين بني أمية وبني هاشم تنافس كبير على الرئاسة منذ الجاهلية (2)، فلما تولى عثمان مال إلى بني أمية ميثلاً لأب عليه طائفة من المسلمين، خاصة أن أقاربه لم يكونوا من ذوي السبق في الإسلام، وبعضهم كان النبي (ر) قد أباح دمه (3)، وانتهى الأمر بقتله (ر)، فآتمهم الأمويون علياً بالمشاركة في دمه، وهكذا بدأ النزاع السياسي بين الحزب الأموي والحزب العلوي، ثم انقلب هذا النزاع إلى حرب مسلحة (معركة

1 - ديوان أشعار التشيع، للطيب العشاء، ص: 55

وُنُسِبَتِ الأبيات أيضاً لـ: الفضل بن العباس، والعباس بن عبد المطلب، وحسان بن ثابت.

2 - أنساب الأشراف، للبلاذري، ج 1/ 68

3 - تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبو زهرة، ص: 33

صَيِّين⁽¹⁾، التي انتهت بأن قَبِلَ عليٌّ ومعاوية -رضي الله عنهما - بالتحكيم الذي جاءت نتيجته في صالح معاوية (ر)، كما أنه أدَّى إلى نشأة حزب ثالث وهو حزب الخوارج⁽²⁾.

وهكذا سارت الأمور شيئاً فشيئاً في مصلحة معاوية (ر) الذي أعلن نفسه خليفة للمسلمين بعد مقتل عليٍّ (ر) على يد الخوارج عام (40 هـ)، وبعد تنازل الحسن (ر) عن الخلافة في عام الجماعة (41 هـ) اجتناباً للفرقة، وحقناً للدماء.

وظل الخوارج والشيعة في صراعات دائمة ومستمرة مع الدولة الأموية حتى سقوطها، فالخوارج أخذوا يقاتلون بحماسة وإخلاص دفاعاً عن مبادئهم، أما الشيعة فقد خرجوا مراراً، وكان من أهم حركاتهم الثورية خروج الحسين بن علي (ر) أيام يزيد بن معاوية، إلا أنه قُتل، وقُتل كلُّ مَنْ كان معه في مذبحة كربلاء (6 هـ)⁽³⁾ التي كان لها أعمق الأثر في الحياة الفكرية والأدبية للشيعة، وتنتهي الدولة الأموية عام (132 هـ)، وتندشأ الدولة العباسية التي سارت على نفس نهج سابقتها في التعسُّف والقسوة لآل البيت لَمَنْ لم يُظهِر الولاء إليهم.

ويعتبر التشيع أهم انشقاق في التنظيم السياسي للدولة الإسلامية؛ لأن الشيعة كانوا يمثلون أقوى أحزاب المعارضة للحكومة القائمة، أموية كانت أم عباسية، ليس فقط لكثرة عددهم إذا قورنوا بالخوارج؛ وإنما لاستناد التشيع إلى أساس عقائدي، وأيدلوجي في الكلام⁽⁴⁾.

المبحث الأول: تعريف الشيعة في اللغة والاصطلاح:

الشيعة في اللغة: الشيعة هم أتباع الرجل وأنصاره، ويُقال: شايعه أي والاه⁽⁵⁾، وقد غَلَبَ هذا الاسم على كل مَنْ يتولى عليًّا τ وأهل بيته، حتى صار اسماً خاصاً لهم⁽⁶⁾.

فالشيعة من حيث مدلولها اللغوي تعني: القوم والصحب والأتباع والأنصار والأعوان، وقد وردَ هذا المعنى في بعض آيات القرآن الكريم، كقوله تعالى: (وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يُفْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَعَاثَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ) [القصص 15]،

1 - معركة صَيِّين: صفين موضع بالقرب من شاطئ الفرات من جهة الغرب، قامت هناك معركة فاصلة بين الإمام علي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان (ر) انتهت باللجوء إلى التحكيم، وقُتل فيها سبعون ألفاً.

معجم البلدان، للحموي: ج3/414، الكامل في التاريخ، لابن الأثير الجزري: ج3/285، تاريخ يعقوب: ج2/131، تاريخ ابن خلدون: ج1/953-955

2 - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، ج1/64

3 - معركة كربلاء: هي المعركة التي قُتل فيها الحسين بن علي بأمر من يزيد بن معاوية.

مقاتل الطالبين، لأبي الفرج الأصفهاني، ص: 84-85

4 - نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، أحمد محمود صبيح، ص: 22

5 - لسان العرب، لابن منظور، المجلد السابع، مادة شيع.

6 - القاموس المحيط، للفيروز آبادي، مادة شيع، ص: 735

وقوله تعالى: (وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ) [الصفات:83]، فلفظ الشيعة في الآية الأولى تعني: القوم، وفي الثانية تعني: الأتباع والأنصار الذين يوافقون على الرأي والمنهج.

الشيعة في الاصطلاح⁽¹⁾: هي تلك الفرقة الإسلامية التي تشيَّعت لعلي بن أبي طالب (ر) ، وقالت بإمامته وأفضليته للخلافة بعد رسول الله (ر) نصًّا ووصيةً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، وأبتقية من عنده⁽²⁾، وهم يستندون في ذلك إلى:

1- أنه ابن عم رسول الله (ر) ، وزوج ابنته فاطمة، وأوَّل مَنْ آمَن برسالته، وجاهد في سبيل الله حق جهاده؛ لذلك فهو أحق الناس بالخلافة.

2- حديث الموالاتة⁽³⁾، الذي قال فيه رسول الله (ص): "اللهم مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللهم والِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ"⁽⁴⁾.

3- حديث الغدير⁽⁵⁾: قال رسول الله (ص) في حجته يوم عرفة وهو على ناقته القصواء: "يأيها الناس إني تركتُ فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله، وعترتي: أهل بيتي".⁽⁶⁾

1 - معجم الفرق الإسلامية، عارف تامر، ص: 108

2 - المِلل والنحل، للشهرستاني، ج 1/144

وانظر كذلك: كتاب الفصل بين المِلل والنحل والأهواء، لابن حزم الظاهري، ج 1/151

3 - مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج 1/442، سنن الترمذي (كتاب المناقب): ج 1/633

4 - مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ، فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ،...، ولكل من السنة والشيعة اجتهادات في تفسير هذا الحديث، فيرى الشيعة أن الحديث هو نصٌّ صريحٌ بخلافة علي بن أبي طالب لرسول الله (ص) بعد وفاته، أما أهل السنة وعلى رأسهم ابن تيمية يرون أن حديث الموالاتة به بعض الزيادات، وهي قوله: "اللهم والِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ"، فيقول ابن تيمية: "فلا ريب أنها كذب"، ويستدل على ذلك بأن جماعة من أهل العلم ومنهم البخاري ضعّفه، وحسنه أحمد بن حنبل والترمذي.

منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 7/319-320

5 - سنن الترمذي: كتاب المناقب (ج 1/662-663)، وقال حديث حسن غريب.

6 - وقد ردَّ ابن تيمية على هذا الحديث من عدة أوجه، وهي:

أولاً: لم يروه إلا الترمذي، وقد سئل عنه الإمام أحمد بن حنبل فضعّفه، وضعّفه غير واحد من أهل العلم، وقالوا: لا يصحّ.

ثانياً: يرى ابن تيمية أن العترة هم بنو هاشم كلهم: وُلد العباس، ووُلد عليٌّ، ووُلد الحارث بن عبد المطلب، وسائر بني أبي طالب، فليس عليٌّ وحده هو العترة.

ثالثاً: أن العترة لم تجتمع على إمامة عليٍّ ولا أفضليته، بل أئمة العترة كآبِنِ عَبَّاسٍ وغيره يقدمون أبا بكر وعمر في الأفضلية.

منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 7/393-396

المبحث الثاني: أهم عقائد الشيعة وأفكارهم:

إن عقائد الشيعة وأفكارهم في تغير دائم ومستمر، فَالْتَشْيَعُ درجات ومراحل وأطوار، كما أنه فِرَق وطوائف، فَالْتَشْيَعُ في العصور الأولى للإسلام غير التَّشْيَعُ فيما بعده، ففي الصدر الأول لم يكن الرجل يُسَمَّى شيعياً إلا إن قَدَّم علياً على عثمان (ر)؛ ولذلك قيل: هذا شيعي، وعثماني؛ ولهذا ذكر ابن تيمية أن أوائل الشيعة كانوا يفضِّلون أبا بكر وعمر- رضي الله عنهما⁽¹⁾، فلم يظهر في فكرهم أي نزعة كراهية أو خصومة لهما، وهذا مما يعترف به علماء الشيعة الأكابر، لكن التشيع لم يظل على هذا الفكر؛ لأنه سرعان ما تَغَيَّرَ، وظهرَ فيه الغلوّ والحطّ من كبار الصحابة (ر)، فتعرَّضوا لسبِّهم، وقاموا بتكفيرهم، وهم الرافضة.⁽²⁾

وهذا أيضاً ما أكَّده الأشعري صاحب مقالات الإسلاميين قائلاً: "فالتَّشْيَعُ ثلاثة أصناف، وإنما قيل لهم الشيعة؛ لأنهم شايعوا علياً رضوان الله عليه، وقَدَّموه على سائر أصحاب رسول الله (ص)، وغالية الشيعة وهم خمس عشرة فرقة، وإنما سموها غالية؛ لأنهم غلَّوا في عليٍّ، وقالوا فيه قولاً عظيماً".⁽³⁾ إذن الشيعة ثلاثة أصناف⁽⁴⁾:

- أ- غالية: وهم الذين غلَّوا في عليّ بن أبي طالب (ر)، وادعوا فيه الألوهية أو النبوة.
- ب- الزيدية: وهم أتباع زيد بن عليٍّ، وهم يفضِّلون علياً (ر) على سائر الصحابة، ويتولَّون أبا بكر وعمر.
- ج- الرافضة: وهم الذين يدَّعون النصَّ على استخلاف عليٍّ، ويتبرءون من الخلفاء قبَّله، ومن عامَّة الصحابة.

وقد اتَّسَمَتِ الرافضة بالغلُوّ في حب عليّ بن أبي طالب (ر) حتى جعلوه في مصاف الرسل- عليهم السلام- بل ومنهم مَنْ ذهب إلى أبعد من ذلك، وخرج عن الإسلام⁽⁵⁾ من أمثال عبد الله بن سبأ الذي رأى أنه نبيٌّ، ثم غلا فيه حتى زعم أنه إله، فقام الإمام عليّ (ر) بنفيهِ إلى المدائن، وعندما قُتِلَ الإمام عليّ (ر) زَعَمَ أن المقتول ليس عليّاً، إنما كان شيطاناً تَصَوَّرَ للناس في صورة الإمام عليّ (ر)، وأن عليّاً صعد إلى السماء، كما صعد المسيح عيسى ابن مريم (ع)، وأنه سينزل إلى الدنيا، وينتقم من أعدائه.⁽⁶⁾

1- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق محمد أيمن الشبراوي، ج1/70

2- فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة، علي الصلابي، ص:82-83

3- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، ج1/65-66

4- سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ر)، شخصيته وعصره، علي الصلابي، ص:541

5- تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص:40

6- الفرَّق بين الفِرَق، للبغدادي، ص:235

المبحث الثالث: التشيع في الأندلس:

بعد سقوط الدولة الأموية في دمشق، قام العباسيون بالتَّنْكِيل بمن بقي من البيت الأموي تنكياً شديداً، الأمر الذي أدّى إلى هروب عبد الرحمن بن معاوية بن هشام (المعروف بعبد الرحمن الداخل) من مطاردة العباسيين، متوجّهاً إلى بلاد الأندلس مدفوعاً بسببين⁽¹⁾:

الأول: بُعِدَ الأندلس عن الخلافة العباسية.

الثاني: كثرة مَوالي الأمويين بها.

ومن الواضح أن الأندلس منذ فتحها كانت أموية النزعة، وهذا ما أيده بعض الباحثين⁽²⁾، ولعلّ هذا الأمر كان في بداية الفتح، ولكن مع مرور الوقت بدأت أصداًء التشيع تُدَوِّي في الأندلس، وظهر في الأندلس مركزان للتشيع كانا مصدرًا للثورات الشيعية في الأندلس، وهما⁽³⁾:

1- البيوت العربية التي دخلت الأندلس عند الفتح العربي، وكانت بعضها تدين بنصرة عليّ بن أبي طالب (ر)، فَظَلَّتْ فيها هذه النزعة متوارثة.

2- القبائل البربرية: حيث قامت بعض الثورات البربرية الشيعية ضد حكم الخلافة الأموية بالأندلس، من أشهرها ثورة "شقيا المكناسي" التي تُعد من أخطر ثورات البربر⁽⁴⁾، وهي من أطول الثورات التي عرفتها الأندلس، وتذكرُ بعض المصادر أن "شقيا المكناسي" اتخذ اسماً آخر وهو الفاطمي، وانتسب إلى الحسين بن عليّ، وتبّعت المذهب الشيعي⁽⁵⁾، واستمرت ثورته لمدة عقد من الزمان، ولم يتمكّن الخليفة عبد الرحمن الداخل من هذا الثائر إلا بعد مؤامرة دبّها له بالاتفاق مع بعض أصحابه، فاغتالوه سنة 160هـ، ولعلّ هذه الثورة أول محاولة لإقامة دولة شيعية في المغرب الإسلامي، إذ إنها سبقت دولة الأدارسة العلويين في المغرب الأقصى بنحو عشرين عاماً⁽⁶⁾.

1 - التَّشْيِيعُ في الأندلس حتى نهاية الدولة الأموية، محمود علي مكي، ص: 6

2 - هذا ما أكده د/شوقي ضيف أن الأندلس كانت محصّنة ضد التَّشْيِيع، وإذا عثر الأندلسيون على متشيع ربما قتلوه.

عصر الدول والإمارات (الأندلس)، شوقي ضيف، ص: 54-55

3 - التَّشْيِيعُ في الأندلس حتى نهاية الدولة الأموية، محمود علي مكي، ص: 7

4- ثورات البربر في الأندلس في عص

ر الإمارة الأموية، حمدي عبد المنعم محمد حسين، ص: 17-32

5 - البربر في الأندلس، محمد حقي، ص: 204-207

6 - في تاريخ المغرب والأندلس، أحمد مختار العبادي، ص: 105

التَّشِيْعُ فِي عَصْرِ مَمْلُوكِ الطَّوَانِفِ:

حينما سقطت الخلافة الأموية في قرطبة، أصبح الجو صالحاً لكي تُثمر الدعوات الشيعية التي بدأت تنتشر في الأندلس منذ زمن بعيد، وقد أحسن العلويون انتهاز هذه الفرصة، وتَحَقَّقَ لهم تكوين أول دولة علوية يُخطب باسمها على منابر الأندلس، تلك هي الدولة الحمودية، والحموديون ينتسبون إلى إدريس بن الحسن العلوي الذي كَوَّن سنة ١٧٢ هـ أول دولة علوية في الغرب الإسلامي.

وقد كان من المنتظر أن تزدهر الثقافة الشيعية خلال حُكْم الدولة الحمودية في الأندلس، حيث كانت تتمتع بحماية السلطة، ولكن الحموديين كانوا شيعة معتدلين إلى حد بعيد، فلم تتخذ دولتهم طابعاً دينياً قوياً، فقد كانوا يدينون ببعض المبادئ العامة التي يقوم عليها التَّشِيْعُ، ومن هذه المبادئ أنه لا تتم ديانة إلا بإمامة، ويجب على كل مسلم أن يعرف إمام زمانه، وأنهم وحدهم الجديرون بالخلافة لقرابتهم من النبي، وأن مَنْ سواهم مَمَّنْ وَلِيَّ الخلافة مُعْتَدٍ غاصب، ولكننا لا نراهم أخذوا بأكثر من ذلك، بل إنهم كانوا حتى في ذلك معتدلين كثيراً، ولم يحاولوا مطلقاً فرض مبادئ الشيعة على أحد في دولتهم.^(١)

مرجعيات التشيع بالأندلس في عصري (الخلافة الأموية وملوك الطوائف):

اتخذ التَّشِيْعُ في شعر عصري (الخلافة الأموية وملوك الطوائف) تجليات وانعكاسات مختلفة، تدور حول إثبات فكرهم ومعتقداتهم، وسوف نحاول الوقوف على مظاهر التشيع في النصوص الشعرية والتي توزعت وفق المحاور الآتية:

1- المحور الأول: مديح آل البيت الكرام:

يأخذ غرض المدح في أشعار التَّشِيْعِ قيمة خاصة، فهو يُصَوِّر ما كان عليه آل البيت من: شرف أنساب، وكرم أخلاق، فيأخذ المدح بذلك أبعاداً اجتماعية وأخلاقية، ومن أشهر الشعراء الذين تَشَيَّعُوا لآل البيت في الأندلس الشاعر ابن هانئ الأندلسي^(٢) الذي يقول في بعض أشعاره مادحاً آل البيت الكرام^(٣):

أبناء فاطمَ هل لنا في حشرنا
لجأ سواكم عاصمٌ ومُجَارُ

١ - التَّشِيْعُ فِي الأندلس حتى نهاية الدولة الأموية، محمود علي مكي، ص: 84.

٢ - ابن هانئ الأندلسي: هو أبو القاسم محمد بن هانئ بن محمد الأزدي، ولد في قرية من قرى إشبيلية، عام (320هـ)، وُلِدَ لأسرة ذات حسب، ومجد، وعلم، وأدب، ينتهي نسبه إلى المهلب بن أبي صفرة، درس القرآن وعلومه، وأجاد حفظه، من أكابر شعراء الشيعة بالأندلس، هاجر من الأندلس وهو في السابعة والعشرين من عمره متوجهاً إلى المغرب؛ لأنه كان قد تعلق بالدعوة الفاطمية، وعُرف عنه ذلك، وكان قد صرَّح بشيء من ذلك في شعره، وكانت الدعوة الفاطمية مرفوضة من حكومة الأندلس الأموية السنيَّة؛ لذلك ترك الأندلس متوجهاً إلى المغرب، فعُرف شعره هناك، وبالمغرب بدأ بمدح جوهر الصقلي، ثم المعز لدين الله الفاطمي، وله في المعز قصائد تسمى (المعزَّات)، وقد غالَى في مدحه بأوصاف أنكرت واستعظمت، وهو كثير الشعر، محسن، مُجَوِّد، قيل عنه: "ليس بالمغرب مَنْ هو في طبقتة"، وهو عندهم كالمثني عند المشاركة، انتهت حياته نهاية غامضة بركة، فلم يُعرف سبب موته، فقيل: "إنه كان سكراناً، فنام في الطريق، وأصبح ميتاً"، وقيل: "بل وُجِدَ في ساقية من سواقي بركة مخنوقاً"، وذلك عام 362هـ.

جذوة المقتبس، للحميدي، ج1/156

٣ - تبين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ الأندلسي: 375

أنتم أحببنا الإله وأله
أهل النبوة والرسالة والهدى
والوحي والتأويل والتحريم
لو تلمسوا الصخر لانبجست به
خلفاؤه في أرضه الأبرار
في البيئات وسادة أطهار
والتحليل لا خلف ولا إنكار
وتفجرت وتدفتت أنهار

يُعَدُّ ابن هاني في الأبيات السابقة فضائل ومآثر آل البيت، فيوضح أنهم أحبة الله وخلفاؤه في الأرض، وأنهم أهل الرسالة والنبوة السادة الأطهار، وأنهم سبب هداية البشر أجمعين، فلا يوجد عاصم ولا ملجأ إلا إليهم، وهم خير البرية، ثم يلجأ ابن هاني إلى المبالغة في وصف فضائل أهل البيت قائلاً: إنهم لو لمسوا الصخر لانفجر وتدفتت منه الأنهار، معتمداً بذلك على التناص القرآني، ومستخدمًا الآية الكريمة "فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا"⁽¹⁾، واعتماده على التناص يرجع إلى ثقافته الدينية الواسعة التي اكتسبها من خلال دراسة القرآن الكريم، وإجادة حفظه.

وقال القحطاني⁽²⁾ في مدح السيدة فاطمة الزهراء والإمام عليّ وابنهما الحسن والحسين (ر) ⁽³⁾:

أَكْرِمَ بِفَاطِمَةَ الْبَتُولِ وَبَعْلِهَا
وَبِمَنْ هُمَا مُحَمَّدٍ سِبْطَانِ
غُصْنَانِ أَصْلُهُمَا بَرُوضَةَ أَحْمَدَ
لِلَّهِ دَرُّ الْأَصْلِ وَالْغُصْنَانِ

يمدح الشاعر آل البيت الكرام، وعلى رأسهم السيدة فاطمة الزهراء- رضي الله عنها- سيدة نساء العالمين، زوجة الإمام عليّ بن أبي طالب ؑ، وأم الحسن والحسين سبطي رسول الله (ص)، وريحانته من الدنيا، والتي كانت من خيرة النساء المؤمنات زهداً، وكرمًا، وورعًا، ويقصد الشاعر بالغصنين: الحسن والحسين- رضي الله عنهما- فهما غصنا شجرة أصلها نبي الهدى محمد (ص)، فَنِعْمَ الْأَصْلُ، وَنِعْمَ الْفَرْعُ.
وقال ابن دراج القسطلي⁽⁴⁾ مادحًا بني هاشم الكرام ضمن قصيدة أرسلها للخليفة يحيى بن حمود⁽⁵⁾:

¹ - سورة المائدة، الآية: 160

² - القحطاني: هو أبو عبد الله محمد بن صالح القحطاني المعافري الأندلسي المالكي، رحل إلى المشرق في طلب العلم، فزار مصر، وبغداد، ومكة، وهمدان، قيل عنه: "إنه كان من أفاضل الناس، وثقاتهم، وكان فقيهاً حافظاً"، جمع تاريخاً لأهل الأندلس.

نفع الطيب، للمقري، ج 142/2

³ - القطوف الدواني في شرح نونية القحطاني، ص: 322

⁴ - ابن دراج القسطلي: هو أحمد بن محمد بن دراج القسطلي، أبو عمر، يُنسَب إلى موضع يُسمى (قسطة دراج)، كان كاتبًا من كُتَّاب الإنشاء في أيام المنصور بن أبي عامر، وهو معدود من جملة الشعراء والبلغاء، وله رسائل تدل على اتساع علمه وقوته، أشاد به كل من كتب عنه، مات قريبًا من العشرين والأربعمئة.

جدوة المقتبس، للحميدي، ج 181-177/1

⁵ - ديوان ابن دراج القسطلي: 80

فَسَيِّ جَدُّكَ عَمْرَوِ الْكِرَامِ بِهَشْمِ الثَّرِيدِ زَمَانَ الْمُحُولِ
وَشَيْبَةَ سَاقِي الْحَجِيحِ الْكَفِيلِ بِمَأْوَى الْغَرِيبِ وَقُوتِ الْخَلِيلِ
وَضَيِّفَ حَتَّى وَحُوشِ الْفَلَاةِ وَأَهْدَى الْقَرَى لِهَضَابِ الْوُعُولِ
وَإِنَّ أَبَا طَالِبٍ لِلضِّيُوفِ لِأَطْلَبُ مِنْ ضَيْفِهِ لِلْحُلُولِ
وَلَا مِثْلَ وَالِدِكَ الْمُصْطَفِي لِرُكْبٍ وَفُودٍ وَحَيِّ حُلُولِ
يُبَادِرُهُمْ بَابْتِنَاءِ الْقَبَابِ وَيُكْرِمُهُمْ بِدُنُوءِ النُّزُولِ

يقوم ابن دراج القسطلبي في هذه الأبيات برسم صورة رائعة لكرم وجود بني هاشم جميعهم، فيبدأ الشاعر بعمر العلى، وهو هاشم جد الرسول (ص)، وهو صاحب إيلاف قريش، وأول من ستمها، وسبيها هاشمًا؛ لأنه هشم الثريد لقومه، حيث أصابت قريشًا سنةً ذهبت بأموالهم وقحطوا، وبلغ ذلك الأمر هاشمًا وهو بالشام، فأمر بالكعك والخبز، فحمل في الغرائر على الإبل حتى وافي مكة، فأمر بهشم ذلك الخبز والكحك، ونحرت الإبل التي حملت الخبز والكعك، فأشبع أهل مكة، وقد أرهقتهم هذه المجاعة⁽¹⁾، وشيئة المذكور في الأبيات هو عبد المطلب⁽²⁾، الذي ورث سقاية الحجيج من أبيه هاشم، ويبالغ الشاعر في وصف كرم عبد المطلب فيؤكد أنه ضيف حتى الوحوش في الصحراء، ثم يوضح الشاعر مدى كرم أبي طالب فهو من يبادر الضيوف، ويطلب قدومهم، وفي النهاية يبين الشاعر جود وإحسان المصطفي (ص)، الذي كان يكرم من جاءه من الضيوف، ويبادر ببناء القباب لهم.

ويقول ابن مقانا الإشبوني⁽³⁾ في مدح بني هاشم، وذلك أثناء مدحه لإدريس بن يحيى بن علي بن حمود⁽⁴⁾:

¹ - أنساب الأشراف، للبلاذري، ج 64/1، وقال عنه أحد الشعراء وهو عبد الله الزبيري:

عمر العلى هشم الثريد لقومه ورجال مكة مستنون عجاف
وهو الذي سن الرحيل لقومه رحل الشتاء ورحلة الأضياف

² - التبيين في أنساب القرشيين، لابن قدامة المقدسي، ص: 55-56

³ - ابن مقانا الإشبوني: هو عبد الرحمن بن مقانا البطليوسي، أبو زيد، أديب، وشاعر أندلسي مشهور، عاش في عصر ملوك الطوائف، واعتبره البعض شاعر الدولة الحمودية، أعلن ولاءه لآل النبي في الأندلس، قال عنه ابن بسام: "من شعراء غرناطة المشاهير، وله شعر يُعرب عن أدب غزير، تصرّف فيه تصرّف المطبوعين المجيدين".

جذوة المقتبس، الحميدي، ج 441-442، المغرب، لابن سعيد المغربي، ج 413/1، الذخيرة، لابن بسام الشنتري، ج 786/2

⁴ - وردت القصيدة بنفح الطيب: ج 433-434، الذخيرة: ج 791-792، المغرب: 414/1

يا بني أحمدَ يا خيرَ الوري
لأبيكم كان وفدُ المسلمين
نزلَ الوحيُّ عليه فأجبتني
في الدُّجى فوقهم الروح الأمين
خُلِقوا من ماء عدلٍ وتقى
وجميع النَّاسِ من ماءٍ وطنين
انظرونا نقتبسُ من نُوركِمْ
إنَّه من نُورِ ربِّ العالمين

الأبيات من قصيدة نونية شهيرة، طار ذكرها في الآفاق، وحفظها القاضي والداني؛ لسهولة وسلاسة ألفاظها، وعدوبة عباراتها، يمدح فيها ابن مقانا الخليفة إدريس بن يحيى بن علي بن حمود، ويرى الشاعر أن آل النبي هم أعظم الخلق؛ لأن الله تعالى اجتباهم بالنبوة والرسالة، ويبالغ في مدحهم فيوضح أنهم خُلِقوا من ماء عدل وتقى على العكس من باقي البشر الذين خُلِقوا من ماء وطنين، وفي النهاية يطلب الشاعر من آل البيت أن يقتبس من نورهم تبرُّكاً بهم، وتعظيماً وإجلالاً لهم، وفي الأبيات تضمين من الآية الكريمة: "يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ"⁽¹⁾، وهي دلالة على ثقافة الشاعر الواسعة.

ويقول ابن الحنات⁽²⁾ في حبِّ آل البيت⁽³⁾:

إن كان عدُّوا حُبَّ آلِ محمدٍ
ذنباً فإنِّي لستُ منه أتوبُ

يصرِّح الشاعر ابن الحنات بحب آل البيت دون خوف أو تردُّدٍ، بل ويتباهى بهذا الحب، حتى ولو اعتُبر أن هذا الحب ذنبٌ فإنه لن يتوب منه أبداً.

وقال عبادة بن ماء السماء⁽⁴⁾ في علي بن حمود⁽⁵⁾:

¹ - سورة الحديد الآية: 13

² - ابن الحنات: هو محمد بن سليمان الرعيبي، يُعرف بابن الحنات، كان مُتقدماً في الآداب والبلاغة والشعر، مدح الملوك، والوزراء، والرؤساء، بليغ وقته، مات قريباً من الثلاثين والأربعمئة.

جذوة المقتبس، للحميدي، ج 1/103

³ - الذخيرة، لابن بسام الشنتري، القسم الأول، المجلد الأول: ص 449

⁴ - عبادة بن ماء السماء: من فحول شعراء الأندلس، متقدم فيهم مع علمه، يرجع نسبه إلى الصحابي المعروف سعد بن عبادة الخزرجي، مدح آل حمود، وله في مدحهم عدد غير قليل من مبالغات الشيعة، وكان إمام الشعراء في زمانه، تميزت أشعاره بمتانة العبارة، وبِحُسْن الأداء، وبجمال الأخيلة، ولا يوجد في شعره ألفاظٌ صعبة أو غريبة، ولا تجد فيه أي تأنقٍ بديعي كثيف.

جذوة المقتبس، للحميدي، ج 2/463-464

⁵ - الذخيرة، لابن بسام الشنتري، القسم الأول، المجلد الأول: ص 478

أطاعتك القلوبُ ومن عصيَّ
وحزبُ اللهِ حزْبُك يا عليَّ
فكلُّ مَنْ ادعى معك المعالي
كذوبٌ مثل ما كذب الدَّعيُّ
فإن قال الفخورُ أبي فلانُ
فحَسْبُك أن تقولَ أبي النَّبيِّ

يمدح الشاعر في الأبيات السابقة الخليفة علي بن حمود، فيرى أن لا أحدَ يفاخره، مؤكداً أن حزب علي هو حزبٌ مؤيَّدٌ من الله تعالى، ويكفيه فخراً وشرفاً أنه من أحفاد النبي (ص)، ونلاحظ في الأبيات نبرة الفخر واضحة، فهو فخر باتصال نسبه إلى الرسول الكريم (ص)، وهو بذلك جعل المعالي منحصرة به، وما سواه فهو مُدَّعٍ كذاب.

وفي النهاية أشاد الشعراء بصفات آل البيت الجليلة والعظيمة والتي خصَّهم بها الله تعالى دون غيرهم، كما أيَّدوا شعرهم ببعض الأدلة القرآنية المؤيِّدة لرأيهم.

2- المحور الثاني: الوصية لعلي بن أبي طالب:

الوصية عند الشيعة هي نص النبي (ص) على استخلاف علي بن أبي طالب بعده، وقد قام بعض الشعراء بالدفاع عن أحقية العلويين بالخلافة، وقاموا بتصوير مظلوميتهم، متخذين من أشعارهم وسيلة لإثبات أولويتهم بالخلافة عن طريق الاستمالة العاطفية أحياناً، والإقناع العقلي المستند إلى بعض النصوص أحياناً أخرى، مثل آية التطهير، وحديث الغدير، فقال ابن دراج أيضاً هذه القصيدة، مشيراً إلى فكرة الوصية (1):

إلى الهاشميِّ إلى الطَّالبيِّ
إلى الفاطميِّ العطوفِ الوصُولِ
إلى ابنِ الوصيِّ إلى ابنِ النَّبيِّ
إلى ابنِ الذَّبِيحِ إلى ابنِ الخَلِيلِ

قال ابن دراج هذه القصيدة في مدح علي بن حمود، وهي قصيدة طويلة، وقد أبدع وأجاد فيها، وأشاد بها الكثيرون، ويؤكد فيها أن علي بن حمود من نسل الهاشميين الفاطميين، فهو ابن الإمام علي بن أبي طالب، وابن النبي محمد (ص)، كما أُرْجِعُ نسبه أيضاً إلى إسماعيل وإبراهيم - عليهما السلام - وتتجلى فكرة الوصية في الأبيات موضحاً أن الإمام علياً هو وصي محمد (ص) بالخلافة.

وقال ابن هانئ في أحقية العلويين في الخلافة (2):

¹ -ديوان ابن دراج القسطلي: 79

² - تبين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ الأندلسي: 376

أبناء نثلة ما لكم ولمعشر
هم دوحة الله الذي يختار
رُدُّوا إليهم حقهم وتنگبوا
وتحمّلوا فقد استحتم بواؤ
ودعوا الطريق لفضلهم فهم الألى
لهم بمجهلة الطريق منار

في النص السابق يتعمد ابن هانئ الإساءة للعباسيين، وذلك عن طريق نسبهم إلى أمهم نثلة⁽¹⁾، لا إلى أبيهم العباس، فيطلب منهم أن يتركوا الخلافة، ويتنحّوا ويرتحلوا بعد إعطاء الحق لأهله، مطالبًا بحق ديني نُزِعَ من العلويين دون وجه حق، ويرى أن العار يلاحقهم، فهم رجال لهُو وطرب، والذين جحدوا حقهم هم أهل القرآن، وهم أهل الفضل، وهم المنار من الجهل والشرك، ويرى الشاعر أن أي محاولة لعدم الإقرار بأحقية علي بالخلافة هي عصيان صريح لأوامر الله تعالى.

وقال ابن هانئ كذلك في فكرة الوصية لعلي بن أبي طالب⁽²⁾:

نازعتُ حَقَّ الوَصِيِّ ودونَه
حَرَمٌ وَحِجْرٌ مانِعٌ وَحَجُونُ
ناضَلْتُمُوهُ على الخِلافةِ بِالتي
رُدَّتْ وفِيكم حَدُّها المَسنونُ
حَرَفْتُمُوها عن أبي السَّبْطَيْنِ عن
زَمَعٍ وِليس من الهِجَانِ هَجِينُ
لو تَتقون الله لم يَطْمَحْ لها
طَرْفٌ ولم يَشْمَخْ لها عَزِينُ
لكنَّكم كنتم كأهل العِجْلِ لم
يُحْفَظْ لموسى لهم هارون
لو تسألون القبرَ يومَ فَرَحْتُمْ
لأجابَ أنَّ محمداً محزونُ
رُدُّوا عليهم حُكْمَهُم فعليهم
نزلَ البيانُ وفِيهم التَّبِينُ

يؤكد الشاعر في النص السابق على مفهوم فكرة الوصية، وأن الأمويين أيضاً جحدوا هذا الحق، ويوجه الخطاب لهم قائلاً: صرفتم الخلافة عن أبي الحسنين اللذين هما سبطا رسول الله (ص)، خوفاً من أن يتقلدها، فتكونوا محرومين منها، وقد تركتم تقوى الله ورضختم لرغباتكم، فأصبحتم كبنّي إسرائيل حينما تركهم موسى مع أخيه ووزيره هارون، فلم يحفظوا الحق الذي لموسى مع هارون، وكادوا يقتلون هارون، ويميل الشاعر في الأبيات إلى التضمين القرآني لقصة العجل، ويرى أن النبي محمداً (ص) حزين في

¹ - نثلة هي أم العباس بن عبد المطلب جد العباسيين.

² - تبين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ الأندلسي: 740-741

قبره لما حدث لآل بيته الكرام، وفي النهاية يطلب منهم أن يعيدوا الحق لأهله، ويردّوا عليهم حكمهم؛ لأنّ فيهم قد نزل القرآن والتبيين.

3- المحور الثالث: نظرية الإمامة:

لقد ترسّخت نظرية الإمامة في أذهان الشيعة منذ عقود، وهي تُوازي كلمة خليفة لدى أهل السنة والجماعة، لكنهم أضافوا للإمام العديد من الصفات التي يظهر فيها بعض الغلوّ والمبالغة، ومنها أن الإمام مختار من الله، ولا شأن للناس في اختياره⁽¹⁾، وأبْلُغَ وصُفَّ لإمام الشيعة هو ما وَرَدَ منسوبًا إلى الإمام الرضا، حيث قال: "الإمام منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء، الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول (ص)، الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وَعِزُّ الْمُؤْمِنِينَ، الإمامة أُسُ الإسلام النامي، وفرعه السامي، وبالإمامة تمام الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وتوفير القِيء، والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثُّغور والأطراف، والإمام يُحلُّ حلال الله، ويُحرِّم حرام الله، الإمام هو المُطَهَّر من الذنوب، المبرِّأ من العيوب، المخصوص بالعلم، الموسوم بالجلم، الإمام واحد دهره، لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدل"⁽²⁾، وعصمة الإمام شرط من شروط الإمامة عند الشيعة، فهُم يرون أن الأئمة معصومون من الزلل، ولا يرتكبون صغيرة ولا كبيرة، ولا تصدر عنهم أي معصية، ولا يجوز في حقهم خطأ ولا نسيان⁽³⁾، ومن هنا وجبت طاعتهم.

فقال ابن هانئ في مدح المعز لدين الله الفاطمي⁽⁴⁾:

فَأَحْكُمُ فَأَنْتَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ	مَا شِئْتَ لَا مَا شَاءَتْ الْأَقْدَارُ
وَكأَنَّما أَنْصَارُكَ الْأَنْصَارُ	وَكأَنَّما أَنْتَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ
فِي كُتُبِهَا الْأَحْبَابُ وَالْأَخْبَارُ	أَنْتَ الَّذِي كَانَتْ تُبَشِّرُنَا بِهِ
قَدْ دُوِّخَ الطَّغْيَانُ وَالْكَفَّارُ	هَذَا إِمَامٌ الْمُتَّقِينَ وَمَنْ بِهِ
وَبِهِ يُحَطُّ الْإِصْرُ وَالْأَوْزَارُ	هَذَا الَّذِي تُرَجَى النِّجَاةُ بِحَبِيهِ

¹ - في مذاهب الإسلاميين (الخوارج- الإباضية - الشيعة) عامر النجار، ص: 412

² - نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، د. أحمد محمود صبيحي، ص: 25

³ - سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ر)، شخصيته وعصره، د. علي الصلابي، ص: 560

⁴ - تبیین المعاني في شرح ديوان ابن هانئ الأندلسي: 365

يؤكد ابن هانئ في النص السابق أن ممدوحه المعز هو إمام مقدس، وأن طاعته وأتباعه ركن أساسي من أركان الدين، وطاعته للمعز هي طاعة تُقَرِّبه من الله، وتبلغه مقام الشاكين، وشعره في المعز مُبالغ فيه، فكان يرفعه إلى درجات عالية لا تليق ببشر، وهي مبالغة يرفضها الذوق والعقل والدين، فقد اختار بعض صفات الخالق ليضيفها إلى المخلوق، مُخرِجًا صورة الإمام في صورة القادر على كل شيء.

ويقول ابن هانئ كذلك⁽¹⁾:

مُؤَيِّدًا باختيار الله يَصْحَبُهُ وليس فيما أراه الله من خللٍ
تَخْفِي الْجَلِيَّةُ إِلَّا عَن بَصِيرَتِهِ حتى يَكُونُ صَوَابُ الْقَوْلِ كَالْخَطْلِ
فقد شَهِدْتُ لَهُ بِالْمَعْجَزَاتِ كَمَا شَهِدْتُ لَهِ بِالتَّوْحِيدِ وَالْأَزْلِ

يوضح الشاعر في الأبيات السابقة أن المعز هو الإمام المؤيد والمختار من الله تعالى، فحقائق الأشياء والأمور خفية على جميع الناس إلا عن بصيرته، فلا يظهر في رأيه خطأ أو خطأ كما يكون في رأي غيره من البشر؛ لأن حقائق الأشياء ظاهرة عنده، ولا يخفي عليه شيء منها، وتظهر المذهبية السياسية كثيرًا في شعره، كما تبدو المصطلحات الشيعية في جلِّ نتاجه الشعري، ويشتمل أسلوبه في كثير من المواطن على الحجج والجدل والتعليل والتدليل، ومحاولة الإقناع المنطقي لا التأثير الوجداني بمفرده.

وقال كذلك⁽²⁾:

إِمَامٌ رَأَيْتُ الدِّينَ مَرْتَبَطًا بِهِ فطاعته فوز وعصيانه خسر
أرى مدحه كالمُدحِ لَهِ إِنَّهُ قُنُوتٌ وَتَسْبِيحٌ يُحَطُّ بِهِ الْوَزْرُ

إن القارئ لشعر ابن هانئ يرى مدى أهمية منصب الإمام في الفكر الشيعي، فالإمامة أصبحت منصبًا إلهيًا يُمنح من الله تعالى، وهو اختيار مقدس ليس لعامة البشر شأن فيه، ولا يكتمل الإيمان لديهم ما لم يكن مقرونًا بوجود الإمام، وطاعة الإمام هي أمر واجب لا خيار فيه، وعصيانه خسر كبير.

وقال كذلك في فكرة الإمامة⁽³⁾:

إِمَامٌ عَدَلٍ وَفِي فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ كما قَضَوْا فِي الإِمَامِ العَدْلِ واشتَرَطُوا

1 - المصدر السابق: 595

2 - تبين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ الأندلسي: 342

3 - المصدر السابق: 393

إن موقف الشاعر في الأبيات السابقة واضح، فهو يؤمن إيماناً قطعياً بحق المعزّ في الإمامة، وهذا الحق لم يأت من مصدر بشريّ، بل من الله تعالى، ويوضح ابن هانئ في النص السابق أهم صفات الإمام من وجهة نظر الشيعة، فهو العادل، الوفيّ، المعصوم من الخطأ، وهذه الرؤية تكاد تتكرّر في معظم الأدب الشيعي، بحيث تصبح ركيزة أساسية في خطابهم المذهبي.

4- المحور الرابع: الهجاء السياسي:

إن الهجاء السياسي في أشعار التّشيع لا يقل أهمية عن المدح، فمثلما وضّح الشعراء الخصال الحميدة التي يتمتع بها آل البيت الكرام، قاموا بهجاء الأمويين والعباسيين على ظلهم، وجورهم، وجبروتهم، وغدرهم، وعدم أهليتهم لتوليّ منصب الخلافة.

فقال ابن هانئ في السخرية من بني أمية⁽¹⁾:

خابت أُميَّةٌ منه بالذي طلبتُ كما يخيّبُ برأسِ الأقرع المُشطُ
وحاولوا من حضيضِ الأرض إذا طلبوا كواكبًا عن مرامي شأوها شحطوا
هذا وقد فرّق الفرقانُ بينكما بحيثُ يفترقُ الرضوانُ والسخطُ

هذه الأبيات من قصيدة يمدح بها الشاعر الخليفة المعز لدين الله، فيذكر خيبة بني أمية الذين حاولوا إقصاء الفاطميين بكل ما بأيديهم من وسائل فلم يفلحوا، ويرى أن كل ما فعلوه أدّى بهم نحو الخيبة؛ لأن المعز نموذج تتجسد فيه وبوضوح الإرادة الإلهية، والأبيات قائمة على عنصر السخرية من بني أمية، وقائمة كذلك على عنصر المقارنة، فهو يقارن بين حالة الفاطميين المؤيدين من الله، وبين حال الأمويين الذين هم في الحضيض دائماً، وفي خيبة مستمرة.

وقال كذلك ابن هانئ⁽²⁾:

وما عرفتُ كَرَّ الجيادِ أُميَّةً ولا حملتُ بَرَّ القنا وهو شابكُ
ولا جرّدوا نصلاً تُخافُ شبائهُ ولكن فُولادًا غدًا وهو أنكُ
ولم تدمَ في حربٍ دروعُ أُميَّةٍ ولكنهم فيها الإمامُ العواركُ

¹ - تبين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ الأندلسي: 394-395

² - المصدر السابق: 517

في النص السابق يصف الشاعر قلة معرفة بني أمية بفنوب الحرب، فليس لديهم مهارة الكرّ والفرّ في القتال، حتى الفولاذ يصير في أيديهم أنكاً، يعني لا يعمل عمله؛ لأنهم لا يعرفون كيف يستخدمونه، ويردف ابن هاني قائلاً: وإن وجدت دروع بني أمية ملطخة بالدماء؛ فذلك لأنهم كالإماء اللاتي يحضن، فالشاعر يجرد بني أمية من كل الفضائل، بل ويلصق بهم جميع الصفات الرثّة مستخدماً أسلوب النفي قائلاً: ما عرفت أمية كَرّ الجياد، ولا جرّدوا نصلاً، ولم تَدَم في الحرب دروعهم، وكلها إشارات على تكامل صفة الجبن فيهم، فهُمْ في رأيه غير مستحقين للقب الخلافة.

وقال ابن هاني في ذمّ العباسيين⁽¹⁾:

تقولُ بنو العباس هل فُتِحَتْ مِصرُ	فقل لبني العباس قد قُضِيَ الأمرُ
وقد جاوزَ الإسكندريةَ جوهراً	تُطالعه البُشرى ويُقدّمه النصرُ
فما جاء هذا اليومُ إلا وقد غدتُ	وأيديكم منها ومن غيرها صِفراً
فكونوا حصيداً خامدين أو ازرعوا	إلى ملكٍ في كَفِّه الموتُ والنشرُ
أفي ابن أبي السبطين أم في طليقكم	تنزلت الآياتُ والسورُ العُرُ
بني نثلة ما أورث الله نثلة	وما نسلتُ هل يستوي العبدُ والحرُّ

هذا النص من قصيدة قالها ابن هاني بمناسبة الفتح الفاطمي لمصر بقيادة جوهري الصقلي قائد جيوش المعز، وقد افتتحها ابن هاني بمقدمة حوارية دون الاعتماد على أي نوع من المقدمات التقليدية، ثم يعقد مقارنة بين حال العباسيين والفاطميين بعد فتح مصر، فحَيْلُ الإله يقودها المعزُ، فهو مؤيد من الله؛ لأنه يطلب تَأزراً، وقد أخذ منهم هذا الثأر اليوم؛ لأن العباسيين اغتصبوا حق آل البيت في الخلافة، ثم بدأ الشاعر في طرح العديد من الأسئلة، ومنها: مَنْ الأحقُّ بتلك المنزلة؟ أبناء علي؟ أم أبناء نثلة؟ وهل ما نزل من القرآن كان في حقهم؟ أم كان في حق آل الرسول (ص)؟ لذلك فالشاعر يرى أن بفتح مصر قد عاد الحقُّ إلى أهله، وأن المعز لدين الله قد أعاد الحق إلى نصابه.

¹ - تبين المعاني في شرح ديوان ابن هاني الأندلسي: 335-337

وقال ابن شهيد الأندلسي⁽¹⁾ في ذمّ بني أمية⁽²⁾:

لئن أخرجتني عنكم شرُّ عَصْبَةٍ
ففي الأرضِ إخوانٌ عليّ أكارمُ
وإن هَشَمَتْ حَقِي أُمِيَةٌ عِنْدَهَا
فهبأنا على ظَهْرِ المَحَجَّةِ هاشمُ

قال ابن شهيد هذه الأبيات وهو يُودِّعُ مدينة قرطبة متوجّهاً إلى مالقة، ويبدو أنه تعرض لشيء من الظلم على يد الأمويين، فقرر أن يلجأ إلى الخليفة علي بن حمود الملقب بالناصر، الذي توسم فيه العدل والإحسان والكرم؛ لأنه من نسب الهاشميين الذين لا يُظلم لديهم أحد أبداً، وفي الأبيات مقارنة بين الأمويين الذين وصفهم الشاعر بِشَرِّ عَصْبَةٍ، وبين الهاشميين الذين وصفهم الشاعر بالإخوان الأكارم.

5- المحور الخامس: الرثاء المذهبي:

لئن كان المدح والهجاء من الأغراض الهامة في أشعار التشييع، فلعلَّ غرض الرثاء هو الأهم، وقد جاءت أشعار الرثاء للتأكيد على خصال عليّ وذريته وقرابته من رسول الله (ص)، وقد شمل الرثاء عليّاً، والحسين، ووصف مأساة كربلاء، وما حدث فيها من تنكيل وغدر وقتل لسبط الرسول (ص)؛ لذلك كان من الطبيعي أن يصبغ الحزن أشعارهم، ويبرز البكاء في قصائدهم.

فقال القحطاني في رثاء الحسين (ر) ⁽³⁾:

ويلٌ لمن قَتَلَ الحُسَيْنَ فَإِنَّهُ
لَسْنَا نَكْفِرُ مُسْلِمًا بِكَبِيرَةٍ
قَدْ بَاءَ مِنْ مَوْلَاهُ بالخُسْرَانِ
فَاللَّهُ ذُو عَفْوٍ وَذُو غُفْرَانِ

يبدأ الشاعر الأبيات السابقة بكلمة "ويل"، وهي تعني: العذاب والهلاك، وقيل: ويل هو وادٍ في جهنم⁽⁴⁾، ويتوعد الشاعر بهذه الكلمة قتلة الحسين بن علي (ر)، وهي دليلٌ على قُبْحِ فِعْلَتِهِمْ، وَعِظْمِ جُرْمِهِمْ، فقد استدرجه بعض البغاة إلى العراق، ثم خذلوه، وتركوه يُقتل في كربلاء عام (61هـ).

1 - ابن شهيد الأندلسي: هو أحمد بن عبد الملك بن عمر بن محمد بن عيسى بن شهيد، أبو عامر، وهو أعظم أهل هذا البيت شهرة في البلاغة، كان بليغ المعاني، عالماً بالأدب والشعر، وشعره كثير ومشهور، وقد تُوفِّي سنة ست وعشرين وأربعمائة بقرطبة، وقيل عنه: "فُجِعَ الناس بموته، ولم يُشهد على قبر أحد ما شهد على قبره من البكاء والعيول".

جذوة المقتبس، للحميدي، ج 1/209-213، المغرب، لابن سعيد المغربي، ج 1/78-85

2 - ديوان ابن شهيد الأندلسي، ص: 153-154

3 - نونية القحطاني، ص: 331

4 - ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، ج 16، مادة ويل.

وهذه الأبيات تشير إلى ميل الشاعر يوسف بن هارون الرمادي⁽¹⁾ إلى التشيع، حيث أشار إلى مأساة الحسين قائلاً⁽²⁾:

أنا إن رمت سلوًا عنك يا قرّة عيني
كنت في الإثم كمن شا رك في قتل الحسين
لك صولاتٌ على قلـ بي دليلات لحيني
مثل صولات عليّ يوم بدرٍ وحنين

إن الشاعر متيقن أن من قتل أوشارك في قتل الحسين فقد ارتكب إثماً عظيمًا، ويمزج الشاعر في الأبيات السابقة بين رثاء الحسين بن عليّ (ر) الذي قُتل غدراً على يد الأمويين، وبين مدح الإمام عليّ، والإشادة بدوره وشجاعته في الحروب الأولى للمسلمين، خاصةً يومي بدرٍ وحنين، حتى أصبح مضرباً للأمثال في الشجاعة والإقدام، ففي يوم بدر كان عليّ يحمل راية المهاجرين، وهو صاحب السبق في توجيه ضربة مؤلمة لقريش، وخاصةً بعد أن قتل أكبر رجالها بسيفه، أمثال: الوليد بن عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وبالرغم من اختلاف الروايات في عدد الذين قتلهم عليّ يوم بدر، إلا أن المرجح تاريخياً أن أمير المؤمنين قتل نصف من قتلوا ببدر، أو قريباً منه، أما في غزوة حنين فكان عليّ ممن ثبت مع رسول الله (ص)، وقيل: وكان عليّ (ر) يومئذ أشد الناس قتالاً، ومضى إلى صاحب راية هوازن فقتله، وقتل أربعين رجلاً من المشركين.

وقال ابن هانئ في وقعة كربلاء⁽³⁾:

ألا إن يوماً هاشمياً أظلمهم يطيرُ فراشَ الهامِ عن كل مجثم
كيوم يزيدٍ والسبايا طريدةً على كلِّ موارٍ الملائمِ عثمم⁽⁴⁾
وقد غصت البيداءُ بالعيس فوقها كرائمُ أبناء النبيِّ المكرم

¹ - يوسف بن هارون الرمادي: شاعر قرطبي، سريع القول، مشهور عند العامة والخاصة، قالوا عنه: "فتح الشعر بكندة، وختم بكندة"، يعنون بذلك امرأ القيس والرمادي.

جذوة المقتبس، للحميدي، ج2/589-593

² - يتيمة الدهر، للشعالبي، ج2/116

ووردت الأبيات كذلك في كتاب "الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة"، أحمد هيكمل، ص:288

³ - تبين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ الأندلسي: 684-685

⁴ - المقصود به الجمل شديد السرعة.

ولا هَتَكُ سَتِرٍ بعدها بمحرَّم

فما في حريمٍ بعدها مِنْ تَحْرُجٍ

فإن وليَّ الثَّارِ لم يتخرَّم⁽¹⁾

فإن يتخرَّم خيرٌ سبطي محمدٍ

في الأبيات يصور ابن هانئ بشاعة يوم كربلاء بشيء من الانفعال، فهو ينقم على الأمويين ما فعلوه بالحسينؑ، فقد قتلوه أمام أعين بني هاشم، بل وجعلوا من زوجاته وبناته سبايا بين يدي يزيد بن معاوية، فهُم قتلوا أبناء النبي، وأسروا بناته، وهتكوا سترهم، والمراد بولي الثَّار المعزَّ لدين الله الفاطمي.

وقال ابن عبدون الأندلسي⁽²⁾ في رثاء الإمامين عليّ والحسين - رضي الله عنهما - في رائيته المشهورة⁽³⁾:

وَأَمَكَّنْتَ مِنْ حُسَيْنٍ رَاحَتِي شَمِيرٍ⁴

وَأَجْرَزْتَ سَيْفَ أَشْقَاهَا أبا حَسَنِ

فَدَتُ عَلِيًّا بِمَنْ شَاءَتْ مِنْ الْبَشَرِ

وَلَيْتَهَا إِذْ فَدَتُ عَمْرًا⁵ بِخَارِجَةٍ⁶

أَنْتُ بِمَعْضَلَةِ الْأَلْبَابِ وَالْفِكْرِ

وَفِي ابْنِ هِنْدٍ وَفِي ابْنِ الْمُصْطَفِيِّ حَسَنِ

وَبَعْضُنَا سَاكِتٌ لَمْ يَأْتِ مِنْ حَصْرِ

فَبَعْضُنَا قَائِلٌ مَا اغْتَالَهُ أَحَدٌ

1 - يتخرم: يهلك.

2 - ابن عبدون الأندلسي: هو عبد المجيد الفهري اليابري، من أهل مدينة يابرة، ذو الوزارتين، كان يكتب للمتوكل بن الألفطس، قال عنه معاصروه: منتهى الأعيان، منتهى البيان، الشامخ الرتبة، العالي الهضبة، فاق الأفراد والأفذاذ، ومثى في طريق الإبداع.

نفع الطيب، للمقري، ج/1-673-674، المغرب، لابن سعيد المغربي، ج/1-374-376

3 - شرح قصيدة ابن عبدون الأندلسي، لابن بدرون، ص: 158-186

4 - هو شمر بن ذي الجوشن: اسمه شرحبيل بن قرط الضبابي الكلابي، كان لأبيه صُحبة، أحد كبار قتلة الحسين، شهد صفين مع عليّ، وبعد قتله للحسين أرسل رأسه لعبيد الله بن زياد، ثم قام المختار الثقفي بتتبع جميع قتلة الحسين، ثم وجّه إلى شمر بن ذي الجوشن بعض رجاله، وعلمهم أبو عمرة بن عبد الرحمن بن أبي الكنود، فبرز لهم شمر فتمكّن منه أبو عمرة فقتله، وأُلقيت جثته إلى الكلاب، ورحل بعض أبنائه إلى الأندلس.

مختصر تاريخ دمشق، لابن عساكر، ج/10-331-334.

5 - هو عمرو بن العاص الصحابي الجليل.

6 - هو خارجة بن حدافة بن عامر، كان من أشجع الفرسان، وقد أمّد به عمر بن الخطاب عمرو بن العاص، فشهد معه فتح مصر، واختلط بأهلها، وكان على شرطة عمرو بن العاص، وقد استخلفه عمرو للصلاة ليلة قتل عليّ بن أبي طالب، فقتل خطأ بدلاً منه، وقال الذي قتله: "أردت عمراً، وأراد الله خارجة".

الإصابة، لابن حجر العسقلاني، ج/1-526

وأزدت ابن زياد¹ بالحسين فلم يبؤ بشسع له قد طاخ أوظفر

الأبيات ضمن قصيدة رائية رثى بها ابن عبدون الأندلسي ملوك بني الأفطس عندما سقطت دولتهم على يد الأسبان، وهي من أمهات القصائد التي ذكر فيها عددٌ كبيرٌ من مشاهير الملوك والخلفاء، وقام ابن عبدون فيها برثاء عليّ الحسن والحسين (ر)، ويقصد بأشقاها هو (عبد الرحمن بن ملجم التجيبي) قاتل الإمام علي بن أبي طالب (ر)، وسُمي بأشقاها؛ لأن رسول الله (ص) قال: "يا علي، ألا أخبرك بأشقى الناس عذابًا يوم القيامة، قال: نعم، فقال له رسول الله (ص): عاقر ناقة ثمود، وخاضب لحيتك بدم رأسك"⁽²⁾، ويتمنى فيها الشاعر أن الدنيا كانت قد فدت عليّ بن أبي طالب بمن شاءت من البشر، مثلما فدت عمرو بن العاص بخارجة بن حذافة، ثم يتحدث الشاعر عن معضلة مقتل الحسن بن علي (ر)، وقد اختلفت الروايات حول مقتله، ومن الذي أمر بدس السُم له، حتى أصبح الناس في حيرة من هذا الأمر، وأخيرًا يتطرق ابن عبدون إلى مقتل الحسين (ر) على يد عبيد الله بن زياد أبشع قتلة، بأمر من يزيد بن معاوية أمام أعين أولاده وبناته.

خاتمة البحث:

اتَّسم الشعر الشيعي بالأندلس بظهور الأفكار الشيعية بجلاء، كفكرة الوصية لعليّ بن أبي طالب (ر)، وفكرة الإمامة، وهجاء بني أمية وبني العباس، ورثاء من قُتل من آل البيت الكرام، وخاصة علي والحسين (ر)، أما الشعراء فقد انقسموا إلى قسمين، الأول: الشعراء المجاهرون بالتشيع، أمثال: ابن هانئ، وعبادة بن ماء السماء، والثاني: شعراء من أهل السنة محبّون لآل بيت الرسول (ص)، أمثال: ابن دراج، ابن مقان الإشبوني، ابن شهيد، ابن الحناط.

أما عن الخصائص الفنية لهذا الشعر فقد تميّز ب: ظهور أسلوب الجدل والبرهنة اعتمادًا على الحجج القوية، والأدلة البارعة، وحرارة العاطفة، وصدق الباعث، وامتزاج العناصر السياسية بالعناصر الدينية.

1 - المقصود به عبيد الله بن زياد بن أبيه: كان جبارًا شديد البأس، وُلِدَ بالبصرة عام 28 هـ، وكان خصومه ينسبونه لأمه قائلين: "ابن مرجانة"، ولأه معاوية خراسان سنة 53 هـ، ثم نقله إلى البصرة سنة 55 هـ، فقاتل الخوارج، واشتدّ عليهم، ثم أقرّه يزيد على البصرة عام 60 هـ، فكانت الفاجعة بمقتل الحسين في أيامه، وعلى يديه، وقد قُتل عبيد الله عام 67 هـ.

مختصر تاريخ دمشق، لابن عساکر، ج15/312-320

2 - شرح رائية ابن عبدون الأندلسي، لابن بدر، ص: 158

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- الأدب العربي في الأندلس من الفتح حتى سقوط الخلافة، هيكل، أحمد، ط12، مصر، دار المعارف، 1997م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي الكفاني، القاهرة، مكتبة مصر.
- أنساب الأشراف، البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلي، ط1، بيروت، دار الفكر، 1996م.
- البربر في الأندلس، حقي، محمد، ط1، الدار البيضاء، المغرب، شركة النشر والتوزيع، 2001م.
- تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ابن خلدون، عبد الرحمن، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 2003م.
- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد، وتاريخ المذاهب الفقهية، أبو زهرة، محمد، ط1، مصر، دار الفكر العربي، 2009م.
- تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي، أحمد بن جعفر بن وهب بن واضح، تحقيق خليل منصور، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002م.
- التبيين في أنساب القرشيين، ابن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد، تحقيق محمد نايف الدليمي، بيروت، عالم الكتب، 1988م.
- تبين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ الأندلسي المغربي، تحقيق زاهد علي، ط1، مصر، مطبعة المعارف، 1352هـ.
- التشييع في الأندلس حتى نهاية الدولة الأموية، مكي، محمود علي، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2004م.
- ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الأموية، حسين، حمدي عبد المنعم محمد، ط1، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1993م.

- الجامع الصحيح، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط2، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1978م.
- جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، الحميدي، أبو عبد الله محمد بن نصر فتوح بن عبد الله، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط2، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1989م.
- ديوان ابن دراج القسطلي، تحقيق مكّي، محمود علي، ط1، دمشق، منشورات المكتب الإسلامي، 1961م.
- ديوان ابن شهيد الأندلسي، تحقيق زكي، يعقوب، القاهرة، دار الكتاب العربي.
- ديوان أشعار التشيع إلى القرن الثالث/ القرن التاسع، العشاش، الطيب، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996م.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، الشنتريني، أبو الحسن علي بن بسام، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1997م.
- سيرة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، علي الصلابي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 2007م.
- شرح قصيدة ابن عبدون الأندلسي، ابن بدرون، عبد الملك بن عبد الله، تحقيق المستشرق رينحرت دزي، ط1، ليدن، مطبعة الأخوين لختمنس، 1836م.
- عصر الدول والإمارات (الأندلس)، ضيف، شوقي، ط2، مصر، دار المعارف، 1992م.
- الفَرْقُ بين الفِرْق، البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مصر، مكتبة دار التراث، 2007م.
- الفصل بين المِلل والنِحَل والأهواء، ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، القاهرة، مكتبة السلام العالمية.
- فُكْر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة، الصلابي، علي، ط1، القاهرة، مؤسسة اقرأ، 2007م.
- في مذاهب الإسلاميين (الخوارج- الإباضية- الشيعة)، النجار، عامر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005م.
- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ط8، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2005م.

- القطوف الدواني في شرح نونية القحطاني، القحطاني، أبو عبد الله محمد بن صالح المعافري، شرح صالح بن سعد السحبي، ط1، الجزائر، مؤسسة كنوز وفوائد للنشر، 2014م.
- الكامل في التاريخ، ابن الأثير الجزري، أبو الحسن محمد بن محمد بن عبد الكريم، اعتنى بها أبو صهيب الكرمي، الأردن، بيت الأفكار الدولية.
- لسان العرب، ابن منظور، لأبي الفضل جمال الدين محمد، ط4، بيروت، 2005م.
- مختصر تاريخ دمشق، ابن عساكر، محمد بن مكرم، تحقيق روحية النحاس، ورياض عبد الحميد مراد، ومحمد مطيع حافظ، ط1، دمشق، دار الفكر، 1984م.
- المسند، ابن حنبل، أحمد بن محمد، شرحه أحمد محمد شاكر، ط1، القاهرة، دار الحديث، 1995م.
- معجم البلدان، الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن ياقوت، بيروت، دار صادر، 1977م.
- معجم الفرق الإسلامية، تامر، عارف، الأردن، دار الميسرة، 1990م.
- المُغْرِب في حلّ المَغْرِب، المغربي، علي بن سعيد، تحقيق شوقي ضيف، ط4، مصر، دار المعارف.
- مقاتل الطالبين، الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم، تحقيق السيد أحمد صقر، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1990م.
- المَلل والنحل، الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، تحقيق أحمد فهمي محمد، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992م.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، خَرَجَ أحاديثه محمد أيمن الشبراوي، القاهرة، دار الحديث، 2004م.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق محمد رشاد سالم، ط1، المملكة العربية السعودية، طبعة جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، 1986م.
- نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، صبحي، أحمد محمود، دار النهضة العربية، بيروت، 1991م.

- نَفْح الطَّيِّب مِن غصن الأندلس الرطيب، المقري، أحمد بن محمد، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968م.
- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، تحقيق مفيد محمد قميحة، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983م.

الحجاج : مفهومه وأثره في صياغة القول وإعادة إنتاجه

- مناظرات الشيخ أحمد ديدات لتقسيبي النصاري أنموذجا -

Argumentation: Its concept and impact in the formulation and reproduction of the statement
-Debates of Sheikh Ahmed Deedat to the Christian priests as a model-

الدكتور. الشيخ كبير، المركز الجامعي بلحاج بوشعيب / عين تموشنت. الجزائر

Dr.Cheikhe Kebir, University center Belhadj Bouchaib/ Ain Temouchent. Algeria

Abstract :

It is often said that the field of philosophy is the field of raising questions where the answers are also present in the same extent as questions and problems. However, the nature of the answer in philosophy is proved and based on the argumentation and argument. It is distinct from the proof because the latter is a property of science, whereas argumentation is required to target or persuade the interlocutor or the receiver and make an impact on him.

Hence, the argumentation becomes the process through which the speaker seeks to change the system of beliefs and perceptions when addressing him with powerful means, It is also a dialogue in order to reach conviction without any persuasion. Thus, the argumentation became a basic requirement in every communication process that requires apprehension and persuasion and It penetrates all speeches in different degrees and ways.

Key words: Argumentation, Speech, Debate, Ahmed Deedat, Priest.

الملخص :

كثيرا ما يقال أن حقل الفلسفة هو حقل إثارة الأسئلة، وفيه من الأجوبة بقدر ما فيه من الأسئلة والإشكالات، غير أن طبيعة الجواب في الفلسفة مبرهن عليه، يقوم على الحجاج والمحاكاة، وهو يتميز عن البرهان، لأن هذا الأخير يشكل خاصية للعلم، في حين يشترط الحجاج استهداف إقناع المحاور أو المتلقي وإحداث أثر لديه. ومن ثمة أصبح الحجاج العملية التي يتوسل بها المتكلم إلى تغيير نظام المعتقدات والتصورات لدى مخاطبه بالوسائل القوية، كما أنه حوار للوصول إلى الاقتناع دون حمل على الإقناع، وبذلك أضحي الحجاج مطلبا أساسيا في كل عملية اتصالية تستدعي الإفهام و الإقناع، فهو يخترق كل الخطابات بدرجات وكيفيات مختلفة.

وفي ورقتنا البحثية رمينا إلى الوقوف على ماهية الحجاج وأثره في صياغة القول وإعادة إنتاجه، وقد اتخذنا من مناظرات الشيخ أحمد ديدات لقساوسة النصرى أنموذجا لمقاربة تطبيقية تقرر ما ورد في الجانب النظري.

الكلمات المفتاحية : الحجاج، القول، المناظرة، أحمد ديدات، قسيس.

مقدمة

الخطاب الطبيعي خطاب غير برهاني، فهو لا يخضع لمبادئ الاستنتاج المنطقي أو البرهنة الرياضية، ولا القوانين المنطقية التي نجدها في منطق القضايا أو منطق المحمولات أو في أي نسق آخر من الأنساق المنطقية والرياضية. فما نجده في الخطاب أو في اللغات الطبيعية هو الحجاج، وهو منطق اللغة أو هو - على الأصح - تصور من التصورات الممكنة لهذا المنطق الذي يحكم اللغة الطبيعية والذي يختلف اختلافا كبيرا عن المنطق الرياضي أو المنطق الصوري، يختلف عنه من حيث طبيعته ومجاله واشتغاله.

والحجاج لصيق بتاريخ الفلسفة و فن الخطابة، درسه السفسطائيون منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وكان يرمي إلى اقتناص مواقف الجمهور و دفعه إلى الانخراط في موقف سياسي أو ديني أو فكري ما، ومن مظاهر الممارسة الحجاجية في الموروث الإغريقي: محاورات أفلاطون، ومساهمات بروتاغوراس وجورجياس من خلال تأسيسهما لما سُمي بالخطاب المزدوج (مع/ضد) في معالجة المسائل الفلسفية أو السياسية. وفي موروثنا العربي الإسلامي تراث حجاجي ضخم، تظهر في مؤلفات ومناظرات.

وفي عصرنا هذا تتنازع الحجاج علوم شتى: المنطق والخطابة وفلسفة اللغة و علم الاجتماع والتداولية و نحو النصّ، وغيرهما يتأسس المبحث الحجاجي على خلفية فلسفية فكرية تقوم على مبدأ النسبية العامة : لا توجد حقيقة مطلقة / الهدف من الخطاب هو النجاعة وليس الحقيقة.

ولأن مصطلح الحجاج يتداخل مع مصطلحات أخرى، ومنها: البرهنة والاستدلال؛ فقد جاءت هذه الدراسة لمحاولة ضبط مفهوم الحجاج وبيان أثره في صياغة القول وإعادة إنتاجه، النمذجة بأشهر المناظرات العقدية في القرن العشرين، وهي مناظرات الشيخ أحمد ديدات لقساوسة النصارى.

وقد أقيمت ورقتنا هذه على مقدمة ومبحثين وخاتمة؛ حاولنا في المبحث الأول أن نعطي نظرة بانورامية عن الحجاج، تتصل بالجانب المفاهيمي المتصل بالحجاج والعلائق التي تربطه بالحقول المعرفية المجاورة له، أما المبحث الثاني؛ ففيه بلورة لما تم إيرادته نظرياً من خلال مواقف حجاجية عملية، تمثلت في المناظرات التي عقدت بين قسيسي النصارى والشيخ أحمد ديدات. وجاءت الخاتمة لأعتصار ما أردنا بيانه في دراستنا هذه.

حاولنا في المبحث الأول إعطاء نظرة بانورامية عن الحجاج انطلاقاً من مفهومه وغايته، مبرزين الأدوات الحجاجية، وكذا الحوار المعرفي للحجاج، وعلاقته بالتداولية واللسانيات، والبلاغة، والمناظرة.

أما المبحث الثاني ففيه بلورة لما تم إيرادته نظرياً من خلال مواقف حجاجية عملية، تمثلت في المناظرات التي عقدت بين قسيسي النصارى والشيخ أحمد ديدات، فحاولنا من خلال ورقتنا البحثية هذه أن نستنطق الآليات الحجاجية في مناظرات الشيخ ديدات منطلقين في ذلك من إشكالية رئيسة: ماهي الآليات التي ساهمت في سبك الخطاب الحجاجي في مناظرات الشيخ ديدات مع قسيسي النصارى؟ فقد جرت الكثير من المناظرات والمساجلات التي تتخذ المنهج العقلي أساساً لها وسوق الحجج والأدلة. فاعتمدنا في ذلك على تلك المناظرات الشهيرة لديدات والتي أحدثت في منتصف الثمانينات من القرن الماضي مع القس جيمس سواجارت دويها هائلاً في الغرب، وما زالت أصدائها تتردد إلى اليوم حول تناقضات الكتاب المقدس "الإنجيل". ثم عرجنا على مناظرة العصر بين ديدات والدكتور أنيس شروس كنموذج للمناظرات المعاصرة، والتي جمعت بين الحجاج والمغالطة والتي يدور موضوعها: هل عيسى إله؟.

المبحث الأول: نظرة شاملة على الحجاج

مفهوم الحجاج:

إذا ما ولجنا في لسان العرب لابن منظور (1232-1311م/630-711هـ) نخلص أن لفظ الحجاج أو المحاجة يحمل في مضمونه دلالة ومعنى مستمدين مما يشكل سياقه أو شرطه التخاطبي، والمتمثل في التخاصم والتنازع والجدل والغلبة كعمليات مأخوذة بمعانيها الفكرية والتواصلية. وهذه التحديدات غير بعيدة عن اللغة الفرنسية على سبيل المقارنة نجد لفظة « argumentation » تشير إلى عدة معاني متقاربة أبرزها على الخصوص حسب قاموس « Le Robert » :

1- استعمال الحجج.

2- فن استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معينة.

3- مجموعة من الحجج تستهدف تحقيق نتيجة واحدة.

والاحتجاج عند ابن منظور يعد مرادفا للجدل، فالجدل عنده: مقابلة الحجة بالحجة¹، وأبو الوليد الباجي (403-474هـ/1013-1088م) عنون كتابه الذي ينتمي إلى علم أصول الفقه المنهاج في ترتيب الحجج، ووصفه في مقدمته بأنه كتاب في الجدل²، ونجد الترادف بين الجدل والحجاج عند الزركشي (745-794هـ/1344-1392م)³ والسيوطي (849-911هـ/1445-1505م)⁴ في الفصل الذي عقده في الجدل في القرآن فهما يستخدمان في المتن ألفاظ المحاجة والحجاج والاحتجاج على أنها مرادفة للفظ الجدل و تسد مسده.

والواقع أن الحجج أعم من الجدل، فكل جدل حجاج وليس كل حجاج جدل، فالجدل مداره على المناقشة النظرية المحضة التي تسعى إلى التأثير العقلي المجرد، بينما الحجج -بحسب أرسطو- (384ق.م-322ق.م) موجه إلى جمهور ذي أوضاع خاصة في مقامات خاصة، وهو لا يسعى إلى التأثير العقلي فحسب، بل يتعداه إلى التأثير العاطفي باستثارة المشاعر والانفعالات ومحاولة إرضاء الجمهور واستمالة، و لو كان ذلك بمغالطته و خداعه وإيهامه بصحة الواقع⁵.

إن الخروج من الدلالة القاموسية للحجاج إلى دلالاته النظرية والاستعمالية الواسعة أي إلى فضاءات متشعبة نعتف بوجود أكثر من سياق لهذا المفهوم وأكثر من حقل وظيفي له و من ثم كان من البديهي أن يكون الحجج كخطاب و كعمليات استدلالية إقناعية و علاقات معقدة و متجددة سواء مع البلاغة الكلاسيكية و الحديثة أو مع المنطق و البرهان أو مع اللسانيات و التداوليات.

فغاية الحجج في تصور بعض رواده من الغرب إحداث التأثير المؤدي إلى الفعل، أنه ينطلق من تفعيل الفكر ليصل إلى تفعيل العمل و تحقيقه، وسيلته في ذلك خطابية و قناته هي التأثير في ذهن المتلقي. الحجج هو التصور الذي يقوم على ارتباط الحجج بدعوى يروم المتكلم حمل المخاطب على الإذعان لها، فالحجاج هو عبارة عن الوسائل اللفظية التي يشكّلها الكلام للتأثير على المخاطبين سعياً إلى حملهم على الإذعان لدعوى ما، وتغيير أو دعم التمثلات و الآراء التي ينسبها لهم. و تقر صاحبة هذا المفهوم الباحثة -

¹ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة حجج دار صادر بيروت 1997 ص228.

² أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجج، دار الغرب الاسلامي، لبنان، ط.2، 1978. ص.7.

³ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، نج: محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعرفة، لبنان، 1972. ج2ص24.

⁴ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار عالم الكتب، لبنان. ج2ص135.

⁵ عبد العزيز حوينق، الحجج مفهومه ومجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج3ص361.

روث أموسي- (1964 م). أن تصورها هذا سبق ل-كريستيان بلانتان- (1947 م). أن أوجزه قائلا: " كل كلام هو حجاجي بالضرورة ، هذه نتيجة ملموسة للملفوظ المرتبط بالسياق ، كل ملفوظ يروم التأثير في مخاطبه وفي الآخر كما يروم تغيير نسق تفكيره ، و كل ملفوظ يرغم أو يحث الآخر على الاعتقاد والرؤية والعمل بشكل مختلف". وكما سبق ل- جين بليز جريز- أن أشار إلى الحجاج قائلا: " الحجاج في مفهومه الشائع ، هو تقديم الحجج و الأدلة لدعم دعوى ما أو نقضها و لكن من الممكن أيضا إدراك الحجاج من منظور أوسع ، وفهمه باعتباره نهي يروم التأثير في رأي وموقف و سلوك شخص ما وينبغي الإلحاح على أن وسائل ذلك مستمدة من الخطاب.

ولأن الحجاج يخترق كل الخطابات بدرجات و كفاءات مختلفة ، و من ثم تلا وجود الخطابات خالية من الحجاج، إلا إذا افترضنا وجود خطابات تمثل إجابات على ما هو بديهي ، وهناك من يقترح مفهومين إجرائيين للتمييز بين نمطين من الخطابات الحجاجية، يقوم أحدهما على ما يصطلح عليه بالغرض الحجاجي الذي يكون في الأنواع الخطابية الصريحة ، الخطابات الحجاجية، المواعظ الدينية، والمرافق القضائية واللوحه الإشهارية، و يقوم الآخر على بعد حجاجي خفي مثلما نجد في أنواع خطابية من قبيل: الأخبار المتلفزة، الرحلة و المحادثة اليومية و الرواية وغيرها.

والخطاب الحجاجي نقطة تقاطع بين المنطقي (logos)، والأخلاقي (éthos)، والعاطفي (pathos)؛ أي مجالات: العقل والعادة والوجدان. والنص الحجاجي لا يختلف كثيرا في تعريفه عن الحجاج؛ فهو: نص تهيمن فيه الوظيفة الإقناعية التي تتوسل لمجموعة من الحجج لإقناع المتلقي بالأطروحة المقترحة، أو هو ذو طبيعة استدلالية وحوارية وسجالية، غايته: إقناع الآخر لتغيير موقفه وتعديل سلوكه وإنهاضه إلى الفعل المنشود في الوقت المناسب. والنص الحجاجي ينمو بالطريقة نفسها التي ينمو بها النص الوصفي، وذلك باقتراحه عددا لا محدودا من الحجج المرتبطة بهذه الأطروحة أو تلك منظمة على شكل مدار حجاجي وخاضعة لمقاصد محددة إلا انه يجب الاحتراز من مسألتين مهمتين هما: 1/ قلة الحجج المؤدية إلى عدم تحقيق الإقناع. 2/ كثرة الحجج المؤدية إلى التشكيك في قيمتها ، وخاصة إذا أخذت منفردة ومنعزلة عن أخواتها.¹

¹ أوليفي روبول، الحجاج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج 2 ص 182.

وإذا كان النص السردي يبني على مبدأ الانتقال من وضعية بدئية إلى وضعية نهائية اعتماداً على سيرورة من التحولات، فإن النص الحجاجي دعامته الانتقال من مرحلة التفكير الأولي إلى مرحلة الأطروحة المدحوضة إلى مرحلة التفكير النهائي أي مرحلة الأطروحة المقترحة، و إذ من الممكن أن تظل إحدى الأطروحتين مضمرة في النص تبعاً لمقصدية معينة، كما يمكن أن تختلف النصوص فيما بينها من حيث ترتيب الأطروحات و الحجج.

مع ذلك تبقى هناك عدة تساؤلات تطرح نفسها في هذا الموضوع هل للحجاج معنى واحد كلي؟ وهل مجالات تحققه وتعيينه حقول تفضي إلى القول بوجود أنماط حجائية عدة؟ أليس ثمة فرق بين مفهومي و منهجي بين الحجج البلاغي و الحجج الفلسفي أو بين الحجج الرياضي و الحجج الفلسفي مثلاً؟ و مهما كانت الأجوبة فانه مبدئياً يصعب علينا فصل الحجج عن حقل تعيينه و عن خطابه المرجعي.

الأدوات الحجائية :

للحجاج بوصفه ممارسة ثلاثة مكونات كبرى هي: المكون السياقي/ الثقافي، المكون المنطقي، المكون اللغوي. يوجه الحجج إلى الشخص الذي يسعى إلى إقناعه، و لا يكون الحجج جيداً إلا إذا نجح في تحقيق هدفه هذا، أما مسألة درجته، و نوعه الفكري، و وصولاً إلى مصداقيته فهي مسألة ثانوية، و عليه فإننا مضطرون إلى فصل الحجج عن البرهنة، تلك التي تقوم بقيمتها على منطقتها واحترامها لمقاييس القياس، و القواعد العقلية التي تساعد على تأسيس نظامها.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هناك مذاهب حجائية تسعى إلى نسخ امتدادها من أدوات المنطق الصوري كالاستقراء و الاستنباط. و في المقابل فإن كثيراً من الحجج تكتسب قيمتها من خصوصيتها، فما من علاقة بينها وبين النماذج المنطقية أو العملية، الحجج بالإطناب و بالتجاوز، و باللجوء إلى القيم أو التعسف، وأنماط أخرى، تبعاً لتقنيات الحجج المتمثلة في: الحجج الشارحة، الاستدلال التطبيقي، الحجج المنفردة (غير الشارحة)، الطرق الواهية للحجاج¹.

يبني الحجج على جملة من التصورات و المقدمات و الفرضيات التي ينسج منها المحاج "خطيباً كان أم كاتباً" خططه البرهانية، فهذه المقدمات يستمال المعينون، كما أن لهم الحق في رفضها إذا لم تنسجم مع تصوراتها أو كانت من البساطة أو السطحية بحيث لا تمثل أي عنصر جذاب.

و يرى "بيرلمان" أن مقدمات الحجج هي التي تؤسس نقاط الانطلاق للحجاج و من أهم هذه المقدمات: الوقائع، الحقائق، الافتراضات، القيم، هرمية القيم، المواضيع، فالوقائع بما أنها ثابتة لا شك فيها فإنها تصلح لتأسيس نقطة البداية "فهي تمثل ما هو مشترك بين عدة أشخاص أو بين جميع الناس و التسليم بالواقعة من قبل الفرد ليس تجاوباً إلا تجاوباً منه مع ما يفرض نفسه على جميع الخلق إذ الواقع يقتضي إجماعاً كونياً. فالافتراضات وإن

¹ لونييل بلنجر، الحجج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج 5 ص 121.

كانت مسلما بها من قبل المعنيين سلفا ، إلا أن التسليم القوي بها في إطار الخطاب لا يكون كذلك ما لم تشفع بأدلة و أنساق برهانية تدعمها ، ثم إن الافتراضات ليست ثابتة بل هي متغيرة تبعا للوسط و المقام و المتكلم والسامعين .

أما القيم فهي عنصر أساسي من عناصر الحجج ، وإلى البحث عنها يرجع بيرلمان الفضل أصلا في اهتمامه بنظرية الحجج ، و للقيم دور بارز في مجالات العلوم الإنسانية إذ عليها يعتمد في تغيير مواقع السامعين و دفعهم إلى الفعل المطلوب و القيم نوعان : مجردة كالعدل والشجاعة، و محسوسة كالوطن و أماكن العبادة و تخضع هذه القيم لتراتبية هرمية تمثل احترامها و الوعي بها من لدن المحاج عاملين فاعلين في تحقيق الخطاب ، و للقيم دور فعال في بناء الثقة بين المتحاورين ، أما المواضع فتعتبر مقدمات أعم و أشمل من كل العناصر السابقة، وقد اعتبرت في البلاغة اليونانية القديمة "مخازن الحجج" على كل ما يروم الحجج أن يقتبس منها عماد برهنته وهي تلعب دورا كبيرا في الحجج و الدفع إلى الفعل وحلحلة العقبات التصورية التي تكون أحيانا راسخة لدى المتحاجين والتي لا تنسجم مع البناء الحججي المقدم .

فالحجاج في تصور بيرلمان يميزه خمسة ملامح رئيسية ؛ هي: 1- أن يتوجه إلى مستمع. 2- أن يعبر عنه بلغة طبيعية. 3- مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية. 4- لا يفتقر تقدمه -تناميه- إلى ضرورة منطقية لمعنى الكلمة. 5- ليست نتائجه ملزمة.

الحوار المعرفي للحجاج :

بما أن الحجج يتصل بسبب وثيق بحقول معرفية متعددة، فإننا ملزمون بإدراك وضعية مفهوم الحجج وعلاقته بحواره المعرفي القريب؛ بكل من التداولية واللسانيات، ثم بالبلاغة و الخطابة، ثم بالمنظرة التي يفترض أنها المؤهلة إلى توظيف الحجج في أرقى صوره.

أ/ علاقة الحجج بالتداولية واللسانيات :

بما أن الحجج يعتبر ظاهرة متجسدة في الخطاب ، و به يتحقق فهو متلبس بألبسة لسانية، وأسلوبية ، غير أن علاقة اللسانيات بالحجاج تثير تساؤلات كبرى و أبرز هذه التساؤلات هي: هل مقارنة الحجج هي مهمة ملقاة على اللسانيات العامة أم على التداولية أم على الأسلوبية أم على البلاغة؟ وإذا كان النص الحججي هو "لسانيا" نص متميز عن باقي الأجناس النصية الأخرى ، فهل نولي اهتمامنا لبنينته الحججية و علاقتها الداخلية أم لقيمته وفعاليتها الحججية من خلال تفاعل ذاته أو ذواته مع محيطنا الخطابي .

اعتاد اللسانيون النظر إلى الخطاب اللفظي الحججي كخطاب يتوفر على خاصيات بنائية وبراغماتية تجعله مختلفا عن غيره من الخطابات : سردية ، حكاية ، إخبارية ،... الخ¹.

¹ حبيب عراب، الحجج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج3 ص34.

ولأن كان البعض يعتقد أن دراسة الحجاج في الخطاب اللفظي هو شأن التداولية فإن لهذا الاعتقاد ما يبرره إذ بالفعل نجد الخطاب الحجاجي يخضع ظاهرياً وباطنيا لقواعد شروط القول و التلقي أي أن كل خطاب حجاجي تبرز فيه مكانة القصدية و التأثير و الفعالية و بالتالي ، قيمة و مكانة أفعال الذوات متخاطبة هكذا ينتهي القول أو النص الحجاجي إلى مجال التداوليات.

و بالموازاة مع التناول التداولي للظاهرة الحجاجية هناك المقاربة اللسانية التلفظية لهذه الظاهرة، فالمقاربة اللسانية حاولت أن تعالج الحجاج كظاهرة لسانية نصية لا يمكن تفسيرها دون إبراز مراتب المتكلمين و أدوارهم في أفعال الكلام و بالإضافة إلى ذلك هناك الوقوف عند العناصر و الروابط الحجاجية باعتبارها أدوات لسانية، ثم تشريح سلالمة الحجاج داخل المنطوقات و الأقوال.

ب/ علاقة الحجاج بالبلاغة :

تعد نظرية الحجاج التي طورها "بيرلمان" (1966) و "تيتيكا" (1899-1987م) من أهم الطروحات المنبثقة عما يعرف اليوم ببحوث البلاغة المعاصرة ، وهي بحوث تهتم أساساً بأساليب إجراء اللغة ،

وتنوعيات الخطاب و مقاماته و طبائع الناس المعنيين بكل تلفظ معين ، وقد فرض هذا الاهتمام المتنوع على أصحاب نظرية الحجاج التوسل في بحوثهم النظرية و التطبيقية بالكثير من الآليات المعتمدة من حقول معرفية مجاورة للبلاغة و اللغة ، لذا كان لمفهوم التداخل المعرفي دور أساسي في طرحهم ، لأن أي عملية حجاجية ستتوسل حتماً باليات متعددة يتفاوت إدراكها و الوعي بها من قبل المعنيين . كل هذه التقنيات الجديدة في علاقة المتكلمين بالمخاطبين ، و بالمقام تعد من نتائج التمازج بين البلاغة و البحوث اللسانية المعاصرة التي أثبتت أن اللغة ليست أداة للتواصل فحسب إذ فيها تثوي أبعاد الوجود و حقائقه، كما أنها الأقدر على استيعاب المناهج الأمبيريقية والاستفادة من بحوثها التقنية في التعبير عن الراهن و ربطه بالسالف و اللاحق في آن¹.

كما أكد التطور البلاغي المعاصر هذه الرؤية عندما أصبحت بلاغة الخطاب هي تأشيرة المرور إلى دوائر القراءة المثلى، مهما كان نوع النص أو جنسه، فمن وجهة النظر الكلاسيكية للبلاغة نجد لها سبعة ملامح أساسية هي :

- 1- الإقناع: أي إبداء الاتفاق.
- 2 - الإعجاب، الإغراء، أو التلاعب و التبرير.
- 3 - تمرير الرأي بحجج متينة .
- 4 - اقتراح الضمني من خلال الصريح .
- 5 - تأسيس المعنى المجازي على المعنى الظاهري .

¹ سالم محمد الامين الطلبة، الحجاج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة) عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج2ص176.

6- استعمال اللغة المجازية و الأسلوبية و الأدبية.

7- اكتشاف نوايا المتكلم أو الكاتب و منحها حجمها اللائق بها¹.

لكن التطور الذي حصل في مناهج الدرس اللغوي جعل الدارسين يطورونها بما يلائم رهن الخطابات والنصوص ، ومن أهم ما تتقاطع فيه هذه الدراسات المعاصرة هو اعتبار (البلاغة دراسة للخطاب ولتقنيات الإقناع والتلاعب بالذوات ، ولتحقيق هذه الأغراض لا بد لها من حجاج ، ذلك أن الأقسام الأربعة للبلاغة هي : طرح السؤال ، سرده، بنائه ، حججه ، ومطابقتها مع السؤال)².

وهذا ما يجعل -بيرلمان- يطابق بين البلاغة و الحجاج ، عادا كل مكونات الأسلوبية الموجودة في رسالة ما (مكتوبة أو مقروءة ، أو مشاهدة أو حتى إشارية) مستويات معينة من مستويات الحجاج، بما في ذلك التضمين والشواهد والأمثلة حتى السخرية والمفارقة هي عبارة عن (...حجة في ذاتها) وكذلك الاستعارة، إنها استدلال قائم على المقايسة المكثفة... وبالمثل فالبلاغة لم تعد لباسا خارجيا للحجاج بل إنها لتنتهي لبنيته الخاصة³.

ومن العلامات البارزة في تاريخ الحجاج هناك فكرة تهيمن حمل مجمل الحجاج في جميع مراحلها التاريخية، عادة ما تتم معارضة الاستدلال الصارم (من النمط الرياضي أو المقتبس من المنطق الصوري) بالحجاج الذي يقترب من الديالكتيك و البلاغة أي إلى الخطاب ، و قد عانى الحجاج من تقابله للبرهنة التي تستفيد من الميزة العلمية ، المقترنة بمعالجة ما له صلة بالحققي ، بالصحيح ، بالحجة ، بالمنطق ، لأن هذه المقارنة تضع الحجاج في الجهة السيئة من القطيعة الفاصلة بين عقلية الدهاء و العقلية الهندسية ، بين الرأي و العلم ، بين الممارسة والنظرية، بين المحتمل و الحقيقي ، بين الإقناع و البدهاة ، و في هذه الحال يجد الحجاج صعوبة من التخلص من دلالة تاريخية ذات طابع قديم طاغ.

منذ العصور القديمة ، جرى التمييز بين البرهنة و الحجاج ، و يعود جوهر الاختلاف إلى أن الحجاج يقتضي تفاعل الذوات، في حين ان البرهنة تنفي الذات ، وبالتالي فهي صارمة لأنها بمنأى عن جميع تأثيرات اللغة، والعواطف ، وبمنأى عن ظروف المكان والزمان التي يستعمل فيهما ، وإجمالا بمنأى عن دور المستمع والخطيب.

لقد كان مفهوم الحجاج مستخدما لدى جميع فلاسفة العصور القديمة لتحليل فن الحوار "الديالكتيك" وفن الكلام "البلاغة" ، وهكذا فإننا نجد الحجاج موظفا حيثما عمد الفكر إلى المضاربة ، وقد أثرت بقوة على حياة

¹ عز الدين الخطابي، إدريس كثير بلاغة السؤال، مجلة علامات في النقد، يونيا، 1998. ص354.

² أوليفي ريبول، هل يمكن ان يوجد حجاج غير بلاغي، تر: محمد العمري، مجلة علامات في النقد، ديسمبر، 1999. ص77.

³ شاييم بيرلمان وأوليفيت تينيكا، الحجاج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج5ص67.

مفهوم الحجاج التقلبات التي عرفتها عبر التاريخ معاني الديالكتيك و البلاغة ، ليعاني بالتالي من القرابة التي تجمعها مع هذين المفهومين غير المفصلين أو غير المحددين بصورة جيدة¹.

الخطاب الحجاجي ميدان ثري للدراسات المتنوعة ، وذلك لغناه التكويني و لتعدد الأبعاد التي ينطوي عليها. الحجاج هو ممارسة لفظية اجتماعية، عقلية تهدف إلى تقديم نقد معقول حول مقبولية الموقف بصياغة مجموعة تراكمية من القضايا التي تبرز الدعوى المعبر عنها في الموقف، أو تدحضها².

أساليب الحجاج في البلاغة العربية : مما نستند في هذا المقتطف هو حجاجية الاستعارة في الدراسات العربية المعاصرة ، ينهي طه عبد الرحمان في دراسته الاستعارة بين الحساب المنطق و نظرية الحجاج : (حساب الاستعارة حساب منطقياً، لا يفيدنا كثيراً في تبين خصائصها). لأن المبادئ التي يستند إليها الحساب المنطقي الاستعارة (تصادم الحقيقة الاستعارية ، و لا تصح إلا بإخراج الأقوال عن وصفها المجازي و إلباسها إلباس الحقيقة) فالاستعارة خرق للمبادئ المنطقية مما يجعل وصفها وتحليلها يقتضي استخدام أدوات حجاجية تخاطبية تقرر بالتعارض مبدأً).

وعبد القادر الجرجاني هو أول من استخدم أدوات حجاجية لوصف الاستعارة وهو الذي أدخل مفهوم الادعاء بمقتضياته التداولية الثلاثة : التقرير والتحقيق والتدليل ، كما استفاد في ثنايا أبحاثه بمفهوم التعارض من غير أن يطرحه طرحاً إجرائياً صريحاً. وقيمة الوصف التعارض الاستعارة تعود في نظر طه عبد الرحمان إلى أنه يكشف عن آليات حوارية وحجاجية و عملية في بنيتها يجعلها مركبة المستويات و متداخلة الذوات و متنوعة العلاقات.

ج/ علاقة الحجاج بالمناظرة :

للمناظرة ركنان؛ أولهما: الموضوع و هو القضية التي ستجري حولها المناظرة. والركن الثاني: الطرفان اللذان سيتحاوران حول الموضوع المطروح للمناظرة. وهي تقوم على خمس قواعد رئيسية، تتمثل في : 1- أن الحق واحد لا يتعدد. 2- التحلي بالقول المهذب. 3- الحجة و البرهان. 4- عدم تناقض أقوال المناظر فيما بينها. 5- إعلان التسليم بالمسلمات.

و كما لا يخفي على أحد أن المناظرة أو المحاججة هي المحاورة بين شخصين حول موضوع يقصد كل واحد منهما إثبات وجهة نظره، وإبطال وجهة نظر صاحبه ، وإن كنت أرى أن لفظ المجادلة أحسن توظيفاً في هذا المقام، وهي الأقدم استخداماً من لفظ المناظرة لأنها جاءت متأخرة ، أما ما جاء به القرآن الكريم هي لفظة المجادلة المذكورة في مواطن كثيرة في القرآن، ومعناها الوصول إلى الحق ، ويقول ابن قيم الجوزية (691-751هـ/1292-1350م) في

¹ عبد الهادي بن ظافر الشهري، الحجاج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج1ص76.

² طه عبد الرحمان، الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، مجلة المناظرة، ع4، ماي، 1994ص70.

قصة وفد نجران : جواز مجادلة أهل الكتاب ومناظرتهم، بل استحباب ذلك ، بل وجوبه إذا ظهرت مصلحة من يرجى إسلامه منهم ، وإقامة الحجّة عليه¹.

واضح أن الحجاج يدخل في صلب المناظرة، ويتبوأ منها مكانا عليا، ولا يتصور قيام مناظرة بلا حجاج، يدافع وينافح به كل خصم عن وجهة نظره، وقد تتعدد صور المناظرات في دنيا الناس، ولعل أبرز صورها في عالمنا المعاصر اللقاءات التلفزيونية التي تفتشت اليوم، تلك اللقاءات التي يتناول أصحابها قضايا مختلفة، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية وغيرها، وإن كانت كثيرا ما تحيد عن مسلمات المناظرات.

المبحث الثاني : مناظرات الشيخ أحمد ديدات لقسيسي النصارى

ولمقاربة تطبيقية لما ورد في الجانب النظري ، نحاول أن نعتمد على بعض المواقف التي شهدت فيها المحاججة أو المناظرة مجالا واسعا، ولعل أشهر المناظرات الحديثة التي جلبت انتباه المتابعين لها، مناظرات الداعية الشيخ أحمد ديدات (1918م-2005م) لقساوسة النصارى، من أمثال: جيمي سواجارت (1935م)، أحد كبار قساوسة الأمريكان، وباستر استانلي شويبرج، كبير قساوسة السويد، وأنيس شروش (1933م-2018م) قسيس عربي من أصل فلسطيني. وقد تُوِّلت في تلك المناظرات مواضيع عدة، أبرزها: تحريف الكتاب المقدس، وبشرية المسيح عليه السلام، وصلب المسيح بين الحقيقة والافتراء، والبشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم في الكتاب المقدس، والخمر بين المسيحية والإسلام.

وسأقصر حديثي على موضوعين، لعلمهما من أكثر المواضيع التي طرقت في تلك المناظرات؛ وهما تحريف الكتاب المقدس، وألوهية المسيح عليه السلام.

وقفه موجزة مع الشيخ أحمد ديدات في مجال المناظرة :

يتحدث الشيخ أحمد ديدات عن بداياته في مجال المناظرة فيقول : «قرأت كتاب "إظهار الحق" للشيخ رحمت الله الهندي (1918-2005)، وقرأت عن المناظرات التي أقيمت حينئذ، وكان الكتاب يشرح تكتيك وأساليب وخبرات توضح طريقة البداية، وطرح السؤال، وأساليب الإجابة لدى نقاش هؤلاء المتضررين، وكانت هذه المناظرات أكثر شيء أثار اهتمامي، فهي تناسبني تماما في مواجهة المبشرين المسيحيين، كما أنها تقدم في المعلومات والمعرفة التي احتاجها، وهي تقدم لي أيضا الأسلحة لمواجهة هؤلاء المبشرين، فالآن أستطيع أن أدافع عن نفسي، وعن الإسلام»². وفي حقيقة الأمر أن النصارى هم الذين دفعوا ديدات للاهتمام بهم، والرد عليهم لأن اتجاهه للدعوة إلى الله عن طريق المناظرة لم يكن وليد التخطيط، بل سببه تلك المعاناة والأحداث المحيطة به التي يتبعها المنصرون، حيث

¹ ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط.2، 1992. ج3ص639..

² أحمد ديدات، هذه حياتي، سيرتي ومسيرتي، دار الفضيلة للنشر، القاهرة. ص15.

يقول "لقد كان المبشرون يقومون عمليا وبصورة استفزازية لتشويه صورة الإسلام والمسلمين، وبصورة تستفز المشاعر"¹.

وهكذا نجد أنه لتحقيق الهدف السامي من المحاججة أو المناظرة التزام الطرق والأساليب المنطقية القويمة، وهناك قاعدة مشهورة لدى المناظرة صاغها علماء فن المناظرة، هي: "إن كنت ناقلًا فالصحة، أو مدعيًا فالدليل". فديدات يعد أحد أهم رجال الدعوة الإسلامية في العقود الأخيرة، اهتم بدراسة علوم القرآن، والأديان السماوية الأخرى، مما جعل منه موسوعة عالمية في علم مقارنة الأديان، كانت نتيجتها نشر ما يزيد عن عشرين كتابًا. أكسبته هذه التجربة دقة الملاحظة، والصبر وقوة التحمل، زيادة على ثقته بالله، وتوكله عليه. كما انكب وقرر أن يدرس الأناجيل بمختلف صيغاتها الإنجليزية، حتى النسخ العربية كان يحاول أن يجد من يقرأها له. وقام بعمل دراسة مقارنة في الأناجيل، و بعد أن وجد في نفسه القدرة التامة على العمل من أجل الدعوة الإسلامية، ومواجهة المبشرين، قرر أن يترك كل الأعمال التجارية، ويتفرغ لهذا العمل².

ولما تميز به من قدرة على التحليل والتعمق في النص الذي أمامه، تمكن أحمد ديدات من ناصية الحجة بشكل لم يصل إليه الكثير من رجال الدعوة في تاريخنا المعاصر، وهذه الميزة أهلته لتفعيل وتجديد فن المناظرات الذي يعتمد سرعة البديهة، وألمعية المتحدث، بحيث تمكنه من الرد باستخدام حجة بينة على الادعاءات والشبهات التي تطلق بحق الدين والرسول محمد صلى الله عليه وسلم بشكل مقنع يسقط حجة خصومه. والشيخ أحمد ديدات أحد أكثر المتعمقين في دراسة نصوص الأناجيل المختلفة، نجح في مناظراته للقساوسة، وأسلم على يديه آلاف البشر، فهو صاحب منهج ومدرسة خاصة، ويمثل مرحلة مهمة في الحوار الإسلامي النصراني.

وقدم حوالي 235 مناظرة و محاضرة فكرية و دعوية، كذلك عقد لقاءات كثيرة مع المنصرين الغربيين بمناقشتهم في أمور دينهم، وبيان نقاط القصور والضعف الموجودة في عقيدتهم وكتبهم، والرد على ما يرجونه حول الإسلام.

ولعل أهم ما ميز و يميز كتابات أحمد ديدات: اعتماده على النصوص لإثبات وجهة نظره، وتلك أهم مميزات الأسلوب العلمي الحديث، و عندما يتناول موضوعا من الموضوعات المتصلة بالدين المسيحي أو الإسلامي، فإنه يعتمد تماما على النصوص المعتمدة في كليهما، فيقدم بين يدي الموضوع كل ما يتصل به من نصوص من واقع الإنجيل المعترف به لديهم، و لدى ديدات قدرة فذة على اكتشاف ما يسمى بالتناقض الداخلي حالما يكون موجودا

¹ إبراهيم بن عبد الكريم السندي، الحوار و المناظرة في الإسلام: أحمد ديدات نموذجا في العصر الحديث، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة الإسلامية، ع46، محرم، 1430. ص43.

² محمد عبد القادر الفقي، حوار ساخن مع داعية العصر: أحمد ديدات، مكتبة القرآن. ص20.

بصراحة ووضوح ، مبديا رأيه كمسلم دون إلزام أحد به ، وبأسلوب هادئ رصين يلتزم فيه أدب الحوار ، وكان يخاطب مناظره باللغة التي يفهمها هو وقومه.

وفي دراستنا هذه، سنركز على موضوعين من أهم المواضيع التي دارت حولها مناظرات ديدات؛ وهما: تحريف الكتاب المقدس، وألوهية المسيح عليه السلام.

الموضوع الأول: تحريف الكتاب المقدس

ولنبداً بالموضوع الأول و المتمثل في تحريف الكتاب المقدس.

جرت وقائع هذه المناظرة العالمية الشهيرة في الولايات المتحدة الأمريكية بتاريخ 1487/4/1 هـ ، الموافق لـ 1986/11/3 ، وكان موضوعها "هل الكتاب المقدس كلمه الله" ، والتي جرت بين الشيخ أحمد ديدات والقس جيمس سواجارت.

أ- القس جيمس سواجارت:

حيث يبدأ ويتظاهر القس بالموضوعية في مستهل كلامه بتقديم اعتذار علي للمسلمين ، لما كان قد نفوه به من عبارات نابية عن الإسلام خلال تقديمه لبرنامج تلفزيوني ، مؤكدا في الوقت نفسه أن فهمه للإسلام قد شهد شيئا من التطور الإيجابي ، غير أنه مع ذلك لا يقر بنبوته الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، يقول : "لقد تعلمت احترام القرآن ، وتعلمت احترام المسلمين ، لكنني لا أؤمن أن القرآن كلمة الله ، ولا أؤمن أن محمدا كان نبي الله.

ومع بداية المناظرة يقول القس سواجارت : " لا يوجد مسيحي واحد يمكن أن يقول أن الرب هو الذي كتب الإنجيل ، فإن الشيء الوحيد الذي أعرف أن الرب قد كتبه هو الوصايا العشر على الحجر لموسى... " وذلك على الرغم من قوله قبل ذلك "...وقد أعلنت أن هذا هو كلمة الرب العظيم ، وأعلنت أنه لا وجود لكلمة أخرى للرب..." فكلامه هذا يحمل في طياته دعوى مع ضدها في أن واحد ، وهي زعمه أن : الإنجيل وحي إلهي مع نفيه أن يكون كل محتوياته من الوحي ، وهذا كاف لإسقاط دعواه بدهاة ، وعدم اعتبارها و عن التناقض العددي في الأناجيل ، وما جاء في ذلك من اختلاف ، لا يجد مخرجا لتفسير ذلك إلا أن يلجأ إلى إتهام القرآن باحتوائه على نفس الظاهرة وليس في ذلك في الحقيقة حلا للإشكال ، وإنما هو هروب وعجز عن موقع المعضلة ، وإتهام للمدعي أن فيك مثلما تتهمني به.

أما بخصوص تعدد روايات الإنجيل ، فحاول المغالطة و المراوغة ، إذ انطلق بعقد مقارنة بين تراجم الإنجيل ، و تراجم معاني القرآن الكريم ، مدعيا في الوقت نفسه أن نص الإنجيل لا يزال كما هو ، و إنما الاختلاف جاء في الترجمات و ذلك قوله : " في الحقيقة هذا غير صحيح فلا توجد غير رواية واحدة فقط من الإنجيل ، و توجد ترجمات كثيرة... " و يقول أيضا : "... فالمهم أن جوهر النص لم يتغير... " ومهما يكن فإن القرآن قد ترجم بذلك إلى لغات عديدة، و نشرت ترجمة معينة للقرآن ، وصار حولها جدل ، و حتى ثبت ما قاله ، و يقنع الحضور استنجد

بأقوال بعض الأعلام من مفكري المجتمع العربي الذين حاولوا أن يثبتوا أن الإنجيل من عند الله، و لكن دون جدوى ولترسيخ ادعاءاته الباطلة يسوق قصة جمع القرآن في عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه ليثبت للجماهير أن هذا الجمع ان هو إلا محض محاولات لتوحيد نص القرآن، زاعما أنه كان هناك عدة نصوص، وأن أمر الخليفة عثمان بإحراق بقية مواد القرآن بعدما تم إنجاز مهمة اللجنة المكلفة بجمعه في مصحف واحد، يؤكدان ثمة بتناقضات في محتوياته، متناسيا أو متجاهلا أو جاهلا أن القرآن كان محفوظا بتمامه قبل وفاة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم في الصدور قبل تدوينه في مصحف جامع.

وليشكك في مضمون القرآن يقفز إلى خرافات القدامى من معلميه المستشرقين أن أكثر قصص القرآن منتحلة من الأساطير اليهودية، و ذلك بقوله: "... و لكن كم هي كثيرة تلك القصص التي انتحلت من الخرافات والأساطير اليهودية" و هذا يتم عن عدم تجرده عن سوابق الأحكام في ساحة الحوار والمناظرة بدون دليل ملموس.

و نلمس أن الغالبية الساحقة من إجابات سواجارت منها مغالطات و تحايل اساسها التقويض والاستسلام المجرد المبني على العجز عن الإدلاء بالأدلة الصحيحة و البراهين القوية. كما أن القس لا يملك ضابط ما يميز به بين ما هو نص أصلي و وحي من الأنجيل و ما ليس كذلك، إلا بمجرد الإيمان الأعشى و الاستسلام، و في ذلك ترجيح بغير مرجح، و هو ترجح منبعه هوى نفسي قوامه التعصب والجمود. كما نلاحظ قصور القس عن إمكانية تفسير و بيان الاختلاف الواقع في نسب المسيح بين إنجيل متى و لوقا، فيلجأ إلى إلقاء اللائمة على الأنجيل بأنها كتب تاريخ و بنودات، و هذا أيضا ليس فيه دفع للتهمة الموجهة إلى أناجيلهم.

ويختتم القس مناظرته "وأنا أسلم أمامكم الليلة بأن العهد القديم الذي أحمله في يدي، هو نفس العهد القديم الذي كان اليهود في أيام و زمان محمد، وأنه لم يتبدل، و أن الإنجيل أو العهد الجديد الذي أحمله في يدي هو نفس الكتاب الذي كان لدى الكنيسة في أيام محمد" استسلام بغير دليل.

ب-الشيخ أحمد ديدات:

قبل أن يخوض ديدات غمار هذه المناظرة يفتح كلامه بأية قرآنية كريمة مشحونة بوعيد إلهي شديد للذين يكذبون على الله ما لم ينزل به سلطانا من أجل التكسب و المتاجرة، "فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا".-سورة البقرة، الآية 19.

ثم ينتقل ليوضح للحضور عقيدة الإسلام في المسيح عيسى عليه السلام، فيقول لا يكون المسلم مسلما إذا لم يؤمن بالمسيح عيسى، ثم يواصل ليبين الفرق الذي بين النسخة الإنجيلية التي يتمسك بها الكاثوليك، و التي يعتمدها البروتستانت، و هذا الفرق هو أن ثمة أسفارا زائدة، يرى الكاثوليك أنها ليست جزءا من الإنجيل، في حين يعتقد الطائفة البروتستانية بأنها وحي بقية النصوص الإنجيلية، وكأنه بذلك يريد أن يدل على عدم امتلاك الكاثوليك برهان سليم على نبد هذا الجزء الزائد ورفضه، فإنهم يقبلون ما ينبذون كذلك ما لا يعجبهم معتمدين على هواهم.

ثم يتفق الشيخ أحمد ديدات مع القس سواجارت على اعتماد مرجع إنجيلي واحد ليدور على محتواه النقاش، يتفق ديدات على النسخة التي يعتمدها القس و هي نسخة الملك جيمس التي نشرت أول مرة عام 1611م بأمر من الملك جيمس و مع أن هذه النسخة هي النسخة الوحيدة المعتمد عليها ، إلا أن ديدات سدد إليها سهام النقد بسبب ما اعترأها هي الأخرى من تبديلات كثيرة من باب التنقيح ، وهذا الطعن يجعل نسخة الملك غير سالمة من عملية التحريف ، فكون هذه النسخة منقحة ، و كلام الله لا يقبل التنقيح من أحد ، إذن فليس بكلام الله .

ومن جملة ما استدلل به أحمد ديدات على أن كتابهم ليس كلام الله :

- وصف الله تعالى بصفات النقص والعيب، و صفات البشر؛ فوصف تعالى شأنه بأنه: يأكل و يشرب، ففي سفر التكوين: أن الله كان ضمن ثلاثة رجال جاءوا إلى إبراهيم عليه السلام، فقدم لهم الطعام فأكلوا "ثم أخذ زيدا و لبنا و العجل الذي عمله، و وضعها قدامهم، وإذا كان هو واقفا لديهم تحت الشجرة فأكلوا".
- و يورد أحمد ديدات بعض النصوص من الأناجيل التي تضيفي على الله صفات البشر ، ثم يبين بالمنهج العقلي استحالة ذلك فيقول ديدات : أما عن وصف الله فإننا نجد أن التوراة تضيفي على الله صفات البشر مما يجعله عندهم مماثلا للبشر في الصفات المادية اللازمة للبشرية ، و لكن ديدات يفند كل هذه المزاعم بالحجة و الدليل سواء نقليا أو عقليا تحليليا.
- الإباحية الجنسية الموجودة في الكتاب المقدس ، إذ بلغت حالات زنا المحارم عشر حالات كما أخبر "سواجارت" فيعلق ديدات : في كتاب من عند الله ، لماذا ينحرف الرب العظيم عن الطريق في كتابه المقدس ليوحي إليهم بعشر حالات من زنا المحارم ؟ و لذلك أقول إخوتي وأخواتي الأعزاء أن هذا ليس كلمة الله¹.
- تعدد روايات الإنجيل وتناقضها فيما بينها، في القضية الواحدة، إذ لو كانت من عند الله يلزم ألا يكون بينها خلاف و تناقض ، مصداقا لقوله تعالى ﴿أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾ [النساء: 82]. و من أمثال هذه الأمثلة المتناقضة، ما ورد في إنجيل يوحنا "الله لم يره أحد قط"².. وهذا مناقض لما ورد في سفر التكوين "فدعا يعقوب اسم المكان -فنيئيل- قائلا: "لأني نظرت الله وجهها لوجه، وُنجيت نفسي"³.

¹ أحمد حجازي السقا، المناظرة الحديثة. ص34.

² إنجيل يوحنا. ج1ص18.

³ سفر التكوين. 30/32.

كما يتحدث عن الأسفار الخمسة في العهد القديم مبينا أنها ليست كتب موسى و ذلك لإخبارها سبعمائة مرة أن هذا الكلام ليس كلام الله ، و تمثل بالعبارات التالية " و قال الرب لموسى وقال موسى لله " إذ لو كان كاتب التوراة موسى لقال : " لقد قال لي الرب ، و قلت لله " ¹.

- أقوال أحبار النصراني ؛ فهو يحتاج النصراني بأقوال "هانز كوكب" حين قرر "هانز" أنه لا يوجد دليل واحد على أن الإنجيل ينحدر مباشرة من الله ، و لقد قدم "هانز" الأدلة الصريحة على أن الإنجيل إنما هو كلام بشر مستدلا على ذلك بما ورد في إنجيل لوقا الذي كان يحاكي من سبقه فيكتب كما كتبوا لا بتكليف من الله ، و لا بتكليف من روح القدس.

وهنا يغالط سواجارت ، إذ انطلق بعقد مقارنة مع الفارق الكبير بين تراجم الإنجيل ، و تراجم معاني القرآن الكريم مدعيا في الوقت نفسه أن نص الإنجيل لا يزال كما هو و إنما الاختلاف جاء في الترجمات و ذلك قوله " في الحقيقة هذا غير صحيح فلا توجد غير رواية واحدة فقط من الإنجيل ، و يوجد ترجمات كثيرة" ويقول أيضا " فالمهم أن جوهر النص لم يتغير" و مهما يكن فإن القرآن قد ترجم كذلك إلى لغات عديدة.

الموضوع الثاني : ولادة المسيح عليه السلام

أما فيما يخص الموضوع الثاني و الذي ارتأيت طرحه من خلال ما شهد من جدال و مناظرة هو ولادة المسيح عليه السلام. ففي حوار الشيخ ديدات مع القس "سنكر" وهو رئيس جمعية الإنجيل في جوهانسبورغ ، حول ولادة المسيح عليه السلام ، يوضح ديدات للقس "سنكر" ما يتعلق بعيسى في العقيدة الإسلامية و المكانة السامية التي يحتلها في كنف الإسلام ، و بدأ القس مرتابا فيما ذكر ديدات ، و قرأ له قوله تعالى ﴿قالت ربّ أنى يكون لي ولد و لم يمسي بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء ، إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾ [آل عمران: 47].

و بين ما جاء في إنجيل متى "أما ولادة يسوع المسيح فكانت هكذا ، لما كانت مريم أمة مخطوبة ليوسف ، قبل أن يجتمعا ، و وجدت حُبلى من الروح القدس". فيقول ديدات أننا نعلم علم اليقين أن المعنى المقصود من الألفاظ الإنجيلية ليس ذلك الذي يتبادر إلى الأذهان ، لكن اللغة المستخدمة هنا هي المألوفة لأنها غير مستساغة توحى بمعان غير لائقة ، و هي بذلك دون المستوى اللائق ، ثم يذهب لكي يوضح للقس الفرق مع مقارنة ذلك مع ما جاء في القرآن الكريم. مع الاستشهاد بالآية القرآنية "قال كذلك الله يخلق ما يشاء ، إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون" ².

هذا التصور القرآني لمولد عيسى عليه السلام لله أن يخلق بشرا مثل عيسى دون أن أنه سبحانه يشاء فحسب ، و لو أنه شاء أن يخلق مليون عيسى دون أباء و دون أمهات لتحقق له ذلك ، لأنه سبحانه يخلق ما يشاء في الوجود

¹ سفر التكوين. 6/18.

² أحمد ديدات، المسيح في الإسلام، تر: علي الجوهرى، دار الفصيحة، مصر. ص. 52.

بكلمة كن فيكون. و هنا سأل ديدات القس سنكر ، أيهما تختار لابنتك في ما يتعلق بمولد عيسى ، التصور القرآني أم التصور الإنجيلي ؟ أحنى الرجل رأسه بتواضع وقال : التصور القرآني¹.

كما يبدو المنهج العقلي واضحاً لدى ديدات عند مناظرته للقس الدكتور أنيس شورش ، بقاعة ألبرت بلندن عندما يقول: إن عيسى رجل هذه حقيقة أكدها بطرس عندما قال : "أيها الرجال الإسرائيليون اسمعوا هذه الأقوال : يسوع الناصري ، رجل قد تبرهن لكم من قِبَل الله بقوات و عجائب و آيات صنعها الله بيده في وسطكم"². و لقد قال يسوع لليهود أنه لم يسمع صوت الله في أي وقت ، و لم ير شكله و لا هيئته إطلاقاً. لقد اتهم اليهود يسوع بالسحر و هربوا من طريقه، و لذا فإن يسوع يستحيل أن يكون هو الأب ، ويستحيل أن يكون هو الله لأنه كان ليسوع لسان و شفتان ، و تكلم مع اليهود، و كانت له عينان والعينان في وجهه، و اللسان يمتد من البلعوم، و كانت له أمعاء، و باختصار كان إنساناً له جسم الإنسان ، و لم يكن إلهاً بأي حال ، إن أي شخص ولدته أمه لا يمكن أن يكون إلهاً ، و لا يمكن أن يقارن و يتساوى مع الله ، ولقد جاء وصفه بأنه "ابن الإنسان" بالعهد الجديد ثلاثاً و ثمانين مرة و وصف بأنه "ابن الله" بالعهد الجديد ثلاث عشرة مرة. سل أي مبشر مسيحي ، من هو ابن الإنسان ؟ و سيقول لك على الفور : يسوع³.

و الإنسان هو الإنسان في كل زمان و مكان ، و يحدثنا الإنجيل أنه كانت قد أجريت ليسوع عملية الختان عندما بلغ يومه الثامن : "و لما تمت ثمانية أيام ليختنوا الصبيّ سميّ يسوع ، كما تسمى من الملاك قبل أن حُبل به في البطن"⁴. ثم يتساءل ديدات إله و تجرى له عملية الختان ؟ ثم يستطرد ديدات بعد استشهاده بالآية الكريمة ﴿ما المسيحُ ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل و أمه صديقة كانا يأكلان الطعامَ كيف تبين لهم الآيات ثم أنظر أتى يؤفكون﴾ [المائدة: 75].

لقد كان عيسى و أمه يأكلان الطعام ، و يقول الإنجيل "جاء ابن الإنسان يأكل و يشرب ، فيقولون هو ذا إنسان أكل و شرب خمر محب للعشارين و الخطاة ، و الحكمة تبررت من بنيتها"⁵. يقول ديدات : أن أكل الطعام يدل دلالة قاطعة على أن عيسى إنما كان إنساناً بكل ما تعنيه الإنسانية من معان ، و كذلك كانت مريم العذراء التي يعتقد الكاثوليك بألوهيتها. و من هنا يستحيل أن يكون المسيح إلهاً ، أو يكون هو و أمه إلهيين ، لأن أي شخص

¹ أحمد ديدات، المسيح في الإسلام، تر: علي الجوهري، دار الفصيحة، مصر. ص54

² أعمال الرسل. 22/2

³ أحمد ديدات، المسيح في الإسلام. ص52

⁴ إنجيل لوقا. 21/2

⁵ إنجيل لوقا. 22/2.

يتناول الطعام يستحيل أن يعتبر إلهًا ، و كل شخص يأكل الطعام يحتاج الذهاب إلى قضاء حاجته ، و من هذا شأنه لا يكون إلهًا¹.

يمزج ديدات بين المنهج النقلي و العقلي ليدلل على خطأ النصارى في تصورهم لمكانة عيسى عليه السلام عند ربه، فيذكر ديدات النص القرآني ﴿إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا و الآخرة و من المقربين﴾ [آل عمران: 45]. و يذكر ديدات أن المقصود بالمقربين المتفوقين روحيا و ليس القرب المكاني ، و يذكر ديدات نصا من الإنجيل يبين التصور الخاطئ بقرب عيسى من ربه "ثم أن الرب بعدما كلمهم ارتفع إلى السماء ، و جلس عن يمين الله". و يقارن ديدات بين النصين موضحا أن النصارى أساءوا الفهم هنا بأنهم يتخيلون أن الإله جالس على كرسي فخم و ابنه المسيح على يمينه. و يتساءل هل يمكن استيعاب تلك الصورة ، و نقبل مثل هذا التصور للإله ، إن الله ليس كمثله شيء يمكن أن تحيط به عقولنا أو أن نتصوره.

ثم يبرهن بالمنهج العقلي عن خطأ تصور النصارى أن عيسى عليه السلام إله لأنه ولد من غير أب. قائلا: و من ذلك يمكن لنا أن نستخلص أنه إذا كان عيسى إله لأنه قد ولد من أم بغير أب ، فإن آدم إله أعظم -حسب زعمهم- و ثمة إجماع على أن آدم لم يكن إلهًا ، و بناء على ذلك لا يصح أن يكون عيسى إلهًا من باب أولى لأنه لم يكن لآدم أب و لا أم². يقول الشيخ ديدات لقد نادى يسوع ربّه قائلا: "إلهي ، لماذا تركتني؟"³. من ذا الذي كان يسوع ينادي عليه لكي ينقذه ؟ هل كان ينادي نفسه لينقذ نفسه ؟ إذا كان عيسى إلهًا فكيف إذا ترك اليهود و الرومان يفعلون به ما يفعلون ؟

و قبل أن ينهي الشيخ ديدات حديثه ، يضع الخصم و أنصاره في مأزق و هو أنه إذا كان المسيح فعلا ابنا لله ، فما الذي يجعل الرب يستبعد ذكر اسمه ضمن نسب من يروونه ابنا له⁴؟

لقد ركز أكثر ما ركز عليه ديدات على مسألة اعتبار النصارى المسيح ابن الله ، لكن مع هذا الاعتقاد في البنوة يشوبه ادعاء يثير الدهشة و الغرابة ، ألا و هو بنوة غير حاصلة عن عملية إنجاب إشكالية لم يستطع كبار علماء النصرانية أن يجيبوا عليها كما يقص علينا ديدات "لأن المسيح عندهم هو الابن الوحيد الذي ولده الله، وأنه مولود وليس مخلوقا، و كنت أسأل النصارى دائما : اشرحوا لي ما الذي تقصدونه حينما تقولون هو وُلد و لم يُخلق ؟ وصدقوني خلال أربعين عاما لم يستطع إنجليزي واحد أن يشرح لي ماذا تعني هذه الكلمة⁵.

¹ مناظرة العصر بين أحمد ديدات و أنيس شروش، تر: علي الجوهرى. ص 67.

² مناظرة العصر بين أحمد ديدات و أنيس شروش، تر: علي الجوهرى. ص 76

³ إنجيل متى. 46/27

⁴ إبراهيم بن عبد الكريم السنيدي، الحوار و المناظرة في الإسلام. ص 58

⁵ راندة إبراهيم النعام، أحمد ديدات و جهوده في الرد على النصارى، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2008

خاتمة :

في خاتمة بحثنا هذا؛ يعد الحجاج ابوالية خطابية وخطابية لدى الإنسان يمارسها مع الآخرين، دفاعا عن أفكاره، ومعتقداته، عارضا أو مفندا، محاورا أو مقنعا. إنه فعل علائقي يبرر به صاحبه أنماط أفعاله، بالحجة والبرهان، بشكل طبيعي، أو بتعامل فعال، عبر شبكة من الأقوال أو التعبيرات الحاملة لصورة حجاجية، تستجيب لأهداف تأثيرية انجازيه في المخاطبين أفرادا أو جماعات. إلا أن الحجاج، في معظمه، لا يتم إلا باللغة أو الخطاب، أو داخلهما معا، ما يكسب الحجاج بعدا تلفظيا استدلاليا، تنتمي عناصره الحية المتفاعلة إلى المجال التداولي، بحكم متغيراته و أفاقه، و كلما تباينت أنماط الحجاج وتواجهاتها المعرفية والأدائية، كلما تبين في الوقت نفسه عناصر المجال التداولي المستمر، وتخصصت زوايا النقاط الأثر التداولي منهجا وتقويما.

ولأن المناظرات تمثل معين خصبا لتمثل المواقف الحجاجية، فإن مناظرات الشيخ ديدات التي زواج فيها بين المنهج العقلي والمنهج النقلی؛ توثيقا في إسناد النصوص إلى قائمها، والتحقق من سلامتها و فهم مدلولاتها، وإقناعا للخصم بقواعد منطقية تلزم الحدود والرسوم في التعريف والقياس والاستقراء والتمثيل في الاستدلال. كل ذلك يشي بعدم فصل التصور المفاهيمي للحجاج عن سياقه الذي يوظف فيه.

ملحق :

الشيخ أحمد ديدات : هو الشيخ أحمد حسين ديدات ولد في (تادكهار فار) بإقليم سراط بالهند عام 1918م لأبوين مسلمين هما حسين كاظم ديدات وزوجته فاطمة، وكان يعمل والده بالزراعة وأمه تعاونه ومكثا تسع سنوات ثم انتقل والده إلى جنوب أفريقيا وعاش في ديربان وغير أبيه اتجاه عمله الزراعي وعمل تزييا ونشئ الشيخ على منهج أهل السنة والجماعة منذ نعومة أظافره فلقد التحق الشيخ أحمد بالدراسة بالمركز الإسلامي في ديربان لتعلم القرآن الكريم وعلومه وأحكام شريعتنا الإسلامية وفي عام 1934م أكمل الشيخ المرحلة السادسة الابتدائية و ثم قرر أن يعمل لمساعدة والده فعمل في دكان يبيع الملح، وانتقل للعمل في مصنع للأثاث وأمضى به اثنا عشر عاما وصعد سلم الوظيفة في هذا المصنع من سائق ثم بائع ثم مدير للمصنع وفي أثناء ذلك التحق الشيخ بالكلية الفنية السلطانية كما كانت تسمى في ذلك الوقت فدرس فيها الرياضيات وإدارة الأعمال. إن نقطة التحول الحقيقي كانت في الأربعينات وكان سبب هذا التحول هو زيارة بعثة آدم التنصيرية في دكان الملح الذي كان يعمل به الشيخ وتوجيه أسئلة كثيرة عن دين الإسلام ولم يستطيع وقتها الإجابة عنها⁽¹⁾. وقرر الشيخ أن يدرس الأناجيل بمختلف طبعاتها الإنجليزية حتى النسخ العربية كان يحاول أن يجد من يقرأها له وقام بعمل دراسة مقارنة في الأناجيل وبعد أن وجد في نفسه القدرة التامة على العمل من أجل الدعوة الإسلامية ومواجهة المبشرين قرر الشيخ بأن يترك كل الأعمال التجارية ويتفرغ لهذا العمل. و توفي في 8 أغسطس 2005 بفرولام، جنوب إفريقيا⁽²⁾.
القس جيبي سواجارت : (جيبي سواجارت) من مواليد 15 مارس سنة 1935، قس أمريكي يملك

محطة للتلفزيون يستخدمها للتبشير بمعتقده ولأغراض أخرى فضحته النيابة العامة عند إلقاء القبض عليه واتهمته بسوء خلقه فظهر على شاشات كبريات المحطات التلفزيونية الدولية ليعترف تفصيلاً بعلاقته الجنسية مع إحدى البغايا⁽³⁾. هو صاحب مجلة the evangelist وله مناظرة مشهورة جدا مع الداعية الإسلامي الشيخ أحمد ديدات⁽⁴⁾.

القس أنيس شروس : أنيس شروس مبشر مسيحي من أصل عربي ولد في الناصرة في فلسطين في 6 يناير 1933 ثم هاجر إلى الأردن وواصل دراسته بجامعة ميسيسيبي (Mississippi college) حصل على الدكتوراه مرتين من معهد أمريكا للكهنوت ثم معهد لوثر رايس الدولي للكهنوت وكان يعمل في فلسطين، ومن ذلك عمله في كنيسة القدس المعمدانية. كما عمل في الضفة الغربية من سنة 1959 إلى 1966م وعمل منصرفاً في أفريقيا في كينيا وكيبيتاون وديربانويوهانسبورغ، في التسعينات. وفي سنة 1995 عمل في نيوزيلندا... ثم انتقل إلى إنجلترا... ثم إلى البرتغال.⁽⁵⁾ اعتقلته الشرطة في مدينة دافني بولاية ألاباما الأمريكية بتهمة محاولة إحراق برج سكني في المدينة، وكان القس أنيس شروس قد اشغل النار في صندوق القمامة بالعمارة وتعتقد الشرطة أن القس أنيس شروس أراد حرق جميع المنازل بالعمارة وخطط لذلك بأن قام لمحاولة تخريب الأجهزة الوقائية ولم تكشف الشرطة بعد عن الدوافع غير ان الشرطة وجدت في القمامة مستندات للضرائب تخص منظمته التبشيرية الجدير بالذكر ان القس أنيس شروس قد ناظر الشيخ أحمد ديدات وركز جهوده في الفترة الأخيرة علي الهجوم الشرس علي شخص النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد أصدر عددا من الكتب يتهم فيها نبي الإسلام بالإرهاب واختطاف زوجاته إضافة إلى ذلك يقوم القس أنيس شروس بحملة إرهاب الشعب الأميركي من الإسلام.

ناظر الشيخ أحمد ديدات مرتين. المرة الأولى سنة 1980 في لندن والموضوع : هل عيسى إله ؟ حضر المناظرة 5000 شخص. المرة الثانية في برمنغهام، والموضوع : القرآن والإنجيل : أيهما كلام الله . وحضرها 12000 شخص. كما ناظر شبير علي أربع منظرات عام 2005 في سكوتلندا. وله في موقع أمازون. كوم أنه مؤلف "الفرقان الحق" وهو ما اعتبر محاولة لتأليف ترجمة محرفة للقرآن⁽⁶⁾. توفي في 13 مايو 2018 بموبيل ، ألاباما.

(1) نبذة مختصرة عن السيرة الذاتية للشيخ أحمد ديدات-موقع صيد الفوائد.

(2) كتاب هذه حياتي ، سيرتي و مسيرتي-أحمد ديدات- أعدّه /أشرف محمد.

(3) About Jimmy Swaggart Ministriesjسم.com. نسخة محفوظة 24 مايو 2019 على موقع واي باك مشين.

(4) About Jimmy Swaggart Ministriesjسم.com نسخة محفوظة 24 مايو 2019 على موقع واي باك مشين.

(5) سيرته من أمازون نسخة محفوظة 23 مايو 2019 على موقع واي باك مشين.

(6) مناظرة هل عيسى إله؟.

قائمة المصادر والمراجع :

القرآن الكريم.

- 1- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة حجج دار صادر بيروت 1997 .
- 2- أبو الوليد الباجي، المهاج في ترتيب الحجاج، دار الغرب الاسلامي، لبنان، ط.2، 1978.
- 3- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعرفة، لبنان، 1972. ج2
- 4- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار عالم الكتب، لبنان. ج2.
- 5- أوليفي روبول، الحجاج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج2.
- 6- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط.2، 1992. ج3.
- 7- أحمد ديدات، هذه حياتي، سيرتي و مسيرتي، دار الفضيلة للنشر، القاهرة.
- 8- إبراهيم بن عبد الكريم السندي، الحوار و المناظرة في الإسلام: أحمد ديدات نموذجاً في العصر الحديث، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة الإسلامية، ع46، محرم، 1430.
- 9- أحمد حجازي السقا، المناظرة الحديثة.
- 10- إنجيل يوحنا.
- 11- أعمال الرسل.
- 12- إنجيل لوقا.
- 13- إنجيل متى.
- 14- عبد العزيز حويدق، الحجاج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج3
- 15- حبيب عراب، الحجاج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج3.
- 16- لونيل بلنجر، الحجاج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج5.
- 17- سالم محمد الامين الطلبة، الحجاج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة) عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج2.
- 18- عز الدين الخطابي، إدريس كثير بلاغة السؤال، مجلة علامات في النقد، يونيا، 1998.

- 19- شايم بيرلمان وأوليفيت تيتيكا، الحجاج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج5
- 20- عبد الهادي بن ظافر الشهري، الحجاج مفهومه و مجالاته (نصوص مترجمة)، عالم الكتاب الجديد، الأردن، 2010. ج1.
- 21- طه عبد الرحمان، الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، مجلة المناظرة، ع4، ماي، 1994 ص70
- 22- محمد عبد القادر الفقي، حوار ساخن مع داعية العصر: أحمد ديدات، مكتبة القرآن.
- 23- سفر التكوين.
- 24- مناظرة العصر بين أحمد ديدات و أنيس شروش، تر: علي الجوهري
- 25- راندة إبراهيم النعام، أحمد ديدات و جهوده في الرد على النصارى، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2008.

تعليم درس الأدب بين الرهانات الديداكتيكية ونظرية الأدب: تعليم النصّ السرديّ أنموذجاً

The teaching a literature between didactic challenges and literary theory : Narrative text teaching as a model.

الباحث: فؤاد الخطيب- المعهد العالي للتربية والتكوين المستمر-باردو- تونس

Researcher: Fouad ELKHATIB - Higher Institute of Education and Continuing training-
Bardo – Tunisia

الملخص:

هذا البحث الديداكتيكيّ في مجال الأدب... خطرٌ على اطمئناننا... يستنطقنا، بلا مجاملة، عن معنى القراءة الأدبيّة والنصّ الأدبيّ بما يسلّطه على النقاد والباحثين في التعليم والتربية من أسئلة تمسّ بأصول النقد والنظريّات التربويّة: حظّ نظريّة الأدب من درس الأدب، ومدى احترام النصوص المقترحة في الكتاب المدرسيّ لخصوصيّة البنى التكوينيّة للأجناس الأدبيّة وحدود احترام خصوصيّة المتعلّم باعتباره قارئاً مخصوصاً يتنزّل نشاطه في مجال الإقراء لا القراءة... فيرغمنا مهما كان اعتقادنا على معاودة فهمنا لمنزلة درس العربيّة والمتغيّرات التي تحكمه... وليس همه أن يقنع القارئ برؤيته، بل أن يردّه إلى نفسه عسى أن يعيد التفكير ويشحذ عقله بالسؤال...

ABSTRACT :

This is a didactic research in the field of Literature. It shakes up our comfort zone. It interrogates us, blatantly, about literature reading and literary texts as critics and researchers in the fields of Education ask such questions related to the origins of Criticism and the theories of Learning as: - the stake awarded to literary theory in the literature lesson, - to what extent the texts suggested for the school manual respect the particularities of the foundations of literary genres, and - the limits to respecting the learner's privacy in that he is a specific reader whose activity lies in "Readability" not Reading. Whatever our convictions are, the learner thus compels us to reconsider our understanding of the importance of the Arabic-language lesson and the variables that affects it. This research's concern is not to convince the reader with the vision it carries but to send him back to where he rethinks things with a questioning mind.

تقديم:

سعيًا، في هذا البحث، إلى إثارة جملة من المشاغل الديدانكتيكية التي تطرحها القراءة الأدبية عموماً والسردية خصوصاً. ونحن إذ سعيًا جاهدين إلى ترصد المقاربات التي انتهجتها بعض البرامج التعليمية في الوطن العربي (التونسية نموذجاً) في سعي منها إلى إنجاح هذا النشاط في مختلف مراحل التعليم، فإننا لم نرم الوقوف عند حدود الرصد التاريخي للممارسات المختلفة لنشاط القراءة، وإنما حاولنا أن نحاورها للوقوف على مواطن الإيجاب ومواطن السلب وننظر في أسبابها ومظاهرها انتهاءً إلى تمثّل جملة من البدائل التي نادى بها الديدانكتيون، ورأينا وجاهتها ورجبنا في الاستفادة منها قصد تطوير نشاط القراءة عساه يواكب النسق السريع لتطور العلوم والمعارف والمناهج التعليمية بما يعود بالنفع على المتعلم من جهة، ويحافظ على خصوصية الأعمال الإبداعية من جهة ثانية، ويمثّل لخصوصية القراءة في الإطار المدرسي من جانب ثالث.

ومن أسباب تخير هذا المبحث الذي يبدو في ظاهره من المواضيع المستهلكة في مجال البحوث المتخصصة (قضية القراءة المدرسية)، هو أنه مبحث مازال يستحق كثيراً من الاهتمام نظراً لكون تحويل نشاط القراءة الأدبية إلى موضوع بحث يبقى من المواضيع العصبية عن الإدلاء بخفاياها نظراً لما يحوم حولها من أسئلة منهجية تعيق كثيراً من الباحثين عن تلمس سبيل الصواب. وأقصى غاية في هذا البحث نسعى إليها هي أن يكون بحثنا قادحاً للتفكير والتساؤل، لا أن يتضمّن إجابات يستطاب الركون إليها حتى يتمّ إثراء الحقل الديدانكتيكي وتحويله إلى حقل خصب يضمّ المعارف والمهارات والخبرات التعليمية بما يكفل له التجدد والتجاعة.

✓ منزلة القراءة:

يعتبر نشاط القراءة الأدبية من أهمّ الأنشطة التي لاقت حظاً كبيراً من الاهتمام في مختلف العصور. ويذهب الكثير من الدارسين إلى أنّ القراءة شكلت انعطافة كبرى في التاريخ لأنّ التاريخ ذاته يقوم على القراءة. فأن يقرأ المرء هو أن يعرف تاريخه أكثر. أن يقرأ المرء هو أن يوسّع حدوده أكثر فأكثر. أن يقرأ المرء هو أن يعرف نفسه أكثر. ولذلك قرن التعليم "بالقراءة" تسمية. فأصبحت دلالة "فلان يقرأ". معناها أن فلاناً يتعلّم أو هو متمدرس.

ولم يعرف أيّ موضوع ديدانكتيكي حجم الأبحاث والدراسات التي عرفتها القراءة والكتابة في تاريخ التربية المعاصرة. تناولت القراءة والكتابة وأسس تدريسها وطرائقها وأهدافها والسّن المناسبة للبدء فيها وكيفية إعداد الأطفال لتعلّمها. ومنهجيات الإعداد ووسائل التعليم وتطوير الطرائق... وفي هذا الإطار لم تشدّ النظم التعليمية العربية عن الاهتمام بمجال القراءة باعتبارها الوسيلة الأساسية التي تعتمد في مختلف مجالات التدريس (مواد ومستويات دراسية).

وسنقصر اهتمامنا على نشاط القراءة الأدبية السردية في مادّة العربية؛ حيث صنّفت لذلك عدّة كتب تختلف مرّة وتأتلف أخرى مخترنة تجارب ورؤى اقتضتها المرحلة الزمنية أو الثقافية أو السياسية. فاستجابت لمختلف توجهات مشاريع الإصلاح التعليمي وسعت كلّها إلى عرض متون نصية منتقاة ممّا اتفق على استجادة

أسلوبه واستملاح محتواه وفق مقتضيات شرائط الاختيار التي تعتمد على معيار "الطَّرَازِيَّة" prototype الأدبيَّة للنص وما يتناسب من جهة أخرى مع متطلَّبات الإملاءات البيداغوجيَّة وإكراهات التجاذبات الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة وغيرها ممَّا يمكن أن يكون طرفاً متأثراً أو مؤثراً في العمليَّة التَّعليميَّة.

وجدير بالذِّكر أن نؤكِّد على أنَّ تعليم القراءة الأدبيَّة عموماً والسرديَّة خصوصاً مبحث شديد التعقيد من حيث مكُوناته (أطرافه: المُعلِّم/ المتعلِّم/ المادة المعروضة للتعلُّم) ومن حيث ظروفه. فالقراءة الأدبيَّة في الإطار المدرسيّ تختلف عن غيرها من أنشطة القراءة التي يمارسها الفرد متى شاء أن يقرأ نصّاً أدبيّاً ما؛ لأنَّ تعليم القراءة في الإطار المدرسيّ يكون مصحوباً بجملة من الضَّوابط التي تجعل المتعلِّم يمارس أنشطة اختيرت له من طرف عنصر خارجيّ يتوسَّط المادَّة الأدبيَّة والمتعلِّم (مهندسو البرامج والكتب). كما يتمّ تحديد أهداف صريحة أو ضمنيَّة يوجِّه المتعلِّم إليها عن وعي أو بدون وعي منه.

وقد أشار الناقد الفرنسي رولان بارت إلى الإشكاليَّة الحقيقيَّة بين المدرسة والأدب.¹ لأنَّ تعليم الأدب وفق هذا المنظور يتحوَّل إلى شكل ألسنيّ ينهض لدى المتعلِّم بوظائف متعدِّدة عددها الدكتور أحمد فرشوخ فذكر أنَّ تعليم الأدب "ينهض بوظيفة تبليغ وتنسيب القيم والأنساق الاجتماعيَّة البانية للذاكرة الجماعيَّة بمختلف تفاريقها الرمزيَّة والتخييليَّة"² فنشاط القراءة الأدبيَّة في الإطار المدرسيّ يمكن المتعلِّم من تشخيص الحراك الاجتماعيّ "ومن ثمَّ إدراك صورته في واقع الحياة اليوميَّة عبر آليات التَّماهي والإسقاط والتسامي"³ فتحوَّل النَّصوص على هذا الأساس بفعل ما تختزنه من معارف وسلطة تخييليَّة إلى إطار ثقافيّ خصب يمكن المتعلِّم من الاهتداء بها في حياته، "ومن ثمَّ الاسترشاد بها قصد تعديل سلوكه وتصويب مواقفه بشكل يحوِّل المتخيَّل الأدبيّ في الوعي القرائيّ إلى واقع محسوس يرشح بصور الحقيقة الاجتماعيَّة"⁴. كما أنَّ نشاط القراءة الأدبيَّة يمكن المتعلِّم من اكتساب جملة من المزايا السيكلوجيَّة والدَّهنية والوجدانية ليتهيأ للانخراط في الحياة الاجتماعيَّة من مختلف تشعُّباتها إذ "يفضي السُّلوك القرائيّ إلى تفتيح القراءات الإبداعيَّة لدى المتعلِّم من خلال تحريك خياله وحفزه على تشغيل ذكائه وحساسيته وحده وذكريته لأجل توليد دلالات النصوص وخبراتها بالمعنى الذي يجعله أمام احتمالات حياة وتأويل متعدِّدة تدعوه لممارسة الاختيار"⁵. وقد ترصَّدت عدَّة دراسات الوظائف الهائلة التي يمكن أن يحقِّقها نشاط القراءة الأدبيَّة لدى المتعلِّم من ذلك أنَّه يحقِّق جملة من الكفايات أهمُّها: الكفاية اللُّغويَّة والكفاية الموسوعيَّة والكفاية المنطقيَّة والكفاية البلاغيَّة والكفاية الإنجازيَّة في السِّياق الاجتماعيّ.

¹R. Barth, réflexions sur un manuel, in l'enseignement de la littérature colloque cers- la salle. Paris 1971, P.17

².د. أحمد فرشوخ الأدب. درس الأدب ط:1:2005. الناشر: دار الثقافة/الدار البيضاء.ص18

³ نفس المرجع ص: 18

⁴ نفس المرجع ص:18

⁵ نفس المرجع ص: 19

✓ إشكالية المقال:

إنّ السؤال العام الذي ينتظر أن يجيب عنه هذا المقال هو: هل واكب تعليم النصّ السردّي تحولات نظريّات الأدب ومقارباته بما يستجيب لخصوصيّاته الأجناسيّة بنيويًا ووظيفيًا ولشروط اكتساب المعرفة لدى المتعلّم؟

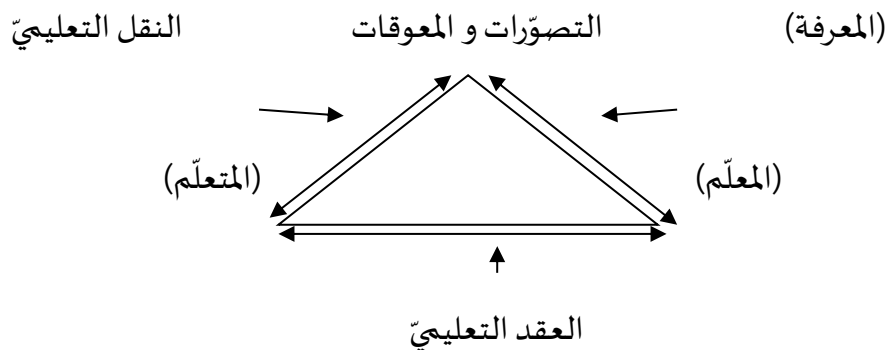
قبل الولوج إلى البحث في إشكاليّة الموضوع بدا من الواجب أولاً تفكيك المفاهيم الواردة في صياغة الموضوع لبناء عقد مفهوميّ يؤسّس قاعدة واضحة للبحث.

✓ التعليم والتعلّم:

➤ اصطلاحاً: هو مجهود شخص لمعونة شخص آخر على التعلّم. و يعدّ هذا المصطلح مصطلحاً متعدّياً لا يكتفي بذاته بل يقتضي ضرورة مفهوماً آخر لا يصحّ إلاّ به ألاّ وهو مفهوم "التعلّم". والتعلّم هو مجهود شخصيّ ونشاط ذاتيّ يصدر عن المتعلّم نفسه بمعونة المعلّم وإرشاده. وبذلك يكون "التعليم هو توجيه عمليّة التعلّم، وحفز المتعلّم واستثارة قواه العقليّة ونشاطه الدّاتي وتمهينة الظروف التي تمكّنه من التعلّم أيّاً كان نوعه"¹. هكذا نبيّن أنّ التعلّم والتعليم يتعلّمان معاً ووضعيّة تعليميّة تختلف أدواتها ومناهجها وأهدافها حسب اختلاف النظريّات التي تعنى به: سيكولوجيا التعلّم (سلوكيّة/ بنائيّة/ عرفانيّة...).

ولقد أمكن للمباحث في مجال التعلّم إرساء جملة من الضّوابط والمفاهيم الصارمة التي تكسب عمليّة اكتساب المعرفة شروطاً صارمة ونجاعة في التّحصيل المعرفيّ. وأهمّها «مفهوم المثلث التعليميّ/الديداكتيكيّ» الذي يقتضي بدوره جملة من المفاهيم، بدونها ينتفي المثلث وتتشظّى العمليّة التعليميّة.

ويمكن أن نمثّل لهذا المثلث التعليميّ بما يلي:



وقد نشأ، منذ سبعينيات القرن الماضي، علم جديد أطلق عليه "ديداكتيك المواد" "Didactique des Disciplines" مستقلّ بموضوعه وبمفاهيمه وبمنهجه. ولم يشدّ نشاط تدريس القراءة الأدبيّة والنصّ السردّي خصوصاً عن أن يكون أحد المشاغل التي اهتمّ بها الديداكتيك. ولذلك سنستفيد من هذا العلم في بحثنا المتعلّق

¹ د. أحمد عزت راجح. أصول علم النفس. دار القلم بيروت لبنان. ص: 261

بتدريس الأجناس الأدبية، باعتبارها نشاطا يندرج في إطار "تعليمية القراءة الأدبية" لتبين مدى استفادتها من المفاهيم المؤسسة لهذا العلم.

✓ النص السردي:

- اصطلاحاً: أسهم بعض العلماء العرب القدامى في تحديد مفهوم النصّ تحديداً علمياً، ومن ذلك ما أسهم به الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471) في "نظريّة النّظم" (كتاب: دلائل الإعجاز). التي تهدف إلى خدمة النصّ القرآني وبيان إعجازه. وقد كانت فكرة "الانسجام النصّي" (cohérence textuelle) واضحة في ذهن عبد القاهر الجرجاني وضوحاً متميّزاً حتّى أنّنا نجده يعبر عنها بقوله: "واعلم أنّ مثل واضح الكلام مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتّى تصير قطعة واحدة..." وهذا يدلّ على أنّ بنية النصّ في تصوّر عبد القاهر الجرجاني تصل إلى مرتبة "الصّهر" الذي هو أعلى درجات "التشكيل". وتدلّ كلمة نصّ في الفرنسية "texte" على مجموع الكلمات والجمل التي تكوّن أثراً أو مكتوباً ما بقطع النّظر عمّا يمكن أن يضاف إليه من تعليقات. أو هو جزء من أثر أو قطعة مختارة. وتقوم بين الجمل المكوّنة للنصّ علاقات سياقية يحكمها الرّابط المعنويّ الواقع بين جملة وأخرى.

من خلال هذه التعريفات نتبين أنّ الخاصية الأولى لتحديد النصّ هي الاتساق والانسجام والاكتمال وليس الطّول ولا الحجم المعين. ويؤكّد استنتاجنا قول هيلمسليف Hjelmslev أنّ كلمة "نار" تعتبر - في مقابل رواية ضخمة- نصّاً، وذلك بفضل الاكتمال والاستقلال بغضّ الطرف عن أبعاده ومدى كمّته. وبذلك يصحّ أن يكون النصّ "القول اللغويّ المكتفي بذاته والمكتمل دلالة". وما خالف هذا التّحديد لا يكون نصّاً مهما طال.

✓ تأويل النصّ الأدبي:

لقد تعدّد البحث في النصّ الأدبيّ بتعدّد المقاربات التي تبحث في اللّغة باعتبارها خصيصة إنسانية بامتياز وتمثّل بعداً من أبعاده الثقافيّة. ففي العصر الوسيط غلبت التّزعة القائلة بأنّ الكون قائم على وحدة متكفئة على ذاتها ملتحفة كيانها محاكية أبداً ذاتها... ومن ذلك نزوع الأشياء المتناظرة إلى نظائرها. "ومن آيات ذلك نزوع الأشياء الثقيلة إلى الأرض الثقيلة. وعلى خلاف ذلك تتباعد الأشياء المتقابلة وينبذ بعضها بعضاً فيدفعه".¹ "فالكائنات تتحاور وتتبادل المواقع وتنعكس صور بعضها في بعض بوجوه مختلفة ووفق سنن متعدّدة. فيستحيل الكون إلى نسيج من الرسوم المتكافئة ويغدو العالم لغة مفصحة ناطقة ترتسم علاماتها على أديم الأشياء داعية إلى فكّها ووصلها بنظائرها في الطبيعة. فالعلامة ترتبط بمدلولها ارتباطاً حميماً وتشدّ إليه بوشائج وأسباب اتّصال متينة".² ويحلّل Borella العلاقة بين الدال والمدلول، في المنظور الأرسطي، خالدال لا يسند إلى المسعى كيفما اتّفق

¹ Les mots et les choses/ Gallimard 1966 P 38-39

² Les mots et les choses/ Gallimard 1966 P42

إنّما "يعين منه خاصيّات كينونته وبذلك تنتظم بين الاسم والمسعى علاقة ضرورية مفروضة ثابتة"¹ وقد يبلغ اقتران الاسم بالمسعى من الوثوق حدًا يتأثر معه سلوك المسعى، ويتيقظ إحساسه بمجرد تلقّيه اسمه سماعا أو كتابة.²

فالعلامة تعين شيئا واحدا، تلابسه وتمتزج به حتّى تصبح وإياه بمثابة الهوية المفردة، ومهمّة القائم بعملية التأويل تكمن في إنطاق العلامة واستجلاء معناها الأوحده الموضوع قبليًا والمطابق للطبيعة التي تضع بصماتها على الأشياء وتدعوننا إلى فكّها وكشف النقاب عنها لإدراك كنهها. والبشر مدعوون إلى الإنصات إلى صوت الطبيعة من خلال العلامات المنطوقة أو الماثلة على صفحة الأشياء.

وجدير بالذكر أنّ البحوث في العصر الوسيط تحلّ الأدب منزلة ووصفا ضمن إنتاج النصّ في مفهومه العام دون تخصيصه بمنزلة متفردة ف" الكتابة تتكوّن مثلها مثل سائر الأشياء الماثلة في العالم من رموز مستغلقة يستدعي توظيفها أو تأويلها معرفة بأسرارها ودراية بمقوماتها، ولا يتاح ذلك إلاّ للخاصة والرّاسخين في العلم. ولمّا كان المتقدّمون في حكم هؤلاء العلماء أقرب إلى الطبيعة وألصق بها وأعرف بمحاكاتها، نشطت الحركة القائمة على التّظنر في كلامهم والانعكاف عليه لفكّ ألغازه وكشف النقاب عنه"³. أمّا في العصر الحديث فقد تغيّرت النظرة إلى النصّ الأدبي فقد أكّدت عدّة بحوث لسانية حديثة وجود آلية ذاتية للغة وأنها تنتظم في سنن مجردة وفق منطقها الخاصّ وهذا ما شرّع إلى نفي المؤلّف بما هو كيان مستقل عن منطق اللّغة فلم يعد تلك الأنا الحاضرة بقوة في نصّه بل صار نكرة مجهول الهوية. ويرى بارت -وهو من رواد المنهج البنيوي- أنّ النصّ مجموعة من الدّوال الصادرة عن سياقات ومصادر مختلفة تزيد حركة النصّ انفصالا وفضاءه تقطعا واضطرابا. فتمّ إفراغ اللّغة الأدبية من كلّ مضمون قائم الذات محيل على واقع محسوس إحالة عليّة سببية وفق ما روجت له نظرية الانعكاس. وقد شبّه بارت اللّغة الأدبية بفعل أورفي Orphée الخارج من الجحيم، فطالما اتّجه إلى الأمام عارفا أنّه يقود شيئا هو الواقع تنقّس وانطلق نحو الضيآء، ضياء الدّلالة لكن ما إن يلتفت مصوّبا نظره إلى ما يحبّ" لم يحصل إلاّ على معنى ميت"⁴.

فلغة الأدب لغة لذاتها "pour soi" والدّلالة فيها مكتنزة "يكتنفها أبدا اللبس"⁵. فالأدب "هو لغة اللاشخص لغة الغياب هو ضياء محروم من الأنا، الكلمة تمنحنا الوجود لكنّه وجود خال من الوجود، إنّها لا تؤدّي تجربة لأنّها هي ذاتها تجربة مغامرة وموطن معرّض في كلّ آن لخطر داهم"⁶. لقد أفلتت اللّغة من قيود المؤلّف وتكلّمت

¹ J. Borella «le mystère du signe» 1989 éd maison neuve. P190

² M. Foucault. Les mots et les choses/ Gallimard 1966 P48

³ محمد الناصر العجيجي /النقد العربي الحديث ومدارس النقد العربية. دار محمد علي الحامي. ط.أولى. ديسمبر 1998

⁴ محمد الناصر العجيجي. النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية ص: 84

⁵ Barth. «Sur racine» seuil 1962.P 160

⁶ محمد الناصر العجيجي. النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية ص: 85

نصوص أخرى من خلاله وإن داخله شعور بأنه متحكّم فيها وأنه يصنع لغته ولا يصنع بها. هكذا نقف على حقيقة أنّ المعنى الذي يتضمّنه نص أدبيّ ما هو معنى متحوّل حسب القارئ وحسب ظروف التلقّي وحسب عدد مرّات مقارنة النصّ الواحد وحسب الخبرات التي تمرّس بها القارئ في الحياة. وهذا ينسحب على نشاط القراءة الأدبيّة في الإطار المدرسيّ حيث يكون القارئ مرتبها بسنّ معلوم وبضوابط صارمة تجعل مقارنته لنصّ أدبيّ مشروطة بما أريد له أن يكتسب من ذلك النصّ الأدبيّ (تعليم القراءة لا يخرج عن كونه نوعاً من ممارسة وصاية هيكل سلطويّ ما على المتعلّم: سلطة الكهل، سلطة سياسيّة، اقتصاديّة، ثقافيّة، ذوقيّة...)

✓ نظريّة الأدب:

قد يتداخل في ذهن كثير من الدارسين جملة من المفاهيم المتصلة بالأدب والنقد الأدبي من ذلك مفاهيم: "النظريّة الأدبيّة" و"النقد الأدبي" / و"تاريخ الأدب". لذا توجّب أن نبيّن الفروق بينها حتى يتسنى لنا تجسير الهوة القائمة بين النصّ الأدبي والمتقبّل عموماً والنّاقد خصوصاً. ف"النظريّة الأدبيّة": تدرس مبادئ الأدب وأصنافه ومعاييرها، وما إلى ذلك، بينما تنتمي الدّراسات التي تركّز اهتمامها على الأعمال الأدبيّة نفسها إمّا إلى "النقد الأدبي" (وتتسم هذه بثبات أسلوب التناول) وإمّا إلى "التاريخ الأدبي". لكنّ النقد الأدبيّ كثيراً ما يُستخدم بشكل يجعله يشتمل على النظريّة الأدبيّة أيضاً. ويرى "ويليك" في هذا السياق أنّه من المستلزم التّعاون بين هذه الأنماط الثلاثة من أنماط الدّراسة لأنّها "تستلزم بعضها بعضاً بشكل يبلغ من شموله أنّنا لا نستطيع تصوّر النظريّة الأدبيّة بدون نقد أو تاريخ أو النقد بدون نظريّة أو تاريخ، أو التّاريخ بدون نظريّة ونقد"¹.

هكذا تبدو مقاربات النصّ الأدبيّ لا تقلّ تعقيداً عن شروط تشكّل النصّ الأدبيّ بما هو نشاط لغويّ شديد التعقيد في فهم آليات تكوّنه ولذلك لا يبدو غريباً أن تتعدّد المقاربات النقدية إلى حدّ التّعاض والتناقض وهو من شأنه أن يؤثّر بشكل مباشر في تخيّر آليات تقبّل النصّ الأدبيّ وفي رسم نتائج هذه القراءات. ومن ذلك نذكر: المنهج اللونسوني (نسبة إلى لونسون)، النظريّة البنيويّة، نظريّة التلقّي، النظريّة التوليديّة وغيرها من المقاربات النقدية.

✓ تعليم النصّ السردّي ومدى امتثاله لتحوّلات نظريّة الأدب:

لقد كانت قراءة النصوص في النظم التعليميّة العربيّة عموماً في مختلف مراحلها -ولا تزال- نشاطاً أساسياً في هذا التّعليم ينظر إليه على أنّه مكوّن للمتعلمين سواء في ذاته أو في ما يفيد به غيره من الأنشطة المصاحبة كاللغة والإنشاء. فالقراءة تعلّم حذق اللغة كما تعلّم الكتابة. ولكن من المفارقات أنّ القراءة لم تصبح موضوع معرفة إلا مؤخّراً. ذلك أنّ إزالة القداسة عن المؤلّف (النقد التقليديّ) قد أضفت على النصّ قداسة لم تكن له (الاتجاه

¹ رينيه ويليك. ت. محمد عصفور/نظريّة الأدب سنة 1949 ص: 30-31

البنوي). ثمّ حدث نقل الأهميّة إلى النصّ في علاقته بالقارئ (نظريّة التلقي). ومن ثمّ، تمّ نقل الاهتمام إلى جملة من الأنشطة والأعمال المتشعبة هي التي تجسّم أعمال القراءة.

وإنّ الناظر في تاريخ القراءة المدرسيّة في الوطن العربيّ عموماً، يلاحظ أنّها قد وعت نفسها وعيا نظريّاً ضمنياً أثناء الممارسة. وهو ما يعكس فهماً مخصصاً للمعرفة من حيث نسبيّتها وانفتاحها على الجديد وانتفاعها من التراكم. فمما يستفاد منه هو أنّ الوظائف التعليميّة للقراءة كانت مقصورة على تكوين المهارة التواصليّة لدى المتعلّمين ودعم الشّعور الوطنيّ، ثمّ أصبحت الوظيفة المنوطة بنشاط القراءة مركّزة على النصّ. وظهرت في صياغة الأهداف أعمال ذات صلة بالقراءة في معناها الجديد وذات صلة بالأدب: (تفكيك النصّ/ تبين بنائه/ استنطاق النصّ من مبانيه/ تبين خصائص الأدب الفنيّة/ الإحاطة بالأساليب والأشكال التعبيريّة...) كما ارتبطت صياغة الأهداف بمفهوم مساعدة التلميذ على اكتساب القدرات (بعدها كانت الصياغة مركّزة على المدرّس "إكساب"). فقد تطوّرت القراءة من مرحلة سيطر عليها شرح الألفاظ والعبارات لإبراز المعاني وإعادة صياغة النصّ في لغة موازية واعتماد التلقين والحفظ.. إلى مرحلة سيطر عليها الاهتمام بالبنية والأسلوب واستنباط المعنى من المبني وتأوّل النصّ على أنّه بنية أدبيّة دالّة...¹

على أنّ أبرز عوامل هذا التطور وجدت في ثلاثة مستويات: بيداغوجي/ منهجيّ/ نظريّ. فعلى المستوى البيداغوجيّ، ازدهرت "نظريّة التعلّم" (théorie de l'apprentissage) و"بيداغوجيا الأهداف" تمّ تجاوز البيداغوجيا الأهداف إلى بيداغوجيا الكفايات. وعلى المستوى النظريّ ازدهرت اللسانيات ونظريّة الأدب بمختلف روافده: (علوم عرفانيّة/ لسانيّة...). وأمّا على المستوى المنهجيّ فيتجلّى في استيعاب مناهج النّقد الحديث وطرائق التحليل الأدبيّ المتطوّرة.

وما نلاحظه هو أنّ عمليّة اختيار النّصوص في أواسط القرن العشرين كانت لا تخلو من حضور ذوقيّ لا يتأسّس على منهج علميّ صارم واضح بقدر ما هو محكوم بالدّوق وما استأنس به المشرفون على إنجاز الكتاب المدرسيّ وما تطبّعوا عليه من ذوق.² (المنهج الانطباعي اللونسوني)

إلا أنّنا نلاحظ أنّ عدداً من الكتب المدرسيّة التي تلت هذه الحقبة مثّلت نموذجاً للتحوّل الحاصل في المقاربة النّقدية تحت تأثير تطوّر علم اللسانيات ويتجلّى ذلك من خلال عدّة مواطن تتحدّد في ما يلي:

- إرفاق نصوص الكتاب بأجهزة بيداغوجيّة تحت عنوان "الشرح والتعريف".
- تذييل كلّ نصّ بحزمة من الأسئلة تثير قضايا تتعلّق بالمضمون (موضوع الجنس الأدبيّ الذي ينتهي إليه النصّ/ الشخصيات/ الأزمنة والأمكنة/ القيم/ العلاقات بين الشخصيات/ الأحداث...).

¹ أخذنا النظام التربوي التونسي نموذجاً مصغراً أجرنا عليه دراستنا

² الكتاب المدرسي آفاق أدبية لتلاميذ السنة الرابعة من التعليم الثانوي (المركز الوطني البيداغوجي/وزارة التربية والتكوين/مطبعة بو سلامة 2005)

- ومنها ما تعلّق بالبحث في بنية الجنس (الوصف/ خصائص الحوار/ أساليب الكتابة/ خصائص السرد/ خصائص التّهيئة في الجنس الأدبيّ/ موقع الأزمة في...).
- ومن الأسئلة ما تعلّق بالمرجعيات التي استقيت منها مواضيع النصوص وقضاياها.
- وقد تمّ التّركيز على دعوة التلاميذ إلى الكشف عن مواقفهم من شتى المسائل (عرض الرأي من مسألة ما/ مقارنة قضايا الجنس الأدبيّ بالواقع المعيش/ تقييم موقف ما/ المقارنة بين مقومّات الجنس الأدبيّ ونماذج من الرواية (إثارة قضايا أخلاقيّة ودعوة التلميذ إلى عرض موقفه منها...).
- إيجاد كفاية/كفاءة أفقيّة تفتح النّص المقروء على النّص المنظور (عرض رسوم تحيل على قضية يطرحها النّص).¹

- إيجاد كفاية/كفاءة أفقيّة تفتح نشاط تعليميّة القراءة على نشاط تعليميّة البلاغة "مثال: الاستفهام والجواب عنه".²

ومن خلال ما تمّ اعتماده في بعض هذه الكتب المدرسيّة نبيّن أنّها تندرج في مواكبة مختلف النظريّات النقديّة، تمتع منها مناهجها ومفاهيمها وأهدافها فنلاحظ منها ما تأثّر بالمنهج البنيويّ الذي مازال يتلمّس خطاه في الميدان التّعليميّ العربيّ عامّة بداية من حقبة الثمانينات من القرن الماضي. وإن كان لا بدّ من التأكيد على أنّ الاتجاه البنيويّ لم يتمّ اعتماده بشكل منفرد في تدريس القراءة الأدبيّة وهذا قد يعود إلى جدّة هذا الاتجاه أو لتغلغل الاتجاه الانطباعيّ في ثقافة المدرّسين من جهة وفي فكر المهتمّين بإنجاز البرامج والكتب المدرسيّة.

ومنها ما وظّف المقاربة التداوليّة وجمالية التلقّي بداية من القرن الحادي والعشرين لما فهمنا من مزايا أعادت للقارئ فاعليته وأضفت على النّص معنى النّسبيّة بحيث تكون علاقة المتعلّم بالنّص وبالكاتب علاقة تفاعل وتجاوز ويخرج تعليم القراءة من كونه نشاطاً ثقافياً (القراءة) إلى اعتبار القراءة نشاطاً تربويّاً تعليمياً (الإقراء faire lire)، تراعى فيه جملة من الضوابط التي تتطلّبها عمليّة تعليم القراءة الأدبيّة في السياق المدرسيّ. وقد تفتن الدكتور أحمد فرشوخ إلى القضية الشائكة التي تحكم علاقة المتعلّمين بالأدب فقال: "إنّ المتعلّمين ينظرون عموماً إلى النّص الأدبي كموضوع لمعرفة وهميّة بعيدة عن الحياة، تمتع من عالم الصور والتخايل. ولأجل تعديل هذا الموقف المفترض يتعيّن اجترّاح قراءة مبدعة تقوم على نسج صلات ألفة وتحابّ، بحيث يصبح النّص المقروء جزءاً من الحياة الوجدانيّة للمتعلّم. وبالتالي محمولاً جماليّاً لمعرفة أصيلة لا تشخّصها باقي الخطابات، معرفة موسومة بتاريخ المتعلّم ومجتمع، ومؤهّلة لتفكيك الحقائق المعطاة؛ إذ لا شك أنّ الأدب يقف اليوم في مفترق الطرق، بين القضايا التي تواجهه وقضايا ابستمولوجيّة هامّة".³ "فالأدب هو

¹ راجع كتاب الوسيط في النصوص للرابعة ثانوي لسنة 1975 ص: 303/ص 317/ص 385

² نفس المرجع ص 354

³ - أحمد فرشوخ. تجدد درس الأدب/دار الثقافة. ط أولى 2005. ص 25

صاحب الامتياز، وربما الوسيط الأول للمعرفة: معرفة العالم ومعرفة الذات. وفي المجتمعات التي تحجب فيها الحقيقة وتشوّه وتقمع، تصبح وظيفة الأدب هي إعادة تقييم هذه الحقيقة والكشف عنها¹. من الجليّ الوقوف على تطوّر المنهاج التعليميّ العربيّ والمقاربات التعليميّة المواكبة لتطوّر المناهج النقديّة الأدبيّة، في تدريس الأدب ولكن ما نسجّله هو غياب استراتيجيا ديداكتيكيّة واضحة تعي متطلّبات اكتساب المعرفة لدى الفرد من الجانب السيكلولوجيّ، وافتقاد تمثّل ابستيمولوجي جليّ لخصائص الأجناس الأدبيّة وافتقاد المرجعيّة المعرفيّة التي تعي المرجعيّات المختلفة التي تحكم النظريّات النقديّة. فأن نزاوج بين عدّة مقاربات نقديّة لتعلّم نصوص أدبيّة قد يوفّر إطارا رحبا للقراءة ولكن يخفي ما بين النظريّات اختلافات مرجعيّة تصل حدّ التناقض بينها وبالتالي يختلّ فعل القراءة ويكون مجرد تهافت على النصوص.

ومن هنا ننتهي إلى أنّ تعليم الأجناس الأدبيّة في إطار تعليم القراءة الأدبيّة واكب تطوّر مناهج التقدّ الأدبي وفق مقتضى نظريّة الأدب وهو جهد لا ننفي أهميّته ولكن يدعوننا إلى السّؤال التّالي: إلى أيّ حدّ ساهم الحرص على مواكبة تحولات المناهج النقديّة في الحفاظ على خصوصيّة الجنس الأدبيّ؟ وهل مكنتنا هذه الطّروحات النقديّة النظريّة من تبديد حيرة المتعلّم لفهم الجنس الأدبيّ؟ وهل وفّت هذه المقاربات هذه الأجناس حقّها لتستقيم في أذهان المتعلّمين واضحة الحدود بينها؟

✓ تعليم النصوص السردية ومدى امتثاله لخصوصيّتها جنسا أدبيّا:

أثناء البحث في المدوّنة المدرسيّة، لاحظنا اشتراك الكتب المدرسيّة المبرمجة في السنوات الأخيرة لغرض تدريس عدد من الأجناس الأدبيّة في محاور تعتمد مداخل أجناسيّة. وهو ما يقتضي ضمّنيا أن تكون النصوص المعروضة في هذا المحور محقّقة لاكتمال شروط الجنس الأدبيّ دونما حذف أو تصرف في أيّ منها. ولاحظنا تدوينا لعدد من المفاهيم النقديّة التي تتعلّق بهذه الأجناس (مثال المفاهيم المتعلقة بالنادرة أو الحكاية المثليّة أو الرواية أو المسرحيّة أو الأقصوصة). وهو ما لم يكن متحقّقا في الكتب التي أنتجت في النصف الأوّل من القرن العشرين التي اختارت مدخلا يعتمد تاريخ الأدب واقتربت بالمقاربة الانطباعيّة اللونسونيّة.

أمّا بالنسبة إلى المنهج البنيويّ الذي سجّل حضوره في نشاط تعليم القراءة الأدبيّة منذ أواخر السبعينات من القرن الماضي²، فإننا لا ننكر أهميّته في الحفاظ على رفعة منزلة النّص الأدبيّ من أجل استكناه أدبيّته بمحاورة بناه التكوينيّة وتسييج النصّ بحدود منهجيّة تختزل أدبيّة النّص في ما هو معروض من أثر مكتوب منقطع عن بائه. هذا ما أعاد للنّص سلطة كان يفتقدها مع المناهج التي تبحث في الظروف الحاقّة بالأثر وتبرز مميّزات المبدع، إلا أنّ هذا المنهج وإن أمكنه صياغة منهج صارم وإقرار جملة من المصطلحات الأدبيّة التي أقرّت للجنس الأدبيّ خصوصيّة التكوينيّة فإنّه نمط نشاط القراءة الأدبيّة إلى حدّ يكاد يُريضها (نسبة إلى الرموز الرياضيّة) ويجعلها

¹- سيزا القاسم، روايات عربية، قراءة مقارنة، منشورات الرابطة، البيضاء 1979 ص 110

² في النظام التربوي التونسي

جملة من الرموز الجاقّة التي تشبه الطّلاسم في تبيّن معانيها وصار النّشاط التّعلّيميّ يتميّز بالرّتابة وافتقد المتقبّل جذوة المبادرة في إيجاد قراءات مجاوزة للسّبل المنهجية المسطّورة، بل إنّ المنهج البنيويّ وإن سعى إلى النزوع التّصنيفيّ للأجناس الأدبيّة فإنّه كثيرًا ما أحدث تشوّشًا في تمييز المصطلحات كما أغفل إحدى شروط الإنتاج الأدبيّ باعتبار النّص تجسيدًا لتقاطعات أدبيّة وأجناسيّة عديدة وفق مقولة "التطريس" وأنّ النّص الأدبيّ لا يجسّد إبداعًا تامًّا نهائيًّا منقطعًا عن سياقه التّاريخيّ والإبداعيّ وإنّما يجسّد قراءة لنصوص غائبة يمكن أن يثرها القارئ بقراءة إبداعيّة جديدة تتجاوز حدود النّقد إلى الإبداع والتجاوز.

أمّا بخصوص منهج جماليّة التلقّي واللّسانيات التّداوليّة فإنّهما وإن اختلفا من حيث المنطلق والمنهج فإنّهما حرّزا النّص والقارئ والمبدع من صرامة الضّوابط التي تكبّلها وتزرع بينهما بذور التوتّر والصّراع من أجل تسجيل حضور أحد أطراف عمليّة القراءة وإقصاء الطّرفين المتبقّيين. وميزة هذين المنهجين هي أنّهما وقّرا آليّة خصبة ومفاهيم عدّة إن أحسنّا استغلالها تمكّنا من استيعاب خصائص جنس أدبيّ ما؛ حيث يمكّننا منهج التلقّي من محاورة النّص الأدبيّ في مستوى بنيته ومعانيه والتّصرف فيه من أجل استحضار ممكنات جديدة لأفق التلقّي، فجماليّة التلقّي يمكن استثمارها ديداكتيكيا من حيث المفاهيم واقتناص نماذج ومنظورات لها قدرة على الإنتاج وقوّة التنظيم. فالفعل القرائيّ رهين استراتيجية إبداعيّة تعتمد المرسل والمتلقّي كدورين للمفوضين يحقّقان ما يسمّيه أمبرتو إيكو "التعاوض النّصي"؛¹ بحيث يتحوّل القول الأدبيّ من خلال عمق طبقاته القرائيّة إلى توليفة الحوافز، وبالتالي إلى إمكانيّة فرضيّة تشترط لتحقيقها قراءة المتلقّي باعتبارها ممارسة إبداعيّة تجعل النّص شبيها بنزهة يحمّل فيها الكاتب الأقوال والقارئ من الدلالات، حيث يحقّق الأوّل البعد الفنّي للنّص، في حين يتكفّل الثّاني بالوظيفة الجماليّة. والأقطاب الأربعة التي تسهم في تكوين الظاهرة الأدبيّة: (المؤلف/ السياق/ النص/ القارئ) حيث الأقطاب الأولى متّصلة أو منفصلة حظيت بالمقاربة النّقدية، فيما ظلّ القارئ المكوّن المنسيّ في الظاهرة الأدبيّة. فهذا المنهج يحقّق قدرا من التّكامل الذي يعطي لأقطاب القراءة الأدبيّة حظّهم ولا سيما حظّ النّص الأدبيّ.

ونحكّم بنفس الموقف على اللّسانيات التّداولية التي وفّرت جهازا مفهوميّا ومصطلحيّا ومنهجيا يعيد للنّص جذوته من حيث شروط انسجامه وآساقه ودور الباث والمتلقّي في تحقيق الإفادة ويراجع خصائص اللّغة ويزرع المسلّمات التي تحصر الدلالة في المستوى النّحويّ للجملة. كما وفّرت اللّسانيات التّداولية مداخل مفهوميّة تمكّن من مقارنة نصوص الأدب باعتبارها أنشطة لغويّة. ومنه يمكن احترام خصوصيّة العمل الإبداعيّ مع إمكانيّة تغيير زاوية النّظر إليه. فإلى أيّ حدّ راعت المناهج النّقدية المختلفة شروط عمليّة التّعلّم؟

¹ أمبرتو إيكو. القارئ في الحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، البيضاء، بيروت 1996. ص 85

✓ تعليم النصّ السردّي ومدى امتثاله لشروط اكتساب المعرفة لدى المتعلّم:

إنّ البحث في هذه المسألة يبدو شديد التعقيد تعقّد العمليّة التعلّميّة/الديداكتيكيّة من حيث الأطراف والأهداف والآليات. ومن حيث الشّروط السيكولوجيّة التي تشترطها عمليّة اكتساب المعرفة لدى الفرد ومن حيث طبيعة النصّ الأدبيّ والشروط التي تحكمه والوظائف التي يحققها ومن أجلها تنزّل منزلة هامّة في مجال التّعليم. كانت القراءة في المنظور التقليديّ تقوم على تصوّرات ترى أنّ القراءة الأدبيّة السليمة التّمودجيّة في إطار الفصل الدّراسي هي ما أظهر فيه التّلميذ قدرة على التلفظ بالمكتوب أي إظهار القدرة على القراءة الجهرية. إضافة إلى انتهاج نشاط أساسه إبراز القدرة على التّفكيك أو نقل المعارف وتلقيها واحتذاء بالمدرّس في تدوّقه للنصّ وفي استخراج المعنى (ما زالت هذه الممارسة تجد لها منزلة في ممارساتنا القرآنيّة). فكان المدرّس يتنزّل منزلة القارئ التّمودجيّ، من شاكله من المتعلّمين في القراءة حقّق الظّفر، ومن خالفه أو تخلّف عنه كان مثالا للقصور. وابتداء من الثمانينات من القرن العشرين، تأثرت تعليميّة القراءة الأدبيّة في المؤسّسة التعلّميّة العربيّة عموما بعلم الديداكتيك (مع تفاوت بين النظم التعلّميّة)، حيث برز مفهوم جديد للقراءة وتصور نشاطها. ووقعت صياغة القراءة على أساس "مبدأ التّمشّيات" ¹ (processus) وما تستند إليه من استراتيجيات ومهارات وما ينشأ بينها من علاقات اندماجيّة. فاعتبرت القراءة:

* مسارا ذهنيًا: ويعني العمليّات الذهنيّة التي ينجزها القارئ مستندة إلى مبدأ التّفكير في النصّ المقروء وما يحمله من مكوّنات وعناصر وعلاقات فيفضي التّفكير إلى تحقّق نشاط القراءة. فالمدار الذهني هو "مجموعة من الأنشطة تنطلق من المعاينة البصرية واللّسانية للعناصر القائمة في مساحة النصّ وضبط الكلمات والتّحليل النّحوي حتّى تبلغ أشدّ الدّرجات تعقيدا مجسّدة في مختلف العمليّات العرفانيّة (cognitives) الموظّفة لبناء الدّلالة الخاصّة والعامّة وتكوين نموذج ذهنيّ يتعلّق بوضعية النصّ وأحداثه".²

* مسارا لغويًا: فالقراءة تفكير في مادّة لغويّة مكتوبة تشترط لتحقيقها معرفة بالخصائص التّركيبية والمعجميّة والسّياقيّة والدّلاليّة للنصّ المكتوب.

* مسارا ديناميكيًا: للتأكيد على أنّ القراءة ليست تخزينًا مجانيًا للكلمات الواحدة تلو الأخرى بل هي ضرب من ضروب المعالجة المستمرّة للنصّ ببناء فرضيّاته ومحاولة اختبارها أثناء القراءة.

* مسارا شموليًا: التأكيد على أنّ القراءة ليست مهارات يقع تعليمها الواحدة تلو الأخرى، وأنّما هي نشاط إدماجيّ لجملة من المهارات التي لا يمكن أن تعلّم أو تقوّم بمعزل عن بعضها بعضا اعتبارا لطبيعتها التّفاعليّة.

¹ مراد العلوي. عقبات القراءة الأدبية في السنة الثانية من التعليم الثانوي: كليلة ودمنة نموذجًا. /بحث ماجستير.ص12

² مراد العلوي. عقبات القراءة الأدبية في السنة الثانية من التعليم الثانوي: كليلة ودمنة نموذجًا. /بحث ماجستير.ص12

فالفكرة المحورية مرتين فهما ب"طاقة المتعلم على تحديد المراجع وفهم العلاقات السببية وكمية المعارف السابقة للقارئ"¹.

*مسارا لبناء المعنى: "لم تعد القراءة تعني اكتشاف المعنى المختبئ في مكان ما من النص، وإنما أصبحت تعني بناء المعنى انطلاقا من العناصر التي يتضمنها النص لكون المعنى مشتتا فيه يسري في كل خيوطه"². فبناء المعنى يشترط المعارف السابقة للقارئ وطبيعة توقعاته واستجابتها لمشروع الكاتب. وفي هذا السياق تقول إيفلين شارمو "إنّ الفهم هو عبارة عن عملية معقدة من البناء الذي تشارك فيه المعارف السابقة للقارئ بقدر كبير، إنّ الفهم هو بناء المعنى داخل النص".

*مسارا للتواصل: إنّ القراءة تنعقد على علاقة تواصل بين الكاتب والقارئ بموجها يتلقّى القارئ رسالة الكاتب ويتمثلها، وتقول إيفلين شارمو في هذا الصدد: "إنّ نشاط القراءة يتنزل دائما ضمن وضعية تواصل، فالقراءة هي تحقيق وظيفة المتلقّي في إطار وضعية تواصلية معينة"³.

*مسارا تفاعليا: إنّ القراءة عملية تفاعل بين معارف القارئ والنص، وبين القارئ والنص والمقام وما تحيل عليه هذه العناصر من بُنى ومضامين متنوّعة. يقول "كينتش" تأكيدا لهذه الرؤية: "تذهب أغلب النظريات الحالية إلى أنّ الفهم مسار تفاعلي يقيم علاقة وثيقة بين خصوصية المحتوى في نصّ معيّن ومعارف القارئ وكفاياته"⁴.

- مفهوم القارئ:

لقد مكّن ظهور علم الديدأكتيك من إعادة الاعتبار للقارئ في مستوى نشاط القراءة فصار المتعلم القارئ قطب الرّحى ومحور نشاط القراءة (النظرية البنائية والتداولية وجمالية التلقّي وغيرها من النظريات العرفانية (cognitives). هكذا نسجّل حدوث تقاطع بين تعليمية/ديدأكتيك القراءة والنظريات النقدية الحديثة ممثلة في التداولية العرفانية (متفرعة عن التوليدية)، وجمالية التلقّي، اللتان راعتا شروط اكتساب الفرد للمعرفة فطوّعا المفاهيم والمناهج من أجل تحقيق أهداف تراعي خصائص المتقبّل ذهنيا ونفسيا واجتماعيا وفيزيولوجيا... فصار المتعلم/القارئ ذاتا تمارس البناء والفهم والخلق "إلى ما يشبه الإبداع الذي يعيد صياغة النصّ الأدبي.... لا استهلاكاً سلبياً لمنتج جاهز نهائي"⁵. تقول إيفلين شارمو في هذا السياق: "يبني القارئ المعنى

¹ Giasson Jocelyne : la lecture de la théorie à la pratique. DE BOECK université & larcier. A Bruxelles 1997 p.21/32

² محمد البرهني. ديدأكتيك النصوص القرآنية بالسلك الثاني أساسي، النظرية والتطبيق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1998، ص28

³ Charmeux (E) : savoir lire au collège, CEDIC ; 1985.

⁴ Kintsch (E) et Kintsch (W) : la compréhension de textes et l'apprentissage, à partir de texte : la théorie peut-elle aider l'enseignement in les entretiens Nathan, éditions Nathan 1991 p 15

⁵ المرجع السابق ص71

داخل النص انطلاقاً من إدراك بصريّ وعمل ذهنيّ ومهارات لغويّة معيّنة تتمثل في القدرة على التمييز بين مختلف النصوص"¹.

حققت التعلّيميّة (الديداكتيك) تجاوزاً واضحاً للنظرة التقديسيّة للنص الأدبيّ ولمؤلفه، فلم تعد ترى حرجاً في تجاوز الاختيارات النّمطيّة لمؤلفين بعينهم في الكتاب المدرسيّ، كما تجاوزت الاختيارات التي تتدرّج بعلة النّمذجة الإبداعية. وهذا ينسجم مع التحوّل في نظرة تعليميّة القراءة الأدبيّة للأدب وإجابة عن الأسئلة الديداكتيكية التي تتساءل عن الجدوى من الحفاظ على المقياس التقليدي في اختيار نصوص أدبيّة بعينها، إذ: لماذا يقع تناول نصوص معقّدة؟ ألا يمكن بناء كفايات القراءة انطلاقاً من نصوص وجهاز بيداغوجيّ يراعي شروط اكتساب كفايات القراءة قبل التفكير في نمذجة النصوص "المختارة"؟ (من هذه الكفايات المطلوب تحقيقها: الكفاية اللسانيّة/ الكفاية التواصلية/ الكفاية الخطابيّة: السردية والحجاجيّة/ الكفاية الموسوعيّة)².

إلا أنّ الحفاظ على المدخل الأجناسيّ في تبويب النصوص الأدبيّة في عدد من المناهج التعليميّة (مثال: جنس الأقصوصة، جنس النادرة، الحكاية المثلية)، أو التّبويب التاريخي أو التّبويب وفق المؤلفين، لم تعد تقتضيه الكفايات المستهدفة في تعلّميّة القراءة الأدبيّة. وأنّ اعتماد التّدخل بين النظريّات النّقديّة على سبيل الإثراء وإيجاد فسحة من مناورة النصوص الأدبيّة إنّما يغفل مفارقة خطيرة لا يمكن تجسيرها بين النظريّات الأدبيّة إذا ما نظرنا إليها في علاقتها بنظريّات التّعلم. إذ كيف يستقيم الجمع مثلاً بين النظريّة البنيويّة التي هي نتاج للنظريّة السلوكيّة في التّعلم مع التداوليّة أو نظريّة التّلقي اللّتان هما نتاج للنظريّة العرفانيّة في التّعلم؟

- تصوّرات المتعلّم: مع ظهور علم الديداكتيك وانتفاعه من اللّسانيّات التداوليّة وعلم النّفس العرفانيّ، صار هناك تركيز على المتعلّم ووعي باليات اشتغال وإلياته الذهنيّة (mécanismes)، والتفطن إلى مختلف أبعاده النّفسيّة والبيولوجية والسوسولوجية فكانت التعلّيميّة (الديداكتيك) تولي هذه الأبعاد اهتماماً كبيراً ممّا دعا المشرفين على المجال التعلّيميّ إلى إعادة مراجعة الأنشطة في تعليم القراءة بما يراعي هذه الأبعاد. ومن تجلّيات ذلك أن تحوّلت وجهة تعليم القراءة من تعلّم مادّة إلى إنجاز نشاط تواصلية (من مادّة شرح النصّ إلى تعليميّة شرح النصّ) يمكن المتعلّم من استنفار مهاراته الما قبل مدرسيّة وممّا وقر في ذهنه من خبرات اجتماعيّة وعائليّة ومطالعات لتكون رافداً يعين على فهم النصوص. فالمتعلّم لم يعد ينظر إليه صفحة بيضاء يمكن للمعلّم أن يكتب عليها ما يشاء (نظريّة اللوح الصّقيل). وهذا ما دعا المنظرين إلى مراعاة الفروق بين الأفراد لاختلاف مهاراتهم وخبراتهم في الحياة (ظهور البيداغوجيا الفارقة ثم البيداغوجيا التفرّقيّة).

- النقل التعلّيميّ: لا يخرج النّقل التعلّيميّ عن حقيقة وعي التعلّميّين (الديداكتيكيّون) باليات اكتساب المعرفة لدى المتعلّمين، والإقرار بنسبيّة الحقيقة العلميّة وإلى التأكيد على وجوب مراعاة القدرات الذاتيّة

¹ Charmeux (E) : apprendre à lire, édition Milan/éducation.1987. p60

² مراد العلوي: عقبات القراءة الأدبية في السنة الثانية من التعليم الثانوي كليلة ودمنة نموذجاً /بحث ماجستير ص 17...ص23

للمتعلم كي ينتج المعرفة. وكان أن نتج عن ذلك أن تحوّلت المناهج والكتب المدرسية إلى عرض نصوص قرائية طرأ عليها تحويل وانزياح حتى تتحوّل من معرفة عاملة إلى معرفة مدرسية تراعي قدرات المتعلمين على مقاربتها وتحقيق الكفايات المرجوة منها (الكفايات التي سبق ذكرها آنفاً)، بل صار من المشروع اعتماد النقل التعليمي بعد أن تزعزت الثقة في يقينية المعارف العاملة (الأكاديمية). ويمكن أن نضرب في ذلك مثل الأقصوصة بعرضها جنساً أدبياً يتحدّد بجملة من المقومات والمفاهيم الصارمة التي تميّزه عن غيره من الأجناس الأدبية الأخرى (مقياس الطول/ مفهوم وحدة الانطباع/ لحظة التّنويع/ شدة التّركيز...). وتُعرض هذه المفاهيم كمسلّمات ينطلق منها المتعلم لكنّ التّعلّمية سرعان ما تفتّنت إلى أن تدرّس الأقصوصة جنساً أدبياً يحتاج إلى مراجعة هائلة إذ أنّ الخوض في مسألة الجنس الأدبي يندرج في إطار المعرفة العاملة التي منها نستقي المعرفة المدرسية لكي تكون قابلة للتّعلم، وهذه المعرفة العاملة تثير لدى منظري الأدب اختلافات عميقة جدّاً يمكن أن نستعرضها كالتّالي:

✓ مفهوم الجنس الأدبي:

يعتبر الجنس الأدبي كذلك من أهمّ مواضيع نظرية الأدب، وأبرز القضايا التي انشغلت بها الشّعريّة الغربيّة والعربيّة، لما للجنس الأدبي من أهميّة معيارية وصفية وتفسيرية في تحليل النّصوص وتصنيفها ونمذجتها و"تحقيها" وتقويمها ودراستها من خلال سماتها النّمطية ومكوّناتها النوعية وخصائصها التّجنيسية. فلقد اهتمّت الإنشائية الغربيّة POETIQUE - منذ القديم وما تزال - بمسألة الأجناس الأدبية. ويعدّ أرسطو في كتابه فنّ الشعر، المنظر الأوّل للأجناس الأدبية. فقد قعدّها وصنّفها بطريقة علميّة قائمة على الوصف وتحديد السمات والمكوّنات، وقد قسمّ الأدب إلى ثلاثة أقسام: «الأدب الغنائي والملحمي والدرامي». ¹ وصارت قضية التّجنيس في العصر الحديث من أعوص القضايا التي ناقشتها نظرية الأدب، والتّصوّرات البنيوية والسيميائية، وما بعد البنيوية، لما لها من دور فعّال في فهم آليات النّص الأدبي وإوالياته (mécanismes) الإجرائية قصد محاصرة النّوع وتقنين الجنس دلالة وبناء ووظيفة. وقد أشار تودوروف Todorov إلى أنّ مسألة الأجناس "من المشاكل الأولى للبويطيقا"/ الشّعريّة منذ القديم حتى الآن، فتحديد الأجناس وتعدادها ورصد العلاقات المشتركة بينها لم يتوقّف عن فتح باب الجدل. وتعتبر هذه المسألة حالياً متّصلة بشكل عام بالتّمدجة البنيوية للخطابات، حيث لا يعتبر الخطاب الأدبي غير "حالة نوعيّة" ². ويؤكّد العالم الألماني كارل فيتور KARL VIETOR أنّ "الأجناس الأدبية هي إنتاجات فنيّة لأنّ أصلها التاريخي من أغمض الأمور" ³. ولقد استعير مفهوم الجنس والنّوع من العلوم الطبيعيّة، ويرجع الفضل في ذلك إلى العالم الروسي فلاديمير بروب رائد التحليل البنيوي المورفولوجي للسرد الذي استفاد كثيراً من وصفات علم النبات وعلم الحيوان.

¹ جيرارد جنيت: مدخل لجامع النص، ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1985، ص:5

² - T. TODOTOV et DUCROT : Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. ED, SEUIL, PARIS 1972, p : 193 ;

³ G.GENETTE : (introduction à l'Architexte). IN théorie des genres. Points, pp : 1

ومن الأسئلة المحيرة المطروحة داخل الدراسات الأجناسية المتعلقة بالنص الأدبي نطرح ما يلي: هل من حقنا مناقشة جنس أدبي ما من غير أن نكون درسنا أو على الأقل قرأنا جميع الآثار التي تكوّنه؟. هل ثمة أجناس أدبية معدودة فقط (مثلا: أجناس شعرية، ملحمية، درامية) أو أزيد. منها بكثير؟ وهل عدد الأجناس نهائي أو غير نهائي؟

وقد دحض كارل بوبر KARL POPPER منهجية الاستقراء التي اعتمدت لتصنيف النصوص الأدبية وحدها بقوله: " من وجهة نظر منطقية، لا مبرر بين أيدينا لاستنتاج فرضيات كلية انطلاقا من قضايا جزئية، مهما كان عددها، لأن كل استنتاج من هذا السبيل يمكن أن يتبدى كاذبا على الدوام: مهما كان عدد البجع الأبيض الذي سيكون بوسعنا ملاحظته، فإنه لا يبرر استنتاج أن كل البجع أبيض".¹

وأمام أزمة التصنيف والتجنيس، نادى رولان بارت بإلغاء الحدود الموجودة بين الأجناس الأدبية، وتعويض الجنس الأدبي أو الأثر الأدبي بالكتابة أو النص. وبما أن النص يتحكم فيه مبدأ التناسق واستنساخ الأقوال وإعادة الأفكار وتعدّد المراجع الإحالية التي تعلن موت المؤلف فلا داعي للحديث عن الجنس الأدبي ونقائه وصفائه، مادام النص جماع نصوص متداخلة وخطابات متنوّعة ومختلفة من حيث التجنيس والتصنيف. وفي هذا يقول رولان بارت: "إنّ النص لا ينحصر في الأدب الجيد. إنّه لا يدخل ضمن تراتب، ولا حتى ضمن مجرد تقسيم للأجناس. ما يحدّده على العكس من ذلك هو قدرته على خلخلة التصنيفات القديمة".²

✓ منهجيات مقارنة الجنس الأدبي:

لقد تمّت مقارنة الجنس الأدبي انطلاقا من زوايا منهجية متعدّدة. فهناك دراسات تركّز على الشكل، وأخرى على المضمون، والبعض الآخر على الوظيفة. وهناك من يصنّف الأجناس الأدبية اعتمادا على الزمن (الماضي والحاضر والمستقبل)، أو الضمائر، أو الأساليب (السردي-الحواري)، أو الأفعال، أو الصيغ اللغوية أو حسب المواضيع (الرواية التاريخية والرواية السياسية والرواية الاجتماعية...).

وهكذا فموضوع الجنس " يثير أسئلة مركزية في تاريخ الأدب والنقد الأدبي، وفي العلاقات الداخليّة المتبادلة بينهما، وهو يطرح في سياق أدبي نوعي المسائل الفلسفية المتعلقة بالصلة بين الطبقة والأفراد الذين يؤلّفونها، وبين الواحد والمتعدّد، وطبيعة الكليات".³

¹ K. POPPER: The logic of scientific discovery. NEW YORK, BASIC BOOKS 1959, p:27;

² رولان بارت: درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986، ص: 61

³ رينيه ويليك وأوستين وارن: نظرية الأدب، ترجمة: محيي الدين صبيح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1985، ص: 239;

✓ قضايا المصطلح النقدي والنقل التعليمي:

يطرح المصطلح النقدي عموماً والسردى خصوصاً عدّة قضايا لعلّ أهمّها إشكاليّة نشأته في مستوى المعرفة العالمية التي تختلف من مدرسة نقدية إلى أخرى، وفي مستوى توظيفه في مقارنة الأجناس الأدبية من جهة ثانية وقد تطفّن إدوارد سعيد إلى هذه المسألة فتحدث عن "هجرة المصطلح" وتحولّه ليكتسب خصوصية زبنيّة عصبية عن التحديد. كما فطن الناقد المغربي سعيد يقطين إلى أزمة النّقد العربي في مستوى تمثّل المصطلحات وفي كيفية توظيفها، فالمفاهيم والمصطلحات الموظّفة ذات مرجعية واحدة، لكن الاختلاف بيّن في استعمالها، والخلاف صار متعدّداً بتعدّد هؤلاء المشتغلين بها.

ويرى سعيد يقطين في هذا السياق، أنّنا فعلاً أمام ضرورة ملحّة وعاجلة للبحث في المصطلح الأدبيّ العربيّ الجديد. وتأتي هذه الضرورة من كوننا "نصطلح" على الاختلاف، أكثر ممّا نتفق على «الاصطلاح». ونجم عن ذلك أنّنا نتحدث عن "شيء" واحد، لكن بلغات لا حصر لها. وقد أجمل سعيد يقطين هذه الأسباب فيما يلي:

- إنّ المصطلحات الأدبية الجديدة التي نتعامل بها لسنا نحن الذين ننتجها. ومادام كلّ مشتغل بها يتعامل معها بطريقة مخالفة لغيره، فلا يمكن إلّا أن يفهمها بطريقة الخاصة، ويقترح تبعاً لذلك مقابلات تناسب أشكال فهمه واستيعابه لها.

- إنّ تلك المصطلحات التي يتمّ إنتاجها خارج مجالنا الثقافيّ العربيّ، ليست واحدة ولا موحّدة. إنّها بدورها تختلف وتتعارض، ويناقض بعضها بعضاً، كما أنّها عرضة للتحوّل والتغيّر. ويقرّ الباحثون الغربيّون أنفسهم بذلك وبصعوبة إنتاج المصطلحات وتوليدها أو الاتّفاق بشأنها. ونجد تأكيداً لهذا في ما يعبر عنه ج. جنيت في مختلف كتاباته وخاصة عندما يصرّح متضجّراً بقوله: "أن الأوان ليفرض علينا مفوّض شرطة جمهوريّة الآداب مصطلحيّة متّسقة"¹.

إنّ الإنتاج الاصطلاحيّ الغربيّ مختلف في حدّ ذاته، ونحن نتعامل معه وكأنّه موحّد. ويتولّد عن هذا بالنسبة إلينا اختلاف في التصرّو والعمل، وينجم عنه الخلاف الدائم. ويتكرّس هذا الخلاف عندما لا يتواصل المشتغلون بهذه المصطلحات ولا يتحاورون. أمام هذا الوضع يروح القارئ أولاً ضحية كثرة الاستعمالات والاختلافات، فترتبك بذلك عمليّة القراءة، ولا يتحقّق بعد هذا المراد الأكبر وهو تجديد فكرنا الأدبيّ ومعرفتنا النقديّة وتطويرهما².

¹ G. Genette, Palimpsestes, Seuil, 1982, P. 7.

² يقطين سعيد: مقال "المصطلح السردى العربي: قضايا واقتراحات"

✓ الخاتمة:

أشرنا سابقاً إلى أنّ التّعريف على المتعلّم قارئاً واقعيّاً في سياق مخصوص، لا يقلّ أهميّة عن التّعريف على النّصّ وسياق قراءته، إلّا أنّ هذا التّصوّر لا أثر له في الممارسة داخل مؤسّساتنا. فما يلاحظ هو أنّ أغلب المدرّسين منهمكون في معالجة مشكلات النّصّ المقروء أو مشكلات سياق قراءته دون إيلاء أهميّة لطبيعة التّلقّي لدى القارئ المتعلّم، ودون التّساؤل عن الاستراتيجيّة التي يستعملها في فهم هذه النّصوص. فتقف ردود أفعال هؤلاء المدرّسين عند حدود اتّهام المتعلّم بالقصور في الفهم وضعف المستوى. ومعلوم أنّ هذا الموقف يواجه اليوم انتقادات سواء من طرف البيداغوجيين والتّعليميين (الديداكتيكيين) لكونه لا يعي أنّ فهم النّصّ تجربة تواصلية وأنّ معرفة النّصّ ومعرفة الذات القارئة شرطان أساسيان لفهم طبيعة هذه التّجربة التّواصلية. ويمكن أن نتبيّن مظاهر هذا التّحوّل في النشاط القرائيّ من خلال اعتماد المقاربة المنظوميّة في بناء محاور الدروس والانفتاح على نظريّة الذكاءات المتعدّدة لفهم أنساق التّلقّي، والقراءة المنهجية (القراءة وفق الوضعيات) التي يمكن أن تكون خياراً استراتيجياً يعيد للإقراء المدرسيّ وهجه ويقطع مع المأزق الحاصل بين هويّة النّصّ وأهداف النظام التربويّ واعتباطيّة اختيار المقاربات النّقديّة المناسبة مع سياق تدريس النّصّ الأدبيّ تعليمياً بعيداً عن السلطة الأكاديميّة.

المصادر العربية

✓ الكتاب المدرسي آفاق أدبية لتلاميذ السنة الرابعة من التعليم الثانوي (المركز الوطني البيداغوجي/وزارة التربية والتكوين/مطبعة بو سلامة 2005).

المراجع العربية

- ✓ إيكو أمبرتو. القارئ في الحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، البيضاء، بيروت 1996.
- ✓ بارت رولان: درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1 1986،
- ✓ البرهمي محمد. ديكتيك النصوص القرائية بالسلك الثاني أساسي، النظرية والتطبيق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1998.
- ✓ جنيت جيرارد: مدخل لجامع النّص، ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1985.
- ✓ السيد غسان: النّص الأدبي بين المبدع والقارئة ضمن المجلة الثقافية، عدد 43، الجامعة الأردنية عمّان، 1998.
- ✓ عزت راجح أحمد. أصول علم النفس. دار القلم بيروت لبنان.

✓ العجيمي محمد الناصر /النقد العربي الحديث ومدارس النقد العربية. دار محمد علي الحامي. ط. أولى. ديسمبر 1998.

✓ العلوي مراد. عقبات القراءة الأدبية في السنة الثانية من التعليم الثانوي: كليلة ودمنة نموذجاً. / بحث ماجستير.

✓ فرشوخ أحمد. تجديد درس الأدب. ط: 1 2005 الناشر: دار الثقافة/ الدار البيضاء.

✓ القاسم سيزا، روايات عربية، قراءة مقارنة، منشورات الرابطة، البيضاء 1979.

✓ ويليك رينيه. مفاهيم نقدية/ ت. د. محمد عصفور. عالم المعرفة فبراير 1987

✓ ويليك رينيه وأوستين وارين: نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1985.

✓ يقطين سعيد: مقال " المصطلح السردى العربي: قضايا واقتراحات

المصادر والمراجع الأجنبية

Barth. R, réflexions sur un manuel, in l'enseignement de la littérature colloque cers- la salle. Paris 1971 ,

- Barth. »sur racine »seuil 1962
- Borella. J »le mystère du signe »1989 éd maison neuve .
- Charmeux (E) : savoir lire au collège, CEDIC ; 1985.
- Foucault. M. Les mots et les choses/ Gallimard 1966
- Gallimard/ Les mots et les choses 1966
- Genette. G, Palimpsestes, Seuil, 1982
- G.GENETTE :(introduction à l'Architexte). IN théorie des genres. Points,
- Giasson Jocelyne : la lecture de la théorie à la pratique.DE BOECK université & larcier. à Bruxelles 1997
- K. POPPER: The logic of scientific discovery. NEW YORK, BASIC BOOKS 1959.
- J.M.SCHAEFFER : Qu'est- ce qu'un genre littéraire, SEUIL, 1989

- Kintsch(E) et Kintsch (W) : la compréhension de textes et l'apprentissage, à partir de texte : la théorie peut-elle aider l'enseignement in les entretiens Nathan, éditions Nathan 1991
- T .TODOTOV et DUCROT : Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. ED, SEUIL, PARIS 1972 ,
- TOMACHEVSKI : (thématique), in THEORIE DE LA LITTERATURE, PARIS.ED DU SEUIL 1965

مراجعة تركيبية دلالية في معاني القرآن للفرار لأسلوب النفي الضمني

A semantic syntactic review of the meanings of the Qur'an for the fleeing
For the implicit negation method

م. م ضوية صادق جعفر الربيعي مديرة تربية دياالى . العراق

M.A Diyala Education Directorate. Dawayuh Sadiq Jaafar al-Rubaie

Abstract:

Fur is one of the pillars of the grammatical lesson in the Arabs and it is a distinctive diligence in many of its doors reported. In this way, the importance of the study towards fleeing the meanings of the Qur'an, as well as being the imam of the Kufites, who followed a curriculum that had laid down its clerical features. Here comes the view of the furry (d. 207 e), who saw the words deleted, and based on the omission, the grammatical judgment became dependent on the meaning. The languages of the world differ in linguistic structure, structural structures, and grammar. Arabic is the mother tongue of the world. It is considered one of the most eloquent languages in human expression of what it wants through the existence of a range of linguistic methods. Ace Each of these methods has specific semantic features. In this article, we will answer the question: What are the tools of negation? The method of negation in Arabic is called one of the linguistic methods intended to deny or respond to something. Or to demonstrate the meaning of the opposite meaning in the language sentence through the negation, and this linguistic method is the opposite of the method of proof, and this method is through the existence of a set of special tools that work to deny the meaning in the language sentences and benefit the negation.

Implicit negation is a method of negation in which the meaning of a sentence is implicitly negated without the use of negation tools directly. This is done through a set of linguistic methods. These methods are: Interrogative Method: The interrogative method here is meant to be asked for the purpose of denying something. The method of condition: Through this method, the meaning of negation through the use of meanings carried by the condition tools is included in this linguistic method, and the condition tools used in the negation are: Lu, Loma, Lola, and all these condition tools are non-definitive condition tools.

Wistfulness in Arabic carries the meaning of negation because it refers to the wish that append. Applications to the negation method something will not Representation is based on the use of the implied negation method.

الملخص :

يعد الفراء احد اركان الدرس النحوي عند العرب وأنه اجتهد مميز في كثير من ابوابه التي يفاد، منها في تطوير الدراسات النحوية وتفسير ما وقف عند النحاة من تعليل فيه حيرة واضطراب.. من اجل هذا تأتي اهمية الدراسة نحو الفراء من (معاني القرآن) فضلاً عن كونه إمام الكوفيين الذي سار على منهج كان قد وضع معالمه الكسائي. وهنا يحضرني ما قاله الفراء (ت207هـ) الذي رأى في الكلام حذفاً، وبناء على الحذف صار الحكم النحوي تابعاً للمعنى، وتعد اللغة الوسيلة التي يستخدمها الناس للتواصل فيما بينهم، ويتم ذلك من خلال وجود من مجموعة من ألفاظ اللغة التي لها دلالات محددة يفهمها الناس، وتختلف لغات العالم في البنية اللغوية وفي التراكيب البنائية وفي قواعد اللغة، أما اللغة العربية فهي أم لغات العالم، حيث تعد من أكثر اللغات بلاغة في تعبير الإنسان عما يريد من خلال وجود مجموعة من الأساليب اللغوية، ومن أبرز هذه الأساليب: أسلوب النفي، وأسلوب النهي، وأسلوب الأمر، وأسلوب الاستفهام، وأسلوب التعجب، ويحظى كل أسلوب من هذه الأساليب بخصائص دلالية محددة، وفي هذا المقال سيتم الإجابة عن سؤال: ما هي أدوات النفي أسلوب النفي يُطلق أسلوب النفي في اللغة العربية على أحد الأساليب اللغوية التي يقصد بها إنكار الشيء أو رده أو إبانة المعنى المضاد للمعنى الذي ورد في الجملة اللغوية من خلال نفيه، ويعد هذا الأسلوب اللغوي عكس أسلوب الإثبات، ويتم هذا الأسلوب من خلال وجود مجموعة من الأدوات الخاصة التي تعمل على نفي المعنى في الجمل اللغوية وتفيد النفي.

النفي الضمني وهو أسلوب النفي الذي يتم فيه نفي معنى الجملة اللغوية ضمناً دون استخدام أدوات النفي بشكل مباشر، ويتم ذلك من خلال مجموعة من الأساليب اللغوية، وهذه الأساليب هي: الأسلوب الاستفهامي: يُقصد بالأسلوب الاستفهامي هنا أن يتم السؤال لغرض نفي حدوث الشيء. أسلوب الشرط: من خلال هذا الأسلوب يتم تضمين معنى النفي من خلال استخدام المعاني التي تحملها أدوات الشرط في هذا الأسلوب اللغوي، أما أدوات الشرط التي تستخدم في النفي فهي: لو، لوما، لولا، وكل أدوات الشرط هذه هي من أدوات الشرط غير الجازمة. أسلوب التمني: يحمل أسلوب التمني في اللغة العربية معنى النفي لأنه يشير إلى تمني حدوث شيء لن يحدث بالفعل. تطبيقات على أسلوب النفي يتم التمثيل على استخدام أسلوب النفي الضمني.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

أسلوب النفي يُطلق أسلوب النفي في اللغة العربية على أحد الأساليب اللغوية التي يقصد بها إنكار الشيء أو رده أو إبانة المعنى المضاد للمعنى الذي ورد في الجملة اللغوية من خلال نفيه، ويعد هذا الأسلوب اللغوي عكس

أسلوب الإثبات، ويتم هذا الأسلوب من خلال وجود مجموعة من الأدوات الخاصة التي تعمل على نفي المعنى في الجمل اللغوية.

النفي الضمني وهو أسلوب النفي الذي يتم فيه نفي معنى الجملة اللغوية ضمناً دون استخدام أدوات النفي بشكل مباشر، ويتم ذلك من خلال مجموعة من الأساليب اللغوية، وهذه الأساليب هي: الأسلوب الاستفهامي: يُقصدُ بالأسلوب الاستفهامي هنا أن يتم السؤال لغرض نفي حدوث الشيء. أسلوب الشرط: من خلال هذا الأسلوب يتم تضمين معنى النفي من خلال استخدام المعاني التي تحملها أدوات الشرط في هذا الأسلوب اللغوي، أما أدوات الشرط التي تستخدم في النفي فهي: لو، لوما، لولا، وكل أدوات الشرط هذه هي من أدوات الشرط غير الجازمة. أسلوب التمني: يحمل أسلوب التمني في اللغة العربية معنى النفي لأنه يشير إلى تمني حدوث شيء لن يحدث بالفعل. تطبيقات على أسلوب النفي يتم التمثيل على استخدام أسلوب النفي الضمني وأسلوب النفي الصريح وذلك باستخدام أدوات النفي واستخدام الأساليب اللغوية التي تجعل النفي ضمناً،

النفي إظهارُ قيمة التركيبِ ، وبيانُ أثره في بناءِ الجملةِ العربيّة. وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى الجُمْلَةِ الاسميّةِ والجُمْلَةِ الفعليّةِ عَلَى حدِّ سَوَاء.

ويمكننا انطلاقاً من هذه الرؤية أن نقول: إنَّ التركيب اللغوي هو جزء من اللسانيات أو فرع من فروعها؛ ذلك لأننا إذا كنا ندرس بُنى الجمل صوتاً وتركيباً فإنَّه يمكننا أيضاً أن ندرس دلالات هذه الجمل من خلال بُناها التركيبية، و البحث نموذج لا يستند إلى قواعد كما في النحو التقليدي بل اظهر تلاحماً أكيد بين البنى التركيبية وبين البنى الدلالية، وهي الآن تحاول أن تدخل إلى عالم النص في آخر تطور لها.

إننا في الوقت الحالي لتطور الدرس الدلالي الحديث لا نملك إجابة نهائية، وإننا نعتقد عندما ظهر في بداية هذا القرن كتاب سوسير "Course delinguistique general" "محاضرات في اللسانيات العامة" أحدث ثورة في الدرس اللساني؛ ولذا كانت القوانين المستعملة فيه ليست هي قوانين الذات؛ بوصف الذات علماً، ولكنها قوانين الصيرورة في الطبيعة، وأنَّ هذا الأمر ليفسر بتوجه حركة البناء فيه: إنَّها حركة استقراء تبدأ من الخارج وتستقر فيه، وأنَّها حركة استنباطية تحيل الظاهرة المدروسة إلى نموذجها، وتسمح بإنشاء موقف نظري.

وإننا لنجد أنفسنا أميل إلى هذا التعريف؛ وذلك لسببين:

أولاً: لأنَّ إعداد معايير الشرعية، وإعداد مناهج البحث يُعدُّ جزءاً أصيلاً من تطور المعرفة العلميّة نفسها. تستبعد اللسانيات من حيث هي دراسة علمية الموضوعات القريبة مما يسمى بالفلسفة اللغوية التي تقوم على أسس منطقية وعقلية، التي يقصد بها مجموعة من المبادئ و الأصول التي تقوم عليها المعرفة اللسانية ، أي أن هذه الفلسفة ينبغي أن تستقي عناصرها من طبيعة الأدوار التي تقوم بها في الحياة الإنسانية ، وتتصل هذه الفلسفة بعمليات التجريد والتعميم التي تضطر اللسانيات للقيام بها على مستويات التحليل المختلفة، حتى يسلم تحليلها ووصفها وتصح نتائجها، ومن ثم فإن من فلسفة هذا العلم التمييز بقضية المصطلح واحدة من القضايا

التي تثير اهتمام؛ لأنَّه يحيل إلى نوعين من الإحالات؛ فهو إما أن يحيل إلى مفهوم ذهني، وإما أن يحيل إلى شيء كائن في الواقع.

التمهيد: كتاب (معاني القرآن) للفراء⁽¹⁾

. عدُّ كتاب (معاني القرآن) للفراء دراسةً مُكَمَّلةً مِنَ النَّاحِيَةِ اللُّغَوِيَّةِ لِكِتَابِ (مجاز القرآن) لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت210هـ)، لأنَّه يَبْحَثُ فِي التَّرَاكِيْبِ وَالْإِعْرَابِ، وَكِتَابِ (المجاز) فِي الْغَرِيبِ وَالْمَجَازِ، وَكِلْتَا الدِّرَاسَتَيْنِ مُتَعَلِّقَتَانِ بِالْأَسْلُوبِ، وَاخْتَلَفَتْ دِرَاسَةُ الْفَرَّاءِ هُنَا عَنِ دِرَاسَةِ أَبِي عُبَيْدَةَ.

وَلَمْ يَكُنْ مَعَانِي الْقُرْآنِ أَوَّلَ اسْمٍ أُطْلِقَ عَلَى كِتَابٍ فِي دِرَاسَاتٍ مِنْ هَذَا النَّوعِ، كَمَا كَانَ الْمَجَازُ مَثَلًا. وَقَدْ اِهْتَمَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّحْوِيِّينَ وَاللُّغَوِيِّينَ فِي الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى لِلْمَهْجَرَةِ بِوَضْعِ كَثِيرٍ مِنَ الْكُتُبِ تَحْتَ اسْمِ (معاني القرآن)، وَمِنْ هَؤُلَاءِ: الْكَسَائِيُّ (ت189هـ)، وَالنَّضْرُ بْنُ شُمَيْلٍ (ت203هـ)، وَقَطْرِبُ (ت206هـ)، وَالْأَخْفَشُ (ت215هـ). وَأَيْنَمَا ذَكَرَ أَصْحَابُ التَّفْسِيرِ أَصْحَابَ الْمَعَانِي فَإِنَّمَا يَقْصِدُونَ هَؤُلَاءِ.

وَيَغْلُبُ عَلَى الْكِتَابِ الطَّبَاعُ النَّحْوِيُّ، فَكَثِيرًا مَا نَرَاهُ يَقِفُ لِيُوضِّحَ الْجَانِبَ النَّحْوِيَّ، وَالْإِعْرَابَ، وَيَنْتَهِي إِلَى النَّظَرِ الْعَامَّةِ، فَيُبَيِّنُ قَوَاعِدَهَا وَأَصُولَهَا، وَأَدَلَّتْهَا وَأَسْبَابَهَا وَمُسَبِّبَاتِهَا.

وَهَيَّتُمْ الْفَرَّاءُ بِالْقِرَاءَاتِ فَيَعْرُضُ لَهَا فِي الْآيَةِ مُبَيَّنًا وَجْهَةً نَظَرَ كُلِّ قَارِيٍّ مُفَسِّرًا قِرَاءَتَهُ، وَقَدْ تَتَعَدَّدُ الْقِرَاءَاتُ وَتَتَعَدَّدُ آرَاءُ الْمُفَسِّرِينَ، فَيُفَاضِلُ بَيْنَ آرَائِهِمْ مُخْتَارًا مَا يَرَاهُ قَرِيبًا مِنَ الصَّوَابِ، وَقَدْ يَرَى أَنَّ النَّسَقَ فِي الْآيَةِ يُوجِبُ التَّرْجِيحَ لِقِرَاءَةٍ مَا، أَوْ التَّصْحِيحَ لِلْفِظِ مُعَيَّنٍ. وَيَتَّبِعُ فِي تَفْسِيرِ الْغَرِيبِ قَاعِدَةً وَاحِدَةً، هِيَ الَّتِي اتَّبَعَهَا أَبُو عُبَيْدَةَ مِنْ قَبْلُ، تِلْكَ هِيَ شَرْحُ الْآيَةِ بِالْآيَةِ، ثُمَّ بِالْحَدِيثِ إِذَا تَسَنَّى ذَلِكَ، ثُمَّ بِالشَّاهِدِ⁽²⁾

بعد الرجوع إلى كتاب (معاني القرآن) للفراء لمعرفة حقيقة رأيه تبين لنا أن الذي ذكره منسوباً إليه لم يكن، بحسب النص المطبوع لمعاني القرآن، كما نقله السيرافي ومن تابعه، وما يذهب إليه الفراء في تبين حقيقة تركيب (الإلا) ليس بدعاً، بل يصدر في ذلك عما ابتدعه الخليل ومال إليه، وأصل له في بعض الأدوات النحوية، فعلى سبيل

¹ الفراء: هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، وهذا النسبة إلى الديلم، وهو إقليم في البلاد الفارسية، ويقال الجبل، الذي يسكن هذا الإقليم أيضاً. والفراء قد علمت أنه لقبه لا اسمه، والمعروف في الفراء أو من يخطط الفراء أو يبيعها، كما يتبادر في صيغة النسبة كبراز وعطار. وفي انساب السمعاني قال أبو الفضل الفلكي: ((لقب لأنه كان يفري الكلام هكذا قال في في العلم المكانة السامية والغاية التي لا بعدها، وكان زعيم الكوفيين بعد الكسائي)) وفي تاريخ بغداد: ((وكان يُقال: النحو الفراء، والفراء: أمير المؤمنين في النحو)).

² <https://www.google.com/search?q=التركيب+النحوي+في+كتاب+معاني+القران&rf=sxs>

التمثيل يرى الخليل أنّ (إذن) مركبة من (إذ) و (أنّ)⁽¹⁾، وأنّ (لن) مركبة من (لا) و (أنّ)⁽²⁾، وأنّ (مهما) مركبة من (ما وما)⁽³⁾.

والأصل الذي بنى الخليل عليه ذلك أنّ الشيين إذا رُكِّبَا، وكان لكلٍ منهما معنى وحكم، حدث لهما بالتركيب حكم ومعنى لم يكن لهما قبل أن يتركبا، بمعنى أنّ الحرفية أو الاسمية التي كانت قبل التركيب لم تتغير عما هي عليه بعد التركيب، بل يقتصر التغيير على الوظيفة التي تؤديها الأداة بعد التركيب، والتي هي غيرها قبل التركيب.

ويمكن تفسير هذا الميل إلى القول بالتركيب بالارتباط بأصل عام يتعلّق بتكثير المعاني، وتجديد الأحكام، وقد يكون هناك سبب ثان يرتبط بتقليل الأصول لا تكثيرها، فقد قال الشلوبين (645هـ): (وللخليل رحمه الله أن يقول: مأخذنا في هذه الصناعة إنّما هي لتقليل الأصول ما أمكن لا لتكثيرها، ولذلك لم يُقل في (يضرِبُ، واضربُ، وضاربُ، ومضروبُ، وضربُ، وإتْمَا أصول كلّها، إنّما جعلنا واحداً منها أصلاً، وهو (ضربُ) وجعلنا الباقي فرعاً عليه)⁽⁴⁾.

وما من شك أنّ هذا التقسيم قد حفلت به كتب اللّغة، وخاصة كتب البلاغيين الذين افردوا فصولاً في كتبهم تحدثوا فيها عن التركيب الخبري والتركيب الإنشائي، الأوّل: التركيب الإنشائي الطلبي، ويشتمل على الأمر، والنهي، والدعاء، والاستفهام، والتمني، والترجي، والنداء، والثاني: التركيب الإنشائي غير الطلبي، ويندرج تحته: التعجب، والمدح، والذم، ورُبِّ، و(كم) الخبرية، والشرط، والقسم.

ويعدّ رضي الدين الاسترابادي⁽⁵⁾ أوّل من أدلى التركيب الإنشائي العناية والاهتمام؛ إذ صرّح مراراً وتكراراً بإنشائية التركيب اللّغوية في شرح الكافية؛ فحاول يستقري كلام العرب وتراكيبها الوقوف على خصائصها النحويّة، والتركيبية، والدلالية، ما استطاع بذلك أن ينفذ إلى الأسس الفكرية للجملة الإنشائية.

ففي قوله عن الاستفهام ((وأمّا اسم الاستفهام واسم الشرط فكل واحد منها يدلّ على معنى في نفسه وعلى معنى في غيره، نحو قولك: أيمهم تضرب أضرب، فإنّ الاستفهام متعلق بمضمون الكلام؛ إذ تعين مضروب المخاطب مستفهم عنه...))⁽⁶⁾.

¹ ينظر: شرح المقدمة المحسبة 1/ 232.

² ينظر: الكتاب 3/ 5.

³ ينظر: المقتضب 2/ 48.

⁴ ينظر: سر صناعة الإعراب 1/ 306.

⁵ محمد بن الحسن الرضي الاسترابادي (؟ - 684 أو 686هـ)، هو نحويّ وعالم لغة من بلدة استراباد في طبرستان، يُعدّ الرضي من أشهر علماء النحو على مرّ العصور، وكثيراً ما يُستشهد بأرائه، ونظراً لمكانته لُقّب بـ"نجم الأئمة". من أشهر مؤلفاته "شرح كافية ابن الحاجب" في النحو و"شرح شافية ابن الحاجب" في التصريف.

⁶ خضر حمود. النحو والنحاة: المدارس والخصائص. عالم الكتب للطباعة والنشر - بيروت. الطبعة الأولى - 2003. ص. 156.

وإذا كان اللغويون القدماء قد أولوا عنايتهم واهتمامهم بالتركيب الإنشائي فإننا لا نقلل منه وإنَّ العلاقة بين التراكيب الإنشائية بما فيها من ظواهر لغوية تفرزه من دلالات استدعت منا الاستعانة بالمنهج الوصفي التحليلي القائم على استقراء النصوص والنظر في جهد القراء .

وأبرز ما يتجلى فيه هذا الأمر هي الأساليب النَّحْوِيَّة، وتمثل لذلك بأسلوب النفي الضمني على تفسير القراء النَّحْوِيَّ الكوفي؛ فقد مزق هذا الأسلوب شر ممزق في كثير من كتب النحو، ولم يُلتفت فيه إلا لما له علاقة بالإعراب وعلاماته؛ لذلك لم نجده كعنوان أو موضوع واحد متكامل إلا في كتب النحو التقليدية، ومعظم الكتب المعاصرة التي نحت نحوها، وترتب عن هذا انصراف الأستاذة وازوارهم عن الدِّراسة النَّحْوِيَّة لهذا الأسلوب واكتفاؤهم بما ذكر القدماء من حالات إعمال الأدوات النافية وإهمالها.

ولما كانت تربية ملكة لغوية عند النَّاس هدفاً من أهداف النَّحاة تحفظ ألسنتهم من اللحن، وتجعلهم يستعملون صنفاً قياسية صحيحة، تتسم بالثقة في التعبير واستعمال التراكيب في مقاماتها محكمة مضبوطة دقيقة الدلالة، مراعين في ذلك إطرء الظاهرة اللغوية في النصوص؛ حتى أصبح النحو يُعرف بأنَّه: ((علم بمقاييس مستنبطة من استقراء الكلام العرب قال الكسائي: إنَّما النحو قياس يتبع))؛ وبهذا كان يركز على مدى أطراد الظاهرة.

فالاطراد هو ما يشيع في النصوص؛ فيفرض باطراده، ومراعاة، والتزامه، ويصبح بذلك مقياساً لصح والخطأ. إن الخطأ الذي أشرت آنفاً إلى أن الدكتور كاطع قد وقع فيه يكمن في هذا النص وهو أن الدكتور قد جعل جملة: {يَهْدِي اللهُ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} جملة توليدية لجملة محولة عنها هي جملة: {لَا يَهْدِي اللهُ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} ثم ذهب إلى أن هذه الجملة المنفية المحولة قد تحولت هي أيضاً بعنصر تحويل آخر هو الترتيب إلى: {الله لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}.

لا يمكن بحال- أن تكون الجمل الفعلية {يَهْدِي اللهُ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} توليدية، ولا الجملة الفعلية {لَا يَهْدِي اللهُ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} محولة عنها، وذلك لأن هذه الجملة المنفية تتضمن حقيقة من الحقائق الثابتة ومن ثم فهي جملة توليدية وليست محولة عن أصل ولا يمكن كذلك أن تتحول إلى جملة مثبتة.

والحقيقة أن التوليد والتحويل حاصل بين جمليتي {لَا يَهْدِي اللهُ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} فهي توليدية {وَالله لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} وهي محولة، وذلك لأن النفي موجود فيهما معاً، غير أن المعنى في كل مختلف فالعبارة الأولى أفادت نفي هداية الله للظالمين فهي عبارة يخاطب بها من هو خالي الذهن، أما المعنى في الآية فقائم على اختصاص الله بعدم هداية القوم الظالمين، كذلك أخطأ الدكتور كاطع حين رأى أن الجملة في الآية {وَالله لَا يَهْدِي الْقَوْمَ

الظالمين} لم تخرج عن كونها جملة فعلية محولة تقدم فيها الفاعل للعناية. والصواب أنها جملة اسمية وليست فعلية- تحول فيها الاسم من فاعل إلى مبتدأ.⁽¹⁾

المعنى التركيبي عند الفراء

ينتمي الفراء إلى المدرسة الكوفية التي لها مصطلحات⁽²⁾ يختلف عن المدرسة البصرية في التسميات في الضبط، تُعدُّ المدرسة الكوفية من المدرس النَّحْوِيَّة التي نشأت، وإن كانت نشأة متأخرة بالنسبة لجارتها البصرة إلا أنَّها أوجدت لنفسها مذهباً نحويّاً أصبح له قيمته في الدرس النحوي.

وإن كثيراً من المحدثين النَّحْوِيِّين قد أشادوا ببناء الصرح النحوي الكوفي، وجعلوه موافقاً للمنهج الوصفي الحديث للغة، ومن هؤلاء مهدي المخزومي في كتابه (مدرسة الكوفة)، وعبدالفتاح الحموز (الكوفيون في النحو والصرف).

وعند طريقتهم في وضح النحو وعلى ماذا اعتمدوا في ذلك؟ هما السماع والقياس، أمّا بالنسبة للسمع فالكوفيون لم يكن عندهم قيود للسمع كما كان عد البصريين، والتي تتعلق بالزمان، والمكان، والثقافة؛ فهم سمعوا عن معظم القبائل العربية بادية وحاضرة؛ وهم بذلك ألغوا قيود السماع البصرية؛ فكانوا أقرب إلى المنهج الوصفي الحديث في استقراء اللغة في أي مكان أو زمان، ويجسد ذلك كتاب (معاني القرآن) للفراء؛ حيث يجد فيه عبارات واضحة جلية السماع؛ يحث يقول: سمعت العرب وسمعت إعرابية وأنشدنا بعض العرب⁽³⁾. وذلك يعتمد على فهم المعنى وتحديده؛ ولذلك جعله ابن جني دليلاً على اختلاف المعاني بقوله: «ألا ترى أنّ موضوع الإعراب- على مخالفة بعضه من حيث كان-إنما جاء به دالاً على اختلاف المعاني»⁽¹²⁾ ومعنى هذا أنّ الإعراب بيانٌ ما للكلمة في الجملة من قيمة نحوية، أو معنى إعرابي، وهذا الفهم السليم للإعراب الذي يتلاءم مع طبيعة الدرس اللغوي، وأسرار التأليف،⁽¹³⁾ ويذهب العلوي إلى أنّ المعاني التي تدلُّ عليها الحركات الإعرابية هي معاني مطلقة، بقوله: «فالتنظر في علم الإعراب، إنّما هو نظرٌ في حصول مطلق المعنى، وكيفية اقتباسه من اللفظ المركب فلا بدّ من الإحاطة بصحة التركيب، ليأمن الخلط في تأدية المعاني.

ويمكن توضيح الخلاف في المصطلح النحوي بين المدرستين ممّا ذكره شوقي ضيف وما ذكره عوض القوزي، ويشمل ذلك الجدول الآتي⁽⁴⁾:

(1) د. فلاح حسن كاطع، "التكوينات النحوية للمجاز المرسل في القرآن الكريم"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 228

(2) لقد وجد خلاف بين المدرسة البصرية والمدرسة الكوفية، وأسباب الخلاف بينهما على اعتبار ذلك أنّه يمثل الأيدولوجية التي؟؟؟ يمكن سير في أعماق المصطلح النحوي عند المدرستين.

(3) ينظر: في المدارس النَّحْوِيَّة: 165 وما بعدها، و195، المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتّى أواخر القرن الثالث الهجري، عوض القوزي: 162-189.

(4) نفس المصدر.

المصطلح البصريّ	المصطلح الكوفيّ
حروف النفي	حروف الجحد

المعنى اللّغوي:

تدور كلمة (نقى) في المعاجم العربيّة على معاني، والإبعاد، والطرّد فقد جاء في معجم مقاييس اللّغة: ((إنّ مادة (نقى) تدلّ على تعرية شيء من شيء، وإبعاده عنه، ومنه النفاية نفي وما ترميه من التراب حتّى يصير في أصول الحيطان، ونفي المطر ما تنفيه الرياح أو ترشه، ونفي الحاء ما تطاير من الرشاء))⁽¹⁾.

أمّا في معجم الصحاح فقد ذكر الجوهري أنّ نفي تكون بمعنى طرد؛ أي منفيًا، وتقول: هذا ينافي ذلك ويتنافيان، والنفوه والنفية كلّ ما نفيت والنفاية بالضم كلّ ما نفيت من الشيء لردائه⁽²⁾.

ونفس الشرح أورده ابن منظور في اللسان، وأضاف: ((نفي الشيء وينفي نفيًا تنحى، ونفيته: تحيته، ونفي الرجل على الأرض ونفيته عنها: طردته، فانتهي وتنافت الآراء والأحكام: تعارضت وتباينت⁽³⁾).

نفي: نفي الشيء ينفي نفيًا: تنحى، ونفيته أنا نفيًا، قال الأزهري: ومن هذا يُقال نفي شعر فلان ينف، إذا ثار وإشعان، ومنه قل مُحمّد بن كعب القرطبي لعمر بن عبدالعزيز حين استخف قرأه شعراً فأدام النظر إليه، فقال له عمر: ما لك تديم النظر إليّ؟ فقال: إلى ما نفي من شعرك، وحال من لونك، ومعنى نفي هاهنا أي ثار وذهب، وشعث، وتساقط، وكان رآه قبل لذلك ناعماً فينان الشعر، فرآه متغيراً عمّا كان عهدده؛ فتعجب منه وأدام النظر إليه، وكان عمر قبل الخلافة منعماً مترقفاً، فلما استخلف تشعث وتكشف.

وانتهي شعر الإنسان ونفي: إذا تساقط، والسييل ينفي الغثاء: يجعله ويدفعه، قال أبو ذؤيب براعاً:

آتى مُدّة صحرولوب

سي من أباءته نفاه

ونفيان السيل: ما فاض من مجتمعه، كأنه يجتمع في الإنهاء الإخادات ثمّ يفيض إذا ملاًها؛ فذلك نفياته، ونفي الرجل عن الأرض ونفيته عنها طردته فانتهي، قال القطامي:

(1) معجم مقاييس اللّغة، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي القزويني (395هـ)، عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1999، ج5، ص456.

(2) تاج اللّغة وصحاح العربيّة، أحمد بن فارس الرازي، ت: عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، ص4، 1990، ج4، ص2513.

(3) لسان العرب، أبو الفضل مُحمّد بن مكرم بن علي، جمال الدّين بن منظرو الأنصاريّ (ت711هـ)، يوسف الخياط، دار الجيل، بيروت، الجزء الرابع عشر.

أصم فزادوا في مسامعهم وقرا

فأصبح جاركم قتيلاً ونافيًا

أي منفيًا، ونفوته: لغة في نفيته، يُقال: نفيت الرجل وغيره أنفيه نفيًا إذا طردته، قال تعالى: {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ مِنَ الْأَرْضِ} [المائدة:33]، قال بعضهم: معناه من قتله ندمه هدي؛ أي لا يطالب قاتله بدمه، وقيل: أو ينفوا من الأرض يقاتلون حيثما توجهوا منها؛ لأنه كون، وقيل: نفيم إذا لم يقتلوا ولم يأخذوا مالا أن جاء في الحديث، ونفي المخنث: أن لا يقر في مدن المسلمين، أمر النبي (ص): بنفي هيت ومانع، وهما مخنثان كانا بالمدينة. ونفي الشيء نفيًا: جرده، ونفي ابنه: جرده.

وقد أثبت في المعجم الوسيط كل ما أوردته المعاجم السابقة وأضاف إليها: ((نفاء جرده وتبرأ منه، ونفاه أخبره أنه لم يقع، وانتفي شعره: تتساقط، وانتفي الشعر عن الوادي: انقطع وانعدم))⁽¹⁾.

وقد وردت هذه اللفظة في الاستعمال القرآني بمعنى الإبعاد والطرده [المائدة:33]

المعنى الاصطلاحي:

يتلون المعنى الاصطلاحي لكلمة (نفي) حسب مجال الدراسة نحوية كانت أم بلاغية، ولا يهمننا في البحث إلا حقل الدراسة النحوية الذي سنركز عليه، علمًا أن النحاة القدامى قلما تعرضوا لتعريف النفي تعريفًا اصطلاحيًا؛ لأنه لا يوجد في مصنفاتهم باب اسمه (النفي).

إنَّ الفَرَّاءَ أفاد النفي في المصطلح الكوفي بقوله: ((وإن شئت جعلتها جحد فلم تحمل لها موضعًا))⁽²⁾.

أمَّا المعاصرون من النحاة فيمكن تصنيفهم صنفين، صنف سلك مسلك الأوائل وهم الأغلبية، وهؤلاء لا مطمع في الحصول على تعريف اصطلاح للنفي في مصنفاتهم، وصنف ثان تفاعل مع قضايا التجديد النحوي، ومع المساعي الرامية إلى تطوير منهج الدراسة اللغوية، فهؤلاء تقدّم بعضهم بتعريفات تعريف النفي كلاً مفيدة ومهمة، ومن هؤلاء المخزومي الذي عرّف النفي بقوله: ((النفي أسلوب لغوي تحدده مناسبات القول، وهو أسلوب نقص وإنكار يستخدم لدفع ما يتردد في ذهن المخاطب فينبغي إرسال النفي مطابقاً لما يلاحظه المتكلم من أحاسيس ساورت ذهن المخاطب خطأ؛ ممّا افتضاه أن يسعى لإزالة ذلك بأسلوب النفي بإحدى طرائقه المتنوعة الاستعمال))⁽³⁾.

(1) المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية، دار المعارف المصرية، ط2، 1972، ج2، ص943.

(2) معاني القرآن، الفراء، ج2، ص377.

(3) في النحو العربي نقد وتوجيه: 244.

ويلاحظ في تعريف المخزومي بروز النزعة التداولية المتأثرة بمنهج عبد القاهر الجرجاني، الذي يراعي المقام أثناء تأليف الكلام، وأنَّ الإشارة إلى المنحى التداولي في التعاريف أمر بالغ الأهمية ينقل النحو من سكونيه معزولة إلى حركية في إطار الفضاء الرحب للأسلوب⁽¹⁾.

المفهوم التركيبي والدلالي للنفي الضمني:

يرتبط مفهوم التركيب في الدراسة اللسانية الحديثة بدراسة الجملة وعناصر والعلاقة الناشئة بين وحداتها كعلاقة الإسناد (Predilection). في النص كليّة عامة تتوزع فيها بُنى بكرى تنتظم فيها سلسلة من البنى النصيّة الصغرى، تتوحدّ جميع هذه البنى معاً ضمن سياقين يتحكم في تشكيل البنى الداخلي للنسيج النصي، وبحكم مكُوناته ومقامي يربط المكُونات اللغوية⁽²⁾.

وينبغي الإشارة هنا إلى أنَّ ألتميز بين فروع الدّراسة اللسانية المذكورة هو ضرب من التقسيم المنهجي الذي تقتضيه ضرورة البحث العلمي، وهو أمر متداول في أغلب الدراسات اللغوية، غير أنَّ هذا التقسيم لا يستلزم الفصل بين هذه الفروع بحيث تكون كما يقول ادوارد سايبير: ((مقاطعات لسانية مستقلة عن بعضها البعض))⁽³⁾.

الدلالة السياقية (للنفي الضمني):

قد تخرج الجملة الإنشائية عن دلالتها الأصلية إلى أغراض ومعاني أخرى تعرف من سياق الكلام، عرف أحمد سليمان ياقوت النفي الضمني بقوله: ((من يفهم من الجملة دون ينص عليه حرف من حروف النفي))⁽⁴⁾.

والعبارات المنفية ضمناً قد تحتوي معنى وزائد يكون هو الغالب أحياناً؛ فيحجب المعنى المنفي، ويحتاج إدراكه إلى نباهة وذكاء، وقد أشار فارس مُحمّد عيسى في تعريفه إلى هذا المعنى؛ حيث قال: استشراق النفي واستشعاره بقرائن لغوية، وصوتية، وسياقية خاصة دون الاستثناء إلى أداة النفي⁽⁵⁾.

ونلاحظ أنَّ كلمات استشراق، استشعار، وقرائن توحى بأنَّ هناك خفاء، هو قرين ما عبّر عنه القدماء (يشبه النفي) أو (رائحة النفي) أو (ما كان باطنه نفيًا وظاهره إيجابًا)، ميزه هذا التعريف إبراز السياق والتنغيم في إظهار النفي والدلالة عليه.

(1) نفس المصدر: 244.

(2) نحو النص (إطار نظري ودراسات تطبيقية (ت. عثمان أبو زيد).

(3) Des Prarines Linyic Indndates Ivne Delartres Roman Jakobsan Essris Rvwet,

p.161.

(4) النواسخ الفعلية والحرفية دراسة تحليلية مقارنة، أحمد سليمان ياقوت، دار المعارف، مصر، 1984: 209.

(5) في النحو العربي أسلوب في التعليم الذاتي، فارس مُحمّد عيسى: 231.

وبعض الباحثين مثل إبراهيم أنيس ومُحمَّد حماسة يعدّون النفي الضمني نفيًا غير لغوي على أساس أنّ النفي اللغوي ما كان باستخدام الأداة؛ فيقول الأوّل: ((والنفي اللغوي لا يكون عادة إلا بأداة تشعر بهذا النفي؛ فإذا خلا الكلام من أداة وعبر عن النفي عدّ مثل هذا النفي ضمنيًا يطمئن إليه المنطقي، ويعدّه من طرق النفي، ولكن اللغوي يأبى اعتباره من أساليب النفي))⁽¹⁾، وعبر الثاني عن المعنى ذاته بقوله: ((ومثل ذلك ما يمكن أن يفهم من بعض حروف العطف ولو، كاد؛ لأنّ النفي في كلّ منهما خاص ببعض التراكيب لا نفي لغوي ثابت في وسيلته))⁽²⁾. بهذا تكون الدلالة النحويّة هي التي تحصل نتيجة التفاعل بين الوظائف النحويّة والمفردات المختارة التي تشغلها في بناء الجملة الواحدة، وتتآزر القرائن اللفظية والمعنوية ودلالات السياق المختلفة، وطريقة التركيب اللغوي، ويكون للنحو النصيب الأكبر لبلوغ المعنى الدلالي العام وفهمه وتحليله إلى عناصر تحليلًا دقيقًا⁽³⁾. من صيغ النفي الضمني في إطار التركيب النحوي والمفهوم الدلالي:

إنّ المتأمل للتراث النحوي العربي يلحظ أنّهم يصدرّون عن تصوّرٍ واسعٍ لظاهرة اللغوية في إطارها الاجتماعي⁽⁴⁾؛ فكما أنّ المدرسة ترى أنّ المعنى لا يتضح إلا من خلال الوحدة اللغوية؛ أي وضعها في سياقات مختلفة⁽⁵⁾؛ فلذا نجد أنّ علماء العربيّة صدروا عن مثل هذه النظريات؛ فهم يضعون حديث للمفردة سمي الجرجاني الأوّل: (المعنى)، ويقصد به المعنى الحرفي الرمزي المعجمي، وسمى الثاني: (معنى المعنى)، ويقصد به القصد، والغرض، والمجاز، ويقول الجرجاني: ((ما تصل إليه من بظاهر فهو (المعنى) فإذا كنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ - وحده - بل وجدت لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض... فذلك هو (معنى المعنى) ويتأتى عن طريق المجاز))⁽⁶⁾. وهذا ما عرف في الدراسات الأوروبية الحديثة (The Meaning of Meaning) بل إنّ (معنى المعنى) ذلك المصطلح الذي أشار إليه الجرجاني كان عنوانًا لكتاب (أودن وريشاد، 1932) (The Meaning of Meaning) الذي حاول فيه فكرة المعنى من خلال القاعدة المشهورة التي أسماها (المثلث الأساسي).

(1) من أسرار اللّغة، إبراهيم أنيس: 178.

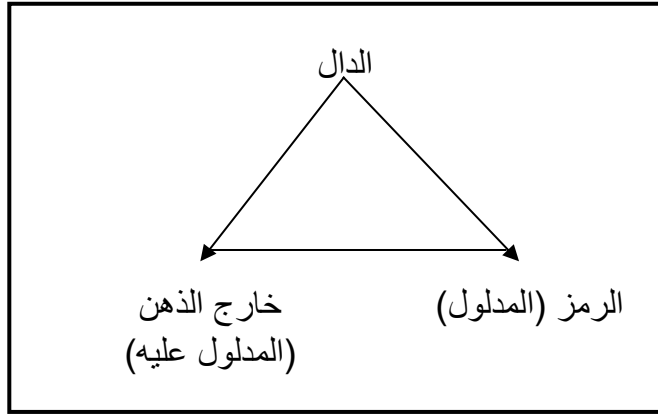
(2) بناء الجملة العربيّة: 282.

(3) مجلة واسط للعلوم الإنسانية، د. زينب مديح جبارة، العدد: 2: 10.

(4) نظرية النحو العربي: 92.

(5) دلائل الإعجاز: 203.

(6) الألسنية بين عبدالقاهر الجرجاني والمحدثين: 19.



النفى في ثنايا التمني على التفسير عند القراء:

أ. التمني باستخدام (هل):

قال تعالى: { فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ } [الأعراف: 53] قال القراء (رحمه الله): ((فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد) ليس بمعطوف على فيشفعوا إنما المعنى والله اعلم أو هل نرد فنعمل غير الذي كان نعمل ولو نصب (نرد) على أن تجعل (أو) بمنزلة حتى كأنه قال: فيشفعوا لنا أبداً حتى نرد فنعمل ولا نعلم قارئاً قرأ به))⁽¹⁾.

وقد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء استفهام فيه معنى التمني فيشفعوا نصب لأنه جواب الاستفهام لنا أو نرد قال القراء: المعنى أو هل نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قال الزجاج: نرد عطف على المعنى، أي هل يشفع لنا أحد أو نرد. وقرأ ابن إسحاق (أو نرد فنعمل) بالنصب فيهما. والمعنى إلا أن نرد؛ كما قال: فقلت له لا تبك عينك إنما نحاول ملكاً أو نموت فنعدرا وقرأ الحسن (أو نرد فنعمل) برفعهما جميعاً. قد خسروا أنفسهم أي فلم ينتفعوا بها، وكل من لم ينتفع بنفسه فقد خسرها. وقيل: خسروا النعم وحظ أنفسهم منها. وضل عنهم ما كانوا يفترون أي بطل ما كانوا يقولون من أن مع الله إليها آخر.⁽²⁾

ب. الاستفهام المجازي المتضمن معنى النفي

وضابطه ألا يكون السائل في حاجة إلى فهم شيء من المخاطب، إنما ينشئ المعاني التي يقتضها المقام قاصداً إعلام المخاطب بها، لا أن يستعلم منه عن شيء، وهذا ما يسميه البلاغيون خروج الاستفهام عن معانيه الوضعية إلى معانٍ أخرى مجازية تُفهم من سياق الكلام وقرائن الأحوال، وللاستفهام بهذا الوصف عند البلاغيين عدة أغراض اهتموا بالوقوف عليها.

(1) معاني القرآن، القراء، سورة الأعراف، آية 53، الجزء الأول.

² تفسير القرطبي \ الجزء السابع صفحة 169

ذهب الفراء بقوله : انشدني أبو ثروان :

قال الجواري ما ذهبت مذهبا وعيني ولم أكن معيها

هل أنت إلا ذاهبٌ لتعلبا أريت إن اعطيت نهدا كعشبا

"هل انت إلا ذاهبا" ذهب "ب" هل "إلى معنى "ما" (1)

يقف عند حدود الإفادة من السياق الذي دل على أن المعنى هو النفي، بل ساق دليلاً نحوياً على صحة هل إلى معنى ما، وهذا يؤكد أنه صاحب حس بلاغي اجتمعت فيه النظرية مع التطبيق.

النفي الضمني باستخدام (أم المنقطعة):

الوجه الثاني من أوجه الاستفهام في "أم": أن تكون مُنقطعة على معنى "بل" التي للإضراب، وتسمى "أم" هذه المنقطعة؛ لانقطاعها عمّا قبلها، وما بعدها قائم بنفسه غير متعلق بما قبله. و"أم" المنقطعة عند ابن هشام⁽²⁾، هي التي لا يفارقها الإضراب، فتكون له مُجَرِّداً⁽³⁾، وتارة تتضمن مع ذلك استفهاماً إنكارياً⁽⁴⁾، أو استفهاماً طلبياً⁽⁵⁾، مثال الأول قوله تعالى: "تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ"⁽⁶⁾. (أم) في المعنى يكون ردّاً على الاستفهام على جهتين أحدهما: أن تفرق وتسمى "أم" هذه المتصلة، لاتصال ما بعدها بما قبلها، فلا يستغني بأحدهما عن الآخر، لذلك لم تقع بين مُفردين أو ما في تقديرهما غالباً.

واستشكل عدُّ "أم" من أدوات الاستفهام عند بعض النحاة، مثلما استشكل ذلك الدماميني بقوله: "وأنا أستشكل عدَّهُم لـ "أم" مطلقاً، أمّا المتصلة، فلأنَّ مدخولها على مدخول الهمزة، فيثبت مشاركتها لما قبله في كونه مُستفهماً عنه بقضية العطف "إِلَّا أَنَّهُ ابْتِدَاءٌ مَتَّصِلٌ بِكَلَامٍ؛ فَلَوْ ابْتَدَأَتْ كَلَامًا لَيْسَ قَبْلَهُ كَلَامُهُ، ثُمَّ اسْتَفْهَمَتْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا بِالْأَلْفِ أَوْ بِهَيْلٍ.

¹ معاني القرآن للفراء الجزء الأول \ ص 20

² انظر كلامه في المغني، ج 1، ص 287

³ معنى المجرد هنا: الإضراب المجرد من الاستفهام

⁴ - الاستفهام غير الحقيقي المتضمن معنى الإضراب

⁵ الاستفهام الطلبى أي الاستفهام الحقيقي

⁶ سورة السجدة، آية 2 و3.

{ ألم (1) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَأْتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ (3) } [السجدة: 1-3] فجاءت (أم) وليس فيها استفهام، فهذا دليل على أنها استفهام مبتدأ على كلام قد سبقه⁽¹⁾.

ويزد في قوله: ((وَأَمَّا قَوْلُهُ: { أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ } [البقرة: 108] وَإِنْ شئت جعلته على مثل هذا، وَإِنْ شئت قلت قبله استفهام؛ فردَّ عليه قول الله: { مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } [البقرة: 106]، وكذلك قوله: { أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ } [ص: 62])⁽²⁾.

فإن شئت جعلته استفهاماً مبتدأ قد سبقه كلام، وَإِنْ شئت جعلته مردوداً على قوله: { يَا ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب }، وقد قرأ بعض القراء: (اتخذناهم سخرية) يستفهم في: (اتخذناهم سخرية) بقطع الألف؛ لينسق عليه (أم).

ومثله: { وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ } [الزخرف: 51] ثم قال: { أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ } [الزخرف: 52]، والتفسير فيهما واحد، وربما جعلت العرب (أم) إذا سبقها استفهام لا تصلح أي فيه على جهة، بل فيقولون: هل لك قبلنا حق أم أنت رجلٌ معروف بالظلم، بل أنت رجل معروف بالظلم.

قال الشاعر:

فوالله ما أدري سلقى تغولت أم النوم أم كلُّ إلي حبيبٌ

معناه: (بل كلُّ إلي حبيب).

وقد أفاد الفراء على قول: أَنَّ أسلوب الاستفهام المجازي الذي انتهى إلى انزياح في التركيب وفي الدلالة لا بُدَّ أَنْ تستحضر الدوافع وراءها عند المتكلم والمخاطب على السواء...، ومن ثمَّ لا بُدَّ من استحضار الإطار النفسي والاجتماعي، والفكري، والزماني، الذي قبل هذا الأسلوب أو ذلك من دون فصله عن السياق النصي الذي يرمى إلى هدف ما، ولعل المعاناة الحقيقية والفهم الدقيق لأسلوب من الأساليب يساعدان في إنتاج جمالية جديدة ومبدعة لقراءة نص من النصوص⁽³⁾.

أفاد الفراء وقد قال بعض النحويين: إِنَّ (إِلَّا) فِي اللَّغَةِ بِمَنْزِلَةِ الْوَاوِ، وَإِنَّمَا مَعْنَى هَذِهِ الْآيَةِ: لَا يَخَافُ لَدَيْ الْمُرْسَلُونَ وَلَا مِنْ ظَلَمٍ ثُمَّ بَدَلٌ حَسَنًا، وَجَعَلُوا مِثْلَهُ قَوْلَ اللَّهِ: { وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

1 معاني القرآن، الفراء، الجزء الأول، سورة البقرة، ص 71.

2 المصدر نفسه، سورة البقرة، الآية 108.

(3) النظريات الموجهة نحو القارئ، رامان، ترجمة: د. مُحَمَّد نور النعيمي، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد كتاب العرب، دمشق، العدد 106-107، 2001م.

وإنه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون} [البقرة:150]، ولم أجد العربية تحتل ما قالوا؛ لأني لا أجزى قام النَّاسِ إِلَّا عبد الله وهو قائم؛ إنما الاستثناء أن يخرج الاسم الذي بعد (إلا) من معنى الأسماء قبل (إلا)، وقد اراءَ جائزاً أن تقول: عليُّ أنت سوى ألف آخر، فإن وضمت (إلا) في هذا الوضع صَلَّحْتَ، وكانت (إلا) في تأويل ما قالوا، فأما مجردة وقد استثنى قيلها من كثيرها فلا، ولكن مثله مما يكون في معنى إلا كمعنى الواو وليس بها⁽¹⁾.

النفي الضمني المتضمن معنى الشرط:

النفي باستخدام (لو) الشرطية الامتناعية قال ابن هشام ردًا على الشلوين والخضراوي في قولهم بعدم إفادة لو الامتناع، وهذا الرأي قاله كإنكار الضروب؛ إذ فهم الامتناع منها كالبديبي، فإنَّ كُلَّ من سمع (لو فعل) فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد، ولهذا يصح في كلِّ موضع استعملت فيه أن تعقبه بحرف استدراك داخلاً على فعل الشرط منفياً لفظاً ومعنى، تقول: لو جاءني أكرمته ولكنه لم يجيء، ومنه قوله تعالى: { وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ } [السجدة:13] قال السيوطي: ((ويؤكد هذا القول ما أخرجه ابن حاتم عن طريق الصحاح عن ابن عباس (رضي الله عنهما) قال: ((كلُّ شيء في القرآن فيه (لو) فإنَّه لا يكون أبداً))⁽²⁾ - لولا: من معاني "لولا"، ذكر ابن هشام معنى الاستفهام، ونسبه للهروي⁽³⁾، وأكثر النحاة لا يورده لها، واستشهد الهروي بقوله تعالى: "لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقْتُ"⁽⁴⁾، وقوله تعالى: "لَوْلَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا"⁽⁵⁾، ويبدو أن ابن هشام لم يؤيد هذا الرأي، لذا خرَّج الآية الأولى على العرض، والثانية على التوبيخ⁽⁶⁾.

وقد أشار عبد الكريم مجاهد إلى الدلالة النَّحْوِيَّة بقوله: ((قد تجد هذه الدلالة عند ابن جني تحت اسم الدلالة المعنوية؛ وذلك بمراعاته للقوانين النَّحْوِيَّة، وإن كنت أرجح الارتباط الداخلي بينهما؛ لأنَّ بين الوظيفة النَّحْوِيَّة الدلالية لكل منها فإني لا أنفي الموقع الترتيبي الذي يجعل الفعل متقدماً على الفاعل حسب القوانين لكي يؤدي كلُّ منهما وظيفة النَّحْوِيَّة))⁽⁷⁾.

(1) معاني القرآن للفرّاء، الجزء الثاني، سورة النمل، ص 287

2 معاني القرآن، الفرّاء، الجزء الأول، سورة البقرة، آية 108: ؟؟؟؟

3 المغني، ج 3، ص 457.

4 سورة المنافقون، آية 10.

5 سورة الأنعام، آية 8.

6 المغني، ج 4، ص 19.

7 مغني اللبيب، ابن هشام، ج 2: 422-423.

فإنَّ ابن جَيِّ يرى الإشارة ما تصاحبها؛ أي الحدث الكلامي أبلغ عنده من العبارة أو الحدث حتَّى لو شفعت هذه العبارة بأغلظ الأيمان، ويقول فيرث (Firth) إنَّ التصور الأساسي في علم الدلالة يقوم على سياق الحال، وذلك السياق يشمل المشارك البشري⁽¹⁾.

وقد جمع الفَرَاء بين التركيب النحوي والمفهوم الدلالي بقوله تعالى: { وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ } [الأنعام:9]؛ أي في صورة رجل؛ لأنَّهم لا يقدرّون على النظر إلى صورة الملك⁽²⁾.

لقد بذل القدماء ما في وسعهم من أجل توضيح العلاقة بين المعنى والتركيب؛ فهم يرون أنَّ النظام التركيبي ذو فاعلية في خلق المعنى المتعدد؛ فاتجهوا إلى المعنى؛ فالجملة تشكل شبكة من العلاقات السياقية التي يقوم كلُّ علاقة منها عند وضوحها مقام القرينة المعنوية، والتي تعتمد في وضوحها على بينهما وبين الفَرَاء اللفظية في السياق، لقد خرج النحو الإعراب ومشكلاته على مستوى الكلمة، وتعداه على مستوى التركيب⁽³⁾.

اختلف النحاة في إفادة (لولا) النفي في الكلام⁽⁴⁾؛ فهل يتأثر بوجودها فيتحول من الإيجابي للسلب أم يبقى موجباً على أصله وإنْ تشرب معنى النفي؟

فذهب فريق من النحاة إلى اعتبارها نافية، ومن هؤلاء ابن فارس، والهروي، والزركشي، وأنكر آخرون اعتبارها نافية كابن الشجري، وابن هشام، وذكروا أنَّ (لولا ليس مثل (لم) التي تنقل الكلام من السلب إلى الإيجاب، بل يبقى الكلام موجباً، وإنْ كان فيه معنى النفي)⁽⁵⁾.

أفاد الفَرَاء في قوله: ((وقوله: { فَلَوْلَا كَانَتْ قَرِيَّةٌ أَمَنْتُ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ } [يونس:98]، وهي في قراءة أبي (فهلا)، ومعناها: انهم لم يؤمنوا، ثمَّ استثنى قوم يونس بالنصب على الانقطاع ممَّا قبله⁽⁶⁾؛ ألا ترى أنَّ ما بعد (إلا) في الجحد يتبع ما قبلها؛ فتقول: ما قام أحدٌ إلا أبوك، وهل قام أحدٌ إلا أبوك؛ لأنَّ الأب من الأحد؛ فإذا قلت: ما فيها أحدٌ إلا كلباً وحماراً نصيبها؛ لأنَّها منقطعة ممَّا قبل إلا إذ لم تكن من جنسه، كذلك كان قوم يونس منقطعين من قوم غيره من الأنبياء (عليهم

1 الدلالة اللغوية عند العرب، د. عبد الكريم مجاهد: 196.

Firth, J. R. H. *Journal of Linguistics*, Oxford University Press, London, 1957, p.7.

2 معاني القرآن الجزء الأول، سورة الأنعام، الجزء التاسع: 329.

3 دراسات في علم اللغة، القسم الثاني، كمال بشر، دار المعارف للكتاب، تونس، 1984م: 73.

(4) الإتيان في علوم القرآن، ج 1: 174.

(5) معاني القرآن، الجزء الأول، سورة الأنعام، (9): 329.

(6) المصدر نفسه، سورة الأنعام، (20): 329.

السّلام)، ولو كان الاستثناء هنا وقع على طائفة منهم لكان رفعاً، وقد يجوز الرفع فيها؛ كما أنّ المختلف في الجنس قد يتبع ما بعد إلا قبل (إلا) (1).

النفي الضمني بـ (إنّما) في أسلوب القصر:

من الصيغ الهامة للنفي الضمني (إنّما) في أسلوب القصر، وقد أشار إلى ذلك عبدالقاهر الجرجاني في الدلائل بقوله: ((ثمّ أعلن أنّك إذا استقرت وجدتها (إنّما) أقوى منا يكون وأعلق ما ترى بالقلب إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفي معناه، ولكن التعريض بأمر مقتضاه، نحو: أنا نعلم أنّ ليس الغرض من قوله تعالى: { أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ ۚ إِنَّمَا يُتَذَكَّرُ أَوْلُو الْأَلْبَابِ } [الرعد:19] أنّ يعمل السامعون ظاهر معناه، ولكن أنّ يذم الكفار وأنّ يُقال إنّهم من فرط العناد ومن غلبة الهوى عليهم في حكم من ليس بنبي عقل، وإنّكم أنّ طمعتم في أنّ ينظروا ويتذكروا كنتم كمن طمع في ذلك من غير أولي الألباب... ثمّ أنّ العجب في هذا التعريض الذي ذكرت لك يحصل من دون إنّما؛ فلو قلت: (يتذكر أولو الألباب) لم يدلّ على ما دلّ عليه في الآية ((وإنّ الكلام لم يتغير في نفسه وليس إلا أنّ فيه (إنّما) والسبب أنّ هذا التعريض إنّما وقع بأنّ كان شأن (إنّما) تضمّن الكلام معنى النفي)) (2).

أفاد الفراء ((بقوله: { إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ ۗ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ } [العنكبوت:17] (إنّما) في هذا الموضع حرفٌ واحدٌ وليست على معنى الذي (وتخلون إفكاً) مردودة على (إنّما) كقولك: إنّما تفعلون كذا، وقد اجتمعوا على تخفيف (تخلقون) إلاّ أبا عبدالرحمن السُّلمي؛ فإنّه قرأ (وتخلقون إفكاً) بنصب التاء ويشدد اللام، وهما في المعنى سواء) (3).

في كتاب جمالية الخبر والإنشاء لحسين جمعة أفاد قائلاً: ((فالسّياق في النّص وحده من يكشف عن الجمالية الفنية، ومن هنا تتضح الرؤية الجمالية أساس انبثاق رؤى أخرى؛ فالانسجام والتناسب بين عناصر الجملة يستندان إلى علاقة الجوار والاختيار التي تحقق شرف منزلة المعنى؛ فالألفاظ لا تتغير إلاّ بالتأليف)) (4)، وهذا ما ذهب إليه الفراء بقوله:

هما سيدنا يزعمان وإنّما يسوداننا أن يسرت غماهما (5)

(1) معاني القرآن، الجزء الأوّل، سورة يونس، الآية 98: 480.

(2) دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني: 325-326.

(3) معاني القرآن، الفراء، الجزء الثاني، سورة العنكبوت: 315.

(4) جمالية الخبر والإنشاء، حسين جمعة: 124.

(5) معاني القرآن الجزء الثالث ص 271

ومنشأ فكرة نفي الحكم (إنما) كان عند سبويه، لكنها اتضحت الفراء، ثم طبّقها الزجاجي في تفسيره، وعمّقها أبو علي الفارسي، ثم انتشرت عند لاحقيه، أما دلالة (إنما) على نفي الحكم عما سوى المذكور بعدها تأتي من تأكيد ذلك الحكم وإثباته لما بعدها، حيث ينحصر المعنى فيه دون غيره، كما تأتي من خلال معنى النفي الذي تلقيه (ما) الزائدة في (إنما) التي أصل معناها النفي، ومن تضافر تركيب (إنما) لم يسبقه أو يتلوه من تراكيب النفي وشبهه، ولا السياق الذي يتضمنها، والذي يعين على تحديد دلالة (إنما) على الحصر بالنفي و(إلا)، أو بأحد حرفي العطف (بل) و(لكن)، أو مجرد التأكيد - هو نواح تركيبية سياقية قامت بتحديد هذه الدراسة مستنبطة إياها من مواضع استعمال (إنما) في القرآن الكريم، وهناك دلالة خاصة بالحصر بالجملة الأسمية بعد (إنما)، وهي المحصورة فيه أو المقصور عليه النموذج، الذي يمكن أن يوصف بأنه يتضمن توكيد عام لنص العبارة وشامل قصده المتحدث، ليكون التوكيد متوازناً بين المتحدث والمتلقي، وعلى خلاف (إن) التي افادة التوكيد من جهة المتحدث حصراً ولتقوية العبارة.⁽¹⁾

الاستفهام مع أداة الاستثناء بـ (إلا) متضمناً معنى الفني على تفسير الفراء:

ذكر تمام حسان في كتابه اللغة العربية معناها ومبناها بقوله: ((إنَّ الغاية التي يسعى إليها الناظر في النص، هي فهم النص، وإنَّ وسيلته إلى ذلك أن ينظر في العلامات المنطوقة أو المكتوبة في النص؛ ليصل بواسطتها إلى تحديد المبني، وإنَّ الوصول إلى المبني بواسطة العلامة))⁽²⁾.

يقول جاك ليرو: ((تعطي الدلالة التصويرية لنفسها مهمة دراسة الكفاية الدلالية للغة من اللغات، وإيَّها تدرس بذلك المضمون الدلالي للنصوص؛ أي تدرس معناها (الحرفي) أو اللساني، بينما تدرس اللسانيات التداولية معنى العبارات من خلال العلاقة مع سياق التعبير))⁽³⁾.

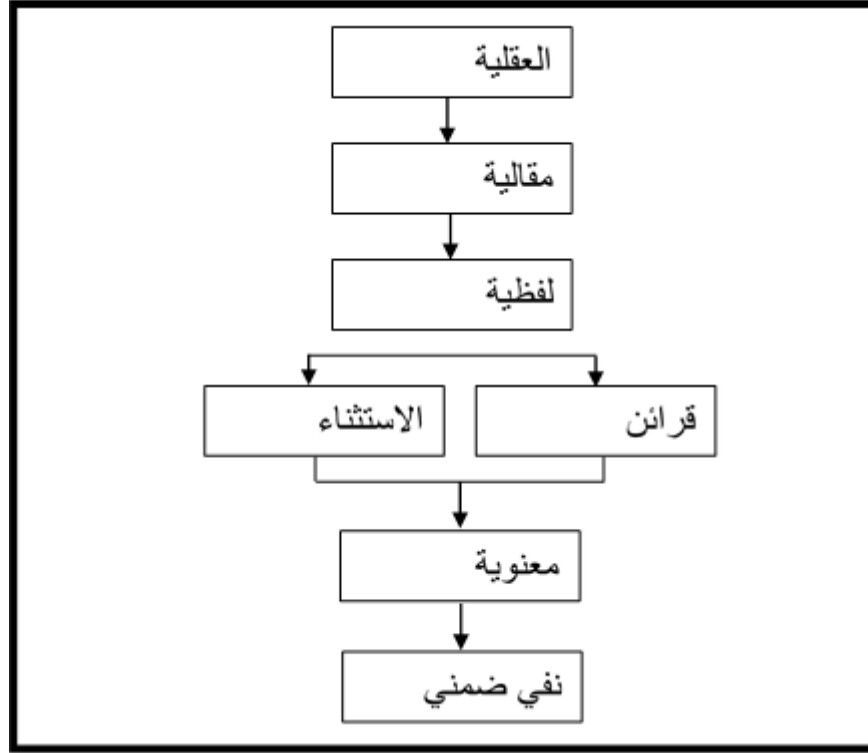
أمّا ما هو أكثر صعوبة من ذلك من دون شك فهو التفنن العقلي من المبني إلى المعنى؛ لأنَّ ذلك يحتاج إلى قرائن معنوية؛ لأنَّ هذين النوعين يؤخذان من المقال لا من المقام.

أمّا ما هو أكثر صعوبة من ذلك - دون شك - فهو التفنن العقلي من النهي إلى المعنى؛ لأنَّ ذلك يحتاج إلى قرائن معنوية؛ لأنَّ هذين النوعين يؤخذان من المقال لا من (المقام).

¹ عبد الجواد عبد الحسن البيضاوي منشور في: المؤتمر العلمي السنوي الحادي عشر لكلية الآداب تصنيف البحث: الأدب العربي، علوم القرآن

(2) اللغة العربية معناها ومبناها: 191.

(3) R Galisson Dcoste: Dictionnaire de Didactique des langues. Ed, Hachett Paris, 1972, pp.1



أشار الفراء في هذا المعنى موضعاً لقوله تعالى: { وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ اللَّهُ إِلَّاهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ } [آل عمران: 135] يُقال: (ما قيل إلا) معرفة، وإنما يرفع بعد إلا بإتباعه ما قبله إذا كان نكرة ومعه الجحد، كقولك: ما عندي أحد إلا أبوك، فإن معنى قوله: { وَمَنْ يَغْفِرُ اللَّهُ إِلَّاهُ } ما يغفر الذنوب أحد إلا الله؛ فعجل على المعنى وهو في القرآن في غير موضع⁽¹⁾.

وبذلك يكون الفراء قد توصل إلى جعل علاقة بين المفهوم الدلالي والتراكيب النحوية سانداً رأيه الزمخشري في الكشف في تفسير القرآن بقوله: ((وَمَنْ يَغْفِرُ اللَّهُ إِلَّاهُ { وصف لذاته بسعة الرمة وقرب المغفرة، وأن التائب عن الذنب كمن لا ذنب له، وأنه لا مفرغ للمذنبين إلا فضله وكرمه، وأن عدله يوجب المغفرة للتائب))⁽²⁾.

(1) الكشف، للزمخشري، ج 1 366.

(2) معاني القرآن، الفراء، الجزء الأول: 234، سورة آل عمران، الآية (135).

نتائج البحث

إلى هنا أكون قد أسهمت في تجلية أسلوب النفي الضمني بأدواته ودلالاته تجلية لا أقول إنها نهائية بل لا نهائية؛ لأن البحث عامة مشروع لا نهائي وكذلك هو البحث خاصة في أسلوب النفي إذ ما يزال في حاجة إلى الكشف ومزيد من سبر غوره بلم أشتاته في سلة واحدة على أن يجمع بين البنية الشكلية للنفي والبنية المعنوية كما حاولت في هذه الورقة البحثية التي لا تسمح - لطبيعتها - أن يحاط بالموضوع المبحوث من جميع جوانبه ولكنها تأمل في أن تكون قد فتحت الباب؛ لإعادة النظر في تراثنا النحوي بقضاياها وأساليبه، ودراسته لا دراسة شكلية عقيمة رتيبة ساكنة بل دراسة خصبة متجددة حركية حيوية ولن تكون كذلك إلا برد الاعتبار للمعنى المغيّب إلى ساحة النحو العربي.

إِنَّ الْفَرَاءَ أَفَادَ النَّفْيَ فِي الْمَصْطَلَحِ الْكُوفِيِّ بِقَوْلِهِ: ((إِنْ شئت جعلتها جحداً فلم تحمل لها وضعا)).

((على اشتغال أسلوب النفي بهل نفيًا ضمنيًا)) قد ظهر هذا التصورات المبدعة في تفسير آيات القرآن الكريم، فإنّها الانطلاق لأساليب العربيّة المختلفة ودراستها مبتناه على بيان الفروق الدلالية الدقيقة.

1. وقد أفاد الأفراد على قول إنَّ أسلوب الاستفهام المجازي إلي ينتهي إلى انزياح في التركيب وفي الدلالة، ولا بُدَّ أن يستحضر الدوافع وراءها عند المتكلم والمخاطب على السواء.

{ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ } [الأنعام:9]

4. من جماليات الأسلوب في معاني القرآن للفراء الاعتماد على الاقتصاد اللغوي، فهو يعتمد إلى تكثيف اللغة لتعطي مجالاً أوسع من الأفكار، والمعاني، ويمكن اللغة من التطور.

5. يفهم من سياق معاني القرآن للفراء لأنه أراد التعميم ، فأورد النفي الضمني ، ولعله أراد من ذلك التوكيد والتخصيص في المعنى بعد ذكره العام بدايةً، أو أراد التفصيل في الكلام بعد إجماله، وهذا

يعد ضرورة في مراعاة الجانب النفسي، وذلك بتوظيف دلالة الخاص وتخصيص الدلالة- وهو المراد الذي تتجلى فيه الدلالة التصويرية لنفسها مهمة دراسة الكفاية الدلالية للغة من اللغات ، وإنها تدرس بذلك المضمون الدلالي للنصوص ؛ اي تدرس معناها الحرفي أو اللساني ؛ بينما تدرس اللسانيات التداولية معنى العبارات من خلال العلاقة من سياق التعبير.

المصادر والمراجع:

1. مجلة مداد الآداب (مجلة علمية محكمة فصلية) تصدر عن كلية الآداب الجامعة العراقية - بغداد، العدد (12)، 1437هـ/2016م.
2. الاتجاهات النحوية لدى القدماء دراسة تحليلية في ضوء المناهج المعاصرة، د. حلمية أحمد مُحَمَّد عمائره، قسم اللغة العربية التطبيقية، جامعة البلقاء التطبيقية، دار النشر، الأردن، عمان، الطبعة الأولى، 2006م.
3. الدلالة اللغوية عند العرب، الدكتور عبدالكريم مجاهد، دار الضياء للنشر والتوزيع، عمان، 1985م.
4. أسلوب الاستفهام في ديوان هاشم الرفاعي \ أحمد إبراهيم الجدبة مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، المجلد 11، العدد 2، 2003.
5. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت463هـ)، الناشر دار الكتب العلمية، ت: د. بشار عواد معروف.
6. الفهرست، لابن النديم (ت380هـ)، أول كتاب للتعريف بمختلف الفنون، تح: محمود عوني عبدالرؤوف و إيمان السعيد جلال.
7. في النحو العربي نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، منشورات دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ/1986م.
8. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله (ت538هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الثالثة، 1407هـ.
9. معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور الفراء (ت207هـ)، تح: مُحَمَّد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، الناشر: عالم الكتب، سنة النشر 1403هـ/1983م.
10. النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، مصر، ط6، بدون سنة.
11. نحو النص (إطار نظري ودراسات تطبيقية)، تأليف: عثمان أبو زيد، الطبعة الأولى، 1431هـ/2010م، عالم الكتب، أربد، 2009م.
12. اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، الناشر: دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1994م M53 كتاب.
13. دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني بن مُحَمَّد الجرجاني النحوي أبو بكر، تح: محمود شاکر أبو فهد، الناشر: مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، 2008/10/15م.
14. جمالية الخبر والإنشاء، حسين جمعة، العالم والأديب سوري وأستاذ في جامعة دمشق وأحد أبرز المفكرين والمثقفين، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، 2013م.
15. دراسة في علم اللغة، القسم الثاني، كمال بشر، دار المعارف للكتاب، تونس، 1984م.
16. الإتقان في علوم القرآن، عبدالرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، تح: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة العامة للكتاب، 1394هـ/1974م.

17. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن يوسف أبو مُحَمَّد جمال الدين ابن هشام (ت761هـ)، تح: د. مازن المبارك وَمُحَمَّد علي مُحَمَّد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، 1985م.
 18. النظريات الموجهة نحو القارئ، راما سلون، تيربروس، ترجمة: د. مُحَمَّد نور النعيمي، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد كُتّاب العرب، دمشق، عدد 106-107، 2001م.
 19. نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، نهاد الموسى، بيروت، المؤسسة للدراسات والنشر.
 20. الألسنية بين عبدالقاهر الجرجاني والمحدثين بواسطة خليل أسيد أحمد، منشور 1966م بين.
 21. الفهرست، طبعة أوروبا، كتاب ابن النديم (ت380هـ/990م)، تح: أحمد رشدي أحمد عبدالكريم، تاريخ الإضافة 2012م، مجمع البحوث والدراسات العربية، القاهرة.
 22. النواسخ الفعلية دراسة تحليلية مقارنة، دار المعارف المصرية، مصر، 1984م.
 23. في النحو الغربي أسلوب في التعليم الذاتي، فارس مُحَمَّد عيسى، دار البشر للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 1994م.
 24. من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1975م.
 25. تاج اللغة وصحاح العربية، أحمد بن فارس الرازي، تح: عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1990م.
 26. لسان العرب، المحيط، جمال الدين بن منظور، ت: يوسف خياط، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، 1988م.
 27. علم الدلالة، دار العروبة، الكويت، 1982م.
- المصادر الأجنبية:

1. Desprurinces Linees lingvic Indnduntes Ivnedelavtres Roman Jakobsan Elisis Rvwet, p.161.
2. Eirlh Pupere in Lingaistics, Oxford University Press, London, 1957.
3. حسين صالح www.talaara.com
4. Wasit journal for humanities واسط للعلوم الإنسانية، د. زينب مديح جبارة النعي الدلالة النحوية في الإصلاح.
5. حسين صالح www.taluum.com
6. Eirlh Pupere in Lingaistics, Oxford University Press, London, 1957.
7. Desprurinces Linees lingvic Indnduntes Ivnedelavtres Roman Jakobsan Elisis Rvwet.

بديعيات العصر المملوكي بين البديع والمديح النبوي

Badiyyat Of The Mamluk era Between Budaiy and Praise of the Prophet

تقديم الباحثة : إيمان عواد الرجب / باحثة دكتوراه ، قسم اللغة العربية (أدب ونقد)، جامعة طنطا
جمهورية مصر العربية .

Eman Awad Alrajab, Department of the Arabic Language, Faculty of Arts, Tanta University.

Abstract:

The aim of This study of the relationship between the art of the Badiyyat with both the Badi and the praise of the Prophet, and how each contributed to the emergence of this art and development in the Mamluk era, To bring us this art in a poetic form unique known as Budaiyyat, which combined the arts of Budaiya with the praise of the Prophet. Thus, the Badiyyat were able to combine the art of Budaiya, which had flourished in the Mamluk era with unparalleled popularity, and the art of praise of the Prophet who received the attention of the poets. This is due to Burda Boussiri represents the best representation as the poem that people are attached to the present time, in addition to its impact and role in the emergence of the art of Badiyyat, this research revolves around three axes:

The first axis: Interested in studying the definition of Budaiy and interested in his definition in Language and idiom of the art , And the stages of its inception and development .

The second axis: I talked about the art of praise of the Prophet, and its origin and development, and the extent of the poets of the Mamluk era of this poetic purpose Where it played a major role in the emergence of the art of Badiyyat, and also mentioned the relationship of this art to the emergence of the art of the Bdiayat.

The third axis: We talked about the emergence of the art of creativity and its development, and its overlap with both the educational poetry and the art of praising the Prophet, the impact of poetry Bosiri on him and his development, and the most important conditions and advantages of these innovations..

Key word : Budaiy , praise of the Prophet , Mamluk era , Badiyyat

الملخص:

جاء البحث ليدرس علاقة البديعيات بكل من البديع وشعر المديح النبوي ، وكيف ساعد كل منهما في نشأة هذا الفن وتطوره في العصر المملوكي ، بوصفه عصر الفنون البديعية ، وعصر دراستها ونظمها ، فقد أولع بها الأدباء والشعراء والعلماء ، ليخرج لنا هذا الفن بصورة شعرية فريدة عُرفت بفن البديعيات ، التي مزجت بين طياتها فنون البديع من خلال المديح النبوي ، وبذلك تمكنت البديعيات من الدمج بين فن البديع الذي راج في العصر المملوكي رواجًا منقطع النظير ، و فن المديح النبوي الذي لقي الاهتمام من قبل الشعراء فتنافسوا في ميادينه ، ونظموا في ذلك القصائد الطوال ، ولعل بردة البوصيري تمثل ذلك خير تمثيل بوصفها القصيدة التي تعلق بها الناس إلى وقتنا الحاضر ، بالإضافة إلى أثرها ودورها في نشوء فن البديعيات ، فيدور هذا البحث حول ثلاثة محاور :

المحور الأول : تناولت فيه تعريف فن البديع لغة واصطلاحًا ، وتطرقت فيه إلى نشأة فن البديع على يد ابن المعتز ومن تبعه من بعده ومدى اهتمام أهل البلاغة بهذا الفن حتى أصبح فنًا قائمًا بذاته ، بعد أن كان تابعًا لعلم البيان والمعاني .

المحور الثاني: تحدثت فيه عن فن المديح النبوي ، ونشأته وتطوره ، ومدى تعلق شعراء العصر المملوكي بهذا الغرض الشعري ، وبالأخص بردة البوصيري التي نحت بهذا الغرض إلى منحى مغايرة ، وساهمت بدور كبير في نشوء فن البديعيات ، كما تطرقت لذكر علاقة هذا الفن بنشأة فن البديعيات ، وعلاقة بردة البوصيري ببديعية صفي الدين الحلي ، وكيف ارتقى فن المديح النبوي على يديه ليصبح فنًا شعريًا مميزًا عَرَفَ بالبديعيات .

المحور الثالث: عرِّفتُ من خلاله فن البديعيات ، وتطرقت فيه إلى نشأة وتطور فن البديعيات ، وتداخلها مع كل من الشعر التعليمي ، وفن المديح النبوي ، وأثر بردة البوصيري على نشأتها وتطورها ، واختلاف العلماء على مؤسس هذا الفن ، وختتمته بمميزات وسمات البديعيات ، وذكر قيمتها الفنية والأدبية.

الكلمات المفتاحية: البديع ، المديح النبوي ، العصر المملوكي ، البديعيات

أهداف الدراسة

يعد العصر المملوكي عصر الفنون البديعية ، حتى أطلق عليه اسم عصر التورية ، أو عصر الجناس؛ لكثرة وجود هذه الفنون البديعية في شعرهم ونثرهم ، فكان لا بد من أن يكون لذلك أثر في أن ينشأ فنُّ أدبي بديعي جديد في هذا العصر ، وهو فن البديعيات التي أكثر أهل البلاغة من نظمها وشرحها ، وعمل أهل التحقيق على تحقيقها ودراساتها .

منهج الدراسة

اقتضت طبيعة البحث اتباع المنهج الوصفي التاريخي وذلك من خلال دراسة نشأة فن البديعيات من الناحية التاريخية ، ودراسة علاقته بكل من فن المديح النبوي ، والفنون البديعية .

إشكالية الدراسة

تكمن إشكالية الدراسة حول نشأت البديعيات ، وماهي العوامل والأسباب التي أدت لبروز هذا الفن في العصر المملوكي ؟ وما مدى اهتمام الأدباء على نظم قصائد البديعيات ؟ وما هو أثر المديح النبوي على ظهور هذا الفن وتطوره ؟ ولماذا تم اعتماد البديعيات على المديح النبوي ؟

المقدمة

شَغِفَ شعراء العصر المملوكي بدراسة الفنون البديعية ، مما دفعهم إلى نظمهم لفنونه في شعرهم ونثرهم ، بالإضافة إلى وجود النزعة الدينية التي طغت على هذا العصر ؛ فاهتموا بفن المديح النبوي ، وتنافسوا في ميادينه ، فكان بذلك الركيزة الأولى التي انبثق منها فن البديعيات ، ويعود الفضل في هذا إلى بردة البوصيري التي ساعدت على تطور فن المديح النبوي ، وتعلق الشعراء به ، وقد ظهر أثرها في نشأة فن البديعيات على يد صفي الدين الحلبي ، الذي نظم أول قصيدة بديعية مكتملة الأركان ، وقد اقتدى من جاء بعده من الشعراء به ، وساروا على نهجه في نظم بديعياتهم .

علم البديع

لغةً: بَدِعَ الشيء يُبَدِّعُهُ بَدْعًا ، وابتدعه : أنشأه وبدأه ، والبديع المحدث العجيب ، والبديع من أسماء الله تعالى ، لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها ، وهو البديع الأول قبل كل شيء ، وفي التنزيل العزيز ﴿بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (1) أي خالقها ومبدعها (2) ، هو المبدع ، والبديع علمٌ يُعرف به وجوه تحسين الكلام (3) ، وأبدعت الشيء وابتدعته أخرجته وأحدثته ، وفلان بدع بهذا الأمر أي هو أول من فعله ، فيكون اسم فاعل بمعنى مبتدع ، والبديع فعيل من هذا ، فكأن معناه هو منفرد بذلك من غير نظائره ، وفيه معنى التعجب ، ومنه قوله تعالى : ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ﴾ (4) أي ما أنا أول من جاء بالوحي من عند الله تعالى ، وتشريع الشرائع بل أرسل الله تعالى الرسل مبشرين ومنذرين (5) .

(1) سورة البقرة ، من الآية : 117 .

(2) ابن منظور ، جمال الدين ، لسان العرب ، مادة (بدع) .

(3) المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، مادة (بدع) .

(4) سورة الأحقاف ، من الآية : 9 .

(5) المقرئ ، محمد بن أحمد ، المصباح المنير ، ص 15 .

اصطلاحًا: هو علم يُعرف به وجوه تحسين الكلام ، أي تصور معانيها وتعلم أعدادها وتفصيلها بحسب الطاقة ، بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ، ورعاية وضوح دلالاته أي : خلوه عن التعقيد المعنوي ، وقال أبو جعفر الأندلسي : هو أخص الفنون الثلاثة ، لتركبه من الفنون وزيادة ، وهما بالنسبة إليه كالحياة والنطق بالنسبة إلى الإنسان ، فلا يوجد البديع بدونهما كما لا يوجد الإنسان بدون الحياة والنطق ، وهو ضربان لفظي ومعنوي (1) ، كما يسمى العلم الجامع لطرق التزيين (2).

نشأة وتطور علم البديع (3)

حظي علم البديع منذ القدم باهتمام علماء الأدب والبلاغة واختلفت أقسامه وفنونه بينهم "كما أنه تداخل في بدايته مع فن البيان ومن ثم فن المعاني إلى أن أصبح فنًا مستقلًا عنهما، كما أن فن البديع أطلق على الشعر المحدث في العصر العباسي الذي تميز بجمالية التعبير التي طغت على الدلالة ، كما أن الشعراء أنفسهم أطلقوا عليه هذا المسمى" (4).

كما أسهمت البيئات المختلفة منذ أوائل العصر العباسي في تسجيل ملاحظات مختلفة حول الفصاحة والكلام والبلاغة ، كما أن المتكلمين وفي مقدمتهم المعتزلة كانوا أنشط هذه البيئات في وضع قواعد البلاغة ، وبسط مباحثها (5).

ف نجد أن الجاحظ (ت 255هـ) كان أول من ذكر البديع في كتابه البيان والتبيين ، و جاء ابن المعتز (ت 296هـ) فصنف كتابه البديع ليبدل على أن ما يسمى بديعاً لدى المحدثين موجوداً منذ القدم في القرآن الكريم ، وبذلك يعد ابن المعتز أول من أَلَّف في البديع وأحصى فنونه ، كما أنه تنبأ باختلاف ألقابه ومصطلحاته ، وأحصى فيه ثمانية عشر محسنًا ، واقتصر البديع على خمسة فنون (6) ، و تلاه كل من قدامة بن جعفر (ت 337هـ) في كتابه نقد الشعر ، وأبي هلال العسكري ، والباقلاني (403هـ) في كتابه إعجاز القرآن (396هـ) ، إلا أن مفهوم البديع توسع كثيرًا مع أسامة بن منقذ (584هـ) في كتابه البديع في نقد الشعر، إلى أن جاء السكاكي (626هـ) الذي اعتمد التجديد والتخصيص في كتابه مفتاح العلوم ، فقد عدّه النقاد رأس مدرسة التقنين ، حيث قسم أبواب البديع قسمين أولهما ما يرجع إلى المعنى وثانيهما ما يرجع إلى اللفظ ، كما وضع ابن أبي الإصبع (654هـ) كتابين الأول (تحرير التحبير) الذي أحصى به مائة واثنين وعشرين محسنًا ، والثاني (بديع القرآن) عرض فيه لما ذكر من محسنات

(1) القزويني ، جلال الدين ، التلخيص في علوم البلاغة ، ص 86 ، والسيوطي ، جلال الدين ، شرح عقود الجمان في المعاني والبيان ، ص 241.

(2) قاسم ، محمد أحمد ، ومحيي الدين ديب ، علوم البلاغة ، ص 52 .

(3) للتفاصيل حول تطور ونشأة فن البديع ينظر: ضيف ، شوقي ، البلاغة تطور وتاريخ .

(4) قاسم ، محمد أحمد ، علوم البلاغة ، ص 53 - 54 .

(5) ضيف ، شوقي ، البلاغة تطور وتاريخ ، ص 62 .

(6) الفنون الخمسة هي : الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة أو الطباق ، ورد الأعجاز ، والمذهب الكلامي .

بديعية في القرآن بلغت مائة وثمانية محسنٍ، إلى أن ظهر فن البديعيات⁽¹⁾، أما الجرجاني (729هـ) في كتابه الإشارات والتنبيهات لتعريف علم البديع تعريفاً رائداً جامعاً بقوله: علم البديع: علم يعرف منه وجوه تحسين الكلام، باعتبار نسبة بعض أجزائه إلى بعض بغير الإسناد أو التعليق، مع رعاية أسباب البلاغة⁽²⁾، كما أن الخطيب القزويني (739هـ) جعله علماً قائماً بذاته⁽³⁾.

وكان هذا العصر عصر الولوع بالبديع؛ حتى أنه أصبح هو البلاغة في نظر الأدباء، فكان له أثره البالغ في إذكاء الروح الشعرية والمنافسة الأدبية معاً، إذ كان هم كثير من الشعراء أن يقع خاطرهم على لفظٍ أو تركيب ينبثق منه معنى جديد، مع المجانسة أو المقابلة أو التورية أو نحو ذلك، ولهذا راج نظم البيتين والثلاثة والمقطوعة التي تتضمن أحد المعاني المبتكرة العابرة الجزئية، والتي تحتوي على ضربٍ أو أكثر من ضروب البديع⁽⁴⁾.

المديح النبوي

يعد فن المديح بشكل عام أكثر أغراض الشعر العربي شيوعاً، ومر بعدة مراحل تطور من خلالها إلى يومنا الحالي، ولا يزال هذا الفن على رأس قائمة الأغراض الشعرية، لما فيه من تنوع الأغراض والمعاني والدواعي الشخصية لنظمه، ولما فيه من نشرٍ للفضيلة، فالمدح يضم في طياته وصفاً لأخلاق الممدوح وفضائله، وأهم إنجازاته، ويمجد أفعاله، ويثني عليه.

تنوعت أغراض المديح ودواعيه، فأفرغ فيه الشعراء ما جادت به قرائحهم، وما جمعتهم عقولهم، وتلون بألوان مختلفة في كل عصرٍ، وفي كل بيئة، ووفق قدرات كل شاعر واستعداداته، ولم يكن تكراراً مملأً على مر العصور⁽⁵⁾، ومن هذا الفن العريق تولد المديح النبوي الذي راج رواجاً كبيراً في العصر المملوكي.

والمديح النبوي فن من فنون الشعر التي أذاعها التصوف، فهي لون من ألوان التعبير عن العواطف الدينية، وباب من أبواب الأدب الرفيع؛ لأنها صدرت عن قلوبٍ مفعمةٍ بالحب الصادق، والإخلاص المكين⁽⁶⁾، وكان الأعشى

(1) ضيف، شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، ص 359.

(2) قاسم، محمد أحمد، علوم البلاغة، ص 60 – 61.

(3) القزويني، جلال الدين، التلخيص في علوم البلاغة، ص 86.

(4) سليم، محمود رزق، الأدب العربي وتاريخه في عصر المماليك والعثمانيين والعصر الحديث، ص 64.

(5) محمد، محمود سالم، المدائح النبوية، ص 48.

(6) أمين، بكري شيخ، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص 261.

أول من مزج هذا الفن بالمدح والمنافرة⁽¹⁾ وجاء بعده كعب بن زهير وأدخل به الغزل والاعتذار⁽²⁾، إلا أن بعضهم يرى أن هذا الفن يعود في النشأة إلى الشاعر الجاهلي المخضرم كعب بن زهير، وإلى لاميته الشهيرة "بانت سعاد" فكانت هذه القصيدة فتحاً شعرياً اتخذ منه الشعراء سبيلهم ومنهجهم، وعددًا كبيراً من معانهم في قصيدة المديح النبوي⁽³⁾، وجاء حسان بن ثابت في العهد النبوي وحمل راية هذا الفن ليمدحه مدحاً لائقاً به باعتباره قائداً عظيماً وهو جندي مخلص يفديه بنفسه، صادق الشعور، ثم امتزج هذا الفن بالناحية السياسية والمذهبية على يد الكميت، وغيره من شعراء العصر الأموي⁽⁴⁾، وذكر الشعراء رسول الله في قصائد الفخر، أو قصائد التشجيع، وظل ذلك ساريًا على الدور الأول من العصر العباسي، وزاد لحرص الخلفاء على صفتهم الدينية، وعلى ارتباط نسبهم بنسب الرسول الكريم، فظهرت مقطوعات للمديح النبوي تبعها قصائد كاملة، وفي العصر الفاطمي والأيوبي اكتملت قصائد المديح النبوي، واستقر⁽⁵⁾، وأصبح أحد الأغراض الشعرية المعروفة منذ أواخر العصر الأيوبي وأوائل العصر المملوكي⁽⁶⁾، إلى أن وصل به المطاف إلى العصر المملوكي لتطغى عليه النزعة الدينية⁽⁷⁾، وهو ضرب من رثاء الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلا أنه أطلق عليه المديح إشارة إلى أن النبي الكريم كأنه موصول الحياة؛ لأن شريعته حية⁽⁸⁾.

وهذا المديح لم يخلُ منه عصر ولا بيئة، وكلما تقدمت بنا الأعوام والأجيال والعصور تعمقت جذوره، وامتدت ظلاله، وأمسى من اللوازم والثوابت، حتى وصل إلى مرحلة أصبح فيها المديح النبوي فناً قائماً بذاته، أعطاه الشعراء كل عنائهم وقريحتهم وثقافتهم، فكان لنا البديعيات التي عُرفت بصورة مكتملة في العصر المملوكي⁽⁹⁾.

(1) ذكر في ديوان الأعشى مدح الرسول - صلى الله عليه وسلم - بقصيدته التي مطلعها: [الطويل]

أَلَمْ تَغْتَمِضْ عَيْنَاكَ لَيْلَةَ أُرْمَدَا وَ عَادَكَ مَا عَادَ السَّلِيمَ الْمَسْهَدَا

ويذكر الرواة أن الأعشى خرج قاصداً الرسول - صلى الله عليه وسلم - ليمدحه، فلقىه أبوسفیان بن حرب وثناه عن الوصول إليه، وقال لأهل مكة: أتقوا لسان الأعشى، فإنه ذاهب يمدح محمداً، فجمعته قريش مائة من الإبل عطاء له؛ على أن يرجع عن الوصول إلى المدينة، فرجع الأعشى ومات في نفس العام، ورويت هذه القصيدة، ينظر شبكة الألوكة، مقال بعنوان: الأعشى يمدح رسول الله - صلى الله عليه وسلم - طاهر العتباتي، 2012/1/19 م.

(2) سليم، محمود رزق، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 282/8.

(3) الأيوبي، ياسين، آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي، ص 116.

(4) سليم، محمود رزق، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 282/8.

(5) محمد، محمود سالم، المدائح النبوية، ص 123-124.

(6) باشا، عمر موسى، الأدب في بلاد الشام الزنكيين والأيوبيين والمماليك، ص 408.

(7) سليم، محمود رزق، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 282/8.

(8) أمين، بكري شيخ، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص 261.

(9) الأيوبي، ياسين، آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي، ص 116.

وقد راج هذا الغرض الشعري في العصر المملوكي رواجًا ملحوظًا؛ لأنه كان عصر تعصب إسلامي وغيره دينية؛ بسبب الحروب الصليبية و التتار؛ ولأنه كان عصر ظلم وإرهاق واستبداد من الحكام، والعامل الأخير هو إعجاب الشعراء بردة البوصيري التي وجهت المديح النبوي وجهة جديدة، وكانت عن طريق استخلاصه من النزعات السياسية، وقصره على إظهار الحب للنبي - عليه السلام - ولمواطنه، وعلى الحديث عن سيرته الشريفة، ثم التقرب به إلى الله⁽¹⁾، وبسبب النزعة الدينية التي طغت على هذا العصر، فأثرت على الحياة السياسية والاقتصادية، بالإضافة إلى اهتمام علماء هذا العصر بدراسة حديث الرسول - عليه الصلاة والسلام - وبروايته وشرحه، أضف إلى ذلك الشظف والضنك والحرمان والكبت التي عانها هذا الشعب العربي، مما يدعو بعض الناس إلى الجنوح إلى حالة من الزهد والتصوف، والتطرف الديني ليخدع به نفسه عن حقيقة الحرمان والألم⁽²⁾.

كما أن الشعراء اهتموا بالسيرة النبوية على اختلاف العصور، ونظموا فيها القصائد الطوال، وتفننوا حتى وصلوا إلى ما سمي البديعيات، التي شغلت شعراء العصر المملوكي، فسموا بعضهم عاليًا، وسفَّ البعض الآخر إلى حدود الصنعة الزخرفية، ويعد البوصيري إمام الفريق الأول، وأستاذهم بلا منازع ليس في العصر المملوكي فحسب، بل في جميع العصور⁽³⁾، ويجب أن لا يغيب عن أذهاننا التصوف وماله من أثر فعال في نشوء النبويات، يُضاف إلى ذلك ما نُسج حول البردة النبوية من الحكايات والأساطير تناقلها الناس على مر السنين، ويكفي أن نشير إلى أن البوصيري هو الذي أصبح مثلاً يحتذى به شعراء الشام ومصر وغيرهما في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم⁽⁴⁾.

كما يعد البوصيري أول من فتح باب المدائح النبوية في العصر المملوكي، وخاصة في قصيدته المشهورة بالبردة، ولولا ما أحاط البوصيري ذاته في تلك القصيدة من تعظيم وتقديس لما نالت من الشهرة ما نالت، فيقول البوصيري: كنت قد نظمت قصائد في مدح رسول الله، منها ما كان اقترحها علي صاحب زين العابدين يعقوب بن الزبير، ثم انتقل لي بعد ذلك فالج أبطل نصفي، ففكرت في عمل قصيدتي هذه فعملتها، واستشفعت بها إلى الله تعالى في أن يُعافيني، وكررت انشادها. ونمت فرأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - فمسح وجهي بيده المباركة، وألقى عليّ بردة، فانتهت فوجدت في نهضة فقمتم وخرجت من بيتي، ولم أكن أعلمت بذلك أحدًا، فلقيني بعض الفقراء، فقال لي: أريد أن تعطيني القصيدة التي مدحت بها رسول الله، فقلت: أيها؟ فقال: التي أنشأتها في مرضك، وذكر أولها، وقال والله لقد سمعتها البارحة تنشده بين يدي رسول الله، ورأيت الرسول - صلى الله عليه وسلم - يتمايل وأعجبت، وألقى على من أنشدها بردة، فأعطيتها إياها وشاع المنام⁽⁵⁾.

(1) سليم، محمود رزق، الأدب العربي وتاريخه في عصر المماليك و العثمانيين و العصر الحديث، ص 68 - 69.

(2) سليم، محمود رزق، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 283/8.

(3) الأيوبي، ياسين، آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي، ص 436.

(4) باشا، عمر موسى، الأدب في بلاد الشام الزنكيين و الأيوبيين و المماليك، ص 409-410.

(5) أمين، بكري شيخ، مطالعات في الشعر المملوكي و العثماني، ص 264-265.

وما من جيل من أجيال الشعر - بعد البوصيري - إلا قد سعد بطائفة من الشعراء ، أبدعوا في هذا الفن ما شاء لهم الإبداع، وأطالوا فيه ما شاء لهم طول أنفسهم، وتباروا فيه مباراة الحريص على النصر والظفر، وعارضوا فيه القدماء والمحدثين (1).

وكان للبردة بالغ الأثر في الأدب واللغة ؛ لأنها أثرت في جمهور المسلمين ، فحفظها الناس وروها ، وحفظوها أبناءهم وأحفادهم ، وقرؤوها في المناسبات المفرحة والمحزنة ، وأثرت في حركة التأليف فكثُر شارحوها والمعلقون عليها ، وأثرت في الدراسات التاريخية لما تضمنته من إشارات تاريخية ودينية، وأثرت في الحركة الأدبية فكثُر تشطيروها، وتضمينها، وتخميسها، وتسبيغها، وتعشيرها، ومعارضتها، وأوجدت فنًا جديدًا عُرف باسم البديعيات (2).

وبذلك يكون البوصيري خلص المديح النبوي من جميع الشوائب التي خالطته ، وسخره للحب الخالص الذي يقدر فيه محبوبه ، ويجل صفاته و أخلاقه ، وما يخالطه من شوقٍ وحنين (3) ، وسار كثير من شعراء العصر على أثر البردة ، فاحتذاها وعارضها جماعة من الشعراء ، وتناول معانيها ، وأسلوبها جملة ، ممن اهتموا بالمديح من بعده ، كالخيمي، وصفي الدين الحلبي ، وابن جابر الأندلسي الضرير، وابن حجة الحموي ، ولكن صفي الدين الحلبي ومن تبعه انتهجوا نهجًا جديدًا في مدائحهم إذ طرزوها بالبديع وأسموها البديعيات (4).

فأصبح منهجه بعد ذلك دستورًا لمن جاء من بعده، ومنه تولد فن البديعيات، والبردة نفسها لا تخلو من التكلف ومن المحسنات البديعية، لكن صدق التعبير فيها ضمن لها هذه الشهرة (5)، ومن رجال المديح النبوي في العصر المملوكي، البوصيري، والشاب الظريف، وابن نباتة المصري، وابن حجر العسقلاني ، وأصحاب البديعيات ومنهم صفي الدين الحلبي ، وعز الدين الموصللي ، وابن حجة الحموي (6)، والشهاب الحلبي، وعائشة الباعونية، ومنهم ابن الوردي، وشمس الدين الباعوني، والقيراطي (7).

ونستنج مما سبق أن فن المديح النبوي كان فنًا رائعًا في العصر المملوكي ، وأن بردة البوصيري كانت خير معين لأدباء هذا العصر ، وكانت الشرارة الأولى التي انبثقت منها فن البديعيات فيما بعد واتخذ أسلوبًا ونهجًا معينًا خاصًا به في المديح النبوي ، كما أنه لا يمكن عد البديعيات ضمن فنون المديح النبوي.

(1) سليم ، محمود رزق ، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 283/8 .

(2) أمين ، بكرى شيخ ، مطالعات في الشعر المملوكي و العثماني ، ص 266 .

(3) سليم ، محمود رزق ، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 283/8 .

(4) سلام ، محمد زغلول ، الأدب في العصر المملوكي ، ص 231 .

(5) مكي ، محمود علي ، المدائح النبوية ، ص 118-119 .

(6) سليم ، محمود رزق ، الأدب العربي وتاريخه في عصر المماليك و العثمانيين و العصر الحديث ، ص 70 .

(7) سليم ، محمود رزق ، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 284/8 .

فن البديعيات

يعد العصر المملوكي من أكثر العصور التي اهتم فيها الشعراء و الأدباء بالبديع وتباروا في ميادينه، ونظموه في قصائدهم، حتى صار نظم القصائد البديعية سمة من سمات الأدب في هذا العصر⁽¹⁾، وهو أحد الفنون الشعرية المبتكرة في هذا العصر، فلم ينتبه إليه الشعراء من قبلهم⁽²⁾.

كما أنه من أكثر العصور التي احتفي بها الشعراء والأدباء بالبديع، ونظموه في قصائد، حتى صار نظم القصائد البديعية مثله مثل باقي الفنون، لتسهيل فهمه وحفظه على طلابه، وتوسع العلماء في ذلك حتى أننا نجد أن كل فنٍ حظي بأكثر من منظومة كالفقه والحديث والنحو والعروض والبلاغة وهذا يعني أن الذوق العام في هذا العصر كان متجهًا ومقبلاً إلى هذا الاتجاه⁽³⁾.

فقد تعاضمت الروح الدينية في العصر المملوكي، فتحول شعرهم الديني إلى ظاهرة فنية، أولجوا فيه فنون الصنعة التي عرفوها، وطغت على إنتاجهم⁽⁴⁾، فالبديعية عبارة عن قصيدة طويلة في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - على بحر البسيط وروي الميم المكسورة، ويتضمن كل بيت من أبياتها لونا من ألوان البديع أو أكثر، ويكون هذا البيت شاهداً عليه، وربما وُزى باسم النوع البديعي في البيت نفسه في بعض القصائد⁽⁵⁾.

والسمة الأصيلة للقصيدة البديعية أن يتوخى فيها الناظم تضمين أبياته بالألوان البديعية⁽⁶⁾ وهي ضرب من ضروب الصنعة الفكرية؛ لأنها تدور حول الألوان البديعية، وحول حقائق السيرة النبوية الشريفة⁽⁷⁾. والبديعية هي الفن الشعري الظريف الذي بزغ نجمه في القرن الثامن الهجري، وتلأ على صفحات التراث في القرون المتتالية، فجمع بين المتعة والفائدة، ووافق بين الذوق والإحساس، فلا نعدم فيه صورة جميلة، أو أبياتاً رائعة، أو تعبيراً عفويًا، أو لمحة وجدانية معبرة⁽⁸⁾.

ويصفها محمود رزق سليم بقوله: "البديعيات صنعة فكرية أكثر منها صنعة أدبية، وهي ضرب من ضروب شعر الحقائق والفنون؛ ذلك لأنه في جملة ما نُظِمَ فيه من القصائد يدور حول لونيين من الحقائق، حقائق الأصباغ البديعية، وحقائق السيرة النبوية، ولا ننكر أن النزعة الدينية لها صلة بوجود هذا الفن"⁽⁹⁾.

(1) الباعونية، عائشة، البديعية الكبرى وشرحها، المقدمة، ص 35.

(2) سليم، محمود رزق، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 178/8.

(3) الباعونية، عائشة، البديعية الكبرى وشرحها، لمقدمة، ص 35.

(4) التونجي، محمد، المعجم المفصل في الأدب، ص 177.

(5) أبو زيد، علي، البديعيات في الأدب العربي، ص 46.

(6) سليم، محمود رزق، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 157/6.

(7) المصدر نفسه: 177/8.

(8) أبو زيد، علي، البديعيات في الأدب العربي، ص 49.

(9) سليم، محمود رزق، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 177/8.

وقصرَ الشعراء البديعيات على شخص النبي - صلى الله عليه وسلم - حُبًا به، مدحًا وغزلًا من غير أن يكون هذا المدح هو الغرض الرئيس، أما الغرض الأدبي فهو عرضُ أنواع البديع⁽¹⁾، وقبل البحث في أسباب نشأة هذا اللون الجديد نرى ضرورة البحث في علاقة البديعيات بالمديح النبوي، وذلك لأن غرض المديح وجد منذ القدم، إلا أن البديعيات زادت المديح النبوي توهجًا وقوة، من خلال الأسلوب البديعي، بالإضافة إلى الاتجاه الديني والعقائدي، من غير الاعتماد على التصوف⁽²⁾.

"اختلف الباحثون في نشأة هذا الفن فذهب بعضهم أن عبد النور الزواوي المصري (628هـ) أول من نظم قصيدة بديعية تضم أنواعًا بديعية، أطلق عليها اسم (البديع في علم البديع)، وجاء من بعده أمين الدين بن علي الأربلي (670هـ) ونظم بديعته في مدح شخص اسمه علي، ويرى بعضهم أن نشأتها كانت على يد صفي الدين الحلبي (750هـ)، وبعضهم نسبها إلى لابن جابر الأندلسي (780هـ)، في الحلة السيرا في مدح خير الوري، والتي تقع في 177 بيت، واستهلها بقوله⁽³⁾: [البسيط]

بِطَيْبَةِ أَنْزَلٍ وَيَمِّمَ سَيِّدَ الْأُمَمِ
وَأَنْشُرُهُ الْمَدْحَ وَأَنْثُرَ أَطْيَبَ الْكَلِمِ

إلا أن هذا الفن يعود في نشأته إلى الصفي الحلبي، بوصفه أقدم من نظم بديعية مكتملة بكل شروحيها، كما إن البديعيات انتقلت إلى طورٍ جديد، ووضع لها شروطًا وأسسًا بدونها لا تسمى بديعية⁽⁴⁾. ولعل صفي الدين الحلبي أول من أطلق عليها مسمى (البديعية)، وهو أول من وضع دعائمها وأسسها، وابن حجة من بعده ومن ثم راج هذا المصطلح بين الناس والشعراء⁽⁵⁾، وبذلك تنازع على هذا الفن ثلاثة من الشعراء، هم: علي بن عثمان أمين الدين الإربلي، وعبد العزيز بن سرايا صفي الدين الحلبي، ومحمد بن أحمد بن جابر⁽⁶⁾.

إلا أن القارئ والمتمحص والباحث في واضع هذا الفن يجد أن ابن جابر الأندلسي لم يكن هو المؤسس الحقيقي لهذا الفن، وما يؤكد ذلك موقف الصفدي الذي توفي بعد الحلبي بأربعة عشر عامًا - وهو الأستاذ والصديق للأندلسي - بقوله بأن الأندلسي لم تكن لديه بديعية أنشدها قبل وفاة الحلبي، مما يرجح أنه نظمها بعد وفاة الحلبي، أما الإربلي فإن قصيدته لا تعد بديعية، فلم يكن يملك الغاية والهدف في تأليف فن جديد، بل نجد أنه كتب اسم النوع البديعي بجانب أبيات قصيدته ولا نضمن بأنه من كتبها، وهي كذلك لا تمتلك شروط ومقومات

(1) التونجي، محمد، المعجم المفصل في الأدب، ص 177.

(2) الحموي، ابن حجة، خزانة الأدب وغاية الأرب: 91/1-92.

(3) الأندلسي، ابن جابر، الحلة السيرا في مدح خير الوري، ص 28.

(4) الباعونية، عائشة، البديعية الكبرى وشرحها، المقدمة، ص 35-36، والبديعيات في الأدب العربي، أبو زيد، علي، ص 69.

(5) أبو زيد، علي، البديعيات في الأدب العربي، ص 40.

(6) المرجع نفسه، ص 55.

البديعيات⁽¹⁾، فهي ليست في المديح النبوي، ولا على البحر البسيط، وري الميم، فليس لها من البديعيات سوى كون كل بيت منها يشتمل نوعاً من البديع⁽²⁾، وأنه لولا مكابدة وتحمل صفي الدين الحلّي عناء هذا الطريق لما رأينا هذا الفن الجديد، ولما وضعنا له اسماً، وبذلك يبقى أقدم من نظم بديعية مكتملة⁽³⁾.

ويرى شوقي ضيف أن البديعيات عرفت منذ دخول البديع في الشعر بصورة واضحة، فنجدده يقول: "ويحمل لواء هذه البديعيات في زمن الدولة الأيوبية القاضي الفاضل، وزير صلاح الدين، الذي نشأ وترى في دواوين الدولة الفاطمية، ويجعله ابن حجة الحموي والصفدي إمام الشعراء في زمنه في استخدام المحسنات البديعية من تورية وغير تورية، ويقولان إنه سار في دربه على منواله ونهجه ابن سناء الملك ومن خلفوه من شعراء الدولتين الأيوبيّة والمملوكية"⁽⁴⁾.

إلا أن محمود رزق يخالفه الرأي فهو يرى أن البديعيات وجدت في العصر المملوكي، بقوله: "وهو أحد الفنون المبتكرة في عصر المماليك، وقبل العصر المذكور لم يتنبه الشعراء إليه، ولم تتجه نحوه خواطرهم، ومنذ ابتكاره وله سيطرة كبيرة في دولة الشعراء امتدت إلى زمن قريب، وأول أسباب ابتكارهم له، وتنهمم له؛ هو اتخاذه وسيلة لإظهار القدرة على سبك ألوان البديع، وما دفع الشعراء إلى ذلك إلا حبهم للبديع، واعتبار ألوانه في جملتها دعائم بلاغية تُعين على جمال تصوير المعاني ودقته"⁽⁵⁾.

وكان الحلّي قد سار على نهج بردة البوصيري التي كانت تعد الشرارة الأولى لهذا الفن، إلا أنه نحى بها إلى منحى التطريز البديعي هو وكل من جاء من بعده من أصحاب البديعيات⁽⁶⁾. فكان بين بديعته و البردة و المديح النبوي علاقة تأثير وتأثر فيعد البوصيري ممثل المديح النبوية، ويعد الحلّي ممثل البديعيات، فكل منهما نظم قصيدته إثر مرض أصابه، وعلى بحر البسيط، وروي الميم المكسورة، على الرغم من ذلك لم يصرح الصفي الحلّي بأنه عمد في بديعته إلى معارضة بردة البوصيري⁽⁷⁾.

ويعد صفي الدين الحلّي المخترع الأول لفن البديعيات، فنجدده يقول في مقدمة كتابه (شرح الكافية البديعية) بعد الاطلاع على كتب أهل البديع بداية بابن المعتز وصولاً إلى ابن أبي الإصبع، والتأمل في أشعار العرب: "فجمعت ما وجدت في كتب العلماء، وأضفت إليه أنواعاً استخرجتها من أشعار القدماء، وعزمت أن أولف كتاباً يحيط بجلبها، إذ لا سبيل إلى الإحاطة بكلها، فعرضت لي علة طالمت مدتها، وامتدت شدتها، واتفق لي أن رأيت في المنام

(1) المرجع نفسه، ص 63 - 65، 69.

(2) الحموي، ابن حجة، خزائن الأدب وغايات الأرب: 92/1.

(3) أبو زيد، علي، البديعيات في الأدب العربي، ص 63 - 65، 69.

(4) ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات: 184 / 7.

(5) سليم، محمود رزق، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 178/8.

(6) سلام، محمد زغلول، الأدب في العصر المملوكي، ص 231.

(7) سليم، محمود رزق، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 178/8 - 181، أبو زيد، علي، البديعيات في الأدب العربي، ص

رسالة من النبي - عليه أفضل الصلاة والسلام - يتقاضاني المدح ، ويعُدُّني البرء من السقام ، فعدلت عن تأليف الكتاب إلى نظم قصيدة تجمع أشتات البديع ، وتطرز بمدح مجده الرفيع " (1). و الكافية البديعية في المدائح النبوية تبلغ 140 بيتًا ، قدم لها شرحًا تحت عنوان (شرح الكافية البديعية) ، و مطلعها (2): [البسيط]

إِنْ جِئْتَ سِلْعًا فَسَلْ عَنْ جِيزَةِ الْعَلَمِ وَاقْرَأَ السَّلَامَ عَلَى عُرْبٍ بِدَيْ سَلَمِ

ومن هنا نجد أن بداية وجود فن البديع لدى صفي الدين الحلي تتشابه مع بداية المديح النبوي ونخص بذلك قصيدة البردة للبوصيري ، فكلاهما أنشأ قصيدته بعد ما أصابه السقم ، كلاهما تعافى منه بعد نظم قصيدته ، " كما نجد أنه لم يصرح ببديعيته أنه عمد إلى معارضة البردة ، إلا أن الفكرة واضحة كل الوضوح ، بدليل اتفاق الوزن والقافية ونوع القافية ، وموضوع القصيدة ، والاتجاه في المديح ، ومن غريب الأمر توافق كل منهما في الدافع الأصيل في نظم القصيدة ، وهو المرض ورؤية الرسول - عليه الصلاة والسلام - في المنام ، وتقاضيه المديح منهما ، بينما استجاب البوصيري فنظم البردة متواجداً مشتاقاً مستشفعاً ، ونظم صفي الدين بديعيته لتجمع أشتات البديع ، ويستعيز بها عن كتاب فيه " (3).

كما أن نُظَامَ البديعيات كانوا يستحضرون شهرة قصيدة البوصيري في مهيئات النظم عندهم ، وكأنهم بذلك يبحثون عن تزكية شرعية عقدية للونهم الإبداعي الجديد ، كما أن ظهور هذا اللون الإبداعي في العصر المملوكي يرجع إلى الأجواء الثقافية والحضارية والعلمية فيه ، بالإضافة إلى الدافع والرغبة لدى الشعراء في المديح النبوي سعياً إلى الشهرة والرغبة في المعارضة (4).

وكان من دوافع ظهور البديعيات ، الرغبة في التأليف البلاغي ، بالإضافة إلى رغبة الشعراء بمدح الرسول - صلى الله عليه وسلم - الذي كان نابغاً من وازعٍ ديني ، وللاجتماع الشعاعية و التأليف عند الناظم ، فكان أصحاب البديعيات من الشعراء المعروفين ، ، بالإضافة إلى قدرتهم على التأليف ، فنجد معظمهم صنف شرحاً لبديعيته ، وسعياً منه إلى الشهرة ، والرغبة في المعارضة ، وأخيراً أثر المجتمع الذي كان الناس فيه يقبلون على الفن ، ويحتفون بأهله ، كل ذلك جعل منه فناً رائعاً (5) ، وأصبحت البديعيات المقياس الدقيق لإبداع الشعراء ، لما تضمنته من مدحٍ للنبي ، وما تضمنته من شروح (6) ، السعي للشهرة والرغبة في المعارضة ، وحب الظهور ، مما دفع الحلي للسير على دأب البوصيري ، وهو ما دفع من جاء من بعده ان يسير على هذا الدأب (7).

(1) الحلي ، صفي الدين ، شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع ، ص 54.

(2) الحلي ، صفي الدين ، شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع ، ص 57.

(3) سليم ، محمود رزق ، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 181/8.

(4) الحموي ، ابن حجة ، خزنة الأدب وغاية الأرب: 92-91/1.

(5) لمزيد من التفاصيل ينظر: أبو زيد ، علي ، البديعيات في الأدب العربي ، ص 32 - 39.

(6) ضيف ، شوقي ، تاريخ الأدب العربي ، عصر الدول والإمارات: 184 / 7.

(7) أبو زيد ، علي ، البديعيات في الأدب العربي ، ص 35-36.

والملاحظ من تواريخ وفاة أشهر ناظمي ورواد البديعيات بأنها متقاربة بعض الشيء ، مما يعني أن البديعيات انتشرت بسرعة بين الشعراء ، وربما كان ذلك نتيجة لما تضمنته البديعية من نفحات دينية ارتدت لباس العصر المؤلف من الزخرف ، ولعلنا نجد توضيحاً لذلك ، بأميرين ، أولهما : أن الشاعر كان إذا بلغ من الشهرة غايتها ، ومن المعرفة والقدرة الشعرية أوجها يمم صوب البديعيات ، ليبدلي بدلوه فيها ، وكأنه يرى تمام الشاعرية ، واكتمال الشهرة لا يأتيان له إلا إذا أثبت في ميدان البديعيات وجوده ، وثانئهما: أن كثيراً من أول الأمر يطلبون من الشعراء أن ينظموا البديعيات ، ربما بغية التقرب من جمهور الناس⁽¹⁾.

وفن البديعيات هو الذروة التي بلغها الولوع بصناعة البديع ، وقصائد البديعيات في الشعر شبيهة بمقامات الحريري في النثر ، كلتاهما القمة التي بلغتها صناعة البديع⁽²⁾ ، وتعد شروح البديعيات من أهم الدراسات التي اهتمت بفن البديع ، ونخص بها البديعيات التي ضمنت في شرحها أبيات البديعيات الأخرى سواء كان ذلك في سياق التقديم لفن البديعيات أو في سياق المقارنة .

ولعل أول من أطلق مصطلح بديعية على هذه القصائد ذات الصفات المميزة ، هو صفى الدين الحلبي ، الذي أرسى دعائم هذا الفن ، ويبدو ذلك جلياً من خلال تسمية بديعيته ، فقد أطلق عليها (الكافية البديعية في المدائح النبوية) ، ولعل هذا يوضح أن مصطلح بديعية انطلق في بادئ الأمر من صفة طغت على القصيدة إلى مصطلح واضح المعالم أصبح لا يطلق إلا على مثل تلك القصائد ، ثم رسخ هذا المصطلح في أذهان ونفوس الناس ، وبعد ذلك انتشر هذا المصطلح ، وعرفه الناس والشعراء ، وطفقوا يطلقونه على مثل تلك القصائد التي تنظم في سلك هذا الفن⁽³⁾.

ولما كان الغرض البديعي الشعري موجزاً ، فقد احتاجت البديعيات إلى شروح ، وتعليقاتٍ وتهميشاتٍ ، حتى غدت أضخم إنتاج فني نثرًا وشعرًا ، وأطال أصحاب البديعيات قصائدهم حتى بلغت المثات ، وامتازت بروح عاطفية ، ووحدة في المعاني⁽⁴⁾. كبديعية جلال الدين السيوطي (911هـ) ، (نظم البديع في مدح خير شفيح) ، وتقع في 132 بيتًا ، ومطلعها⁽⁵⁾: [البسيط]

مِنِ الْعَقِيقِ وَمِنْ تَذْكَارِ ذِي سَلَمٍ بَرَعَةُ الْعَيْنِ فِي اسْتِهْلَالِهَا بِدَمٍ

و البديعيات فن ينتسب إلى علم البلاغة عامة ، والبديع خاصة ، قائم على أن تكون القصيدة مشتملة على شرائط مخصوصة ، ليصدق عليها هذا الوسمُ ألا وهو بديعية ، وهو مؤتلف من شقين : الشكل والمضمون ، أما

(1) الحموي ، ابن حجة . خزانة الأدب وغاية الأرب : 93/1.

(2) سليم ، محمود رزق ، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي : 178/8 .

(3) أبو زيد ، علي ، البديعيات في الأدب العربي ، ص 40 .

(4) التونجي ، محمد ، المعجم المفصل في الأدب ، ص 177 .

(5) السيوطي ، جلال الدين ، نظم البديع في مدح خير شفيح ، ص 46 .

الشكل فيجب أن تكون البديعية قصيدة طويلة ، منظومة على البحر البسيط ، قافيتها ميمية مثل ميم البردة ، أما مضمونها أو موضوعها فهو مدح الرسول -عليه السلام- والحديث عنه على طريقة البردة ، غير أن الغرض الأول من نظمها هو أن يتضمن كل بيت من أبياتها نوعاً بديعياً واحداً على الأقل ، مع الإشارة أحياناً في البيت إلى اسم النوع الذي يتضمنه ، بلفظ ما عن طريق التورية ، وقد يشار إلى اسم النوع دون إيراد مثل له في البيت ، وهذه الأمور اختلفت البديعيات عن البردة ، وأصبحت كأنها كتاب في البديع يستعرض أنواعه ويمثل لها (1) .

وسارت البديعيات على اتجاهين ، الأول : عدم الالتزام بتسمية النوع البديعي في البيت ، بل يمثل الناظم له من خلاله ، بمعنى أن يكون البيت شاهداً على هذا النوع البديعي ، ثم يذكر اسم النوع خارج البيت ؛ إما قبله ، أو بعده ، أو أسفله ، أو بجانبه ، وهذه الطريقة التي نظم عليها صفي الدين بديعته ، والثاني : التورية باسم النوع البديعي ضمن البيت الذي يستشهد به ، فتدخل تسمية النوع ضمن مفردات البيت ، وكان عز الدين الموصلبي (789هـ) أول من ابتكر هذا الاتجاه في بديعته الفتح الإلي في مطارحة الحلبي ، وقدم لها شرح تحت عنوان (التوصل بالبديع) ، وتقع في 156 بيتاً ، ومطلعها(2): [البسيط]

عِبَارَةٌ عَن نِدَاءِ الْمُفْرَدِ الْعَلَمِ

بِرَاعَةٍ تَسْتَهْلُ الدَّمْعَ فِي الْعَلَمِ

وتبعه في ذلك ابن حجة (837هـ) ، في بديعته (تقديم أبي بكر) ، ولها شرح تحت عنوان (خزانة الأدب من كلِّ فنٍ مُنتخب) ، وتقع في 142 بيتاً ، واستهلها بقوله(3): [البسيط]

بِرَاعَةٌ تَسْتَهْلُ الدَّمْعَ فِي الْعَلَمِ

لِي فِي ابْتِدَاءِ مَدْحِكُمْ يَا عَرَبَ ذِي سَلَمِ

والباعونية (922هـ) (4) في بديع البديع في مدح الشفيح ، ولها بديعيتان صغرى وكبرى ، وأطلقت عليهما الاسم نفسه ، اختلفت البديعية الكبرى بشرح ، وهي تقع في 147 بيتاً ، ومطلع بديعتها الصغرى(5): [البسيط]

أَصْبَحْتُ فِي زَمْرَةِ الْعُشَاقِ كَالْعَلَمِ

فِي حُسْنِ مَطْلَعِ أَقْمَارِ بِنْدِي سَلَمِ

ومطلع بديعتها الكبرى(6): [البسيط]

(1) سليم ، محمود رزق ، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 179/8 ، والباعونية ، عائشة ، الفتح المبين في مدح الأمين ، المقدمة ، ص 31 .

(2) الباعونية ، عائشة ، البديعية الكبرى وشرحها ، تحقيق ، ص 22 .

(3) الحموي ، ابن حجة ، خزانة الأدب وغاية الأرب: 3/1 .

(4) الباعونية ، عائشة ، البديعية الكبرى وشرحها ، المقدمة ، ص 38-39 .

(5) والباعونية ، عائشة ، الفتح المبين في مدح الأمين ، ص 57 .

(6) الباعونية ، عائشة ، البديعية الكبرى وشرحها ، ص 6 .

حَدَّثْ وَلَا تَنْسَ ذِكْرَ الْبَانَ وَالْعَلَمَ

عَنْ مُبْتَدَأِ خَبْرِ الْجَزَعَاءِ مِنْ إِضْمٍ

لقد تطورت ظاهرة البديعيات بشكل لافت ، فقد امتدت من القرن الهجري السابع إلى القرن الرابع عشر ، فخلال ذلك مرت بأطوار ثلاثة كما يرى صاحب الصبغ البديع ، وهي : طور الاختراع مع سليمان الإربلي (670هـ) ، وطور ذكر النوع البديعي في كل بيت دون التورية مع صفي الدين الحلي (750هـ) ، وطور التورية باسم النوع البديعي في كل بيت مع عز الدين الموصللي (781هـ) إلا أننا نرى أنها مرت في طورين فقط ، الأول : طور التأسيس والريادة مع صفي الدين الحلي ، وابن المقري ، والطور الثاني هو طور عز الدين الموصللي وابن حجة الحموي ، ومن هنا نحوهما الملتزمين بالتورية باسم النوع البديعي⁽¹⁾.

وظهرت لدى أصحاب البديعيات ظاهرة نظم أكثر من بديعية ، ويرجع ذلك إلى حب التفوق والفراغ اللذان دفعا الناظم إلى ذلك ، فقد نظم عز الدين الموصللي ، والأثاري ، والباعونية ، عبد الغني النابلسي أكثر من بديعية ، كما قدم شرحاً على إحدى بديعياته ، إلا عائشة الباعونية وضعت شرحاً لكل واحدةٍ منهما⁽²⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه أن العصر الذي اكتملت فيه البديعيات كان عصر المنظومات العلمية من نحو ، وصرف ، وعروض وفقه وغير ذلك ، إلا أن تلك المنظومات كانت تنحت من صميم الفكر ، وتمتاز بقوانين العقل ، وتصب في قوالب القواعد ، دون التلون بالعاطفة ، أو الاقتران بغرض من أغراض الشعر ، فكل غايتها أن تنظم المعلومات في تفعيلات شعرية يسهل على الناس حفظها ، أما البديعيات فقد ضمت الغرض الشعري ملوناً بالعاطفة والمشاعر والأحاسيس ، إلى جانب الغاية العلمية ، وهذا لا يعني أن البديعية كانت تضحج بالعاطفة والمشاعر ، إلا أن فيها شيئاً من العاطفة ، ويعود سبب ذلك إلى أن كل بيت فيها ينظم لههدف وغرض بديعي مما يحد من شاعريتها⁽³⁾.

والبديعيات في الشعر العربي سمت بالمنظومات التعليمية إلى مرتبة الغرض الشعري ، كما أنها سمت بغرض المديح عن المآرب والغايات القريبة ، فهي لم تكن سبباً في ضعف الشعر ، بل كانت عاملاً في ارتقائه في الشكل والمضمون إلى حدٍ كبير ، وهي بذلك برزخٌ بين الشعر الرائع والنظم التأليفي ، فلا يستطيع المرء أن يدرجها تحت أي منهما ؛ والسبب يتمثل في اشتراك العاطفة مع التأليف ، فالممدوح مثلٌ كاملٌ ، والقصيدة مدحية ، وهنا توجد القرائح ، ويمدح الشاعر بلا حرج ، وأوضح ما يكون في بديعية الحلي ، والباعونية ، والنابلسي ، وغيرهم⁽⁴⁾.

وبذلك اكتسبت البديعيات أهميتها من الناحية الفنية ، ولكن نزعة الصناعة والتكلف أبعدها عن جو الشعر الأصيل ، وأفقدتها خياله الجميل ، وروعة تصويره ، وسحر تراكيبه ، حتى أن بعض الأدباء فيما بعد نظموا

(1) الحموي ، ابن حجة ، خزانة الأدب وغاية الأرب: 1/93 - 94 .

(2) الباعونية ، عائشة ، البديعية الكبرى وشرحها ، المقدمة ، ص 39 .

(3) أبو زيد ، علي ، البديعيات في الأدب العربي ، ص 50 .

(4) أبو زيد ، علي ، البديعيات في الأدب العربي ، ص 50-51 .

بديعيات لم يلتزموا فيها كل شروط البديعية ، فمنهم من نظمها من غير قافية الميم أو على بحر البسيط وفي غير المديح النبوي ، مثل شرف الدين السعدي ، والشيخ محمد ناظم الملتقي⁽¹⁾ ، ومن ثم يعد توسيع بعض الباحثين قاعدة تعريفها إلى أن منها ما نظم على البحر الكامل ، وعلى غير روي الميم ، استثناء لا قاعدة ، بدليل أن الباحثين المختصين قد حصروا عددًا كبيرًا من البديعيات (واحد وتسعين بديعية)⁽²⁾ ، والقصيدة لا تكون بديعية إذا كانت منظومة على الطويل أو الكامل ، ولا تكون بديعية إذا كانت قافيتها غير الميم المكسورة ، ولا تكون كذلك إذا كانت قصيرة وتتألف من أبيات محدودة ، ولا تعد كذلك إذا لم تشتمل في كل بيتٍ على لَوْنٍ بديعي، ولعل ذلك الباعث من إخراج بردة البوصيري من مضمار البديعيات لفقدانها شرطًا واحدًا يتيماً وهو خلوها في بعض أبياتها من لَوْنٍ بديعي⁽³⁾ ، وبذلك أي قصيدة أخلت بشرطٍ واحدٍ أو أكثر من شروط البديعيات لا يمكن عدّها من البديعيات ؛ لأنها بذلك لم تلتزم بأسس وقواعد وشروط البديعيات التي اتفق عليها معظم أهل البلاغة .

الخاتمة

وفي الختام نجد أن معظم شعراء البديعيات قد استعملوا بديعياتهم ببراعة الاستمهال أو حُسن المطلع، ووضحوا الفن البديعي في الشاهد سواءً باللفظ المباشر أو بالمعنى الضمني ، ونستنتج مما سبق الآتي:

1- أن فن البديعيات انبثق عن المديح النبوي فمعظم البديعيات سارت في نهجها وأسلوبها على نظام بردة البوصيري ، وهي تعد أشهر القصائد في المديح النبوي بينما ما يميز البديعيات عن المدائح النبوية يكمن في أن البديعيات قصائد نُظمت في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم على البحر البسيط، وعلى روي الميم المكسورة وأضيف إليها ذكر فنون بديعية سواءً باللفظ الصريح أو بالمعنى المورى عنه في كل بيت من أبيات البديعية ، وشعر المدائح النبوية عبارة عن قصائد في مدح رسول - صلى الله عليه وسلم - دون أن تأخذ أي سمة من السمات البديعية أو أن يذكر فيها الفنون البديعية بصورة صريحة أو ضمنية

2- نلاحظ أن العصر المملوكي كان عصر علم وتعلم ، ففيه تم وضع أسس وقواعد علم البديع ، ونشأ على إثره فن البديعيات التي لاقت قبولاً ورواجاً ملحوظاً بين الشعراء ، حتى أن عدة شعراء نظموا أبياتهم الشعرية البديعية في مدح الرسول- صلى الله عليه وسلم - وأتبعوها بشروحهم عليها .

3- كما نجد أن فن البديعيات وُجِدَ بسبب البيئة الثقافية التي كان البديع وفنونه مستحوذاً فيها على عقول وقلوب الأدباء والشعراء ، بالإضافة إلى النزعة الدينية التي كانت رائجة بذلك العصر ، وتعلقهم وحبهم الصادق للرسول- صلى الله عليه وسلم - وأملهم بأن تكون هذه البديعية شفاعاة لهم عند خير الخلق ، ولسبب شيوع الشعر التعليمي في تلك الفترة كما لا بد لنا من أن نفرق بين هذا الفن الشعري البديعي وبعض الفنون الشعرية

(1) سليم ، محمود رزق ، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي: 186-184/8 .

(2) الحموي، ابن حجة ، خزانة الأدب وغاية الأرب: ابن حجة: 90/1.

(3) والباعونية ، عائشة ، الفتح المبين في مدح الأمين، تحقيق ودراسة: مهدي أسعد عرار ، المقدمة ، ص 31 .

الأخرى كالفرق بين البديعية والمنظومات الشعرية التعليمية ، فنجد أن هذه المنظومات وليدة الفكر و العقل ولم تمتزج بها أنواع العاطفة أو المشاعر ، أما البديعيات فقد ضمت الغرض الشعري ملونا بالعاطفة والإحساس والروحانية، إلى جانب الغرض التعليمي.

4- ومن الجدير بالذكر أن فن البديعيات جمع بين كل من الفنون البديعية وروعها ورونقها الذي سحر الأدياء والشعراء على حد سواء ، وفن المديح النبوي الذي اهتم شعراء العصر المملوكي النظم فيه ، بصورة متناغمة، مما أسهم في انتشار هذا الفن وشيوعه في العصر المملوكي ، ومما جعل منه ميدان دراسة في العصر الحديث، فهو يعد فناً فريداً من نوعه، حظي بالاهتمام اللائق به في العصر المملوكي، فوضعت أسسه وقواعده، وتنوعت بديعياته بين الشعراء .

قائمة المصادر والمراجع

- آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي، ياسين الأيوبي ، ط1، جزّوس برس ، طرابلس لبنان ، 1415هـ / 1995م.
- الأدب العربي وتاريخه في عصر المماليك والعثمانيين والعصر الحديث ، محمود رزق سليم ، مطابع دار الكتاب العربي ، القاهرة ، مصر ، 1377هـ / 1957م .
- الأدب في العصر المملوكي ، محمد زغلول سلام ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، 1971م .
- الأدب في بلاد الشام الزنكيين والأيوبيين والمماليك ، عمر موسى باشا ، ط2، المكتبة العباسية، دمشق ، سوريا ، 1964م .
- البديعيات في الأدب العربي ، علي أبو زيد ، نشأتها وتطورها وأثرها ، عالم الكتب ، دمشق ، سوريا ، 1402هـ / 1982م .
- البديعية الكبرى وشرحها : عائشة الباعونية ، تحقيق : السيد حمدان ، ط1 ، دار النابعة للنشر ، طنطا، مصر ، 1436هـ / 2015م .
- البلاغة تطورت وتاريخ ، شوقي ضيف ، ط9 ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، 1995م .
- التلخيص في علوم البلاغة ، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني ، تحقيق : عبد الحميد الهنداوي ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 2009م .
- الحلة السيرا في مدح خير الوري ، ابن جابر الأندلسي ، تحقيق : علي أبو زيد ، ط2 ، عالم الكتب، بيروت ، لبنان / دمشق ، سوريا ، 1405هـ / 1985م .
- خزانة الأدب وغاية الأرب : ابن حجة الحموي ، تقديم وتحقيق : محمد ناجي بن عمر ، ج 2/1 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 2008م .

- ديوان الأعشى الكبير ، ميمون بن قيس ، شرح وتعليق : محمد حسين ، مكتبة الآداب بالجماميز ، المطبعة النموذجية ، القاهرة ، مصر ، د.ت .
- شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع : صفي الدين الحلّي ، تحقيق : نسيب نشاوي ، ط2 ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، سوريا ، دار صادر ، بيروت ، لبنان ، 1412 هـ / 1992 م .
- شرح عقود الجمان في المعاني والبيان : جلال الدين السيوطي ، تحقيق : إبراهيم الحمداني ، ط1 ، إبراهيم الحَبَّار دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 2011 م .
- عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي ، محمود رزق سليم ، ج8 ، ط1 ، مطابع دار الكتاب العربي ، القاهرة ، مصر ، 1381 هـ / 1962 م .
- علوم البلاغة ، محمد أحمد قاسم ، محي الدين ديب ، البديع و البيان و المعاني ، ط1 ، المؤسسة الحديثة للكتاب ، طرابلس ، لبنان ، 2003 م .
- الفتح المبين في مدح الأمين : عائشة الباعونية ، تحقيق ودراسة : مهدي أسعد عرار ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 2007 م .
- لسان العرب ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور ، دار صادر ، بيروت ، د.ت .
- المدائح النبوية ، محمود سالم محمد ، ط1 ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ، ودار الفكر ، دمشق سوريا ، 1417 هـ / 1996 م .
- المدائح النبوية ، محمود علي مكي ، ط1 ، مكتبة لبنان ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، دار نوبار للطباعة ، القاهرة ، مصر ، 1991 م .
- المصباح المنير ، محمد بن أحمد المقري ، تحقيق . خضر الجواد ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، 1987 م .
- مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني ، بكري شيخ أمين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، 1972 م .
- المعجم المفصل في الأدب ، محمد التونسي ، ج1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1993 م .
- المعجم الوسيط ، ط4 ، مجمع اللغة العربية ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، مصر ، 1425 هـ / 2004 م .
- نظم البديع في مدح خير شفيح : جلال الدين السيوطي ، تحقيق : الشيخ علي محمد معوض ، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، ط1 ، دار القلم العربي ، حلب ، سوريا ، 1416 هـ / 1995 م .

التطور التاريخي لبعض الكلم في العربية

Historical development of some words in Arabic language

- د. أحمد ضوالببت إدريس ضوالببت - الاستاذ المشارك في جامعة الفاشر - كلية التربية .
د. جمال الدين إبراهيم عبد الرحمن أحمد - الاستاذ المشارك في جامعة نيالا - كلية التربية.
د. صديق الساييرعلي الدومة - الاستاذ المشارك في جامعة الفاشر - كلية التربية. السودان

Ahmed Dawelbate Idrees Susan, Elfasher university

Jamal Eldin Ibrahim Abdelrahman Ahmed, Nyala university

Sedig Elsayer Ali , Elfasher university

Abstract

The purpose of this study is to prove that the vocabulary of a language that expresses certain meanings at a time will not remain associated with it forever, but may be subject to change and action. Therefore, all other aspects of the language are not sound, Change and development according to specific causes and factors.

To reach this end, the study followed the method of inductive and descriptive analytical, where it extrapolated this phenomenon in many words and then subjected to accurate linguistic analysis, which enabled the researcher to reach several results, including: The phenomenon of historical development of the word is the main source of the emergence of the common verbal language and appearance Linguistic synonyms, and also to express all the developments that appear through the continuous human activity is the storehouse that the language resort to meet the need of lack of words when the will to express the emerging signs.

The study recommends further exploration of these sophisticated words to see what they are pointing to in their past and the new signs that have come to them today, as we emphasize the flexibility and vitality of the Arabic language.

مستخلص:

تهدف هذه الدراسة إلى اثبات حقيقة أن مفردات اللغة العربية التي تعبر عن معاني معينة في زمن من الأزمان سوف لا تظل ملازمة لها إلى الأبد بل قد يعتمدها التغيير والتعديل ، وعلى هذا فإن كل مناحي اللغة الأخرى من أصوات وتراكيب ودلالات لا تثبت على حال واحدة بل تخضع لناموس التبدل والتطور وفق أسباب وعوامل محددة وللوصول إلى هذه الغاية أتبع الباحثون في الدراسة المنهج الاستقرائي والوصفي التحليلي حيث قاموا باستقراء هذه الظاهرة في العديد من الكلم ثم أخضعوها للتحليل اللغوي الدقيق الأمر الذي مكن الباحثون من التوصل إلى نتائج عدة عديدة منها: إن ظاهرة التطور التاريخي للكلم هي المنبت الرئيس للمشارك اللفظي في اللغة العربية وكذلك الترادف اللغوي، وأيضاً تعد ظاهرة التطور التاريخي للكلم العربية وسيلة مهمة للتعبير عن كل المستجدات التي تظهر من خلال النشاط البشري المستمر فهي بمثابة المخزن الذي تلجأ إليه اللغة لسد حاجتها من عوز الألفاظ حين إرادة التعبير عن الدلالات المستجدة عبر العصور المختلفة .

ويوصي الباحثون بمزيد من التنقيب عن هذه الألفاظ المتطورة لمعرفة ما تدل عليها في ماضيها وما آلت إليه اليوم من دلالات جديدة حيث تؤكد ما تمتاز به اللغة العربية من مرونة وحيوية .

مقدمة:

تولد الكلم في اللغات بمعانٍ محددة لا تتعداها إلى غيرها، وتكون هذه المعاني المحددة قسمة مشتركة بين كل المتكلمين بهذه اللغة، حتى إذا ما ذكرت هذه اللفظة فهموها جميعاً بهذا المعنى المحدد.

وقد أطلق بعض الباحثين على هذا النوع من المعنى اسم المعنى المركزي Central Meaning، حيث شبهوه بمركز الدائرة الذي يكون في وسطها تحسباً للظروف الطارئة التي قد تمر بها الكلمة لاحقاً في قابل دهرها، وتفضي بها إلى معانٍ أخرى جديدة Marginal Meanings تدور حول هذا المعنى المركزي، وقد يقترب المعنى بينها وبينه شيئاً ما، وقد يبتعد ابتعاداً كبيراً.

وعلى كل فإن هذه الظروف التي تلم بالكلمة وتغير من معناها إلى معانٍ أخرى جديدة هي في الحقيقة دليل عافية في اللغة ومظهر من مظاهر الحياة فيها. إذ إنها بذلك تؤدي إلى تطور اللغة ونموها.

أسباب اختيار الموضوع:

اللغة كسائر الظواهر الاجتماعية يطرأ عليها التبدل والتغير، ولهذا وجب مراعاة فكرة التطور هذه ودراستها والاهتمام بها في سائر الأبحاث اللغوية.

أهمية الدراسة:

تأتي أهمية هذه الدراسة من أهمية الموضوع نفسه، إذ إن التطور التاريخي للكلم العربية وما تؤدي إليه من استيعاب اللغة ومقدرتها على هضم كل جديد يطل برأسه في الحقل الدلالي لبرهان كافٍ على حياة اللغة ومرونتها.

أهداف الدراسة:

- 1- العمل على إثبات هذه الظاهرة واستجلائها بوضوح في اللغة العربية.
- 2- التوصل إلى ما تفضي إليه هذه الظاهرة من معاني جديدة في اللغة.
- 3- التفريق بين كلمات المشترك اللفظي Homonymy التي نشأت عن طريق التطور التاريخي وبين غيرها التي نشأت بطرق أخرى.
- 4- التعرف على الأسباب والدواعي التي تؤدي إلى هذا التطور التاريخي.

منهج الدراسة:

ولتحقيق هذه الأهداف اتبع الباحثون المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي التحليلي، حيث قاموا باستقراء هذه الظاهرة في كثير من الكلم بعد أن اخضعوها للتحليل اللغوي الدقيق، الأمر الذي مكّهم من التوصل إلى نتائج مهمة.

خطة الدراسة:

- شملت خطة الدراسة عدة محاور هي:
 - أولاً- التعريف بالتطور التاريخي للكلم.
 - ثانياً- أسباب وعوامل التطور التاريخي وأشكال وصور هذا التطور.
 - ثالثاً- أشكال ومظاهر التطور التاريخي:
 - رابعاً- أمثلة تطبيقية للتطور التاريخي لبعض الكلم:
- ثم خاتمة البحث ونتائجه وتوصياته. وقائمة المصادر التي اعتمدت عليها الدراسة.

المحور الأول - معنى التطور اللغوي:

التطور في اللغة شأنه كشأن التطور في سائر مجالات الحياة لا يتجه دوماً نحو الأحسن، ولا يكون دائماً بمعنى التقدم والارتقاء فقد يكون تردياً وانتكاساً في بعض الأحيان . إذن فالمقصود بكلمة التطور في هذه الدراسة هو التغير والتبدل للكلم العربية .

يقول محمد المبارك: ((تنتقل الكلمة من معنى إلى آخر، أو تضيف إلى معناها معنى آخرًا جديدًا دون أن تترك الأول، فتتعدد بذلك المعاني التي تدل عليها، وتستعمل في أي واحد منها على حسب الأحوال والمقامات والغالب أن يحصل هذا التبدل على مر الأيام، وتقلبات العصور، ويسمى في هذا الحال تطوراً لأنه انتقال بالكلمة من طور إلى طور)) (محمد المبارك، 1964، 207).

ويقول Cohen: ((إن نفس الكلمات - بسبب تطور اللغة خلال الزمن - تكتسب معنى آخر، وتشرح فكرة أخرى، وعلى هذا فإن ما تعنيه بتغير المعنى هو تغيير الكلمات لمعانيها)) (Cohen: 2).

ويقول استيفن أولمان: ((لقد سبق أن عرفنا المعنى بأنه علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول ... وعلى هذا يقع التغير في المعنى كلما وجد أي تغير في هذه العلاقة الأساسية (أولمان، 100).

الناحية التاريخية وعلاقتها بتطور الكلمات:

لاشك أن تطاول القرون وتبدل الأزمان له دور كبير في تغير معاني الكلم لأن الظروف التي يمر بها المتكلمون في كل عصر ووسائل الحياة التي يمارسونها تختلف من عصر إلى آخر ومن جيل إلى جيل، وهذا كافٍ بأن تختلف دلالات جديدة يضطرون معها في بعض الأحيان إلى تحويل بعض الألفاظ القديمة من مرقدتها وخلعها عن دلالاتها الأصلية وإلباسها أثواب الدلالات الجديدة لتعبر عنها.

ويرى اللغوي الفرنسي أنطوان ميه أن هناك ثلاثة أسباب رئيسية تؤدي إلى تغير المعنى هي: الأسباب اللغوية والأسباب التاريخية والأسباب الاجتماعية.

ويقول استيفن أولمان في هذا الشأن: ((هذه الأنواع الثلاثة مجتمعة تستطيع فيما بينها أن توضح حالات كثيرة من تغير المعنى ولكنها مع ذلك ليست جامعة بحالٍ من الأحوال)) (أولمان، 157).

وبناءً على ما سبق من هذه النصوص نستطيع أن نؤكد أن معنى التطور المقصود به في هذه الدراسة ما هو إلا انتقال الكلمة من طور إلى طور أو من معنى إلى معنى آخر جديد فقط وقد يكون بين المعنيين تناسب في بعض الوجوه وقد لا يكون البتة، وهذا ما عليه الكثير من أهل العلم باللغة.

المحور الثاني - أسباب وعوامل حدوث التطور التاريخي:

الأسباب المؤدية إلى التطور التاريخي للكلمة العربية كثيرة ، منها ما يمكن أن تدخل في إطار اللغة نفسها ومنها ما تأتي من خلال الحوادث التاريخية والنشاطات الاجتماعية والدينية والثقافية، فهي على العموم لا يمكن حصرها ولا ضبطها ولكن يمكن أن نعرض بعضاً منها والتي نحسب ان لها أثراً في مجرى التطور اللغوي ، وهي

أ- العامل الديني:

إن للأديان أثر كبير في تطور الالفاظ العربية ودلالاتها وذلك لأن الأديان تأتي بكلمات جديدة وشرائع ومعتقدات لم تكن موجودة قبل نزول الوحي ولهذا لا بد من استعمال هذه الالفاظ الجديدة في اللغة لابد أن تكون اللغة مسائرة لهذه الالفاظ الجديدة مم أدى ذلك لظهور الفاظ وجمل وتراكيب ودلالات ومعانٍ جديدة تستطيع أن تحول ألفاظاً كانت مستخدمة لدلالات معينة إلى دلالات أخرى تتسق وما تحملها هذه الأديان من مفاهيم وأفكار. وحسبك شاهداً عليه أن تنظر في ألفاظ كالصلاة والصوم والحج ونحوها لترى كيف تطورت هذه الكلمات في دلالاتها عما كانت عليه في الجاهلية وما ذلك لارتباط صيغها بأفكار ومفاهيم جديدة أتى بها الإسلام. وعليه فإن الدين الاسلامي له أثر كبير في تهذيب اللغة العربية والنهوض بها الى أرقى مستوى في كل النواحي اللغوية كالمعاني والمضامين والآراء والأفكار والقيم والاخيلة والأساليب والالفاظ ، وبناءً على ذلك يعتبر العامل الدين هو من أهم العوامل في تطور لغة العرب .

ب- ظهور المخترعات الجديدة:

النشاط الإنساني مستمر، ولا يتوقف إلا بتوقف حياة الإنسان نفسه، فهذا الحراك المستمر ينتج معطيات جديدة يستغلها الإنسان لاستمرار هذا النشاط، فتظهر مخترعات ومبتكرات لم تكن لها سابق ظهور ولذلك يضطر الإنسان أن يضع لها مسميات. وليتحقق له هذا يسلك طريقين لذلك: أولهما- أن يلجأ إلى اللغات الأخرى فيقترض منها كلمة يطلقها على هذه المستحدثات. ثانيها- أن يلجأ إلى لغته الأصلية يحي فيها كلمة قديمة اندثرت ويطلقها على هذه المستحدثات لمجرد وجود علاقة بينهما، وهذه الطريقة الأخيرة استطاع الإنسان أن ينقل ألفاظاً قديمة لمعانٍ جديدة حديثة. وفي ذلك يقول Waldron: ((وفي المخترعات والاكتشافات الحديثة نحن نستعمل ألفاظاً قديمة لمعانٍ حديثة، ولذا يتغير المعنى)) (Waldron-1967-117).

ويقول إبراهيم أنيس: ((وهكذا وجدنا أنفسنا أمام ذلك الموج الزاخر من الألفاظ القديمة الصورة، الجديدة الدلالة، مثل المدفع والدبابة والسيارة والقاطرة والثلاجة والسخان والمذياع والذبذبات والتسجيل والجرائد والصحف، وغير ذلك من آلاف الألفاظ التي أحيائها الناس أو اشتقوها، وخلعوا عليها دلالات جديدة تطلبها حياتهم الجديدة (إبراهيم أنيس، 1972، 146).

ج- مراعاة المشاعر العاطفية والنفسية:

إن الآداب الاجتماعية والحياء والاشمئزاز والتشاؤم والتفاؤل كلها أسباب نفسية تدعو إلى تجنب كثير من الألفاظ والعدول عنها إلى غيرها من الألفاظ التي يكتمل بها عن الأشياء التي يستحي من ذكرها، أو يخاف أو يتشامم من التلفظ بأسمائها. وذلك كبعض أعضاء الإنسان وأفعاله وبعض الأمراض والعاهات. فقد استعمل العرب كلمة (البصير) للأعمى، وكلمة (السليم) لمن لدغه عقرب أو نهشته حية وسموا (الصحراء) مفازة تفاؤلاً بالفوز والنجاة من الهلاك المتوقع حين السفر في عرض الصحراء.

واستعمل الناس من بعد كلمة (الكفيف) للأعمى أي مكفوف البصر. (محمد المبارك، 1964، 2016).

وفي العصر الحديث سمو المعهد الذي يعلم فيه العميان بمعهد النور والأمل، وأطلقوا على مجموعة الدول المتخلفة في العالم اسم الدول النامية أو دول العالم الثالث، وقالوا ((افريقيا السمراء)) لإفريقيا السوداء على حد قول الشاعر السوداني محمد محمد علي: نحن من افريقيا السمراء من مهد الأسود. فمثل هذه الألفاظ تسمى في عرف علم اللغة الحديث ((باللامساس) Taboo. وفي ذلك يقول استيفن أولمان: ((تحظر اللغات استعمال بعض الكلمات لما لها من إيحاءات مكروهة، أو لدلالاتها الصريحة على ما يستقبح ذكره، وهو ما يعرف باللامساس أو Taboo)) (أولمان، 177).

ويعلق أحمد مختار عمر على هذا بقوله: ((ولا يؤدي اللامساس إلى تغيير المعنى، ولكن يحدث كثيراً أن المصطلح البديل يكون له معنى قديم مما يؤدي إلى تغيير دلالة اللفظ، فكأن اللامساس يؤدي إلى التحايل في التعبير أو ما يسمى بالتلطف، وهو في حقيقته ابدال الكلمة الحادة بكلمة أقل حدة وأكثر قبولاً، وهذا التلطف هو السبب في تغيير المعنى)) (أحمد مختار: 2009، 2040).

وأمثلة ذلك في الحياة العامة كثيرة، منها ما يحكي أن رجلاً ذهب إلى السوق ووقف أمام دكان لبيع الملابس ووجد امرأة تقف أمام التاجر تريد شراء ملبساً داخلياً، فلما رأت هذا الرجل خجلت من ذكر حاجتها صراحة، فمكثت ملياً تنتظر ذهاب الرجل لتفصح بحاجتها لصاحب الدكان، ولكن لما طال مكث الرجل وهي ترغب في الذهاب قالت للتاجر وهي تشير إلى الملبس الداخلي ((خلي في سرك دا بكم؟)) وهكذا نرى أنها قد ابدلت اللفظ المعهود لهذا الملبس بهذه العبارة تفادياً للحساسية والخجل الذي سيثيره ذكره المباشر فهذا هو التلطف في التعبير والتحايل الذي يؤدي إلى تغيير المعنى.

وأيضاً من أمثلة اللامساس في الحياة العامة للمجتمع، الأسماء الكثيرة التي تطلق على أماكن قضاء الحاجة مثل الكنيف والمرحاض والأدب خانه والحمام ودورة المياه أو W.C والمستراح والتواليت ... هلمجرأ، ما ذلك إلا لحساسية النطق باللفظ الأساس والابتعاد عنه إلى ما هو أقل حدة على الذوق والأدب. فكلما شاع لفظ واستهجن استبدل به سريعاً لفظاً آخر ولو كان مستعاراً من لغة أجنبية.

د- الانعزال:

قد تنعزل أمة من الأمم فتبتعد عن مسابرة التطور الحضاري، وتتفوق في منطقة معزولة. وغالباً ما يكون هذا المنحى لدى الأمم التي توسم بالبدائية حيث يبدأ أفرادها في تحريف بعض الكلم عن دلالاتها الأساسية إلى دلالات أخرى قد لا تكون لها علاقة بالدلالات المركزية لها. وعندئذ يحدث تغير دلالي يمكن أن يمثل تطوراً تاريخياً لتلك الكلم العربية. فمن ذلك ما ضربه إبراهيم أنيس مثلاً لبعض الكلمات مثل: ((الأرض)) التي تحمل دلالات عدة متباينة، فهي الكوكب المعروف، وهي الزكام وهي الرعدة كذلك. ومثل كلمة ((الليث)) التي تعني الأسد وتعني كذلك العنكبوت وهكذا. ((إبراهيم أنيس، 1972، 135)). ومثل كلمة ((الفرخ)) التي تعني صغير الطير وتعني الورق في بعض المناطق النائية في دارفور.

هـ- العامل الصوتي:

يعتبر تناغم الأصوات واتساق بعضها بجوار بعض في المباني من الأسباب القوية لبقاء الكلمات مدة طويلة من الزمن، ويمثل درعاً منيعاً تتخذه الكلمة في مقاومتها لعوامل التغير والتبدل.

وإذا كان الاقتراض اللغوي من الأمور الحيوية التي تلجأ إليها اللغات في بعض الظروف فإن هذه الكلمات الدخيلة قد تزحج بعض الكلمات الأصلية عن حلبة الاستخدام وتقذف بها في عالم النسيان. وتحل محلها، وما ذلك إلا لما تمتاز بها من خفة في النطق وعذوبة في الجرس مما لم يكن متوفر لدى الكلمة الأصلية.

ولهذا السبب نجد كلمات كثيرة في العربية ترك أهلها استخدامها واستعاضوا عنها بكلمات أجنبية دخيلة فمن ذلك كلمة ((الفيل)) الحبشية الأصل رغم وجود ما يقاها في العربية وهو ((الزندبيل)) إلا أن الزندبيل طوى في عالم النسيان ومثله كلمة ((الياسمين)) فهي فارسية الأصل حلت محل ((السجلات)) العربية الأصل، وما ذلك إلا لخفة الكلمة الدخيلة وثقل الكلمة العربية الأصلية في النطق، ومثل ذلك الكثير مثل المرأة، والإبريق التي حلتا محل السجنجل والتامورة العربيتين. فقد تطورات هذه الكلم تاريخياً وتحولت عما كان ينطق بها قبل اختلاط العرب بهذه الأمم الأجنبية إلى ما ينطق بها اليوم. (الكرملی، 1938، 88).

ويربط بعض اللغويين هذا التطور التاريخي الناتج عن العامل الصوتي للكلم العربية بقضية أسموها بقضية فناء الألفاظ وزوالها. يقول الكاروري: ((إن الألفاظ كما تتحول من معنى لآخر كذلك تتحول من وجود إلى عدم ... وفي العربية قدر كبير من هذا الذي درس وباد، ويسميه بعضهم عمق الكلام. (الكاروري، 1986، 15).

وفي هذا السياق يقول ابن فارس: ((ذهب علماءنا أو أكثرهم إلى أن الذي انتهى إلينا من كلام العرب هو الأقل)) (ابن فارس، 34).

ويقول أيضاً: ((وقد كان لذلك كله ناس يعرفونه، وكذلك يعلمون معنى ما نستغربه اليوم نحن من قولنا ((عيسجور)) في الناقة و((امراة ضناتي)) و((فرس أشق أحق خبع)) ذهب كله بذهاب أهله ولم يبق عندنا إلا الرسم

الذي نراه (ابن فارس، 37) ولعل السبب الرئيس لذهاب هذه الكلم واندثارها هو عدم تناغم الحروف في مبانيها الأمر الذي أدى إلى مشقة في نطقها ، فقد دفع ذلك المستخدمين إلى هجرها وتركها.

المحور الثالث - أشكال ومظاهر التطور التاريخي:

يتم هذا التطور التاريخي بوسائل عدة فيبرز في شكل صور وأنماط مختلفة يجدر بنا عرض هذه الصور والأنماط في الأسطر التالية:-

أولاً- توسيع المعنى Widening:

وذلك بأن يكون المعنى القديم منحصر على لفظ معين، ثم يتمدد استعماله مع مرور الزمن ليشمل معانٍ أخرى. وذلك مثل كلمة (عقيله) التي كانت تطلق في الماضي على الناقة المربوطة، انتقل هذا اللفظ ليطلق على المرأة المتزوجة الحصان الرزان، ثم أصبحت الآن تطلق على كل زوجة كانت حصاناً رزاناً أم غير ذلك.

ومثلها كلمة (Salary) التي تعني المرتب من أي نوع، كانت في أصلها اللاتيني كما يقول أحمد مختار عمر: ((تعني فقط مرتب الجندي، بل إذا تتبعنا اللفظ في تاريخه القديم نجده كان يعني فقط حصة الجندي من الملح)) (أحمد مختار، 2009، 244).

وكلمة (العم) تطلق في الأساس على أخ الأب، فأصبحت الآن يطلقها الأطفال على كل رجل في عمر الأب، فقد اسقطوا عنها ملامح القرابة واكتفوا فيها بمجرد الذكورة والبلوغ ومساواة الأب في العمر.

ثانياً: تضيق المعنى Narrowing

وهو أن يكون اللفظ في الماضي دالاً على معانٍ كثيرة، فيخصص بدلالة واحدة معينة دون الأخريات، مثال ذلك كلمة (المأتم) التي كانت تطلق في الماضي على مجرد اجتماع الرجال أو النساء في مناسبة ما سارة كانت أم حزينة. يقول صاحب مختار القاموس في مادة ((أتم)): ((أتم بالمكان أتماً: أقام، والمأتم - كمقعد - كل مجتمع في حزن أو فرح)) (الطاهر أحمد الزاوي، 1980، 13). ولكن الآن تخصصت بالمناسبة الحزينة فقط.

قال أحمد شوقي:

وإذا أصيب القوم في أخلاقهم *** فأقم عليهم مأتماً وعويلاً

ومثلها كلمة ((حرامي)) هي في الحقيقة نسبة إلى الحرام من كل نوع، ثم تخصصت دلالتها واستعملت بمعنى اللص في القرن السابع الهجري (أحمد مختار، 2009، 246). ومازال هذا الاستخدام مستمراً إلى يوم الناس هذا.

ثانياً- انتقال المعنى:

يقول جورج فندريس: ((يكون الانتقال عندما يتعادل المعنيان، أو إذا كان لا يختلفان من جهة العموم أو الخصوص، كما في حالة انتقال الكلمة من المحل إلى الحال أو من المسبب إلى السبب أو من العلاقة الدالة إلى الشيء المدلول عليه أو العكس)) (فندريس، 1950، 256).

وانتقال المعنى يتضمن طرائق شتى منها: الاستعارة والمجاز، واطلاق البعض على الكل ... الخ.

ومن أمثلة الكلمات التي تغيرت دلالتها بطريق النقل كلمة (الشنب) التي كانت تعني في القديم جمال الثغر وصفاء الأسنان وبياضها، فقد أصبحت الآن تطلق على الشارب. وكلمة (السفرة) والتي كانت تعني الطعام الذي يصنع للمسافر (الزوادة) أصبحت الآن تطلق على المائدة وما عليها من الطعام، بل وتطلق على مجرد الإناء ولو كان فارغاً من الطعام. (وطول اليد) كانت في الماضي كناية عن السخاء والكرم أصبحت اليوم توسم بها السارق. ولعل السياق هو الحكم الرشيد في التمييز بين هذه المعاني.

ومن أشكال انتقال المعنى ما يعرف بانحطاط المعنى وارتقاء المعنى. فأما انحطاط المعنى فهو أن يكون المعنى في الماضي معبراً عن صفة راقية، ثم تنحدر بالاستعمال في مقتبل الدهر إلى أسفل سافلين، فمثاله كلمة (الأستاذ) التي كانت تطلق على المعلم والعالم، وعلى كل من يتصف بصفة العلم والثقافة، أصبحت اليوم تطلق اليوم على كل شخص اتصف بهذه الصفات أم لم يتصف بها.

ويمكن أن يكون هذا من باب توسيع المعنى الذي ورد ذكره آنفاً، إلا أن الفرق بين انحطاط المعنى هذا وتوسيع المعنى هو أنه في حالة توسيع المعنى تكون هنالك بعض الجوانب المشتركة بين المعنى الأساس والمعنى المتطور إليه، أما في حالة انحطاط المعنى فلا يشترط وجود هذه الملامح المشتركة، بل يطلق اللفظ على المعنى المتطور إليه دون مراعاة للقواسم المشتركة بين المعنيين.

ومن الكلمات التي انحطت دلالتها أيضاً كلمة (الحاج) التي كانت تطلق في الأساس على من حج إلى بيت الله الحرام لأداء فريضة الحج فقد أصبحت اليوم تطلق على كل من تقدم في السن سواء حج البيت الحرام أم لم يحج.

وأما ارتقاء الدلالة فيمكن أن نمثل له بكلمة (الشيخ) التي تطلق في الأصل على من بلغ من الكبر عتياً، قال تعالى على لسان ابنتي شعيب عليه السلم: ((لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير)) (القصص/23) أصبحت الكلمة اليوم تطلق على كل من نال قسطاً من العلم الشرعي حتى ولو كان صغيراً في السن. أو كان إماماً لطريقة صوفية.

المحور الرابع - أمثلة تطبيقية للتطور التاريخي لبعض الكلم:

قال الشاعر:

أؤمل أن أعيش وأن يومي * بأول أو بأهون أو جبار

أو التالي دبار فإن يقتني * فمؤنس أو عروبة أو شيار

الرقم	الكلمة	معناها الأول	المعنى الذي انتقلت إليه حديثاً
1	طعن	تستعمل في العصر الجاهلي للضرب بالرمح	استعملت في الإسلام في علم الحديث والرواية فيقال فلان مطعون في روايته، ثم استعملت في العصر الحديث بمعنى قضائي خاص كالطعن في الدعاوي والانتخابات فكانت كلمة طعن ذات دلالة حسية ولكنها تطورت الى المعنى المعنوي مع احتفاظها بالمعنى الحسي أو المادي .
2	السلوك	استعملت في العصر العباس لدى الصوفيين بمعنى اتباع الطريقة (محمد المبارك)	استعملت حديثاً للدلالة على أخلاق التلميذ في المدرسة
3	المراهق	يقولون: دخل مكة مراهقاً أي مقارناً لآخر الوقت الوقت حق كاد يفوته (تيمور، 15)	من بلغ مرحلة معينة في سلم نموه الجسدي والعقلي
4	اشتجر	وضع الرجل يده تحت ذقنه وانكأ على مرفقه (البغدادي، 344)	اشتجر القوم إذا اختلطوا في عراك بينهم
5	الاعتقاد	أن يغلق الرجل بابه على نفسه فلا يسأل أحداً حتى يموت جوعاً (تيمور، 17)	الإيمان والتصديق
6	احتفل	احتفل الفرس: أظهر لفارسه أن بلغ أقصى جهده (تيمور، 18)	احتفل القوم: اجتمعوا والاحتفال: حسن القيام بالأمور (الزاوي، 1981م، 147)
7	استخار	استخار الضبيع: جعل خشبة في ثقب بيتها حتى تخرج من مكان آخر (تيمور، 33)	طلب الخيرة من الله (الزاوي، 1981م، 199)
8	الأعمور	الردى من كل شيء (الزاوي، 443)	من ذهب حسن إحدى عينيه
9	أرملة وأرمل	الفقيرة والفقير	من مات زوجها أو من ماتت زوجته
10	الأستاذ	كل من تقلد رئاسة الشرطة ببغداد (تيمور، 47)	كل من اشتغل بمهنة التدريس أو المحاماة أو غيرها
11	اخترع	يقولون: اخترع الدابة إذا سخرها لغيره أياماً ثم ردها	ابتدأ أو ابتكر صنعه
12	الاستيراد	طلب الماء	جلب البضاعة من الخارج
13	المنطق	النطق والكلام، قال تعال على لسان سيدنا سليمان عليه السلام: (علمنا منطق الطير) سبأ 16 أي كلامه	علم قائم بذاته يقوم على الاستدلال والاقناع
14	عاطفه	اسم فاعل من عطف بمعنى لوى وثنى	الحنان
15	وعى	بمعنى استوعب كما جاء معنى في الحديث الشريف من استحيا من الله حق الحياء أن يحفظ الرأس وما وعى والبطن وما حوى .. الخ)	فاق بعد غيبوبة
16	الأربعاء	الأراضي الزراعية التي تكون على الأنهار والسواقي	اسم لليوم الرابع من أيام الأسبوع حيث كان العرب يسمونه في الماضي ديار وأيام الأسبوع عندهم هي: أول:الأحد دبار:الأربعاء
			أهون: الاثنين مؤنس: الخميس جبار: الثلاثاء عروبة: الجمعة شيار: السبت

خاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، ثم الصلاة والسلام سمرمداً على المبعوث رحمة للبريات، بهذا يكون البحث قد وصل إلى مرساه، وحقق مبتغاه، وآتى ثمراته التي تمثلت في النتائج الآتية:

- 1- إن ظاهرة التطور التاريخي للكلم العربية هي من أهم العوامل الداعية لظهور المشترك اللفظي والترادف اللغوي.
 - 2- التطور التاريخي للكلم يبعث في اللغة روح الحياة للتعبير عن كل المستجدات التي تظهر من خلال النشاط البشري المستمر، فهو بمثابة المخزن الذي تلجأ إليه اللغة لسد حاجتها من عوز الألفاظ حين إرادة التعبير عن الدلالات المستجدة.
 - 3- تناغم الأصوات واتساقها بجوار بعضها البعض في الكلم يمثل درعاً منيعاً تتخذه الكلم لمقاومة عوامل التغير والتبدل التاريخي .
 - 4- خفة الكلم الدخيلة وسهولة نطقها، ونصاعة جرسها تمكثها من زحزحة الكلم العربية الأصيلة وحل محلها في الاستخدام.
- ويوصي الباحثون في هذه الدراسة بمزيد من التنقيب عن هذه الألفاظ المتطورة لمعرفة ما تدل عليه في ماضيها، وما آلت إليه اليوم من دلالات حتى نؤكد على ما تمتاز به اللغة العربية من حيوية ومرونة، لأن الذي ورد في هذا البحث من الأمثلة تعتبر غيض من فيض والله المستعان.

المراجع والمصادر

- 1- القرآن الكريم.
 - 2- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، دار الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، 1972م.
 - 3- الأب اتستانس الكرمل، نشوء اللغة العربية ونموها واكتسابها، القاهرة، 1938م.
 - 4- أحمد يتمور باشا، عيوب المنطق ومحاسنه، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة.
 - 5- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، القاهرة بدون تاريخ.
 - 6- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، الطبعة السابعة، 2009م.
 - 7- استيفت أولمان، دور الكلم في اللغة، ترجمة كمال بشر، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون.
 - 8- البغدادي، خزنة الأدب، عالم الكتب، القاهرة.
 - 9- جورج فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، دار الأنجلو المصرية، 1950م.
 - 10- الطاهر أحمد الزاوي، مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، 1980.
 - 11- عبد المنعم محمد الحسن الكاروري، التعريب في ضوء علم اللغة المعاصر، دار جامعة الخرطوم للنشر، 1986م.
 - 12- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر للطباعة والنشر، 1964م.
- المراجع الأجنبية:

1- The Diversity of Meaning. IJ Cohen 2nd ed. G.B. 1966.

2- Sense and Development. RA Waldron. London, 1967.

آلية التماثل ودورها في بناء متخيل الجسد في الثقافة العربية "شجرة الكون" لابن عربي نموذجا

The mechanism of analogy and its role in building the imaginary of the body in Arabic culture : The "tree of the universe" of Ibn Arabi as a model

الطيب هلو - جامعة محمد الأول، وجدة، المملكة المغربية

Tayeb Hallou - Mohammed I University – Oujda - Morocco

Abstract

The purpose of this article was to introduce the concept of analogy, as a mechanism adopted by the mind to understand topics at hand through topics of previous knowledge. First, we have attempted to approximate this concept in theory, and then through an applied analysis of a model text for further clarification, this applied model has focused on a "sufi text" excerpt from the book "tree of the universe" by Ibn Arabi.

We have concluded, at the end of this article, that Ibn Arabi has used the mechanism of analogy to highlight the image of the metaphysical world and the image of the universe by investing his knowledge of the body and his experience in it, through his ability to establish analogy between all elements of the two worlds.

Key words: The mechanism of analogy - the imaginary of the body - Ibn Arabi

الملخص

كان الهدف من هذه المقالة هو تقديم مفهوم المماثلة، باعتباره آلية يعتمد عليها الذهن في فهم الموضوعات المطروحة أمامه من خلال موضوعات يمتلك معرفة سابقة بشأنها. وقد حاولنا تقريب هذا المفهوم نظريا، أولا، ثم من خلال تحليل تطبيقي لنص نموذجي قصد توضيح هذا المفهوم بشكل أكبر، وهذا النموذج التطبيقي انصب على نص صوفي مقتبس من كتاب "شجرة الكون" لمحيي الدين بن عربي.

وقد خالصنا، في نهاية المقالة، إلى أن ابن عربي قد وظف آلية التماثل توظيفا جيدا في سعيه لإبراز صورة العالم الغيبي وصورة الكون من خلال استثمار معرفته بالجسد وخبرته به، من خلال قدرته على إقامة التماثل بين كافة عناصر العالمين، حيث طابق بينهما مطابقة تامة، فذكر المطابقات الواضحة وترك ثقوبا داخل الخطاب كي يملأها المتلقي من خلال قياس الغائب على الشاهد للوصول إلى المطابقة التامة.

الكلمات المفتاحية: آلية المماثلة، متخيل الجسد، ابن عربي.

توطئة:

يعدّ متخيل الجسد، بمعناه الكلي، مفهوما مركزيا داخل تصور ابن عربي الصوفي والفلسفي، حيث يمكن لقارئ "فتوحاته المكية" و"فصوص حكمه" وجل رسائله أن يكتشف قدر الاحتفاء الأكبر بالجسد واستعاراته وطرق توظيفه في تنظيم العلاقات داخل الكون، مما يتيح إمكانية تفنيد الفكرة السائدة عن أن المتصوفة يعلنون من شأن الروح على حساب الجسد، ويمنح دراستنا الجدة ومشروعية خوض هذه المغامرة المعرفية.

وبقدر ما يمنح البحث في متخيل الجسد من متع، فإنه لا يخلو من صعوبات، يمكن رد بعضها إلى ما أشرنا إليه من وجود تصورات مسبقة عن الخطاب الصوفي ترى أنه خطاب يعلي من شأن الروح على حساب الجسد الذي يعاني من النبذ والإقصاء والتحقير. وقد حالت هذه الفكرة القبليّة دون قيام دراسات جادة عن الجسد في الخطاب الصوفي، كما يمكن رد صعوبات أخرى إلى استراتيجية الكتابة عند ابن عربي حيث نجده يعمد إلى تشتيت المادة المعرفية في ثنايا فصول كتبه وأبوابها، كما تتوزع هذه المادة بين كتب عديدة، مما يصعب من مهمة الباحث في تناول أي موضوع من الموضوعات التي يعالجها، ويفرض عليه القيام بعملية استقراء وتجميع لتلك المادة.

نشير أيضا إلى أن دال "الجسد" عند ابن عربي يرتبط بدوال أخرى، كالصورة والهيكل والجسم والبدن وغيرها، فتكون مرادفة له أحيانا، وتكون مستقلة عنه دلاليا أحيانا أخرى، حسب سياق القول، لكن ما يمكن قوله في هذا الصدد أن ابن عربي دقيق في استخدام هذه الدوال للتعبير عن مدلولاتها، وأنه خاضع للمعاني المعجمية واستعمالاتها. فالجسم هو الصورة الخارجية للشيء، وهو لفظ عام لكل المخلوقات التي لها مظهر خارجي، في حين يكون الجسد دالا على جسم الإنسان فقط.

نضيف إلى ما سبق أن حضور مفهوم الجسد عند ابن عربي يستمد خصوصيته ومركزيته من كونه مجالا لتوليد الاستعارات وتناسلها، فتنوع أعضائه شكلا ومادة يسمح بتوليد استعارات عديدة، إذ كل عضو منه يشكل مفهوما جوهريا يوظف قصد توليد استعارات جزئية كثيرة تغذي الاستعارات الكبرى وتقويها، كما أنه عنصر يستمد الخصوبة الضرورية لذلك من حركيته اللامحدودة ومن تفاعله مع العالم، بما يمنح الكون نوعا من الانسجام والتناغم، ويمنح الجسد العناصر التي تجعل منه وسيلة إدراكية وتفسيرية لتفاعل عناصر الكون وطريقة لفهم العلاقات القائمة بينها.

وإذا كنا قد قررنا أن الجسد عند ابن عربي جسد متخيل فإننا نؤسس للقول باستحالة اعتباره جسدا واقعيا يمكن التعبير عنه وإدراكه بشكل مباشر، وإنما هو جسد استعاري يتخذ التعبير عنه أشكالا مراوغة وغير مباشرة، وبالتالي فالتعبير عنه محكوم بمجموعة من القوانين الخاصة والآليات التي تمكنه من التحقق والظهور على هذه الصورة أو تلك. ولا شك أن هذه الآليات كثيرة ومتعددة، حسب نمط النص المتضمن الحديث عن الجسد، وحسب وظيفته المتعلقة بالمتلقي المفترض، كما أن بعض هذه الآليات أكثر شيوعا وحضورا في التعبير عن الجسد من غيرها.

وبما أن ابن عربي انبرى للحديث عن جسد متخيل فإنه وظف كل الآليات الممكنة لتجلية سمات الجسد، ومنها آلية التماثل وآلية التمثيل وآلية التجانس الصوتي وآلية الاستقراء وغيرها. ونظرا للحجم المقدر لهذه المقالة ارتأينا الاقتصار على كشف اشتغال آلية واحدة في بناء متخيل الجسد عند ابن عربي، ألا وهي آلية التماثل، وتأجيل الحديث عن بقية الآليات إلى دراسات لاحقة.

1. مفهوم آلية التماثل ومركزيتها في بناء متخيل الجسد في الثقافة العربية:

يعتمد الذهن البشري على مجموعة من الآليات لإدراك الموضوعات والأشياء. ومن تلك الآليات التي يوظفها الذهن لهذا الإدراك آلية التماثل (l'analogie)، أو الأنموذج، أو المشابهة، أو المطابقة، بين عالمين منفصلين واقعا ومستقلين عقلا، كما بين عالم الجسد وعالم آخر، كالطبيعة مثلا، ذلك أن «مفاهيم المضاهاة والمطابقة والمناسبة والمناظرة والمقايسة والمماثلة (تستعمل) للربط بين العوالم والأكوان. هذه المفاهيم وظفها بعض البشر الممتازون لإيجاد العلاقات بين الموجودات المدركة بالحواس والأذهان والتعرف على درجات كل موجود ومرتبته، وعلى مدى مقبوليته للعروج والتنزل»¹

يعتبر التماثل آلية لتقريب صورة عالم أو موضوع إلى الذهن من خلال عالم أو موضوع آخر، كما أنه يعد آلية تفسيرية عند كافة الحضارات، حيث «إن التفسير عند اليونان لا يقوم إلا على التسليم بالتماثل بين الحالات في

¹. مفتاح، محمد، رؤيا التماثل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، بيروت. لبنان، الطبعة الأولى 2005

الحياة اليومية وفي الكون. وتأتي بداهة ذلك عندهم من المبدأ الميتافيزيقي الذي يقرر وجود تعاطف بين العالم الأصغر والعالم الأكبر. وسارت الفلسفة على نمط هذا التفسير.¹

وقد وظف أفلاطون هذه الآلية ويبيّن أن اللجوء إليها يكون عندما نريد فهم شيء من أشياء الواقع، فلكي نفهم مثلا فن السياسة ندرس أولا فن النسيج قصد تفسير عالم السياسة استنادا إلى عالم النسيج، كما أن أرسطو سعى هذه الطريقة برهاننا بالمثل، «وبين أنه لا ينطلق، مثل القياس، من الكلي إلى الجزئي، ولا كالاستقراء من الجزئي إلى الكلي، وإنما من الجزئي إلى الجزئي، ويرى أن العلم يستعمل هذا الاستدلال من حيث أنه مبدأ للاكتشاف، للبحث عن حلول في اتجاه ما.»²

إن آلية المماثلة تستضمر مسألة التجربة أو الخبرة أو المعرفة، إذ لا بد من معرفة قوية بالمجال الذي نريد أن نمثل به، وإلا كانت المماثلة مستعصية. كما أن المعارف المسبقة لدى أي باحث تحضر تلقائيا لمقاربة أي موضوع جديد فتمده بما يكفي من الجزئيات لإقامة هذا التماثل، لذلك ف«إن أي باحث مهما حاول أن يتجرد من مسبقاته ومعارفه حينما يبحث في موضوع ما فإنه لن يستطيع أن يكون صفحة بيضاء. ذلك أن معرفة المجهول بالمعلوم قانون إنساني عام، وقانون نفساني لا مدفع له ولا راد لسلطته.»³

إن جوهر فلسفة التماثل يقوم على مجموعة من المبادئ الأساسية «مثل مبدأ: كل شيء يماثل أو يشبه، أو يتصل، أو ينسجم مع كل شيء بجهة من الجهات لا من جميع الجهات، وعلى الأسس المنهجية التي تحقق ذلك التماثل مثل تشغيل منطوق الدرجات، أو المنطق المائع، أو المنطق المتداخل، ونظرية المجموعات.

وغايات تلك المبادئ وتلك المنهجية هي إيضاح تماثل آليات التفكير البشري لتماثل بنياته الذهنية، وإيجاد علائق وصلات بين كل ما في الكون حتى تنتشر روح التعاون والتسامح والأخوة، وتقلل النزاعات العرقية، ويخفف التعصب الفكري والديني.»⁴

وبما أن مقالتنا تتخذ الجسد موضوعا لها وجبت الإشارة إلى أن الإنسان العربي، مثلا، كان ينظر إلى الجسد من خلال عوالم أخرى، ويصفه مستحضرا عوالم الطبيعة الجامدة أو المتحركة من حوله، حيث نجده يلجأ إلى الطبيعة لوصف الجسد، وذلك بما تمنحه إياه من عناصر تفيده في إجراء المماثلة وتقرب الموضوعات المدركات من الذهن، كما أن المماثلة تسمح بإقامة المبالغة تضخيما وتقزيمًا، ويمكن أن نرجع ذلك إلى الارتباط القوي بين الإنسان العربي والطبيعة البدوية المحيطة به إلى درجة إمكانية القول إن الإنسان العربي لم ير شيئا مستقلا عن بقية العناصر الموجودة في بيئته أو خارجا عنها، ومنها الجسد الذي كان يرى فيه أو في أحد أعضائه مماثلا لما يوجد

1. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت. الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1990، ص 54

2. المرجع نفسه، ص 55

3. محمد مفتاح، رؤيا التماثل، مرجع سابق، ص 144. 145

4. محمد مفتاح، رؤيا التماثل، المرجع السابق، ص 5

في هذه الطبيعة، وبشكل خاص جسد المرأة الذي كان تشبه أعضاؤه بكل ما في الطبيعة من عناصر جامدة أو متحركة، فكان فرعا وكانت الطبيعة هي الأصل الذي يقاس عليه؛ «ومن ثم فإن الصفات الحسنة في المظاهر الطبيعية تضفي على المرأة القسيمة الوسيمة الوضيئة أما النعوت الكريهة فإنها تغدو من نصيب المرأة القبيحة الذميمة»¹

إن معاشرة الإنسان العربي للناقة والفرس جعله ينظر إلى المرأة من خلال مماثلتها بهما، ومن ثم أسبغ عليها جل الصفات التي كانت تستهويه فيهما. ومن الدارسين الذين حاولوا الكشف عن هذه الظاهرة في الثقافة العربية خليل عبد الكريم الذي قام بجرد صفات الناقة المثالية ضخامة وقوة، ويبيّن أن الغالبية العظمى من تلك الصفات نقلها الإنسان العربي إلى المرأة، معتبرا أنه من البدهة أن هذه المرأة في نظرهم هي الأنثى المثالية تماما مثلما أن الناقة التي تنعت بهذه النعوت هي الناقة المفضلة التي لا قبلها ولا بعدها. ويرى أن علة افتتان العربي بالمرأة الثدياء (عظيمة الثديين) هي تفضيله للناقة ذات الضروع العظيمة التي ترويه وتغذيه معا من لبنها الغزير الذي هو بالنسبة له ري من ظمأ وشبع من سغب.²

وبعد جرد معجمي طويل للألفاظ المشتركة بين الناقة والمرأة يخلص خليل عبد الكريم إلى أن الناقة هي الميزان الدقيق الذي يزن به العربي المرأة.³

إن ما سبق إيرادها يكشف أن نظرة العربي «تأثرت كلية بمظاهر الطبيعة كافة حولهم حتى أنها انطبعت بها وحملت بصماتها عندما وجهوا باصرتهم نحو جسد المرأة أو تعاملوا معه»⁴، مما يكشف الذهنية الثقافية التي يصدر عنها وصف الجسد، ويعكس المستوى الحضاري الذي شكل الخلفية الأساسية لهذا التصوير، كما يبرز استعمالهم لآلية المماثلة لبيان تلك العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

2. توظيف آلية التماثل في بناء متخيل الجسد في "شجرة الكون" لابن عربي:

لا يشذ ابن عربي عن هذا المبدأ العقلي، حيث تعد آلية التماثل من أكثر الآليات التي وظفها في موضوعات كثيرة، وفي كافة مصنفااته، تأثرا بالفلسفة اليونانية، خاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو اللذين وظفا هذه الآلية بشكل كبير.

وحتى نبرز اشتغال آلية التماثل في بناء ابن عربي لمتخيل الجسد سنكتفي بتحليل نص واحد ورد في "شجرة الكون" لأن تتبع توظيف هذه الآلية في مصنفاات ابن عربي يمكن أن يستغرق بحثا عديدة.

1. خليل عبد الكريم، العرب والمرأة: حفرية في الأساطير المخيم، الانتشار العربي (بيروت. لندن) وسينا للنشر (القاهرة، مصر)، الطبعة الأولى 1998 ص 9.8

2. المرجع نفسه، ص 37

3. المرجع نفسه، ص 46

4. المرجع نفسه، ص 10

يقول ابن عربي في كتابه "شجرة الكون" ما يلي:

«وقولنا كَوْنُ الأكوان على هيئة رسمه.. لأن العالم عالمان: "عالم الملك" و"عالم الملكوت"، فعالم الملك كعالم جسمانيته، وعالم الملكوت كعالم روحانيته، فكثيف العالم السفلي ككثيف جسمانيته، ولطيف العالم العلوي كلطيف روحانيته، فما في الأرض من الجبال التي جعلت في الأرض أوتادا، فهي بمنزلة جبال عظامه التي جعلت أوتاد جسمه. وما فيها من بحار مسجورة جارية وغير جارية، عذبة وغير عذبة فهي بمنزلة ما في جسده من دم جار في تيار العروق، وساكن في اختلاف جداول الأعضاء، واختلاف أذواقها، فمنها ما هو عذب وهو ماء الريق، يطيب بعجينة المأكّل والمشارب، ومنها ما هو مالح، وهو ماء العين، تحفظه شحمة العين، ومنها ما هو مر، وهو ماء الأذن، لصيانة الأذن من حيوان وديبب يصل إليها فيقتله ذلك الماء.

ثم في أرض جسده ما ينبت كالأرض الجزر، والأرض السبخة التي لا تنبت ويستحيل النبت فيها، ثم لما كان في الأرض بحار عظيمة تتفرع منها أنهارا¹ وسواقي لنفع الناس بها، كذلك في أرض جسده عروق غلاظ كالوتين الذي يبث الدم، وتستمد منه العروق إلى سائر الجسد.²

يكشف ابن عربي عن مبدأ التماثل من خلال التصريح المبدئي أن تكوين الأكوان مماثل لهيئة الرسم/ أي هيئة الجسد، ثم في التلميح إلى أن الجسد أصل سابق، وعلى منواله كَوْنُ الكون لتصير النتيجة هي الحصول على عالمين متمائلين هما: عالم الملك وعالم الملكوت. وقد حرص ابن عربي على تفاصيل هذا التماثل وجزئياته حتى يصل إلى المطابقة المطلقة بين العالمين، ذلك أن عالم الملك يماثل عالم جسمانيته، وعالم الملكوت يماثل عالم روحانيته، وكثيف العالم السفلي يماثل كثيف جسمانيته، كما يماثل لطيف العالم العلوي كلطيف روحانيته.

ويستمر ابن عربي في استعمال كافة عناصر المماثلة والمقايضة بين العالمين لتحقيق ما في ذهنه من تناظر بينهما، وإيجاد الروابط بين ما في العوالم والكون، بما يخدم فلسفته في وحدة الوجود. ويقوم هذا التماثل أحيانا بشكل متناسل يتولد بعض أجزاءه عن بعض، بما ينسجم مع فكرة "الفيض" أو "العقل الكلي" الذي تنحدر منه الموجودات، ذلك أن فلسفة انتظام الكون هذه تتم وفق آلية التماثل التي «تسلم بوجود "شيء ما" تتوالد منه الموجودات، وإذا كانت هذه الموجودات تنتمي إلى "أب" واحد، فإن بينها تشابها واختلافا بالضرورة. وأما إذا افترضت وجود شيء من لا شيء فإنه يلزم وجود أشياء متباعدة، لكن لا بد من الوصل بينها حتى يمكن إيجاد سلسلة رابطة ونسب جامع، وعليه فلا بد من إنشاء فضاء للتشاكل والعلاقات لترتيب الموجودات والكائنات مهما كانت طبيعة المسلمة المنطلق منها.»³

1. كذا وردت، والصواب أنها، بالرفع.

2. محيي الدين بن عربي، شجرة الكون، ضبطه وحققه وقدم له رياض العبد الله، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1405 هـ 1985 م، ص 65 -

3. محمد مفتاح، رؤيا التماثل، مرجع سابق، ص 16

يقيم ابن عربي، إذن، تناظرا بين عالم الملك وعالم المملوك ويقيم التماثلات بين كافة عناصرهما كما يبين الجدول:

عالم المملوك	عالم الملك
الجبال التي جعلت في الأرض أوتادا	جبال عظامه التي جعلت أوتاد جسمه
بحار مسجورة جارية وغير جارية، عذبة وغير عذبة	ما في جسده من دم جار في تيار العروق، وساكن في اختلاف جداول الأعضاء
ما هو عذب من المياه	ماء الريق
ما هو مالح من المياه	ماء العين (الدموع)
ما هو مر من المياه	ماء الأذن
الأرض الجزر التي تنبت	أرض البدن التي تنجب
الأرض السبخة التي لا تنبت	أرض البدن العقيم
البحار العظيمة التي تتفرع منها الأنهار والسواقي	عروق غلاظ كالوتين الذي يبث الدم، وتستمد منه العروق إلى سائر الجسد

بعد هذا التماثل الذي يقيمه ابن عربي بين "جسد" الكون وجسد الإنسان ينتقل إلى مماثلات مركبة تجمع بين عناصر متعددة بهدف تقريب الصورة والمعنى، ومنها المماثلة بين العالم العلوي، وهو عالم السماء، وعالم الإنسان، فيرى أن الله جعل في عالم السماء «شمسا كالسراج يستضيء به أهل الأرض، كذلك جعلت الروح في الجسد يستضيء بها الجسد، فلو غابت بالموت لأظلم الجسد كظلمة الأرض إذا غابت عنها الشمس»¹

الروح، إذن، شمس وسراج بجامع النور والضيء، مع إيماء إلى أن الأصل في الجسد الظلمة، والروح سراجة وشمسه. وهذا ناتج عن تصور فلسفي يوناني يرى في الجسد سجننا أو قبرا مظلما والروح أسيرة مكبله فيه.

¹ ابن عربي، شجرة الكون، صدر سابق، ص 66

ولأن التصور التمثالي والفلسفي الذي يؤسسه ابن عربي يقوم على الثنائيات الطبيعية المتلازمة في التصور الديني القاعدي، فإن ذكر الشمس يستدعي ذكر القمر. وإذا كانت الشمس تماثل الروح فإن القمر يماثل العقل، ذلك أن الله «جعل العقل بمنزلة القمر يستنير في فلك السماء»¹ وبما أن القمر ليس مكتملا دائما كما هو الأمر بالنسبة للشمس فقد ربط ابن عربي بين شكله الذي يزيد تارة وينقص تارة أخرى، حسب أيام الشهر، «فابتداؤه صغير وهو هلال كابتداء عقل الصغير في صغره، ثم يزيد كزيادة القمر ليلة تمامه، ثم يبدو بعودته للنقص، فهو بمنزلة بلوغ الأجل إلى تمام الأربعين، ثم يعود في النقص في تركيبه وقوته»²

لا يخفي في هذه المماثلة الجزئية ما يستبطنه ابن عربي من تصور للإنسان والزمن، وهو تصور فلسفي يجعل عمر الإنسان كالיום له شروق وغروب، أي كدورة الشمس، أو أنه كالشهر الذي يدل عليه الهلال، ولادة واستواء ثم انحدارا فأفولا، أي وفق دورة القمر.

هذه التفاصيل تمنح الإنسان صورة عن الكون من جهة، بالنظر إلى جسده، وصورة عن جسده بالنظر إلى الكون. فكما أن الروح شمس الجسد والعقل قمرة، فالشمس روح الكون والقمر عقله.

ويستمر ابن عربي في إجراء التماثل بين الكون والإنسان بأقل شبه أحيانا أو بأدنى إحياء، انطلاقا مما أوردنا سابقا من كون كل شيء يشبه، أو يتصل، أو ينسجم مع كل شيء بجهة من الجهات، لا من جميع الجهات، فيجعل الكواكب الخمس التي سماها «الخمسة الخنس (الجواري الكنس) بمنزلة الحواس الخمس، وهي: الذوق والشم واللمس والسمع والبصر»³

ولما كان التشابه غير قائم على تصور فلسفي، كسابقه، ونظرا لصعوبة إبراز التطابق بين كل كوكب وحاسة من الحواس، لأنه ربط بين محسوس ومجرد، ولأن الحواس وسائل للإدراك وليست أعضاء ملموسة، فإن ابن عربي ارتهن للعدد ليجعل التطابق في حكم الممكن.

وإذا كان أرسطو، مثلا، يستعمل تمثيلات بيولوجية ليصف بها الكواكب أو السماء الأولى، «فقد قيل إن أرسطو، قبل الرواقيين، شبه العالم بكائن حي، معتبرا أن النشاط العملي للكواكب مثل النشاط الذي تقوم به الحيوانات والنباتات، وتكثر عنده التمثيلات الصناعية في البرهان على المحرك الأول. وهو يميل للوصول إلى الله الذي هو خارج العالم بالانطلاق من هذا العالم»⁴ فإن ابن عربي يحاول، كذلك، توظيف آلية التماثل في إقامة علاقة بين المأل الأعلى والإنسان، فيجعل صدر الإنسان ممثلا للكرسي لأن الصدر، من جهة، «وعاء الأسرار، أسرار، وكنانة أنواره، ومستودع ما في دائرة {وسع كرسيه السموات والأرض}»⁵، ومن جهة ثانية، «لأن فيه تحصيل

¹ ابن عربي، شجرة الكون، مصدر سابق، ص 66

² المصدر نفسه

³ المصدر السابق ص 66

⁴ الطاهر وعزيز، مرجع سابق، ص 56

⁵ شجرة الكون، مصدر سابق، ص 67

العلوم الصادرة بمنزلة الساحة على باب القلب والنفس، يشرع منه بابان إليهما، فما صدر عن القلب من خير، أو عن النفس من شر، فهو محصل في الصدر، وعنه يصدر إلى الجوارح، وهو معنى قوله تعالى: {وحصل ما في الصدور}.¹

وحتى تكتمل الصورة لا بد من الحديث عن العرش، لأنه ملازم للكرسي في المثل الأعلى. فإذا كان الصدر هو الكرسي اتساعا واستيعابا، فإن القلب يماثل العرش، فهو بمنزلته. وليس اختيار ابن عربي لهذا التماثل اعتباطيا، وإنما هو يصدر عن رؤيته الصوفية الفلسفية التي ترى أن الله يسكن قلب عبده المؤمن، وفق الحديث الذي يتداوله الصوفية ويردده ابن عربي كثيرا وهو (ما وسعتني سمواتي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن)، وهو ما يفسر قوله: «عرشه في السماء معروف، وعرشه في الأرض مسكون، لأن عرش القلوب أفضل من عرش السماء، ولأن ذلك العرش لا يسعه، ولا يحمله، ولا يدركه، وهذا عرش في كل حين ينظر إليه، ويتجلى عليه، وينزل من سماء كرمه إليه».²

ويستمر ابن عربي في إجراء المطابقات باعتبارها حتمية لا محيد عنها، مرددا الصيغة الشرطية التالية: "ولما جعل... كذلك جعل..." فمائل بين الجنة والخير الساكن في سويداء قلب المؤمن، لأن قلب المؤمن «محل المشاهدة والتجلي والمناجاة والمنازلات ومنبع الأنوار».³ ومائل بين النفس وجهنم، إذ «النفس بمنزلة النار، لأنها منبع الشر، ومحل الوسواس، ورَبَع الشيطان، ومحل الظلمة».⁴

واستكمالا للصورة، يماثل ابن عربي بين ثنائية اللوح والقلم وثنائية الصدر واللسان، فاللسان يطابق القلم والصدر يماثل اللوح «فما نطق به اللسان، رقمته الأذهان في ألواح الصدور، وما أرخته إرادة القلب إلى الصدر عبر عنه اللسان كالترجمان».⁵

أما الحواس فهي بمثابة رسل القلب «يستنسخ ما حصل فيها، فالسمع رسول، وهو جاسوسه، والبصر رسول، وهو حارسه، واللسان رسول، وهو ترجمانه».⁶

من خلال ما سبق، يمكن القول إن ابن عربي يحاول تقريب عالم مجرد لا يدرك بالحواس باستثمار كافة المعارف المتاحة لدى المتلقي التي ستمكنه من فهم ذلك المجرد، بدءا من جسده وانتهاء بالعوالم الكبرى، ذلك أن

1. المصدر نفسه

2. المصدر نفسه، ص 68

3. المصدر نفسه، ص 68. 69

4. المصدر نفسه، 69.

5. المصدر نفسه، ص 70

6. المصدر نفسه

ابن عربي يحقق بذلك علاقات بين بنية أقل معرفة، هي الأفلاك وحركاتها والملا الأعلى / الغيب، بأسراره واستحالة إدراكه، وبين بنيات طبيعية ثقافية معروفة وممكنة الإدراك.

ولعل أقرب مدرك بالنسبة للإنسان هو جسده، لذلك نجد ابن عربي مقتنعا بأن تركيبه جسد الإنسان وعلاقته بالروح أكثر وسائل الله فاعلية في تقريب ذاته للإنسان، فيرى - تبعا لذلك - أن الله «جعل في الإنسان ما هو دلالة على الربوبية، وتصديق الرسالة المحمدية، وذلك الهيكل¹ الإنساني لما افتقر إلى مدبر وهو الروح، وكان مدبره واحدا، وكانت الروح غير مرئية، ولا مكيفة، ولا متحيزة في شيء من الجسد، ولا يتحرك شيء من الجسد إلا بشعورها به، وإرادتها له، لا يحس ولا يمس إلا بها، وكان ذلك كله دلالة على أن العوالم لا بد لهم من مدبر ومحرك، ويلزم منه أن يكون واحدا عالما بما يحدث في ملكه، قادرا على حدوثه، وأنه غير مكيف، ولا متمثل، ولا مرئي، ولا متحيز، ولا متبعّض، ولا محسوس، ولا ملموس، ولا مقبوس، بل {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}»²

من خلال هذا النص نكتشف أن ابن عربي يقيم تماثلا بين الله والروح. ومن أوجه الاشتراك التي يراها نذكر:

- ❖ العالم مفتقر إلى مدبر كما أن الجسد (الهيكل الإنساني) مفتقر إليه.
- ❖ يُفترض في مدبر الكون (أي الله) أن يكون واحدا، غير مرئي ولا مكيف ولا متحيز في شيء، كما أن الروح واحدة غير مرئية ولا مكيفة ولا متحيزة في الجسد.
- ❖ يفترض أن لا يتحرك شيء في الكون إلا بشعور المدبر وأرادته ولا يدرك إلا بواسطتها، كما أن لا شيء يتحرك في الجسد إلا بشعور الروح وإرادتها ولا يحس ولا يمس إلا بها.
- ❖ ما دام لمدبر الكون (الله) رسولان أحدهما ظاهر هو محمد رسول الله ﷺ، والثاني باطن هو جبريل، فكذلك كان للروح (مدبر هذا الهيكل الإنساني) «رسولان: باطن وظاهر، فالرسول الباطن هي الإرادة، بمنزلة جبريل يوحى إلى اللسان، واللسان يعبر عن الإرادة، وهو بمنزلة سيدنا محمد ﷺ»³

وقد ساعدت إقامة هذا التماثل ابن عربي على تأكيد قدرة الله ووحدانته، وعلمه بما يحدث في ملكه، وقدرته على إحداثه، وتنزهه عن الكيف والتحيز والتبعض والظهور للعيان والإدراك بالحواس.

لا شك أن حرص ابن عربي على تحقيق التماثل بين كافة العناصر والأركان أوقعه في بعض الأخطاء حيث قد يكون العنصر الواحد في مجال ما مطابقا لأكثر من عنصر في المجال المقابل، فالصدر يماثل الكرسي حينما ويمائل اللوح حينما آخر، والحواس الخمس تناظر الكواكب الخمس تارة وتكون بمثابة رسل القلب تارة أخرى.

1. يستعمل ابن عربي مصطلح الهيكل مرادفا للجسد. وهو مصطلح متداول في الفلسفة الإشراقية، كما نجده عند السهروردي في "هياكل النور" والعلاج في ديوانه.

2. ابن عربي، شجرة الكون، مصدر سابق، ص 70

3. المصدر نفسه، ص 71

خاتمة:

حاولنا في هذه الورقات تقديم مفهوم المماثلة باعتباره آلية من آليات الاستدلال، كما حاولنا تقريبه إلى المتلقي من خلال نموذج تطبيقي يساعد على توضيحه بشكل أكبر.

ويمكن أن نخلص إلى أن ابن عربي قد وظف هذه الآلية توظيفاً جيداً في سعيه لإبراز صورة الجسد من خلال موضوع ما، أو للحديث عن موضوع ما من خلال الجسد. وفي الصيغتين معا يكون الجسد مركزياً لديه، فقد وظف ابن عربي الجسد في وصف المدن والممالك، كما قدمه من خلالها في عملية تبادلية غاية في الدقة. كما وظف خبرته الجسدية في بيان كيفية انتظام الكون والعالم العلوي ونظام ترتيبه، انطلاقاً من مسلمة صوفية مفادها «أن العالم يحتوي على أكوان منتظمة مرتبطة مترابطة بمبادئ متعددة، وقد تحول بعض تلك المبادئ إلى نظريات، مثل نظرية العناصر الأربعة، ونظرية الطبائع الأربعة، ونظرية الاستحالة»¹

إن آلية التماثل التي يرسبها ابن عربي لبناء متخيل الجسد تبدو مهيمنة وواضحة المعالم، فهو يطابق بين العالمين مطابقة تامة، فيذكر النماذج الواضحة ويترك ثقوباً داخل الخطاب يملأها المتلقي عبر قياس الغائب على الشاهد للوصول إلى المطابقة التامة.

إن المنهج الذي يقترحه ابن عربي يجد تأصيله في أول مراحل الخلق الإنساني، ذلك أنه يرى أن آدم هو أول من نظر مثل هذا النظر عندما علمه الله الأسماء الحسنى، إذ «إنه عاين المسميات لكن على صورة ما وذلك أنه عاينها في نفسه من حيث أنه مجمع أسرار العالم، ونسخته الصغرى، وبرنامجه الجامع لفوائده»²

حسبنا، في هذه المقالة، إضاءة مفهوم التماثل نظرياً باعتباره آلية ذهنية تساعد على إدراك عالم من خلال آخر، وتقريبه تطبيقياً من خلال نص واحد، مما يساعد القراء على استيعابه وتوظيفه في فهم العوالم أو الموضوعات بعضها من خلال بعض، وتقديم جزء من تصور الخطاب الصوفي للجسد بقصد إزالة بعض التعقيد الذي يطول هذا الموضوع الهام.

لائحة المصادر والمراجع:

1. ابن عربي، محيي الدين بن عربي، شجرة الكون، ضبطه وحققه وقدم له رياض العبد الله، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1405 هـ 1985 م
2. ابن عربي، محيي الدين، كتاب التديرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، الجزء الثاني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2016

¹ محمد مفتاح، رؤيا التماثل، مرجع سابق، ص 5

² محيي الدين بن عربي، كتاب التديرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، الجزء الثاني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2016، ص 314

3. خليل، عبد الكريم، العرب والمرأة: حفرة في الإسطير المخيم، الانتشار العربي (بيروت . لندن) وسينا للنشر (القاهرة، مصر)، الطبعة الأولى 1998
4. مفتاح، محمد، رؤيا التماثل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، بيروت. لبنان، الطبعة الأولى 2005
5. وعزيز، الطاهر، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت. الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1990

