



أيقونة اللغة العربية

October / November 2022

ISSN/الرقم الدولي
2394 – 6628

معامل التأثير العربي
1.31

مَجَلَّةُ التَّأْثِيرِ

مجلة أدبية محكمة دولية

Chief Patron

Dr.Asgar Hassan Samoon
(IAS)

Vice Chief Patron

Prof. Mohd. Sanaullah al-Nadavi

Editor - in - Chief

Dr.Meraj Ud Din Para Nadvi

رئيس التحرير
الدكتور معراج الدين الندوي

وزارة التعليم العالي بولاية جامو وكشمير بالهند ١٩١١٠١

Higher Education Department J&K Govt.191101

A Monthly Refereed Research Journal in Arabic Language & Literature

www.tilmajournal.in



Chief Patron
Dr. Asgar Hassan Samoon (IAS)
Principal Secretary skill development



Vice Chief Patron
Prof. Mohd. Sanaullah al-Nadawi
Chairman & Professor (AMU)

مجلة التلميز

AL-TILMEEZ

ISSN 2394 -6628

**Monthly Arabic Research Journal
Of**

Higher Education Department J&K Govt.

A Monthly Refereed Research Journal in Arabic Language & Literature



Director of Journal
Prof. M. Muzaffar Husain Nadvi

سجلوا انتصاركم بمداد الفخر



Editor in Chief
Dr. Meraj ud Din Para Nadvi

دعوة المشاركة و شروط النشر:

تدعو "مجلة التلميز" الباحثين وأساتذة الجامعات والمتخصصين في اللغة العربية وآدابها من أرجاء العالم الإسلامي، لتقديم نتائجهم العلمي مما له علاقة بموضوعات المجلة وذلك للنشر بها.

يشترط في المقالات المقدمة للنشر ما يلي:

* أن يكون البحث أصيلاً وجديداً، لم يسبق نشره في نشرات أخرى مهما كانت، ولم يسبق عرضه أو المشاركة به في ندوة أو ملتقى علمي.

* ألا يقل عدد صفحات المقال عن 10 صفحات ولا يزيد عن 20 صفحة، بما فيها المصادر و الهوامش و الجداول والرسوم التوضيحية، ويجب أن ترقيم الصفحات ترقيماً متسلسلاً.

* أن يكون المقال مطبوعاً على الكمبيوتر وفق برنامج "Microsoft Word" بخط من نوع Sakkal Majalla

* تحتفظ المجلة عن نشر مقالين متتاليين في العدد ذاته أو في عددين متتاليين لمؤلف واحد.

يجب أن يكون المقال خالياً من الأخطاء الإملائية والنحوية واللغوية والمطبعة قدر الإمكان.

ويجب أن يراعى في الأعمال المتضمنة لنصوص شعرية أو آيات قرآنية كريمة، أو أسماء أعلام ضبطها بالشكل وتخريج الأحاديث والأبيات

* أن توضع الهوامش فكل صفحة وكذلك توضع المراجع والمصادر على آخر صفحة المقال ويراعى في طريقة التمهيش المنهج التالي:

* الكاتب: إسم ولقب المؤلف، عنوان الكتاب، الجزء، الترجمة (إن وجدت) الطبعة دار النشر/الناشر، مكان النشر، سنة النشر.

* المقالات: إسم ولقب المؤلف، "عنوان المقال"، عنوان المجلة، (الجهة التي تصدر عنها)، العدد، الصفحة.

* المراجع الإلكتروني: اسم المؤلف، أو المنظمة "عنوان المقال"، العنوان الإلكتروني كاملاً، تاريخ التصفح: اليوم، الشهر، السنة.

* المخطوطات: اسم المؤلف وعنوان المخطوط كاملاً، ويذكر اسم المكان المحفوظ فيه ويشار إلى تاريخ النسخة، وعدد أوراقها.

* الصحف: إذا كان خبراً يكتب اسم الصحيفة، والعدد، والتاريخ، ومكان الصدور. أما إذا كانت مقالة يكتب اسم الكاتب، "وعنوان المقالة" واسم الصحيفة، ثم تحديد نوعها (يومية، أسبوعية، شهرية)، (ومكان الصدور) والعدد، والتاريخ، والصفحة.

* يحق للمجلة (إذا رأت ضرورة لذلك) إجراء بعض التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر دون المساس بمضمونها، كما تحتفظ المجلة بحقوقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي لا تتناسب مع أسلوب النشر.

* الدراسات التي تنشرها المجلة تُعبر عن آراء أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

المراسلة والاشتراك: يمكنك إرسال بحثك العلمي إلى لجنة التحكيم في المجلة العربية للنشر العلمي عن طريق: إرسال البحث إلى الإيميل التالية: editor@tilmeezjournal.com موضحاً اسم الباحث - عنوان البحث - وصف مختصر للبحث والباحث.

أعضاء لجنة التحكيم

تضم مجلة التلميذ الدولية المحكمة لنشر البحوث والدراسات كوكبةً من الأساتذة و النقاد و الدكاترة والأدباء المتخصصين في تحكيم البحوث والأوراق الأدبية والعلمية من مختلف الجامعات العربية العالمية:



مستشار لجنة التحكيم

الدكتور شمس كمال أنجم
رئيس قسم اللغة العربية بجامعة
بابا غلام شاه بادشاه كشمير بالهند



مدير لجنة التحكيم

البروفيسور عبد الماجد القاضي
رئيس قسم اللغة العربية و آدابها
الجامعة الملوية الإسلامية بالهند



رئيس لجنة التحكيم

أ.د. سيد جهانغير
أستاذ الأدب العربي بجامعة الإنجليزية
و اللغات الأجنبية، حيدرآباد بالهند



مشرفة لجنة التحكيم

وفاء عبد الرزاق
شاعرة وروائية وقاصة
المملكة المتحدة - لندن



من أعضاء لجنة التحكيم

د.ناصر سليم محمد علي الحميدي
أستاذ الأدب و النقد المشارك جامعة تيوك
الكلية الجامعية بأملج المملكة العربية السعودية



من أعضاء لجنة التحكيم

د. سيد بشير أحمد
اللغات الأجنبية - الشعبة الإنجليزية
كلية العلوم والآداب
جامعة نزوى، سلطنة عمان



من أعضاء لجنة التحكيم

البروفيسور محمد أيوب تاج الدين الندوي
مدير المركز الثقافي الهندي العربي
بالجامعة الملوية الإسلامية، نيودلهي بالهند



من أعضاء لجنة التحكيم

د. كريمة نور عيساوي
أستاذة تاريخ الأديان،
جامعة عبد المالك السعدي، تطوان



من أعضاء لجنة التحكيم

أ.د.عبيد الرحمن الطيب
الأستاذ المشارك بمركز الدراسات العربية و
الإفريقية بجامعة جواهرلال نهرو، نيودلهي بالهند



من أعضاء لجنة التحكيم

د. أورنك زيب الأعظمي
مدير تحرير "مجلة الهند" والأستاذ المساعد
الجامعة الملوية الإسلامية، نيودلهي بالهند



من أعضاء لجنة التحكيم

أ.د. محمد الأمين خلادي
أستاذ التعليم العالي بقسم اللغة و الأدب
العربي بجامعة أحمد دراية، ادرار الجزائر



من أعضاء لجنة التحكيم

د. معراج أحمد معراج الندوي
الأستاذ المساعد بالجامعة العالية، الهند



من أعضاء لجنة التحكيم

د. إرشاد أحمد مير
الأستاذ المساعد بالجامعة الإسلامية للعلوم
والتكنولوجيا أونتي بوره كشمير بالهند



من أعضاء لجنة التحكيم

د.عبد المنعم عبدالله خلف حميد الدليمي
استاذ في جامعة تكريت بالعراق
(النحو واللسانيات)

التلميز

AL-Tilmeez	اسم المجله بالانجليزیه
2394-6628	ISSN
 الهند	الدوله
اضفط هنا www.tilmeezjournal.in	اصدارات المجله
1.18	معامل التأثير لسنه 2019
1.2	معامل التأثير لسنه 2020
1.29	معامل التأثير لسنه 2021
1.31	معامل التأثير لسنه 2022

مجلة التلميذ

مجلة أدبية علمية عربية محكمة
تصدر عن وزارة التعليم العالي بجاموں و كشمير الهند.

مجلس التحرير

Editorial Board

الرئيس العام	الدكتور أصغر حسن ساموں (IAS)
نائب الرئيس العام	البروفيسور محمد ثناء الله الندوي
مدير التحرير	البروفيسور محمد مظفر حسين الندوي
رئيس التحرير	الدكتور معراج الدين الندوي

مساعدو رئيس التحرير:

البروفيسورة دنيا باقل	(الجزائر)
الدكتورة نور أفشاں	جامعة كشمير بالهند
الدكتور عناية الله واني الندوي	وزارة التعليم العالي كشمير بالهند
الدكتور فاروق أحمد ميرالقاسمي	جامعة كشمير بالهند
الدكتور محمد ربحان الندوي	جامعة جواهر لال نهرو بالهند
الدكتور محسن عتيق خان	جامعة جواهر لال نهرو بالهند
الدكتورة زهراء علي دخیل	(لبنان)
الدكتور رياض أحمد الندوي	وزارة التعليم العالي كشمير بالهند
نور عائشة/ Noor Aisha (للإنكليزية)	جامعة أنديرا غاندي الوطنية المفتوحة

الأراء المنشورة في مجلة "التلميز" تعبر عن رأي أصحابها وليست بالضرورة تعبر عن رأي المجلة

البروفيسور محمد صلاح الدين العمري	رئيس قسم العربية سابقا بجامعة عليكرة الإسلامية
البروفيسور كفيل أحمد القاسمي	عميد كلية الآداب سابقا بجامعة عليكرة الإسلامية
البروفيسور يسين أحمد شاه	مدير الكليات الحكومية سابقا بكشمير سرينجر
البروفيسور محمد سميع أختر	رئيس قسم اللغة العربية سابقا بجامعة عليكرة الإسلامية
البروفيسور محمد فيضان بك	الأستاذ بقسم اللغة العربية بجامعة عليكرة الإسلامية
البروفيسور مسعود أنور علوي	رئيس قسم العربية سابقا بجامعة عليكرة الإسلامية
البروفيسور رضوان الرحمن	رئيس مركز الدراسات العربية والإفريقية بجامعة جواهرلال نهرو
الدكتور ريجان أختر القاسمي	الأستاذ المساعد بقسم علم اللاهوت السني عليكرة بالهند
البروفيسورة سلوى جرجيس سلمان النجار	رئيس قسم اللغة العربية و آدابها بجامعة كركوك بالعراق
البروفيسور السيد جهانكير	جامعة اللغة الإنجليزية و اللغات الأجنبية بحيدرآباد
البروفيسور حبيب الله خان	رئيس قسم اللغة العربية بالجامعة الملوية الإسلامية
البروفيسور عبد الرحمن وار	رئيس معهد اللغة العربية بصورة سرينجر، كشمير
البروفيسورة تسنيم كوثر	قسم العربية و آدابها بجامعة عليكرة الإسلامية بالهند
الدكتور عنایت رسول	رئيس قسم اللغة العربية و آدابها بالجامعة الإسلامية للعلوم والتكنولوجيا كشمير
الدكتور زكريا السرتي المغربي	المدير العام لشبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات بالمغرب
الدكتورة عرفاني رحيم	الأستاذة المساعدة بقسم اللغة العربية بالجامعة الإسلامية للعلوم والتكنولوجيا كشمير
الدكتور هاني يوسف أبو عليون	كاتب فصوص قصيرة جدا ، القويسمة/ عمان الأردن
الدكتور شمس كمال أنجم	رئيس قسم اللغة العربية بجامعة بابا غلام شاه بادشاه
د. تيسير محمد أحمد الزيادات	المحاضر بالجامعة السعودية الإلكترونية
الدكتور رضوان بلخيري	رئيس تحرير مجلة الرسالة الدولية للدراسات والبحوث ومحاضر بقسم علوم الإعلام والاتصال و نائب عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة العربي التبسي. تبسة الجزائر.
الدكتور قاضي عبدالرشيد الندوي	الباحث الأكاديمي بالدوحة دولة قطر
الدكتور شكيل أحمد الشفائي	الباحث الأكاديمي و المحاضر بالمدرسة الحكومية بكشمير
الأستاذ عبدالقادر سلامي	جامعة تلمسان بالجزائر
الدكتورة زرنغار	الأستاذة المساعدة بجامعة جواهرلال نهرو، الهند
الدكتور مأمون على خلف الله حسن	الباحث الأكاديمي في البلاغة القرآنية بالقاهرة ، مصر
الدكتور علاء الدين ك. أم	المحاضر بقسم الماجستير و البحوث للغة العربية ، كلية السنية العربية- كاليكوت الهند

محتويات العدد

كلمة العدد	رئيس التحرير	09
صلتان للفعل "أغلق يغلق إغلاقاً"	د.أورنك زيب الأعظمي	11
الواقعة التاريخية في كتابات الدكتور عبد	الأستاذ الدكتور الحمدي أحمد	19
مصطلح الاستدلال في المدونة النقدية العربية القديمة	الباحثة بلعربي شهرزاد	27
أعلام الأدب العربي في العصر الحديث للأستاذ السيد...	د. قمر شعبان الندوي	48
أثر اللسانيات التطبيقية في تنمية تعليمية اللغة العربية	باحثة الدكتوراة دحمان شروق	54
صور من الفعل الثلاثي المزيد بحرف و معانيه.....	عبدالله مجد إعوا	65
الفكر العربي ونظريات الحداثة و ما بعد الحداثة	كعواش عبد الرحمن/مسعد فتح الله	85
أدب المقاومة في أدب كيرالا العربي	الدكتور. إي ك ساجد	103
صور من الترادف في كتاب "جواهر الألفاظ" لقدماء	عبد الرحمن شيخ	109
إرهاصات الأعمال السردية النسوية.....	الدكتورة جبيلية بي	118
جماليات التقديم و التأخير.....	م.م خالد جمعة/م.م هاو نياز	129
الانزياح الصيغي في القرآن الكريم	م.محمد عزيز مصطفى	141
مواقع الإعراب للكلمات المنهية بالياء في.....	إبراهيم آدم رابع	158
إسهامات عبد الكريم الجهمان في أدب الأطفال	محمد ناصر داغا	170
تعدد المرجعيات الثقافية في الرواية القطرية	حسيب الرحمن	179
مظاهر وصف الطبيعة في شعر ابن خفاجة	الدكتور اصغر علي بيك	190
تَهْيَبُ السلف من التفسير في الدراسات الاستشراقية	د.بن زيان خالد	203
نقد ما بعد البنيوية من المفهوم إلى السياقات الثقافية	نجيب ربيعي	216
مقاربات تطبيقية للمنهج الأسلوبي (تطبيق على الشعر العربي)	مديسم رشيدة	234

AL-TILMEEZ

Arabic Research Journal
Of

Govt. J & K Department Education Higher
A Monthly Refereed Research Journal in Arabic Language & Literature

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة العدد:

(سبتمبر/أكتوبر 2022)



الحمد لله الذي بفضلله تتم الصالحات والحمد لله الذي علم بالقلم ،علم الإنسان ما لم يعلم و
جَعَلَ الْعَرَبِيَّةَ لَنَا لِسَانًا وجعل نبيه صاحب البلاغة والبيان، وجوامع الكلم وجعلنا من المتكلمين بها، وَزَادَهَا
شَرْقًا وَجَمَالًا وَبَيَانًا، وَأَنْزَلَ بِحُرُوفِهَا الذِّكْرَ قُرْآنًا، وَكَرَّمَ الْإِنْسَانَ، وَهَدَاهُ بِالْقُرْآنِ، وَعَلَّمَهُ الْبَيَانَ، وَصَلَّى وَسَلِّمْ
وَبَارِكْ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ فَمَهْمٌ فِي اللُّغَةِ وَالْبَيَانِ فُرْسَانًا، أما بعد:

قرائنا الأعززة يسعدني أن جئنا إليكم اليوم بعدد جديد لمجلتكم المؤقرة "مجلة
التلميذ الدولية المحكمة، ونجدد آمالنا بأن يكون هذا العدد مليئًا بالبحوث العلمية المتميزة على
غرار سنونه السابقة وندعو الله سبحانه وتعالى أن يجعل مجلتكم نافعة لكل من يحب لغة
الضاد ونتمنى أن يزكو خيرها وينمو عطاؤها ليستمر مع الأيام القادمة بفضلله عز وجل. ونسأله
سبحانه وتعالى مخلصا أن يأخذ بأيدينا إلى سبيل الحق والصواب، وأن يرزقنا جميعا صادق
القول وصالح العمل، وأن ينصر دينه ويعلي كلمته، إنه سميع قريب.
وندعو جميع الأكاديميين المهتمين بالضاد إلى تقديم الدعم العلمي والمساهمة الفاعلة لإنجاح جهود هذه
المجلة الدولية ومساعدتها العلمية البحتة.

ولا أنسى هنا أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى جميع أعضاء لجنة التحكيم خاصة إلى المشرف
العام الدكتور أصغر حسن سامون و نائبه و أستاذي الحنون البروفيسور محمد ثناء الله الندوي و
مشرفة لجنة التحكيم الشاعرة و الروائية و القاصة وفاء عبد الرزاق بالملكة المتحدة –
لندن، و رئيس لجنة التحكيم البروفيسور سيد جهانغير حفظه الله أستاذ الأدب العربي بجامعة
الإنجليزية واللغات الأجنبية، حيدرآباد بالهند و مدير لجنة التحكيم البروفيسور عبد الماجد القاضي
رئيس قسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الملكية الإسلامية بالهند ، ومستشار لجنة التحكيم الدكتور

شمس كمال أنجم رئيس قسم اللغة العربية بجامعة بابا غلام شاه بادشاه كشمير بالهند وجميع الكتاب والمشاركين والمهتمين على دعمهم الكبير الرائع الفعال لما قدموه لخدمة المجلة من أعمال مُتقنة، وناجحة، في تطويرها، وتقديمها بشكل ملحوظ.

مرحبا بكم معنا في العدد الثالث و الأربعين و مرحبا بكل باحث و باحثة وبكل قارئ متعطش. و اقــرأوه بكل رغبة فيه و شوق عارم إليه ليكون لنا ولكل الناس من حولنا حياة أوفر و أفضل علما و أدبا. مع تحياتي لكم الخالصة.

رئيس التحرير

الدكتور معراج الدين الندوي

سرينجر كشمير بالهند



صَلَتَانِ لِلْفِعْلِ (أَغْلَقَ يُغْلِقُ إِغْلَاقًا)

(استدراك على المعاجم في ضوء كلام العرب)



د. أورك زيب الأعظمي

مدير تحرير "مجلة الهند" وأستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها،
الجامعة الملكية الإسلامية، نيودلهي

Abstract: Prepositions are an important prefix to the Arabic verbs. Even sometime they prove to be their vital part when any special meaning or message is to be delivered e.i. 'Despite their need to food they gave it to the poor'. Here the preposition (على) is needed to convey the meaning of 'despite'. So this sentence will be translated as "أَطْعَمُوا الْفُقَرَاءَ الطَّعَامَ عَلَى حَيْثُ لَهُ"

Similarly, the sentences 'They put him in the room and then locked it.' will be translated as: "طَرَحُوهُ فِي الْحَجَرَةِ ثُمَّ أَغْلَقُوهَا عَلَيْهِ"

Thus preposition in Arabic not only plays an important role to convey the exact meaning of the sentence but also it delivers the meaning in a possible shortest meaningful way. The following article will discuss, in the light of the Qur'an and Arabic poetry, the prepositions applied to the verb *aghlaqa yughliqu ighlāqan* and will show how some of them missed the source lexicographers Arabic language.

Key words: The Qur'an, Arabic poetry, prepositions and lexicographers

المدخل: الصلات أو حروف الجر في اللغة العربية تلعب دورًا رائدًا ومهمًا في تغيير معاني الأفعال والأسماء وتوسيع نطاقها بل وربما تدخل على فعل فتجعله يدل على معنى يضاد معناه الأصلي. فمثلًا فعل "رَغِبَ" إذا دخلت عليه "إلى" أعطى معنى الميل والهوى، وإذا دخلت عليه "عن" أعطى معنى التنفر والإعراض، وإذا دخلت عليه "في" أعطى معنى الرغبة والطمع، وحتى إذا دخلت عليه "الباء" و"عن" دلّ على الضنّ بالشيء عن الآخر.

وكذا فعل "دَرَأَ" المتعدي فدَرَأَهُ عنه ضد ما دَرَأَهُ له إذ الأول يعني دَفَعَهُ عنه بينما الثاني يعني بَسَطَهُ له، وأما دَرَأَهُ به فيعني: دَفَعَهُ به واسْتَبْدَلَهُ.

وأما ذكر المعاني المضادة فدليله فعل "عَدَلَ"؛ عَدَلَهُ يعني أَقَامَهُ وَصَرَفَهُ، وَعَدَلَ إِلَيْهِ: مَالَ إِلَيْهِ، وَعَدَلَ بِهِ: مَالَ بِهِ وَجَارَ، وَأما عَدَلَهُ به فيعني سَوَّى بينهما، وكذا عَدَلَ عَنْهُ يعني: رَغِبَ عَنْهُ. فانظر كيف تبدل المعنى

من العدل أي الإنصاف إلى الجور والظلم لمجرد تبديل الصلات.

وسنقدّم، فيما يلي، دراسة متواضعة للفعل (أَغْلَقَ) ونحاول بيان الفرق بين صلتيه (على) و(عن) كما نشير إلى بيانهما في المعاجم والقواميس. وسنزيد على هاتين الصلتين صلة أخرى لم يفرس بها المعجميون وهي الباء.

بيان صلتى الإغلاق في المعاجم: عندما نراجع المعاجم العربية نجد أنّ الجوهرى (393هـ) وابن منظور (711هـ) والحموي (770هـ) والزبيدي (1167هـ) وسعيد الشرتوتى (1331هـ) يفرقون بين غرابة الغلق (لمعنى الإغلاق) وفصاحة الإغلاق كما يشيرون، ولو بضعف في بعض الأحيان، إلى الفرق بين الإغلاق والتغليق، ولكن نجد الخليل (170هـ) والزمخشري (538هـ) يغضّان النظر عن هذه الأمور. وأما صلتاه (على) و(عن) فلم يذكرهما أحد من هؤلاء القدامى إذ نجد (على) في المعاجم الحديثة والمعاصرة فبقيت الصلة (عن) مجبولة حتى الآن.

معنى الفعل (عَلَقَ وَأَغْلَقَ): الفعل عَلَقَ يَغْلِقُ غَلْقًا يأتي لازماً ومتعدّياً معاً فاللازم يعني: لَحِقَ كما أنّ المتعدّي يعني: أَغْلَقَهُ. دليل اللازم قول الأعشى الكبير:

أسهولهي ودائي فبي تُسهرني	بانّت بقلبي وأمسى عندها غليقا ¹
---------------------------	--

وقول النمر بن تولب العُكلي عن سلمى:

كنود لا تمنّ ولا تُفادي	إذا غلقتُ حبالها برهن ²
-------------------------	------------------------------------

وأما دليل المتعدّي فقول الشاعر:

وبابٍ إذا ما مال للغلق يصرف³

ولكنه أصبح يُعدّ من الكلمات المتروكة كما قال أبو الأسود الدؤلي:

ولا أقول لِقِدَرِ القومِ قد غليتْ	ولا أقول لبابِ الدارِ مغلوق
لكن أقول لبابي مُغْلَقٌ وغلتْ	قِدري وقابلها دُنٌّ وإبريق ⁴

ومنه الإفعال والتفعيل فالإفعال يعني: أَقْفَلَهُ فحسب كما قال الفرزدق:

¹ ديوانه، 686/2

² ديوانه، ص 132

³ الصحاح: غلق

⁴ ديوانه، ص 353

ما زلتُ أفتحُ أبو أبًا وأغلقها	حتى أتيتُ أبا عمرو بن عمار ¹
--------------------------------	---

وقال الشاعر:

وأغلقتُ بابها في القصر واحتجبتُ	عند الياسة من مالي ومن ذنبي ²
---------------------------------	--

وأما التفعيل فيعني: إحكام الإغلاق كما قال حسان بن ثابت الأنصاري:

ويومٌ ثقيف إذ أتينا ديارهم	كتائب نمشي حولها بالمناصل
ففرّوا وشدّ الله ركنَ نبيه	بكل فتى حامي الحقيقة باسل
ففرّوا إلى حصن القصور وغلقوا	وكائن ترى من مشفق غيروائل
وأعطوا بأيديهم صغارًا وتابعوا	فأولى لكم أولى حداة الزوامل ³

ومنه قوله تعالى: "وَرَوَدَتْهُ آلَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ۖ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ۚ ۲۳ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ ۖ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ۚ ۲۴". (سورة يوسف)

الفرق بين الإغلاق والتغليق: كما ذكرت آنفًا أنّ الإغلاق يعني: الإقفال فقط بينما التغليق يعني: الإغلاق بإحكام حتى لا يمكن أن يدخله شيء أو يخرج عنه شيء. وهذا الفرق بين الإغلاق والتغليق كالفرق بين الجمع والتجميع كما قال حسان بن ثابت الأنصاري:

أصون عرضي بمالي لا أدنّسه	لا بارك الله بعد العرض في المال
أحتال للمال إن أودى فأجمعه	ولست للعرض إن أودى بمحتال ⁴

وقال إبراهيم بن هرمة القرشي:

ووازره بنو طمع فكانوا	غُثَاءَ السيل يجمعه السيول ⁵
-----------------------	---

وقال تأبط شراً:

سدّد خلالك من مالٍ تجمّعه	حتى تلاقي الذي كلُّ امرئٍ لاق ⁶
---------------------------	--

¹ الصحاح ولسان العرب: غلق. لم أجده في ديوانه.

² أساس البلاغة: ذنب

³ شرح ديوانه، ص 253-254

⁴ شرح ديوانه، ص 260

⁵ شعره، ص 162

⁶ ديوانه، ص 412 وديوان المفضليات، ص 30

وقال الحارث بن حلزة اليشكري:

ولقد رأيتُ معاشراً	قد جمّعوا مالا وولدا ¹
--------------------	-----------------------------------

وقال الأقيشر الأسدي:

أفنى تلادي وما جمعتُ من نَشَبٍ	قرعُ القواقيز أفواهُ الأباريق ²
--------------------------------	--

فالجمع يعني الجمع فقط بينما التجميع يعني: جمع الأشياء وإحصائها بدقة.

وهناك فرق بين إغلاقه وإغلاق الباب عليه كما سنذكره وهو أنّ الأول لا يعني أنّ البيت مغلق والمرء فيه بينما الثاني يدلّ على أنّ الباب مغلق وهو فيه.

صلتان للفعل (أَغْلَقَ): كما أشرت في البداية أنّ الفعل (أَغْلَقَ) تدخل عليه صلتان وهما على وعن. فأودّ فيما يلي أن أشرح قليلاً هاتين الصلتين.

أولاً: أَغْلَقَ عليه: فأغْلَقَ البابَ عليه يعني: أغلقه وهو في البيت المقفل كما قال أبو الأسود الدؤلي:

مرحباً بالتي تجور علينا	ثم أهلاً بحاملٍ محمول
أغلقتُ بابها عليّ وقالت:	إنّ خير النساء ذات البعول ³

ومنه قول أعشى أبي ربيعة:

ألّ الزبير من الخلافة كالتّي	عجلّ النتاجُ بحملها فأحالها
أو كالضعاف من الحمولة حُمِلَتْ	ما لا تطيق فضيعةً أحمالها
قوموا إليهم لا تناموا عنهم	كم للغواة أطلتم إمهالها
أمسوا على الخيرات قفلاً مغلقاً	فانهضْ بيمينك وافتتحْ أقفالها ⁴

الأفعال المرادفة للإغلاق عليه: وجدنا خلال تتبعنا لكلام العرب ودراستنا للقرآن الكريم أنّ هذا الفعل (أَغْلَقَ عليه) يرادفه في الصلة (أَدَلَّ) و(أَوْصَدَ) و(ضَرَبَ) و(جَعَلَ القفلَ) كما قال عدي بن وداع الأزدي:

لما رأيتُ أخي الطاحي مرتيناً	في بيتٍ سجنٍ عليه البابُ مأدول ⁵
------------------------------	---

وقال تعالى: "نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ٦ الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ٧ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ ٨ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ ٩". (سورة

¹ ديوانه، ص 46

² ديوانه، ص 95

³ ديوانه، ص 366

⁴ الصبح المنير في شعر أبي بصير، ص 281

⁵ ديوان الشعراء المعقرين، ص 467

الهمزة¹

وقال الأسود بن يعفر:

ومن الحوادث لا أبا لك أنني	ضربت علي الأرض بالأسد ²
----------------------------	------------------------------------

وقال جرير:

وقد بات مغترًا بحدراء قينكم	ونام ولم يجعل على قيدها قفلاً ³
-----------------------------	--

وثانيًا: أغلقه عنه: أما أغلق الباب عنه فيعني: أغلقه دونه ولم يسمح له بالدخول كما أنشد الرياشي:

إنّا وجدنا خلفًا بنس الخلف	أغلق عَنَّا بابَه ثم حلف
لا يُدْخِلُ البَوَابُ إِلَّا مَنْ عَرَفَ	عبدًا إذا ما ناء بالحمل خضف ⁴

ومنه قول ذي الإصبع العدواني:

إني لعمرك ما بابي بذني غلّقي	عن الصديق ولا خيري بممنون ⁵
------------------------------	--

الأفعال المرادفة للإغلاق عنه: ويرادفه كل فعل يدل على الدفع والطرده والنهروأمثالها فمثلاً قول جرّان

العود النميري:

يكاد المجدُّ ينضجُ من يديه	إذا دُفِعَ اليتيمُ عن الجُرُور ⁶
----------------------------	---

وقول الشاعر:

ألم أكفِ أهلكَ فقْدانَه	إذا القومُ في المحل دَعَوْا اليتيماً ⁷
-------------------------	---

¹ ومن هنا تبدو بلاغة القرآن الكريم الذي أدخل "على" على الفعل (أوصد) ليدلّ على أنّ المجرمين سيكونون داخل النار التي تغلق عليهم إذ الإيصاد لا يصرح هل المرء داخل النار أو خارجها. وقال الطرماح:

فبذاك أطلعُ الهمومَ إذا دجّت	ظلمَ خوالفُها ثخُلَ وتؤصد
------------------------------	---------------------------

ديوانه، ص 119، تَخُل: تسدّ بالخلال: خشبات صغار، ظَلَمَ جمعُ ظلمات فشبهَ الظلمات بالبيت المحكم البناء.

وقال ورقة بن نوفل:

أمسى ابن جفنة في الحياة	وصفَى نفسي في ضريح مؤصد
-------------------------	-------------------------

مجلة المورد (1988/2/17م)، ص 176

² ديوانه، ص 25

³ ديوانه (طبعة دار صادر، بيروت)، ص 336

⁴ أساس البلاغة: خضف

⁵ ديوان المفضليات، ص 163 وديوانه، ص 94، والغلق: ما يغلق به الباب.

⁶ ديوانه، ص 27

⁷ كتاب العين: دغ

وقول مروان بن أبي حفصة:

والشيبُ إذ طرد السوادَ بياضه	كالصبح أحدث للظلام أفولاً ¹
------------------------------	--

وقول عروة بن الورد:

ذريني للغني أسعى فإني	رأيتُ الناس: شرُّهم الفقير
يباعده النديُّ وتزدريه	حليته وينهره الصغير ²

ولكن دخول الحرف (عن) على الإغلاق أبلغ.

صلة جديدة للإغلاق: ووجدنا حين مراجعة المعاجم أنهم ذكروا بيتاً للفرزدق وهو:

جزى الله عبد الله لما تلّبتست	أموري، وجاشت أنفُسُ من ثوائها
إلينا، فباتت لا تنام كأنها	أسارى حديدٍ أغلقتُ بدمائها ³

فأغلّقه به يعني: أغلقه بسببه. فالصلة (الباء) لم يشر إليها المعجميون ولو أنهم ذكروا الشاهد عليها عن عرض.

ملخص المقال: فظهر مما قدّمنا من بحث وجيز للفعل (أغلّق) والصلات الداخلة عليه أنّ هناك فرقاً كبيراً بين الإغلاق والتغليق كما نجد فرقاً لطيفاً بين الإغلاق والإغلاق عليه. وأنه تدخل عليه ثلاث صلات، وهي الباء وعلى وعن، لم يذكرها المعجميون سوى المتوسطة كما ذكروا الشاهد على الأولى ولكن لم يفتنوا لها وهكذا غصّوا البصر عن الثالثة الأخيرة. ولم نكد نعرّ عليها إلا عن طريق الشعر العربي. والشيء الثاني المهم أنّ القرآن الكريم كتاب نزل بلسان عربي مبين فلا يُوردُ فعلاً أو يُدخِلُ صلةً على الفعل إلا ويخفي فيها بلاغة ملؤها الإعجاز.

¹ ديوانه، ص 77

² الحماسة الشجرية، ص 478

³ ديوانه، ص 12

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. أساس البلاغة لأبي القاسم الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م
3. أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد للعلامة سعيد الخوري الشرتوني، دار الأسوة للطباعة والنشر، إيران، 1374هـ
4. تاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1965م
5. الحماسة الشجرية لابن الشجري، تحقيق: عبد المعين الملوحي وأسماء الحميصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1970م
6. ديوان أبي الأسود الدؤلي، صبعة: أبي سعيد الحسن السكّري، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، دار ومكتبة الهلال، ط2، 1998م
7. ديوان الأسود بن يعفر، صبعة: الدكتور نوري حمودي القيسي، المؤسسة العامة للصحافة والطباعة، مطبعة الجمهورية، 1970م
8. ديوان الأعشى الكبير بشرح محمود إبراهيم محمد الرضواني، وزارة الثقافة والفنون والتراث، إدارة البحوث والدراسات الثقافية، الدوحة، قطر، 2010م
9. ديوان الأقيشر الأسيدي، صبعة: د. محمد علي دقة، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م
10. ديوان الحارث بن حلزة بشرح الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991م
11. ديوان الشعراء المعمرين، للدكتورة شمس الإسلام أحمد حالي، دار الكتب الوطنية، أبوظبي، 2010م
12. ديوان الطرماح، د. عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1994م
13. ديوان الفرزدق، شرح الأستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987م
14. ديوان المفضليات للمفضل الضبي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، ط6
15. ديوان النمر بن تولب العُكلي، جمع وشرح وتحقيق: د. محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط1، 2000م

16. ديوان تأبط شراً وأخباره، جمع وتحقيق وشرح: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1984م
17. ديوان جران العود النميري، دارالكتب المصرية، القاهرة، ط3، 2000م
18. ديوان حسان بن ثابت، شرح وتقديم: الأستاذ عبدأ مهنا، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1994م
19. ديوان ذي الإصبع العدواني، جمع وتحقيق: عبد الوهاب محمد علي العدواني ومحمد نائف الدليهي، مطبعة الجمهور، الموصل، 1973م
20. ديوان مروان بن أبي حفصة، جمع وتحقيق وتقديم: د. حسين عطوان، دارالمعارف، ط3، 1982م
21. شعر إبراهيم بن هرمة القرشي، تحقيق: محمد نفاع وحسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1869م
22. الصبح المنير في شعر أبي بصير، مطبعة أدلف هلزهوسنين، بيانة، 1927م
23. الصحاح للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دارالعلم للملايين، بيروت، ط3، 1984م
24. كتاب العين للخليل الفراهيدي، ترتيب وتحقيق: الدكتور عبد الحميد هندائي، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م
25. لسان العرب لابن منظور الإفريقي، دارصادر، بيروت، د.ت.
26. مجلة المورد الفصلية الصادرة عن وزارة الثقافة والإعلام، دارالجاحظ للنشر، العراق
27. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن محمد بن علي المقري، تحقيق: د. عبد العليم الشناوي، دارالمعارف، القاهرة، ط2

الواقعة التاريخية في كتابات الدكتور عبد الحليم عويس

الأستاذ الدكتور الحمدي أحمد

عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية
الجامعة الإفريقية أحمد درايعة أدرار
الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

تمهيد: لكل مؤرخ منهج يتبعه أثناء عملية التركيب، من أجل بلوغ ما يسمى بالواقعة التاريخية، وهذه المداخلة تتناول حدود هذه الظاهرة، ومجالاتها عند عبد الحليم عويس. ومن الواضح ابتداءً أن أي تقويم لجهوده في هذا الإطار، يعتمد على تحليل كتاباته التاريخية خاصة الأكاديمية منها، على غرار دولة بني حماد وهي رسالته للمجستير من جامعة القاهرة (عام 1977م)، وابن حزم الأندلسي مؤرخا وهي أطروحة تحصل بها على درجة الدكتوراه (عام 1978م). ثم أعرج على كتابات أخرى له، خاصة تلك التي تناول فيها الواقع الإسلامي، وبعض الدراسات التي حلل فيها ظواهر تاريخية تخص الدويلات الإسلامية على مرتطورها وانهارها. فهذه الورقة ترمي لتتبع عناصر البناء التاريخي عند هذا المؤرخ، بحيث نحاول أن نتلمس حدود الوقائع في مواضيع بعينها، بغية تحديد المنهج الذي سلكه خلال ترتيبه للأفكار، ومعالجته للقضايا والمسائل، التي حللها خلال عملية تركيبه للوقائع.

ظاهرة المؤتمرات والندوات:

وقد تفتن لهذه الحالة من المؤتمرات الإسلامية العديدة والتي تنعقد كل عام، وأكد على ضرورة أن تبعد عن مجرد الاستهلاك الإعلامي وتحرك مسيرة الأمة في الاتجاه المنسجم مع شروط الحضارة ومعطيات التاريخ.¹ ويعقد عبد الحليم عويس مقارنة طريفة بين المؤتمرات التي تجرى في بلدان العالم الإسلامي، وأولئك التي تناولت الواقع الإسلامي. والأخرى التي أجرتها الحركة الصهيونية في فترة متقاربة، ووصل إلى أن المؤتمرات الإسلامية لم تصل إلى أهدافها، عكس اللقاءات اليهودية التي حققت غاياتها! والسبب في عدم تحقيق المبتغى، هو: «ضعف الإرادة والوعي، وغموض الأهداف وافتقاد التنظيم والتخطيط البعيد المدى وفهم الأخطاء المحيطة والتقلبات العالمية... ومن هذه الأسباب أن هذه المؤتمرات في أغلبها مؤتمرات جزئية غير مرتبطة بخطة كلية... وانفكاك الصلة بين بعضها البعض، وهذه المؤتمرات غير ملزمة من ناحية قراراتها».²

ولو قمنا بدراسة عميقة لأعداد المؤتمرات، والملتقيات، التي تقام في مؤسساتنا الجامعية، والسياسية، ومنظماتنا الأهلية، لاكتشفنا حجم التردّي الذي نعيشه، فمن جهة مبالغ ضخمة تمون مثل هذه الندوات، وأغلبها يعالج المشاكل التي تعانيها الأمة. لكن هل استطاعت هذه اللقاءات إيجاد الحلول

اللائقة؟ وإن وصلت للحلول فعلا، هل تلك الحلول تجد طريقها للتطبيق؟ ولعل الإجابة واضحة وسهلة، ولا تحتاج منا للكثير من الجهد، فالنتائج أقل من التوقعات، كما أن تلك النتائج لم تغيّر من الواقع إلا القليل، بسبب غياب الإرادة الفعلية في التغيير، من قبل جهات كثيرة كل حسب مسؤوليته، وموقعه، والحديث حول هذا الموضوع يطول، والكلام فيه قد يأخذ مناحي شتى وجوانب عديدة.

ويحمل العلماء تبعات الوضع غير المريح للأمة... وحتى أكثر حكامنا هؤلاء الذين يبدون أسوأ ما يكونون طائفية و انتهازية ومادية وسوء تقدير وقصر نظر... حتى هؤلاء البؤساء؟ ليسوا إلا ثمرة من ثمار مجتمعاتنا الفاسدة، ونفوسنا الممزقة،³ وقد نبتوا كما ينبت الشوك من الشوك وكما يخرج الولد الفاسد من البيت الفاسد، وبالتالي فهم ليسوا إلا حصاد مسيرتنا.

التاريخ الإفريقي:

عند يتحدث عن وضع الإسلام في القارة الإفريقية يأتي بإحصائيات عديدة في كل بلد، ويتعرض لخطر التنصير والإمكانات التي صخرتها الإرساليات لعمليها، ثم يعرج على خطر الصهيونية والشيوعية. لكن ما يؤسف له اعتماده على مراجع كثيرة⁴ لا تتناول الموضوع بالشكل المطلوب تاريخيا وهو ما جعل عمله التاريخي يأتي باهتا ولا يفي بالغرض المنهجي الكافي الذي يصور الواقع التاريخية في كل جوانبها النقدية.

ويخرج باستنتاج عجيب استطاع من خلاله أن يستشرف المستقبل، حينما تحدث عن قرب تأسيس دولة في جنوب السودان. بعد عرض جهود الفاتيكان المادية والعلمية⁵ : «...ويقيني الجازم أن المنصرين⁶ سيتمكنون من إقامة دولة مسيحية في جنوب السودان تكون إحدى منطلقاتهم لقلب إفريقيا وذلكما لم ينهض العرب لدرء هذا الخطر».⁷

مكانة ابن حزم التاريخية:

وينقل مادته عن الحميدي في جذوة المقتبس: «وأبو محمد أعلم بالتواريخ». والحميدي هو تلميذ ابن حزم، ثم يدل على هذه الفكرة من كتابات صاعد⁸ أبو القاسم التلميذ الثاني لأبي محمد، وبعدهما يعرض أقوال ابن بشكوال⁹، وابن حيان¹⁰، وابن بسام¹¹، وابن البار¹²، وفي الأخير يعتمد قول ابن خلدون: بيد أننا نعتقد أن لرأي المؤرخ الكبير عبد الرحمن بن خلدون قيمة تكفيها عن الاستطراد في ذكر آراء مؤرخي العصر الإسلامي الوسيط.¹³

ويشير إلى الثناء الموصول على أهمية كتابات ابن حزم عند المحدثين، من جملتهم شوقي ضيف في تحقيقه لرسالته: نقط العروس في تواريخ الخلفاء. حيث يقول: «أبرز عبقرية فذة في التاريخ».¹⁴ ويستدل بكلام إحسان عباس، وناصر الدين الأسد في تحقيقهما لجوامع السيرة، وكذا رأي عبد السلام هارون في مقدمته لتحقيق الجماهرة، والشيخ محمد أبو زهرة، وعبد عنان، وغيرهم¹⁵ من المستشرقين على غرار بلانثيا في تعليقه على كتاب الفصل وطوق الحمامة، وبلاثيوس، وليفي بروفنصال، وغرسيه غومس.

ويذكر أن ابن خلدون نفسه اعتمد على ابن حزم عند الحديث عن نسبه، في إشارة إلى ذكر بني خلدون الاشبيليين الذين جاءوا في الجمهرة.¹⁶ فهو يثق ثقة عمياء في أخبار ابن خلدون دون نقد، فالصحيح لديه والموثوق عنده ما رجحه صاحب المقدمة. وما هو يعتمد قوله أيضا عند التعرض إلى انقسام البربر إلى بتروبرانس والاختلاف في أنسابهم: إلا أن رواية ابن حزم أصح لأنه أوثق.¹⁷

نسبة زواوة في كتامة:

ويسلم بأقوال ابن خلدون لأنه ارتاح لآراء ابن حزم: «والصحيح عندي ما ذكره ابن حزم». ¹⁸ وترد جمل كثيرة عند ابن خلدون يثني فيها على أبي محمد سجلها عبد الحليم عويس دون مناقشة ولا تحليل على غرار: «وهو الأصوب». ¹⁹ وقد: «أبطله إمام النساين والعلماء أبو محمد ابن حزم». وهو تعليق ابن خلدون على اختلاف النسابة حول أصل البربر من حمير أو من مضر، ورفضه ابن خلدون: «إنه منكر من القول». تبعا لابن حزم. ولا يقوم بعملية التركيب المرجوة في مثل هذه المواطن لحساسية المسألة وأهميتها، غير أنه يكتفي بسرد آراء ابن خلدون كما جاءت لإطرائه لابن حزم.

وقد وقع بين النساين من المؤرخين من الاختلاف في نسب زناته، ما لا يخفى على ذي مشاركة على أن الذي: «صار إليه الحافظ أبو عمر بن عبد البر وهو الثبت... مما وقفت عليه... أن زناته من ذرية قيس عيلان، من غير نزاع في ذلك ولا خلاف ممن يعتمد عليه». ²⁰ وقد رد ابن سعيد وغيره على ابن حزم في جمهرته، حتى قال: عجا لهذا الرجل، ما سلم منه أحد من الأمم عربيا وعجميا. وذكر الكلبي أن صنهاجة وزناته وكتامة في العرب. ونقل ذلك الأثبات منهم: أبو عبيد القاسم بن سلام، والطبري، وغيرها. قال أبو عبيدة: في أنساب حمير.

ومع ذلك فإن ابن مرزوق أورد أبياتا لابن حيان، يمدح فيها ابن حزم:

لا تلمني إن كنت أهوى عليا وأراه أحق بالتقديم
فعلي إمام كل إمام وعلي إمام كل عظيم²¹

فمن المؤسف أن مؤرخ الفترة الوسيطة (ابن مرزوق) لديه من الحس المنهجي ما يفوق المؤرخ المعاصر، الذي اكتفى بذكر المحامد وبذلك ضيع الواقعة التاريخية وأخل بميزان التركيب المنهجي الذي تقتضيه الموضوعية، والتسلسل الواقعي للأحداث رغم تأثره الواضح بابن خلدون شيخ النقد التاريخي.

المدرسة المالكية بالأندلس:

يذكر ويؤكد أن مذهب إمام دار الهجرة هو المسيطر فمذهبه الربوع، وهو ينقل عن صاحب نفح الطيب، حيث كان: هو أساس الفكر التشريعي... وكان الخروج عليه يبدو كأنه خروجنا لإسلام نفسه... فإنه قد كبل حركة العقل الأندلسي، وأعطى فقهاء المالكية لونا من الامتياز الطبقي، والقدرة على التنكيل بكل مخالف في مجال يسمح للإسلام فيه بالاختلاف. وهو يجانب الوقائع مجانبه مشينة فقهاء المالكية حرروا الفكر، فلا

تعارض لديهم بين النقل والعقل، بل مصادر التشريع لديهم تدعوا إلى التدبر والنظر ولذلك ليسمن الصعب أن نجد فيه الفقيه المنطقي والأصولي الفيلسوف، ابن رشد وأضرابه.

وابن حزم يقدم لنا تفسيراً لهيمنة مذهب مالك على الأندلس، فيعزو انتشاره فيبدء أمره إلى طلب الرئاسة والسلطان: فإن يحيى بن يحيى كان متمكناً عند السلطان مقبول القول في القضاء، وكان لا يلي قاض في أقطار الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ممن كان على مذهبه، والناس سراعاً إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به. وعبد الحليم عويس ينقل هذه العبارة لابن حزم ويدلل بها على تقرب الفقهاء المالكية من السلاطين، دون تحريفهم لواقع النص. فيحيى بن يحيى الليثي لا يجادل أحد في كفاءته وكفايته وعلمه، وهو لم يكن قاض فقط، وإنما كان قاضي الجماعة، مثل قاضي القضاة في المشرق. هل يمكننا القول بأن القاضي أبو يوسف كان مهيمناً على القضاء في عهد الرشيد، وأن المذهب الحنفي أقصى بقية المذاهب في الفترة العباسية، هذا لا يقول به أحد، بل الراجح أن سلطات قاض القضاة كانت تقتضي تعيين القضاة في النواحي، وأغلبهم من الفقهاء الحنفية بالتأكيد.

وما يجعله يقع في خلل المعالجة السليمة للأحداث حكايته عن البلاطات الأندلسية والمناظرات التي شهدتها: ... ومساجلات أبي محمد بن حزم، وأبي الوليد الباجي من أشهر المساجلات التي تعكس هذا النوع من المبارزة الفكرية التي تعقد لها المجالس ويحضرها المثقفون من مؤيدين ومعارضين. إذا كانت المخالفة في الرأي هي الميزة الغالبة في مجالس العلم الأندلسية، فلا مجال للدعاء بأن المدرسة المالكية أقصت المخالفين لها في توجهاتها.

ابن حزم وآراء معاصريه:

يقسم عبد الحليم عويس الآراء حول شخصية ابن حزم، إلى أقسام ثلاثة، فبعضهم أخذ عليه مأخذ، وقسم أساء إليه بدافع الخلاف المذهبي، وكان من جملة هؤلاء جمهرة صغار الفقهاء المتعصبين المملكون، والعامّة. وقد برز في عدائه لابن حزم من هذا الصنف، الفقيه المالكي القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي. وهل كان الباجي من صغار الفقهاء، أو من العامة التي لا تميز بين الخلاف العلمي، والإساءة الشخصية. يقول الضبي عن الباجي بعد عودته للأندلس من رحلته العلمية للمشرق: عاد من رحلته بعلم جم وسمع الكثير، وبرع في الحديث والفقه والأصول والنظر. وأثر عنا بن حزم نفسه مدح الباجي حيث يقول عياض على لسانه: ولو لم يكن لهؤلاء. أي المالكية. بعد القاضي عبد الوهاب إلا الباجي لكفاهم.

ويستطرد عويس حيث يشير أن هذا أساء لابن حزم وناله منهم الأذى، وعاش مطارداً، قلقاً... إنما كان مبعثها هذا الصنف الذي لم يرع للعلم حرمة، ولم يحترم حرية الفكر، وسفل إلى مستوى الكيد والدس وتسليط كبار العامة، وضيق دين الله الواسع.

واستدرك عبد الحليم عويس هذا الأمر عندما أنصف الفقيه والمحدث يوسف بن عبد البر حيث

اعتبرهم القسم الذي اختلف مع ابن حزم لكنه ظل كما يقول: محايدا، وحافظ على مستوى أخلاقي يليق بالعلماء. وابن حزم ذاته كان من المدافعين عن هذا المحدث، فقد اعتبرهم فضائل الأندلس ومفاخرها العلية.

والقسم الثالث وهم أصدقاء ابن حزم وعدّ منهم: أبو عبد الله التميمي المعروف بابن الطيني، والوزير أحمد بن شهيد، والقاضي أبو المطرف بن بشر وغيرهم. لكنه لم يعلق على آرائهم ولو بكلمة واحدة، لأنهم مدحوا جميعا ابن حزم وهو أركان يساير هواه.

تطبيق منهج الظاهرية في علم التاريخ:

في اعتقادي هذا أهم عنصر كان بالإمكان تطبيق مسألة الواقعة التاريخية عليه، لو استغل هذا المؤرخ المادة التي أتاحت له، بالإضافة إلى القاعدة التي قررها في مدخل هذا الفصل: فهذه الظاهرية التي تمثل معلما من معالم منهج ابن حزم في التاريخ قد أوجبت لديه الاحتفاء بالنقل والاستكثار من السنن وطرح ما يشوبه التجريح، أي أنها قد جعلت من منهج الحديث ضرورة في دراسة التاريخ، إذ النقل أساس للظاهرية قبل العقل.

وهو هنا يعطي القاعدة ولكنه لم يوفق إلى إيجاد الأمثلة، ولعل أبرز مثال على تطبيق ابن حزم لهذا المنهج في كتابه الفصل، عندما تناول مسألة الإمامة واستحضر أدلة أحقية الصديق بخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورجع إلى المضان التاريخية والكتب الحديثية.

ويعقد أوراق عديدة لمقارنة ما كتبه ابن حزم في النقد التاريخي، مع ما سجله ابن خلدون في الموضوع محاولا إثبات ظاهرة التأثير والتأثر بينهما.

المترددون في تطبيق الشريعة:

في إحدى فصول كتابه الذي خصصه للحديث عن المسلمين في معركة البقاء، يحاول عبد الحليم عويس أن يضع يده على واقع الإسلام ومن يتصدى للدفاع عنه من خلال تطبيق الشريعة ويصرح بأن: «الحكام قد يستغلون تطبيق الشريعة الإسلامية للتخلص من بعض خصومهم أو للتفسير بصورة مكرسة من تطبيق الشريعة مستقبلا».²² ويشير أن من يدعو لتحكيم الشريعة وتطبيقها: «بدون أرضية عقائدية، بل وبدون مجتمع إسلامي، قد تكون مغامرة قد تسيء للمستقبل الإسلامي كله».²³ وهو يركز على أن النظم الحاكمة في مجتمعاتنا الإسلامية تتعارض مصالحها مع: «تطبيق الشريعة، سواء في مجال تركيبة أسلوبهم في الحكم، أو تركيبة انتماءاتهم الفكرية، أو تركيبة مشكلات بلادهم التي ربطوها بقوى خارجية».²⁴

وبدون شك يمكن أن نلاحظ بلا عناء، أن الواقع الإسلامي هو كما رسمه المرحوم عبد الحليم عويس، من خلال تجارب الحركات الإسلامية في بعض البلاد العربية ومنها بلادنا الجزائر، حيث أدت العملية السياسية في نهاية الثمانينات، وبداية التسعينيات من القرن الماضي، إلى تجربة مريرة للنخب الإسلامية،

التي تم تشويه كل مشاريعها، وبرامجها، التي اعتمدتها خلال السباق السياسي، من خلال اتهام هؤلاء بأنهم يستغلون الدين للتأثير على عواطف الجماهير. وأيضا ناهيك عن القواعد الشعبية لأغلب الأحزاب الإسلامية والتي لم تكن ثابتة، وتتأرجح عند كل استحقاق انتخابي، إضافة إلى ازدواج الولاءات للكثير من أتباع هذه الأحزاب، وفي بعض الأحيان لبعض مرشحي هذه الأحزاب، تجده في مرحلة سياسية مع حزبه، وفي أخرى مع تشكيل سياسي يناقض توجهات حزبه الأول بالجملة! والأخطر من هذا وذاك استغلال الأنظمة لكل هذه المتناقضات إعلاميا، وبالتالي تشويه الإسلام، ومن ينتسبون إليه ويدعون لتطبيقه.

وهناك مسألة أفضع وأشنع، هي دفع بعض دعاة تطبيق الإسلام، إلى حمل السلاح ضد إخوانهم في الدين والوطن، وهو ما نتجت عنه كوارث، أدت إلى تسرب مفاهيم مغلوطة عن الإسلام، وفكرة الجهاد، التي لم يعد لها أي تحديد في فهم الكثير من المنتسبين للإسلام، وهذا ما جعل أعداء الإسلام يصفونه بالإرهاب، والتشدد، وغيره من النعوت السلبية. والتي نفرت الكثيرين من الإسلام. وتم استغلال العمليات التي تتم باسم الإسلام وتوظيفها إعلاميا، وهو ما جر الولايات على المسلمين في بلدانهم، وفي بلاد الغرب على حد سواء.

الدم الإسلامي الرخيص:

من القضايا والمسائل الهامة، التي عالجها عويس في كتابه المسلمون في معركة البقاء، الدم الإسلامي الذي يراق في جهات عديدة من العالم، في إفريقيا، وآسيا، وغيرها من نواحي العالم، دون أن تتحرك المنظمات الدولية، التي تدعي حقوق الإنسان، فهذا: «الدم الرخيص يحتاج إلى دراسة مستقلة وافية، تدين حضارة هذا العصر الذي يدعي أبنائه التقدمية والحرية والعقائدية، وحقوق الحيوان!»²⁵ ويتناول وضع المسلمين بنيجريا، والطرق المكشوفة التي سالت بها الدماء الإسلامية، فالعنف والقسوة لا مثيل لها، وكان أبرز حادث هو اغتيال المجاهد الرئيس أحمدو بلو،²⁶ وما تبعه من إساءات للمسلمين. ويشير في كذا موضع من كتابه للإبادة التي يتعرض لها المسلمون في الحبشة، على يد هيلاسيلاسي، وماغستو، ليرى العالم أبشع صورة للعداء للإسلام. وكان هدفهم الخفي إجبار المسلمين على اعتناق المسيحية، ولما فشلوا في تنصيرهم، فرضوا عليهم أسوأ ظروف الحياة المتخلفة. وتجاوزت أعمالهم الحبشة لتصل إريتريا والصومال الغربي بمدنه الإسلامية العريقة وعلى رأسها هرر، وتقف أعمالهما قرينة على الاحتقار الشديد للدم: «الإسلامي وإنسانية الإنسان المسلم».²⁷

سقوط الدويلات الإسلامية:

يقدم الرحوم عبد الحليم عويس في كتابه الموسوم ب: دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية، للداء والدواء، ويحلل عوامل الانهيار والسقوط، ويتناول بالدراسة للدويلات التي قامت في الغرب الإسلامي، ومشرقه، ويعقد مقارنات، ويحاول أن يستنتج ويقابل. ولكن أهم ما يمكن للمهتم أن يلاحظه، هو الممرارة الشديدة التي عالج بها أحداث دويلات الأندلس، وشرح واقعه. واهتمامه بتفاصيل قد تغيب عن أذهاننا.

فهو يشير عند تطرقه للفترة الأموية، إلى أن حكم الناصر الأموي دام نصف قرن من الزمان. نعمت الأندلس فيه بخير فترات حياتها في ظلال الإسلام، وطلبت ود الدولة المماليك النصرانية المحيطة بها، وأصبحت قرطبة، والمدن الأندلسية الأخرى، كعبة العلوم، ومقصد طلاب العلم، وعواصم الثقافة العالمية الراقية.

وفي سنة 350 هـ/ 961م توفي عبد الرحمن الناصر، فترجع على عرش الأندلس من بعده ولده الحكم بن عبد الرحمن الناصر، ثم حفيده هشام الضعيف الذي تسلط عليه الحجاب وأبرز هؤلاء الحجاب المنصور محمد بن عبد الله بن أبي عامر، الذي حكم باسم الأمويين بمعونة أم الخليفة "صبح" وتمكن من تحويل الخلافة لنفسه ولأبنائه مدة قصيرة،²⁸ مكونا خلالها الدولة المنسوبة إليه، والمسماة بالدولة العامرية.

ثم عادت أمور الأمويين إليهم فترات قصيرة قلقة، إلى أن قضى عليهم قضاء أخيرا في الأندلس سنة 422 هـ/ 1031م، وعلى أنقاضهم قامت مجموعة دويلات هزيلة في الأندلس عرف عهدها بعهد ملوك الطوائف، الذي كان من أكثر عهود المسلمين في الأندلس تفككا وضعفا وانحدارا نحو هوانية السقوط.

لقد قضى على الأمويين في الأندلس عاملان بارزان - أولهما: أن هؤلاء الأمويين لم يفهموا طبيعة التكوين الأندلسي، أو فهموه ولم يقوموا بما تتطلبه طبيعته، وأبرز سمات هذا التكوين، وجود النصراني في ترقب دائم لأية ثغرة ينفذون منها، وتباين الأجناس التي تعيش على أرضهم وتستغل برايتهم، لا يجمعها إلا أقوى وشيجة في التاريخ وهي الإسلام.²⁹ ولم يكن هناك من حل حضاري لمواجهة طبيعة هذا التكوين إلا تعميق "الروح الإسلامية" وتجديدها بين الحين والحين، بحركات جهاد مستمرة ضد المماليك النصرانية المتحفزة.. وحركات جهاد تمتص المشاكل الداخلية، وفي الوقت نفسه توقف النصراني عند حدودهم وتجعلهم في موقف الدفاع لا الهجوم.

ومن الملاحظ خلال تعرضه للتاريخ الأندلسي، ومعالجته لأسباب سقوط بعض الدويلات وانهارها، أن أسلوب المفكر هو طغى على أسلوب المؤرخ. فهو يحاول خلال كل النقاط التي عالجه، أن يوضح الظاهرة ببساطة، ثم يرمي بالمسؤولية على الأطراف التي يراها كانت سببا في تدهور الأوضاع، ولا يعتمد خلال عملية التحليل على كل المصادر التي تطرقت للموضوع، وإنما يكتفي ببعضها، وهو ما تركه يجرى الظواهر، ويفتت الواقعة، وكأنني به يتصور الفكرة ونهاية الموضوع قبل معالجته.

الخاتمة:

كان عبد الحليم عويس في منهجه التاريخي يستعجل بناء الواقعة التاريخية، وهذا ما جعله يخطأ في عملية التركيب. وهو ما أدى به إلى مزالق كان بالإمكان تفاديها، لو تثبت واستحضر كل الشروط المعرفية، والذهنية التي تقتضيها الموضوعية، فجاءت بذلك نتائج غير متماسكة، وبعضها أعرج، لأنه تقمص شخصية من سجل وقائعهم، وتأثر بالذين كتب عنهم. فالجانب العاطفي يطغى على أسلوبه، وهو بذلك يقترب من الكتابات الملوكية، التي عرفها العصر الوسيط، والتي طغى عليها المدح وتسجيل المحاسن، وفي المقابل تقبيح المخالفين

وغبطهم حقوقهم، وعدم إنصاف الخصوم. ومن المهم الإشارة هنا إلى صدقه، وطغيان الروح الإسلامية على كتاباته، خاصة تلك التي خصصها لتشخيص المعضلات التي تواجه الأمة، فقد عالج قضايا المسلمين بأسلوب صادق، وحاول أن يتعمق في فهم كل الظواهر السلبية وتوصيفها، وإيجاد الحلول الناجعة لها.

الهوامش الختامية:

1. عبدالحليم عويس، المسلمون في معركة البقاء، دارالصحوة للنشر القاهرة، دت، ص: 146.
- 2- عوس، المرجع السابق، ص: 149.
3. عويس، المسلمون، ص: 06.
4. من جملتها: محمد عوض، الشعوب والسلالات البشرية. وفي ليرفلة، الجغرافيا السياسية الإفريقية. وكامل الشريف، المغامرة الإسرائيلية في إفريقيا. محمد الصواف، المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام. و محمد جلال كشك، الغزو الفكري...
5. على غرار التمويل الكبير للإرساليات، والمؤتمرات التي عقدت في إثيوبيا وغيرها من البلدان الإفريقية.
6. في الأصل: المبشرين.
7. عويس، المسلمون، ص: 51.
8. في كتابه طبقات الأمم.
9. في كتابه الصلة.
10. في كتابه المقتبس.
11. في كتابه الذخيرة.
12. في كتابه الحلة السيرة.
13. عبدالحليم عويس، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، شركة شوزلر القاهرة، ط 2002، ص: 09.
14. نقط العروس، ص: 44.
15. عبدالحليم عويس، ابن حزم، ص: 10.
16. جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، ص: 460.
17. ديوان العبر، ج 6، ص: 89.
18. العبر، ج 6، ص: 128.
19. نفسه، ج 6، 151.
20. المستند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن،
21. المصدر نفسه، ص: 107.
- 22 - المسلمون في معركة البقاء، ص: 76.
- 23 - المرجع نفسه، ص: 76.
- 24 - المرجع نفسه، ص: 76.
- 25 - المسلمون، ص: 14.
- 26- المرجع نفسه، ص: 17.
- 27- المرجع نفسه، ص: 17.
- 28 -دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية، ص: 12.
- 29 -المرجع السابق، ص: 12

مصطلح الاستدلال في المدونة النقديّة العربيّة القديمة

(دراسة في المفهوم والتحويلات)

الباحثة بلعربي شهرزاد

الرتبة: دكتوراه علوم

التخصص: لغة وأدب عربي

الجامعة ابن خلدون – تيارت- الجزائر



Summary :

The term inference has had a large presence in most of the literature between fourth and fifth centuries Hijri and inference is considered a mechanism of the method of argumentative discourse where it is considered one of the most powerful avenues is the conductor of science, so it offers an accurate view of the world and the most complete that Any other view, but it is science itself and the mechanisms used by Arab scientists in the past come only from kind of original trope mechanisms of heritage content, as well as other derived cultural domains that

After al-Ghazali, it was integrated into several other scientific fields and became an independent science that included rules. Standards and evidence in general, which can exist in all intellectual fields and chart a new course. from this misconception of Muslim scholars. Especially in this review, it was among important. Arab Islamic heritage, In this regard, we mention Aristotelian logic after it was drawn from philosophy. Science for this purpose, as in its field, the critic unleashes its laws and norms to invoke them for evaluation and promulgation. judgments, the effects of which have been highlighted in general in books of criticism and manifesto in particular as in the case of criticism the poetry of the old Ibn Jaafar and the proof in the faces of the statement of Ibn Wahhab and after them Sakaki... Etc.

Keywords: Inference, discourse, criticism, heritage, measurement

الملخص:

كان لمصطلح الاستدلال حضور واسع في أغلب المؤلفات في الفترة الممتدة بين القرن الرابع والخامس الهجريين ويعتبر الاستدلال آلية من آليات المنهج البرهاني حيث يعتبر من بين أقوى السبل الموصل إلى العلم، بحيث أنه يقدم الرؤية الدقيقة للعالم وأمتن وأكمل من أية رؤية أخرى بل أنها العلم ذاته والآليات التي استخدمها علماء العرب قديما ما هي إلا من جنس الآليات الأصلية البيانية للمضامين التراثية، وكذلك مستمدة من مجالات ثقافية أخرى غير التراث الإسلامي العربي ، نخص بالذكر في هذا الصدد المنطق الأرسطي بعد أن أخذ من الفلسفة بعد الغزالي، وأدمج في عدة ميادين علمية أخرى وأصبح علما مستقلا يشمل على قوانين ومعايير والأدلة عموما، وهي التي يمكن وجودها في كل

المجالات الفكرية ورسم طريقا جديدا بعيدا عن تلك النظرة السيئة لدى علماء المسلمين. نخص بذلك النقد فقد كان من بين أمس العلوم إلى ذلك، إذ في ميدانه يطلق الناقد العنان لقوانينه ومقاييسه ليستدل بها للتقويم وإصدار الأحكام، وقد برزت آثار ذلك بشكل عام في كتب النقد والبيان بوجه خاص كما هو الحال في نقد الشعر لقدامة بن جعفر والبرهان في وجوه البيان لابن وهب وبعدهم السكاكي... الخ.

الكلمات المفتاحية: الاستدلال ، الخطاب ، النقد ، التراث ، القياس

المقال:

آلية الاستدلال كان لها النصيب الأوفر في كل ذلك حيث أخذت تتخذ صورا متنوعة حسب مجال استخدامها؛ لأنها من الآليات الإنتاجية التي " تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل فكري إلى آخر والتجول بين مختلف حقول المعرفة وأصناف العلوم، حتى أنّ الآلية الواحدة قد تشارك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها، ولا يخرجها عن وصف الشمولية ما قد يلحقها من تلونات حقلية"⁽¹⁾.

عندها اتبع النقاد منهج المتكلمين المنطقي في إصدار أحكامهم النقدية باعتباره أقوى المناهج إقناعا لما يتميز به من الدقة في التحليل والتفسير والتبرير وكذا ترتيب الأدلة والبراهين بحيث لا يترك للمعتز فرصة الطعن أو إيجاد دليل آخر يمكنه من أن يدحض به رأيه ويلزمه الامتنال والخضوع للرأي بل يتعداه إلى تبنيه والعمل به "وعلماء النقد يسمون ذلك المذهب، المذهب الكلامي، ويعرفونه بأنه أسلوب يورده المتكلم فيه حجة لما يدعيه على طريقة أهل الكلام"⁽²⁾، وإن كان هناك فرق بين المنهج المتبع عند المتكلمين وبين أهل البلاغة، فمنهج أهل الكلام يعتمد على قوانين المنطق الصرفة والمناظرة التي دارت بين "متى بن يونس" وبين "الصيرفي" النحوي⁽³⁾ حول النحو خير دليل على أن ذلك بينما منهج أهل الأدب ونقاده يتبعون المنطق وقوانينه مع إثارة العواطف بألوان من البديع والكلمة الموحية القويّة التي تجد لها وقعا في نفس المتلقي. ومن خلال ذلك يبدو أن النقد العربي تطور من الفعل الإرتجالي العامي المرتبط بمعتقدات سابقة وثقافات معينة إلى صناعة عقلية منطقية تستخلص القوانين التي تقيّمها من الفساد.

¹ - طه عبد الرحمن:، تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، ص:82.

² - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق المغرب، (د.ط)، سنة1992م ص:222.

³ - ينظر، أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ج1، ط2003، ص:1، ص:89 إلى ص:100.

البرهان قائم على الاستدلال الذي يرتب القضايا على بعضها البعض دون الرجوع إلى مضامينها وكيفية استعمالها، وإن مصطلح البرهان في الغالب الأعم لا يتميز مفهومه عن مصطلح الاستدلال والحجة والدليل والاستقراء والاستنباط والقياس والاستنتاج. وكثير من هذه المصطلحات التي نجدها مبثوثة هنا وهناك في الخطاب العربي نتيجة عدم استقرارها على مفهوم واحد. حيث نجد هذه المفاهيم تتداخل مع بعضها البعض ليجد الباحث صعوبة في تحديدها، لذا سنحاول قدر الإمكان الوقوف على مفاهيم هذه المصطلحات بتحديد خاصية كل منها، كما نحرص على التماس التحري الدقيق لرفع اللبس عن بعضها ما أمكن ذلك.

مفهوم الاستدلال:

1_الاستدلال:

في اللغة هو "طلب الدليل ويطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل وقيل: هو في عرف أهل العلم تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك عن الأثر المؤثر أو بالعكس"⁽¹⁾. مما يحقق لنا المفهوم التالي الذي يجعل من الاستدلال عملية فكرية يقوم بها العقل للوصول إلى نتائج قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة.

هذا التعريف لا يختلف كثيراً عن ما اصطلح عليه الفقهاء "فإنه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل، وسواء كان الدليل نصاً أو إجماعاً أو قياساً أو غيره، ويطلق تارة على نوع خاص من أنواع الأدلة"⁽²⁾، ويقصد به الدليل الذي يعتمد على الصيغة الصورية المنطقية التي "تتضمن مقدمات ونتيجة والرابط المنطقي بين المقدمات والنتيجة"⁽³⁾، وهذه الصيغة المثالية التي يجب أن يكون عليها الاستدلال السليم.

نلاحظ أنه لا فرق بين لفظة النظر ولفظة الاستدلال في كثير من النصوص العربية "فالنظر عبارة عن التصرف بالعقل في المعنى الأمور السابقة بالعلم والظن، لمناسبة المطلوب بتأليف خاص، قصداً لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل، وهو عام للنظر المتضمن للتصور والتصديق، والقاطع الظن، وهو منقسم إلى ما وقف الناظر فيه على وجه دلالة على المطلوب، فيكون صحيحاً، وإلى ما ليس

¹ - الكفوي، الكليات، طبعة خاصة، دار عالم الكتب، الرياض، سنة 2003م ج01، ص: 114.

² - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، مجلد 4، 3، (د.ط.) و(د.ت.) ج04، ص: 361.

³ - ألكسندر اغينونفا، علم المنطق، تح: التعديلات، دار التقدم، (د.ط.)، 1999م، الاتحاد السوفياتي. ص: 174.

كذلك فيكون فاسداً⁽¹⁾، وهذا التعريف لا يختلف كثيراً عن حد الاستدلال، ونجد مصطلح آخر يرد في الفكر العربي بنفس المعنى كذلك هو لفظ "الاعتبار" كثيراً ما يتداول بين علماء الكلام "وقد قال القاضي أبو بكر في حده: هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو ظناً"⁽²⁾، ومهما تعددت المصطلحات من نظر أو اعتبار أو استدلال فإن جميعها يقصد بها طلب الدليل وهو بيت القصيد عند جميعهم.

صور الاستدلال: للاستدلال ثلاث صور رئيسية:

1_ الاستقراء: وهو استدلال غير مباشر استخدم في مجال العلوم بشكل مكثف وقبل أن توضع نظرية الاستقراء نفسها؛ لأنه علم يعتمد على الملاحظة والتجربة في بنائه "إنه يصعد انطلاقاً من معطيات التجربة، إلى المبادئ التي يمكن أن تتعلق عليها بعد ذلك، السلسلة الاستنتاجية"⁽³⁾، فهو بذلك علم استنتاجي حيث يعتمد على "تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم هام يشملها جميعاً أو هو انتقال الفكر من حكم على جزئي إلى الحكم على الكلي الذي يدخل الجزئي تحته"⁽⁴⁾، فتكون بذلك نتائجه ظنية غير يقينية مع ذلك يشترط شروطاً تجعله يجنح إلى الصواب كما نجد اختلافاً بين في تحديد مفهوم الاستقراء بين المناطق والعلماء والتجريبين.

حيث يعرفه المناطق بأنه "الانتقال من الجزئي إلى العام"⁽⁵⁾، بينما يحده التجريبين بقولهم: "هو الانتقال من الوقائع إلى القانون"⁽⁶⁾، وهذا النوع من الاستدلال نجد العرب قد مارسوه في بداية مرحلة تدوين علومهم وأهمها علوم اللغة والنحو وفي كثير من المسائل الفقهية⁽⁷⁾ التي استطاع بها العلماء تكوين أحكام عامة بعد جمع المعلومات ومن الناس وسبرها، "لذا عدّ الاستقراء كبرى الوسائل التي اعتمد عليها علماء المسلمين، فيما توصّلوا إليه من معارف وفيما دونوه من علوم"⁽⁸⁾، إذ عكفوا

¹ - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص: 11.

² - المصدر نفسه، ص: 11.

³ - روبر بلانشي، الاستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ت: محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، (د.ط)، 2003م، ص: 06.

⁴ - حنيفة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1993م، ص: 188.

⁵ - روبر بلانشي، الاستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ص: 09.

⁶ - المرجع نفسه، ص: 09.

⁷ - ينظر حنيفة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص: 190.

⁸ - المرجع نفسه، ص: 190.

على جمع مفردات اللغة العربية من بوادي شبه الجزيرة العربية، ليضعوا على أساسها قوانين ميزان الصرفي وكذا قوانين الاشتقاق، والنحو والعروض ونحو ذلك "فدراسة بعض الجزئيات قد يدل الفكر على قانونها العام الشامل لها وأشباهاها، ولئن ظل احتمال مخالفة ما يُدرس لما درس احتمالاً قائماً، إلا أنّ غلبة الظن ترجّح انتظام كل الجزئيات تحت قانون واحد، قد يصل الباحث إليه كله، أو إلى بعضه"⁽¹⁾.

والاستقراء نوعان من حيث بنائه فهناك:

1-1 الاستقراء التام: ويقصد به العملية الاستقرائية التي تتبع جميع الظواهر أو جميع الأفراد الذين هم محور الدراسة والبحث و"يتم فيه استيعاب جميع جزئيات أو أجزاء الشيء الذي هو موضوع البحث، بالنظر والدراسة العلمية"⁽²⁾، ومعنى هذا أننا لا نصدر حكماً على الكل إلا بحكمنا على كل فرد ممّا أحصاه البحث "وقد يفيد اليقين وذلك إذا بلغت المعرفة بسببه مبلغ اليقين"⁽³⁾، وعندها تصبح النتيجة الصادقة بمثابة قوانين عامة، إذ يعتبر القانون "حقيقة علمية بلغت درجة اليقين بالبراهين القاطعة"⁽⁴⁾.

1-2 الاستقراء الناقص: وهو يختلف عن الاستقراء التام من الناحية كمية الظواهر المدروسة حيث يتم فيه دراسة عينات من الموضوع التي يراد معالجتها أي تشمل بعض الظواهر فقط "فيستخدم الاستقراء الناقص عندما لا يكون بالإمكان تتبع كافة حالات الظاهرة المدروسة، فتصوغ الاستنتاج بالنسبة لهذه الحالات جميعاً"⁽⁵⁾، فالحكم يكون من الحكم على البعض إلى حكم كلي ويرجع سبب أخذ بعض العينات لصعوبة دراسة كل الظواهر أو لصعوبة تتبع الظاهرة في مكان أو زمان حدوثها أو لتطاول زمن حدوثها أي بمعنى أنها تفوق قدرة الإنسان على ملاحظتها ودراستها "والناس من قديم الزمان لديهم أحكام كلية عامة، استندوا فيها إلى النتائج التي توصّلوا إليها بالاستقراء الناقص، وكانت أحكامهم هذه مفيدة ونافعة"⁽⁶⁾، ويرجع استخدام هذا النوع من الاستدلال وشيوعه

¹ - المرجع نفسه، ص: 192.

² - المرجع نفسه، ص: 193.

³ - المرجع نفسه، ص: 193.

⁴ - المرجع نفسه، ص: 209.

⁵ - ألكسندرا غيتانوف، علم المنطق، ص: 239.

⁶ - حنيفة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص: 194.

بين الناس ولاسيما بين علماء العلم التجريبي؛ لأنّ الإنسان "بناء على غلبة ظنّه بأنّ نظام الكون ذو قوانين كلية يندرج فيها الشذوذ مادام النوع المدروس واحدا"⁽¹⁾، غير أنّ نتائج الاستقراء الناقص تكون ظنيّة غير يقينية، وبالتالي القانون قد تشدّد عنه حالات، أو قد تستجد فيه مستجدّات؛ لأنّ جميع الظواهر لم تستوف بالبحث، لكن رغم هذا يبقى الاستقراء الناقص أوسع استعمالا وأرقى درجة من الاستقراء التام، لأنه يقدم للعلم فرصا عديدة للبحث والتعميم والاكتشاف

2. القياس: هو كل قول مؤلف من مقدمتين تلزم عنها نتيجة "وهو نوع من الحجج أو أحد طرق الاستدلال غير المباشر وأقومها إنتاجا"⁽²⁾، وفي عبارة القياس ما يمكن أن نلاحظ أنه يعتمد على الاستقراء في عرض قضاياه؛ "لأنّ القياس إنما صار حجة؛ لأنّ النص كان معلوما بوصف ملائم مؤثر فإن وقف مجتهد على ذلك المعنى وأصاب طريقة كان ذلك مسموعا منه، وإن لم يسبق له"⁽³⁾، وعليه فالقياس خطاب تكون فيه بعض الأمور معطاة، فينجم عن ذلك بالضرورة شيء آخر غير هذه المعطيات، فهو "يبدأ من قضايها مسلم بها ويسير إلى قضايها أخرى تنتج عنها بالضرورة دون الالتجاء إلى التجربة وهذا سيكون إما بواسطة القول أو الحساب"⁽⁴⁾، يتركب القياس عادة من ثلاثة حدود يتكرر فيها حد يسمى الحد الأوسط ويكون له دور أساسي في توجيه عملية الاستدلال، حيث يعمل كوسيط بين الحدين الآخرين، أحدهما يسمى الحد الأكبر وآخر الحد الأصغر "فالطرف ذو الاتساع الأكبر والذي يظهر أولا هو الطرف الأكبر أو الكبرى والطرف ذو الاتساع الأصغر والذي يأتي بعد الآخر هو الطرف الأصغر أو الصغرى"⁽⁵⁾، والقياس نوعان باعتبار التصريح بأطرافه أو عكس ذلك.

1-2 القياس التام: وهو ما ذكر جميع أطرافه صراحة وهذا الشكل من القياس "يستخدم حاملا لبرهان العلوم الرياضية، وبوجه أعم للعلوم التي تبعث عن السبب "لماذا" متابعة الجوهرية؛ لأنّ الجوهر توكيدي وكلي"⁽⁶⁾، تكون النتائج في هذا النوع من أشكال القياس نتائج يقينية منطقية بعيدة عن الاحتمال.

¹ - المرجع نفسه ، ص: 193 ، ص: 194.

² - المرجع نفسه ، ص: 227.

³ - محمود سعد مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين، منشأة المعارف بالإسكندرية، (د.ط)، (د.ت)، ص: 77.

⁴ - د. عبد الفتاح محمد العيسوي، عبد الرحمن محمد العيسوي، مناهج البحث العلمي في التفكير الإسلامي، ص: 49.

⁵ - روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ص: 63.

⁶ - المرجع نفسه، ص: 72.

2-2 القياس الناقص: وفي هذا النوع من القياس يكون أحد أطرافه إما مضمرا أو محذوفا، وهذا النوع شائع التداول بين الناس، فكثير ما يلجأ إليه لأسباب عديدة منها الإيجاز أو لأنها من البديهيات المعروفة بينهم فلا تكون هناك الحاجة لذكرها وغير ذلك من الأسباب "يقال عن هذا القياس أنه كامل في الذهن ناقص في التعبير"⁽¹⁾، ويسمى كذلك القياس المضمّر؛ لأنه "يقلّص العبارة القياسية، ويعتبره أرسطو قياسا مؤسسا على مقدمات شبيهة، أو قياسا ناقص التكوين"⁽²⁾، وهو يستخدم بشكل كبير إذا ما قارناه بالقياس الحملي التام.

2-3. القياس التمثيلي: يعتبر هذا النوع من أهم الأقيسة المستعملة عند العرب، فجميع كلامهم تقريبا بني على هذا القياس ويعرفه المنطقة بقولهم: "قولٌ مؤلّفٌ من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم يثبت الحكم له"⁽³⁾، كما يعرف عند البلاغيين بالتشبيه ويدخل فيه كل أنواع التشبيه، وكثيرا ما يوظف في الحدود كما "قد يلجأ التعريف أيضا إلى التشبيه، فيستغنى عن الشيء في حد ذاته، ويختار شيئا شبيها معروفا ومشهورا، ولو كان التشبيه مغاليا أو تبسيطيا أو قائما خادعا؛ لأنّ الحجة الشبيهة، كمعادلة تبسيطية تتغاضى عن اختلاف السياقات"⁽⁴⁾، انطلاقا من أن القياس عند العرب استخدم في كثير من العلوم العربية، فيسميه علماء الفقه بالقياس وكذا علماء النحو: "القياس النظري النحوي وهو قياس الحكم على الحكم لغة جامعة أو لشبه بين الطرفين"⁽⁵⁾، أما في البلاغة والنقد العربيين يظهر بشكل "القياس التطبيقي هو الذي نكتب به أساليبنا في الكتابة والتكلم أيضا"⁽⁶⁾ وهذا؛ لأنّ القياس التمثيلي يختص باللغة الطبيعية التي تبنى على آليات قياسية حيث "يستند إلى مسلمات "الحوارية" و"الوصفية" و"البنائية" و"الترتيبية" وينبني على عمليات "التفريق" و"التثبيت" و"الإلحاق"⁽⁷⁾.

ويعتمد القياس التمثيلي عامة سواء عند الفقهاء وهو قياس الأصل على الفرع أو عند البلاغيين

¹ - الكسندر اغنتمانوف، علم المنطق، ص: 195.

² - مجّد طروس، النظرية الحجاجية، من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة، دار البيضاء، ط1، 2005م، ص: 25.

³ - الكسندر اغنتمانوف، علم المنطق، ص: 195.

⁴ - مجّد طروس، النظرية الحجاجية، ص: 29.

⁵ - حسان تمام، الأصول، الأصول الإستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، (د.ط)، 2009م، ص: 66.

⁶ - المرجع نفسه، ص: 153.

⁷ - طه عبد الرحمن، التكوّن العقلي، ص: 290.

الذين عرفوه باسم التشبيه على رابط يجمع بين حدي القياس وهذا الحد المعروف بوجه الشبه عند البلاغيين أو بالعلة الجامعة عند علماء الفقه وبالتالي: "أيا كانت الصيغة التعبيرية التي يرد بها "القياس" إن مقارنة أو تشبيهها أو استعارة أو غيرها فإنه يقوم في الربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما"⁽¹⁾.

كما أن هناك تقسيم آخر للقياس حسب وظائف استعماله:⁽²⁾

أ. القياس البرهاني: ويكون لإثبات حقائق العلوم فينطلق من مقدمات يقينية صادقة ليصل إلى نتائج يقينية لا تحتل أي خطأ.

ب. القياس الجدلي: ويكون لدحض اعتراضات الخصم وإقناعه بالفكرة المطروحة ويستخدم في المناظرات، ومجالات النقاش عامة وتكون نتائج احتمالية ويسمى أيضا "السفسطة" وهو "القياس الذي يهدف إلى تضليل الخصم"⁽³⁾، فيعتمد على المغالطة والتمويه⁽⁴⁾.

ج. القياس الخطابي: ويكون الغاية منه الإقناع والتأثير، لا يهتم صاحبه بصدق قضاياه، ولا بصدق النتيجة التي يصل إليها، فهمه الوحيد هو حمل المخاطب على الاقتناع برأيه وجعله يتبناه بل ويعمل به، ويُستعمل في المحافل الخطابية أو في الإعلانات الإشهارية.

د. القياس التخيلي: ويسمى القياس الشعري وهو يعتمد على التصوير والإيهام والغرض منه التلاعب بمشاعر الناس وإثارة مشاعرهم وانفعالاتهم لبث الحماس وقد يستعمل فيه بعض المقدمات التي ليس لها علاقة بالواقع بل من صنع الخيال لكن المخاطب يقتنع بها ويتأثر لها وإن كان يعلم عدم صدقها "ويسمى القياس الذي يستهدف إلباس المطلوب حلّة وهمية جميلة أو قبيحة بـ "الشعر"، ومن هذا القبيل جميع التشبيهات، والاستعارات والمجازات"⁽⁵⁾. فيبنى القياس عادة من عملية فكرية بسيطة تبدأ بقضايا معلومة وينتج منها قضايا أخرى لزم منها بالقوة: "دون الالتجاء إلى

¹ - طه عبد الرحمن أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب، ط2، سنة 2002م، ص: 98.

² - ينظر، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص: 460 إلى 463، وينظر الشهيد مرتضى المطهري، المنطق، ص: 132 إلى 134.

³ - الشهيد مرتضى المطهري، المنطق، دار الولاء للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، تح: الشيخ حسين، ط2، سنة 1432هـ. ص: 134.

⁴ - ينظر، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص: 462.

⁵ - شهيد المرتضى المطهري، المنطق، ص: 133.

التجربة وهذا السير يكون إما بواسطة القول أو الحساب"⁽¹⁾.

_ العلاقة بين مصطلح الاستدلال و الدليل:

الاستدلال يلزمه معطيات ثلاثة على الأقل هي: الدليل وما يطلب من الدليل والنتيجة وهذه العناصر الثلاثة الأساسية التي يبنى عليها الاستدلال السليم، وأهمها الدليل، فهناك علاقة وطيدة بين الاستدلال والدليل فلا يمكن أن يكون أحدهما من غير الآخر فنجد الاستدلال بمعنى "سوق الدليل وتقريره للإثبات أو هو البحث العقلي بطريقة منظمة، توصلنا إلى حقيقة مجهولة بمساعدة حقائق معلومة"⁽²⁾، وعند بناء الدليل لابد من مراعاة الجوانب التالية للدليل أولهما: المعرفة النظرية ويدخل في إطارها كل المعارف والمكتسبات القبلية سواء كانت من البديهيات أو التي تطلبت التحقيق والنظر لاكتسابها، وثانيهما: المقام فالدليل يتبدل كلما تبدلت أنساقه ومقاماته أي مراعاة الزمان و المكان، وأخيرا يجب أن يراعى العقل حتى يتحقق الإقناع، فهو يقوم على الدليل والعقل في ترتيب واختياره أي ينطلق من ما هو معلوم، ظاهر إلى ما هو مجهول خفي، فيبينه ويصبح عندها معلوما مدركا، فالاستدلال بذلك عملية عقلية يعمل على تطبيقها المنطق بتوظيف قوانينه حتى يسلم من الخطأ أو الغلط.

1_ مفهوم الدليل: الدليل في التراث العربي الإسلامي كثيرا ما يرد باسم الحجة أو البرهان وإن كان هناك من يفرق بينهما، وهذا ما يظهر في لسان العرب في مادة حجج "الحجة: البرهان وقيل الحجة ما دفع به الخصم، وقال الأزهري الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصوم، وهو رجل محاجج أي جدل والتحاجج: التخاصم وحجه حجا، "غلبه بالحجة واحتج بالشئ" اتخذ حجة قال الأزهري: إنما سميت حجة لأنها تحج أي تقصد لأنَّ القصد لها وإلها، والحجة الدليل والبرهان"⁽³⁾، فالحجة تختص بالمنازعات ويؤتى بها عند إقامة الدعوى حسب ما ورد في التعريف السابق ومن جهة "ترادف الحجة الدليل"... وهو ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر"⁽⁴⁾.

حتى أنها تستخدم من أجل نفس الغاية التي يقام لها الدليل كإثبات "هي التي يؤتى بها في إثبات

¹ - عبد الفتاح محمد العيساوي عبد الرحمان محمد العيساوي، مناهج البحث العلمي في التفكير الإسلامي، ص: 49.

² - إميل بديع يعقوب، مشيل عاضي، المعجم المفصل في اللغة والأدب، دار الملايين، بيروت، ط1، 1987م، ص: 87.

³ - ابن منظور، لسان العرب، مادة حجج، ط جديدة، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ج4، ص: 38.

⁴ - التهانوي، كشاف إصلاح الفنون، مادة الدليل، مكتبة لبنان الناشر ج1، ط1، سنة 1999م، ص: 797.

ما تسمى الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية"⁽¹⁾، عليه فالحجة هي كل ما يؤتى به لتبيين قصد التصديق، فهي بالتالي قد تكون بنفس دلالة "الدليل" الذي لابد أن يكون معلوما بعلم آخر، وكذلك يمكن أن يكون هذا الدليل استقراء أو تمثيلا كما أن أهل الكلام يطلقونه على جميع ما ينظر فيه بوعي للوصول من خلاله إلى نتيجة أو حكم يّين، وكذلك اعتبر علماء الأصول الدليل هو الخبر⁽²⁾ الذي يراد إثباته.

4_2 أنواع الدليل: ينقسم الدليل إلى نوعين رئيسيين هما الدليل العقلي والدليل النقلي وهو المتعارف عليه بعلم التواتر "إنه الخبر المفيد للعلم اليقيني، بمخبره، وهو غير مانع لدخول خبر الواحد الصادق فيه"⁽³⁾، أما العقلي فهو الذي يتوسل في طلبه إلى أحكام العقل وقوانين المنطق. ولابد أن نفرق بين معنى الدليل وبين ما يستند عليه الدليل في بنائه مثل:⁽⁴⁾

1. الأمانة: ويقصد بها العلاقة التي يعرف بها الشيء ترتكز على ثلاثة عناصر وهي: الظهور والعالمية أي الشهرة والظنية، حيث لا تصل إلى مرتبة اليقين لذا يعتبر الدليل أعم منها "والأمانة الدالة على كل أمر هي قرينته"⁽⁵⁾.

2. البينة: تكون قريبة للإدراك لأنها واضحة قريبة للفطرة، يتقبلها العقل والقلب معا أي أنها دليل وصل إلى حد الإقناع المطلق بحيث يمكن معها الاستغناء على الاستدلال "البينة ما كان من الأدلة ظاهرا للقلب أو واضحا للذهن، وهذا الظهور أو الوضوح يجعل البينة قريبة الإدراك"⁽⁶⁾.

3. الشاهد: ينزل الشاهد كثيرا منزلة الدليل إذ يبطل به دليل الخصم بمجرد ذكره لكن يشترط أن يكون الشاهد يتوافق ومقتضى الحال "فإننا في الشاهد ننطلق من فكرة خاصة لتبرير فكرة خاصة أخرى"⁽⁷⁾، تكون أولهما أشهر من الأخرى وتتنوع الشواهد بتنوع مصادرها.

¹ - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، دار المعرفة للنشر كلية الآداب والفنون الإنسانية بجامعة منوبة، تونس، ط1، 2006 م، ص: 162، ص: 98.

² - ينظر، الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج02، ص: 258.

³ - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج02، ص: 258.

⁴ - ينظر، طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، ص: 133 إلى 137.

⁵ - حسان تمام، الأصول، ص: 335.

⁶ - طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، ص: 136.

⁷ - محمد الوالي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وبرلمان، مجلة عالم الفكر المجلد 40، 2011م، ص: 31.

4. الحجة: الحجة تتقاطع مع الاستدلال والدليل فهي "دليل إتيان أو نفي قضية ما والحجج قسمان حجج منطقية وتسمى الاستدلال (Raisonnement) مثلاً استدلال استنتاجي أو استدلال بالمماثلة، والحجج الواقعية، وتسمى الدليل (Preuve) مثلاً واقعة أو شهادة"⁽¹⁾. وعليه فهي كل ما يؤتي به للإثبات قصد التصديق، فقد تكون عند ذلك نفسها الدليل.

ويبقى "الاستدلال باب واسع يكاد يرادف الانتقال من قول إلى قول على أساس وجود تلازم بينهما بصورة من الصورة"⁽²⁾، فهو أوسع من الحجة وأشمل لها.

إن ترسيخ مبدأ ضرورة النظر والوعي بالممارسة الاستدلالية التي لا خيار عنها دفع المسلمون الانشغال بتدبر النصوص وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها، دليل قاطع على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية وعلى وعيهم بوجوب تقديم النظر في الوسائل على النظر في المضامين"⁽³⁾، فأصبح كل خطاب لا يقوم على العقل وقوانين المنطق السليم.

أي أن الحقيقة الحقة لا تتشكل إلا في النص الذي نصل به إلى العلم اليقيني، الذي يؤول إلى الإقناع الجازم، فالنص يمثل بتالي كل ما هو في الكون ويعبر عنه أحسن تعبير.

إن العوامل التي جددت على الساحة العربية الإسلامية، بداية مع القرن الثاني هجري أفضت إلى حقيقة معلومة وهي ضرورة تبني الخطاب البرهاني الذي يؤول إلى الخطاب الحجاجي، لمعالجة مختلف القضايا النقدية التي شكلت نقطة اختلاف بين النقاد و أفرز هذا الاختلاف منهج علمي موضوعي يرتكز على الأدلة.

قد يكون مرجع هذه الرؤية المغايرة في النقد العربي للمدرسة الأصولية التي اعتمدت على مبادئ الاستدلال في الأحكام فقد "وضع الشافعي الأساس لنظرية "أصولية" بيانية، نظرية تهتم بتحديد أصول التفكير ومنطلقاته وآلياته واهتمامها بدراسة أنواع الألفاظ والعبارات من حيث دلالتها على المعاني"⁽⁴⁾. هذا يؤكد أنه كان للشافعي دور كبير في توجيه البحث البياني توجيهاً مغايراً لما كان عليه من اعتماد على التفكير والملاحظات الجزئية إلى إعطاء أحكام عامة وخروجه بنظرية علمية تعتمد على

¹ - دروس الحجاج وما يعاضد هذا النص: الفلسفي بعلم أبو الزهراء، مجلة الشبكة التربوية الشاملة، 2008م، ص: 05.

² - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص: 162.

³ - طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 147.

⁴ - المرجع نفسه، ص: 24.

مبادئ عقلية وهذا ما نلمسه في كتاب الجاحظ الحيوان في قوله: "لولا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى، كما أنه لولا الاستدلال بالاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى (...). وللعقل في خلال ذلك مجال، وللرأي تقلب، وتنبشق للخواطر أسباب، ويتهيا للصواب الرأي أبواب"⁽¹⁾ فالجاحظ من خلال هذا النص يعطينا مفهوما كاملا لمصطلح الاستدلال: هو الوقوف على دلالة المعنى عن طريق المعرفة التي تتبلور في العقل لتحقيق الفهم والافهام.

الواضح من المادة النقدية التي يقدمها الجاحظ أنه يستثمر آلية الاستدلال، ويوظفه في كل خطوة يخطوها مع إشارة كل مرة إلى أهميتها، فرغم ما يلاحظ على "كتاب الجاحظ" البيان والتبيين من فوضى واستطراد كثير في تقديم المعلومات، "فقد سار مع ذلك في كتابه الذي يهمننا هنا كتاب "البيان والتبيين" حسب تصميم منطقي "مضمر" عرض من خلاله العملية البيانية بمختلف مراحلها"⁽²⁾، وفي كل مرحلة من هذه المراحل إلا ويربطها بآلية الاستدلال وإن لم يذكر ذلك صراحة⁽³⁾، خاصة طريقة الاحتجاج التي "تنبني على معطيات تاريخية وتستمد قدرتها على الإقناع من إقرارها أمرا واقعا وحدثا تاريخيا ثابتا، وهي لا تتأتى إلا لعقل كعقل الجاحظ يجد الحجة حيث طلبها"⁽⁴⁾ وإن لم يرق معه إلى وضع نظرية تسيطر المعالم التي لا بد أن يتبعها المستدل في نقده أو إصداره للأحكام. غير أن ملاحظاته وتحليلاته تنم على أن الجاحظ كانت له نظرة خاصة للمنهج الاستدلالي لعلها هي التي أرست مبادئ النقد والبلاغة فيما بعد.

قيمة آلية الاستدلال في مشروع ابن وهب النقدي:

شكل مفهوم الاستدلال ومساهمته الفعالة في الرفع من المستوى النقدي المحور الرئيسي في مشروع ابن وهب في كتابه "البرهان في وجوه البيان" وهو "مشروع بياني محض وهو يجمع بين البحث الأصولي الذي دشنه الشافعي والبحث البلاغي الذي طوره الجاحظ وركز على محور العلاقة بين اللفظ والمعنى بالإضافة إلى ما أنجزه الأصوليون والمتكلمون في موضوع الخبر والقياس وشروط اليقين

¹ - الجاحظ، الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، ج1، ط2، سنة 1965م ج06، ص: 115.

² - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 26.

³ - ينظر البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة ج1، ط7، سنة 1998م، ص: 40.

⁴ - حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، (د.ط)، سنة 1981م، ص: 179، ص: 180.

ودرجات الصدق يتعلق الأمر إذن بنظرية في المعرفة بيانية على جميع المستويات"⁽¹⁾

فكتابه يمثل عصارة ما نتج من أبحاث ودراسات، خاصة في قضية اللفظ والمعنى والبحث من خلالها عن الحقيقة وتجاوز المعنى الحقيقي. حيث "يريد ابن وهب أن يدرس البيان دراسة منظمة تعتمد بناء الموضوع على أصوله وفروعه بطريقة تقريرية، طريقة الأصوليين من فقهاء ومتكلمين، وليس بطريقة تعتمد البيداغوجيا البيانية كما فعل الجاحظ"⁽²⁾ وقد ساعدت ابن وهب ثقافته المتنوعة "الدينية، البيانية، المنطقية أن يغترف من عمل هذه الجوانب المتعددة ليؤسس بذلك هذا المشروع البياني المنطوق كما أراد هوله ذلك"⁽³⁾، وبالتالي الخروج عن الطريقة التي اعتمدت قبله من تشتت في المعلومات دون مراعاة اختصاص معين.

لذا أكد على ضرورة الاستدلال لمختلف المسائل النقدية في مختلف جوانب كتابه ونجده يفرق بين المسائل التي تستجوب الاستدلال وبين التي لا تتطلب ذلك في قوله: "فالظاهر مستغن بظهوره عن الاستدلال عليه، والاجتماع عليه؛ لأنه لا خلاف له، والباطن هو المحتاج إلى أن يستدل عليه بضروب الاستدلال، ويعتبر بوجوده المقاييس والأشكال"⁽⁴⁾، حتى أنه أفرد الباب الأول من كتابه "الاعتبار" وهو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين وقد قال القاضي أبو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو ظنا"⁽⁵⁾، وقد شاع استعمال هذا المصطلح عند الفقهاء والمتكلمين بدل استعمال مصطلح القياس، الذي يفيد التشبيه.

وعليه فإن "القياس، الاستدلال، النظر، الاعتبار أسماء علمية ذهنية واحدة تقوم على تقدير شيء آخر لجامع بينهما"⁽⁶⁾ فجميع هذه المصطلحات سواء الاستدلال أو القياس أو جميع صفات الاعتبار، هي كلمات لمفهوم واحد إنما كل حقل معرفي تبني إحداها وتعامل مع لفظ دون سواه حسب ما يتوافق معه.

¹ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 37، ص: 38.

² - المرجع نفسه، ص: 32.

³ - عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، (د.ط) سنة 1999م، ص: 419.

⁴ - ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تح: د حنفي محمد شرف، مطبعة الرسالة، القاهرة، (د.ط)، 1969م، ص: 49.

⁵ - الأمدى، الأحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص: 11.

⁶ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 144.

نجد ابن وهب قد عبر عن مفهوم الاستدلال مرة بالبيان في قوله: "إن الأشياء تبين بذواتها لمن تبين، وتعبر بمعانيها لمن اعتبر"⁽¹⁾، ومرة بالقياس في قوله: "وحاجتنا في القياس أن الله عز وجل قال "فاعتبروا يا أولي الألباب"⁽²⁾ وكذلك الأمثال التي جاءت في كتابه كمثّل كذا وكذا في مواضع كثيرة وذلك كله تشبيهه وقياس"⁽³⁾ وهو بعد أن أخذ مصطلح الاعتبار الذي يعني به الاستدلال وقد يتفرع عنه القياس مرة أخرى ويأخذ معنى التشبيه أو التمثيل فهو يقول: "والقياس في اللغة التمثيل، والتشبيه، وهما يقعان بين الأشياء في بعض معانيها لا في سائرهما"⁽⁴⁾، كما فرق بين القياس الصادق وهو البرهان وبين القياس الكاذب وهو القياس الشبه "فالشبه في الحد هو الذي يحكم لشبهة يمثل حكمه إذا وجد فيه فيكون ذلك قياسا صادقا وبرهانا واضحا، والشبه في الوصف هو الذي يحكم لشبهة به، فيكون في بعض الأشياء صادقا، وفي بعضها فيكون كاذبا"⁽⁵⁾، فهو بذلك فرق بين المقدمات في بناء القياس عند المنطقة وفي اللسان العربي وبين أنواع النتائج.

الاعتبار عند ابن وهب لا يكون بالقياس وحده بينما قد يكون بالخبر ويقسمه إلى خبر الصادق ومنه التواتر والخبر دون ذلك، كما أن الاعتبار يكون بالظن والتخمين ويكون بطريقة "السبر والتقسيم" ويؤول هذا الاعتبار إلى الاعتقاد، وقسمه إلى ثلاثة أقسام القسم الثاني منها هو "المشبه" وهو الذي يحتاج إلى إقامة الحجة للاستدلال على صحة الاعتقاد به⁽⁶⁾، فهو بذلك أرسى قواعد الاستدلال التي توفر للناظر الناقد في البيان العربي التمييز بين مواطن الصحيح من الفاسد، وتحقيق بذلك الغاية السامية من النقد، وهذا ما توخاه ابن وهب من كتابه إذ يقول: "فهذه جمل من وجوه الاستدلال والقياس تدل ذا اللب على ما يحتاج إليه، ومن أراد استيعاب ذلك نظر في الكتب الموضوعة في المنطق، فإنها جعلت عيارا على العقل ومقومة لما يخشى ذله، كما جعل البركار لتقويل الدائرة، والمسطرة لتقويم الخط، وجعل الميزان مثالا للقياس والموازنة بين المتشابهين، لئلا تقع المجازفة،

¹ - ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص: 65.

² - سورة الحشر، 2.

³ - ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص: 65.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 67.

⁵ - المصدر نفسه، ص: 68.

⁶ - ينظر المصدر نفسه، ص: 85 إلى ص: 87.

والبخس في الحقوق ويكون الإنسان على يقين من الإصابة في ذلك"⁽¹⁾.

فيمكن عندها القول أن ابن وهب كان على يقين أنه لا بد من توظيف المنطق ضمن الدائرة البيانية العربية، حتى تكون أحكام النقاد أكثر فاعلية، وقريبة من الدقة العلمية، فهو يدعو دعوة صريحة إلى تعلم مبادئ المنطق، مع مراعاة خصوصية اللسان العربي، ولا يتأتى له ذلك إلا بأعمال الفكر فهو بهذا قرب بين البيان العربي والمنطق الفلسفي، واشترط أن يكون للعقل الدور الرئيسي في عملية التقريب، بما أن نتاج العقل تتفق على صحته جميع الناس.

ومن خلال محاولة الجاحظ في إرساء مبادئ البيان العربي، وكذا محاولة ابن وهب في إعادة ترتيبه، وكذا المحاولات التي سبقت المحاولتين يمكن استنتاج "أن مفهوم الاستدلال عند العلماء والبلغاء العرب عدا أهل المنطق والبرهان - كان يتم استقصاء القول فيه ضمن إطار علم البلاغة وعلم المعاني والبيان، معنى ذلك إنهم ميزوا بين أسس بيانية (بلاغية - فقهية - نحوية.. الخ)، والاستدلال البياني، إن صح التعبير، هو ما يشكل دليلاً أو دلالة، بمعنى، البيئة أو الحجة، كمعايير يحصل بها التبيين أو إظهار الحق وصدق الخبر، وفي المنظور العربي اللغوي - البلاغي نجد مفهوم الاستدلال (الترادف للقياس أيضاً) لا يخرج عن حظيرة التشبيه والوصف والاستعارة ومن ثم فهو ليس عملية عقلية استنباطية محضة، بل عملية "خطابية" يتم بموجبها اتخاذ علامة مادية أو معنوية وجعلها شاهداً أو مثالا على شيء أو وصفه من صفاته، لذلك لا يخرج الاستدلال عن دائرة التشبيه والاستعارة وبشكل أعم عن دائرة المجاز"⁽²⁾

مصطلح الاستدلال عند عبد القاهر الجرجاني:

استفتح عبد القاهر الجرجاني كتابه "دلائل الإعجاز" بالحديث عن العلم وعن البيان في كتابه "أسرار البلاغة" وهو يقر منذ البداية أنه ينتهج آلية الاستدلال للوصول إلى حقيقة الإعجاز القرآني، وبيان حقيقة الأسس والمفاهيم التي تبنى عليها البلاغة العربية.

لذا نجد مصطلح "الاستدلال" يتردد في كتابه، وكذا مرادفاته وخاصة لفظة "النظر" ولا شك أن استخدام هذا المصطلح أو مرادفه نظرياً وتطبيقياً يقودنا إلى رسم أبعاد المنهج النقدي البلاغي

¹ - المصدر نفسه ، ص:76.

² - أحبيب أغراب: الحجاج والاستدلال المجازي "ضمن مجلة عالم الفكر، العدد 1 المجلد 3 يونيو، سبتمبر 2001م، ص:124.

الذي أسس دعائمه عبد القاهر الجرجاني.

وقد نلمس ذلك كلما خطونا خطوة في كتاب "دلائل الإعجاز" إذ يقول عبد القاهر: "لا يزال البرهان منه لائحا معرضا لكل من أراد العلم به، وطلب الوصول إليه، والحجة فيه، وبه ظاهرة لمن أرادها، والعلم بها ممكن لمن إتمسه؟"⁽¹⁾. وفي هذا النص وحده يبين عبد القاهر الجرجاني أن الوصول إلى حقيقة الإعجاز لا تتأتى إلا بالعلم فلا يكون برهان ولا حجة إلا به، وإن كانت الحجة والبرهان في نظره ماثلين للعيان لكن لا يمكن الوصول إليهما إلا لمن أراد ذلك، والإرادة يلزمها النظر الواعي الذي يدعوا إليه عبد القاهر في كتابيه "فإن هاهنا استدلالا لطيفا تكثر بسببه الفائدة"⁽²⁾ وكذلك قوله في أسرار البلاغة "قد كتبت هذا الفصل على وجهه، والمقصود منه منعه أن تطلق الاستعارة على "الصوغ" و "الحوك" وقد جعلنا فعلا "للربيع، واستدلالة على ذلك بامتناع أن يقال "كأنه صائغ وكأنه حائك"، وكذلك قوله: "اعلم أن هذا الاستدلال كأحسن ما يكون إلا أن الفائدة تتم بأن تبين جهته ومن أين كان كذلك؟"⁽³⁾.

بينما لفظة النظر نسجل حضورها في نص عبد القاهر الجرجاني بشكل مكثف جدا وربما يرجع ذلك لتداول هذه اللفظة بدل لفظ الاستدلال عند الفقهاء أكثر من غيرها؛ ولأن علماء النقد عامة تأثروا بعلوم أصول الفقه، ولعل أول مظهر من مظاهر هذا التأثير هو اقتباس مصطلحاته، وهذا ما أشار إليه ابن رشد في قوله: "فالواجب أن نجعل نظرننا في الموجودات بالقياس العقلي، وبين أن هذا النحو من النظم الذي دعا إليه الشرع وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى "برهاننا"⁽⁴⁾ منه يمكن أن نستنتج أن مصطلح النظر يصب معناه في مفهوم الاستدلال، فنجد عبد القاهر الجرجاني يقول مثلا: و انظروا في الذي اعترفتكم بصحة وبالحاجة إليه"⁽⁵⁾. ويقول في موضع آخر "ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء"⁽⁶⁾ ويقول كذلك في موضع آخر من نفس

¹ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مطبعة المدني المؤسسة السعودية، تح: أبو فهر محمود محمد، شاكرو، مصر، ط3، 1992م. ص:10.

² - المصدر نفسه، ص:371.

³ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: أبو فهر محمود محمد شاكرو، دار المدني بجدة، ط01، 1991م، ص:381.

⁴ - ابن رشد، فصل المقال، في ما بين الحكمة والشرعية من اتصال، مجموعة سرار للنشر، تونس، المطابع الموحدة، (د.ط)، سنة 1994م. ص:20.

⁵ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص:30.

⁶ - المصدر نفسه، ص:34.

الكتاب: "وإذا نظرتكم إلى قولنا"⁽¹⁾ ويقول كذلك "وإذا نظرت إلى "الفصاحة" هذا النظر"⁽²⁾. وهذه بعض الأمثلة دعا فيها عبد القاهر الجرجاني إلى ضرورة اتخاذ الاستدلال "النظر" وسيلة للوصول إلى الحقائق وغير هذه الأمثال كثير لا يمكن أن يحصى.

وكذلك في "أسرار البلاغة" لا ينفك عن الإصرار على النظر فتجده يقول في ذلك مثلاً: "لأن العلم المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة في غاية التمام، كما قالوا ليس الخبر كالمعاينة ولا الظن كاليقين"⁽³⁾. ففي هذا النص الأخير يجزم عبد القاهر أن العلم الذي يحقق عن طريق الاستدلال والبرهان أعلى مستوى وأشد رسوخاً وأكمل يقيناً من العلم الذي يكتسب عن طريق الحواس ويقصد به "العلم الضروري" أي ما يعرف بالمسلمات أو المكتسبات القبلية، فهو بذلك يرسم الطريق القويم الذي يجب أن يسلكها كل عالم للوصول إلى الحقائق حتى لا تتنازع فيها العقول، ويقول في موضع آخر "واعلم أننا إذا أمعنا النظر، وجدنا المنقول..."⁽⁴⁾. وأمثلة من هذا النوع كثيرة تدل كلها على ضرورة توظيف آلية الاستدلال سواء للوصول إلى دلائل الإعجاز أو إلى حقيقة أسرار البلاغة وهذا ما كان يبتغيه عبد القاهر تحقيقه من خلال كتابيه، فإن كلاهما يكمل الآخر.

"والنظر" الذي ما فتى عبد القاهر يحرص على ضرورة الالتزام به، هو النظر الذي يكون عن وعي، أي الذي احترام فيه قواعد العقل، ألا وهي مبادئ المنطق السليم الذي يركز عليها الاستدلال الصحيح.

وقد ورد معنى الاستدلال بمرادفاته في كتابيه منها: "نرى، نعلم، القياس، نذكر بعض النماذج على سبيل المثال مثل قوله في دلائل الإعجاز "إلا أنك لن ترى على ذلك نوعاً من العلم..."⁽⁵⁾. ومثل قوله كذلك: "واعلم أن كل ما ذكرنا باطل، وأن لم تتصور إلا الثاني، فلا تخدعن نفسك بالأضاليل، ودع النظر إلى ظواهر الأمور، وأعلم أن ما ترى أنه لا بد منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم

¹ - المصدر نفسه، ص: 31.

² - المصدر نفسه، ص: 37.

³ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 121.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 402.

⁵ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 06.

الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر"⁽¹⁾ نلاحظ أن هذا النص حافل بالمفردات التي تدل على الاستدلال "اعلم النظر، ترى، الفكر" ويمكن أن نصل من خلال هذه النصوص وغيرها التي يزخر بها كتابي عبد القاهر الجرجاني، والتي تحمل في طياتها ما يرمي إليه عبد القاهر الجرجاني من دلالة قوية على أنه كان على قدر كبير من الوعي والعلم الراسخ بالمنهج الذي يجب أن يسلكه حتى يحقق به إثبات الإعجاز القرآني من خلال نظرية النظم، فهو يذكر في كل وجه من وجوه الإعجاز، بأن الاستدلال سواء البرهاني أو الحجاجي هو الخيار الوحيد والأمثل الذي به يتم إثبات أن الإعجاز القرآني يتلخص في نظرية النظم وبه كذلك يمكن أن يثبت الأسس التي يبني عليها النظم وفي نفس الوقت يدحض كل كلام معاند أو طاعن أو مدع.

مصطلح الاستدلال عند عبد القاهر لا يقتصر على ذكر الألفاظ التي تدل عليه، إنما يمكن أن نلمس ذلك من الطريقة التي يطرح بها عبد القاهر نظريته وأدلته. فهو يسهب في الكلام عن "فضل العلم" إذ يقول مثلاً "فإننا لم نر فعلاً زان فاعله وأوجب الفضل له، حتى يكون عن العلم صدره، وحتى يتبين ميسمه عليه وأثره، ولم نر قدرة قط كسبت صاحبها مجداً وأفادته حمداً، دون أن يكون العلم رائدها فيما تطلب، وقائدها حيث يؤم ويذهب، ويكون المصرف لعنائها، والمقلب لها في ميدانها، فهي إذن مفتقرة في أن تكون فضيلة إليه، وعيال في استحقاق هذا الاسم عليه، وإذا هي خلت من العلم أو أبت أن تمثل أمره وتقتفي أثره ورسمه"⁽²⁾.

فعبد القاهر على بينه من أن أهم مقومات الاستدلال هو التسلح بالمعرفة التي تبني على الحقيقة العلمية، وإلا فإن أي استدلال لا يركز على الحقائق العلمية مجرد أغاليط، وجدل عقيم لا تقوم له قائمة، وهو دليل مآله السقوط لا محالة، ولعل أهم علم يراه عبد القاهر الواجب أن يتعلمه كل من أراد الخوض في أمر الأعجاز ولا بد له من أن يلم بأسراره هو علم البيان "إذ يقول: "ثم إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأسبق فرعاً، وأحلى جنى وأعذب ورداً، وأكرم نتاجاً وأنور سراجاً من علم البيان الذي لولاه لم تر لساناً...."⁽³⁾. وهذا ما يؤكد عليه كذلك في فاتحة كتابه "أسرار البلاغة" مثل قوله "اعلم أن الكلام هو الذي يعطي العلوم منازلها ويبين مراتبها ويكشف عن صورها ويجني صنوف

¹ - المصدر نفسه، ص: 52.

² - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 04.

³ - المصدر نفسه، ص: 05، ص: 06.

ثمرها..."⁽¹⁾ وهو كلما أكد على فضل العلم ربطه بينه وبين العقل.

ويتبين من كلام عبد القاهر الجرجاني أنه كان على علم بين أن النص القرآني يحمل في طياته مضامين تدل على حقيقة الإعجاز، لذا حدد الوسائل والآليات التي لا بد أن يحسن استخدامها ويحكم توظيفها حتى يتسنى له أن يصل إلى حقيقة الإعجاز، ولعل العلم يعتبر أهم وسيلة تقود إليها ولاسيما علم البيان الذي تحدث عنه طويلا في كتابه "أسرار البلاغة" وحدد بعدها الآليات التي تبنى عليها العلوم ألا وهي صحة النظر الذي كما سبق وان أشرنا يقصد به "الاستدلال" والنظر الصحيح لا يدرك إلا بالعقل الذي يتبع قواعد المنطق السليم.

وعبد القاهر لم يكتف بذكر لفظ "الاستدلال" في كتابيه صراحة أو بمرادفاته، إنما كان كل مرة يشير إلى أنواع الاستدلال التي كان يستعين بها لتدليل على آرائه والاحتجاج لها، فنجد يذكر لفظة البرهان في قوله: "أتعرف له معنى غير أن لا يزال البرهان منه لائحا معرضا لكل من أراد العلم به"⁽²⁾. وأنه يذكر الاستدلال الحجائي في قوله "من غير أن يتبع ذلك بيانا، ويقيم عليه برهانا ويذكر له علة، ويروى فيه حجة، وأن أنزل لك القول في ذلك وأدرجه شيئا فشيئا"⁽³⁾.

كما أنه كان يذكر كل مرة في كتابيه صور الاستدلال التي كان يقربمدي فعاليتها عن استخلاص النتائج التي بها قد يصل إلى المقاصد التي يرجوها من وراء توظيفها فنجد يذكر لفظ القياس كثيرا في كتابيه مثل قوله: "وإذا كان هذا هكذا علمت أنه لا يكفي في علم "الفصاحة" ان تنصب لها قياسا ما"⁽⁴⁾. بل إنه يذهب إلى تبين مفهوم القياس التمثيلي في كتابه دلائل الإعجاز والتدليل له في قوله "وهكذا قياس "التمثيل" نرى المزية أبدا في ذلك نفع في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه"⁽⁵⁾.

كما أنه يحدد ويفرق بين أنواع القياس "القياس التخيلي" و"القياس العقلي" في كتابه أسرار البلاغة" إذ يقول عن القياس التخيلي، "ومعلوم أنه قياس تخيل وإيهام تحصيل وإحكام"⁽⁶⁾. ويقول

¹ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 02.

² - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 10.

³ - المصدر نفسه، ص: 65.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 37.

⁵ - المصدر نفسه، ص: 71.

⁶ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 267.

عن القياس العقلي "فالذي هو"العقلي" على أنواع أولها عقلي صحيح مجراه في الشعر والكتابة والبيان والخطابة مجرى الأدلة التي استنبطها العقلاء، والفوائد تثيرها الحكماء"⁽¹⁾.

وكذلك من صور الاستدلال الاستقرائي التي يذكرها عبد القاهر ويؤكد على ضرورة استخدامه كلما استدعت الضرورة لذلك فهو يقول "وصح أن لا غنى بالعاقل عن معرفة هذه الأمور والوقوف عليها والإحاطة بها وأن الجهة التي منها يقف والسبب الذي به يعرف، استقراء كلام العرب وتتبع أشعارهم والنظر فيها"⁽²⁾. كما أنه لا يتحرج كل مرة وباستمرار من أن يذكر الألفاظ التي تدور في الحقل الدلالي الاستدلالي نذكر منها "الدليل، الشاهد، الحجة، اليقين وغيرها، كثير مثلاً يقول "ويستقصي النظر في جمعه، ويتبعه شيئاً فشيئاً، ويستقصيه باباً فباباً حتى يعرف كلاً منه بشاهده ودليله، ويعلمه بتفسيره وتأويله"⁽³⁾ ومثل قوله كذلك "ومن تعلق بهذا وشبهه واعترضه الشك فيه، بعد الذي مضى من الحجج"⁽⁴⁾.

من صور الاستدلال التي يذكر عبد القاهر الجرجاني كثيراً هو الاستنباط إذ يقول مثلاً "كأنكم قد أوتيتم أن تستنبطوا من المسألة الواحدة من كل باب مسألة كلها"⁽⁵⁾ من ذلك يمكننا أن نستخلص بأنه بدأت تتضح بوضوح الرؤية الاستدلالية وأهميتها الوظيفية في الممارسة النقدية وقد شكلت مختلف الأسس التي دعا إلى إتباعها من طرق استدلال وكذا صوره نظرية عامة ودعامة لقواعد قام على أساسها النقد العربي القديم بعده. غير أن مصطلح الاستدلال بقي يعاني الاضطراب وعدم الاستقرار على دلالة واضحة بين المدونات النقدية العربية القديمة.

المراجع والمصادر:

- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، مجلد 4، 3، (د.ط.) و(د.تا) ج 04
ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تح: د. حنفي محمد شرف، مطبعة الرسالة، القاهرة، (د.ط.)، 1969 م
ابن رشد، فصل المقال، في ما بين الحكمة والشرعية من اتصال، مجموعة سرار للنشر، تونس، المطابع الموحدة، (د.ط.)، سنة 1994 م.
ابن منظور، لسان العرب، مادة حجج، ط جديدة، دار المعارف، القاهرة، (د.تا)، ج 04
أبي إسحاق إبراهيم الحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، المكتبة العصرية صيدا بيروت، ج 1، ط 1، 2001 م

¹ - المصدر نفسه، ص: 263

² - المصدر نفسه، ص: 41.

³ - المصدر نفسه، ص: 40.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 64.

⁵ - المصدر نفسه، ص: 32.

- الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة ج 1، ط 7، سنة 1998 م، ص: 40.
- الجاحظ، الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، ج 1، ط 2، سنة 1965 م ج 115
- أحبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي "ضمن مجلة عالم الفكر، العدد 1 المجلد 3 يونيو، سبتمبر 2001 م.
- أرسطو، النفس، ت د. أحمد فؤاد الأهوان، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، س 1949 م.
- التهانوي، كشف إصلاح الفنون، مادة الدليل، مكتبة لبنان الناشرون ج 1، ط 1، س 1999 م.
- الشبيد مرتضى المطهري، المنطق، دار الولاء للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، تح: الشيخ حسين، ط 02.
- العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط 3، س 2001 م.
- ألكسندر اغيننوف، علم المنطق، تح: التعديلات، دار التقدم، (د.ط.)، س 1999 م.
- الكفوي، الكليات، طبعة خاصة، دار عالم الكتب، الرياض، ج 01، س 2003 م
- إميل بديع يعقوب، مشيل عاضي، المعجم المفصل في اللغة والأدب، دار الملايين، بيروت، ط 01، س 1987 م
- بعلم أبو الزهراء دروس الحجاج وما يعاضد هذا النص: الفلسفي، الشبكة التربوية الشاملة، س 2008 م.
- حسان تمام، الأصول، الأصول الإستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، (د.ط.)، س 2009 م.
- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، (د.ط.)، س 1981 م
- حنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط 4، س 1993 م.
- روبير بلانشي، الاستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ت: محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، (د.ط.)، س 2003 م.
- شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، دار المعرفة للنشر كلية الآداب والفنون الإنسانية بجامعة منوبة، تونس، ط 1، س 2006 م
- طه عبد الرحمن أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب، ط 2، س 2002 م.
- عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، (د.ط.)، س 1999 م
- عبد الجليل منقور، النص والتأويل، دراسة دلالية في فكر المعرفي التراثي، دار الكتاب الحديث، (د.ط.)، س 2011 م.
- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: أبو الفهر محمود محمد شاکر، دار المدني بجدة، ط 01، س 1991 م،
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مطبعة المدني المؤسسة السعودية، تح: أبو فهر محمود محمد، شاکر، مصر، ط 3، س 1992 م.
- محمد الوالي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وويلمان، مجلة عالم الفكر المجلد 40، س 2011 م.
- محمود سعد مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين، منشأة المعارف بالإسكندرية، (د.ط.)، (د.تا).
- محمد طروس، النظرية الحجاجية، من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة، دار البيضاء، ط 1، س 2005 م.

"أعلام الأدب العربي في العصر الحديث" للأستاذ السيد محمد واضح رشيد الحسني الندوي: (دراسة فنية)



د. قمر شعبان الندوي

أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية،
جامعة بنارس الهندوسية، فارانسي، الهند.
Email: q.shaban82@gmail.com

الملخص:

الحديث عن الأستاذ سيد محمد واضح رشيد الحسني الندوي حديث عن كاتب بلغ من الحنكة والدربة مبلغه، وأديب اتسعت ثقافته فلمع على آفاق الفكر والخيال والتعبير بدرا منيرا، استنارت بنوره الكواكب من العلماء والكتاب والمنشئين، وصحافي ضارب في أعماق القضايا الأيديولوجية والاستراتيجية والعولمية، وأما نشأته في أسرة الدين والتقوى، والعلم والأدب، والثقافة والفكر، والإرشاد والتربية، وتعلمه على عمالقة الفن والتدريس، منتهلا من المناهل التعليمية والتربوية الصافية، منتفعا بالثقافتين الإسلامية والعصرية، ومتربيا على أيدي أئمة العلوم والمعارف في عصورهم، ثم اشتغاله بمهنة الصحافة مترجما ومذيعا في القسم العربي بالإذاعة الهندية لمدة عشرين سنة، وتدريسه في ندوة العلماء منذ سبعينيات القرن الماضي المواد الأدبية بصفة خاصة، والمواد الإسلامية والتاريخية والفكرية بصفة عامة فقد درّبه كل ذلك، وثقف قدراته على التحليل والكتابة والنقد والترجمة ومعالجة القضايا الفكرية والتربوية والسياسية على مستوى العالم والوطن، مما جعله يتمكن من إنجاز كتابات، وإخراج مؤلفات في العديد من المواضيع، فكتاباته العربية تتوافر في الصحافة، والتاريخ، والأدب، والسيرة، والتراجم، والفكر الإسلامي، والدعوة الإسلامية، إضافة إلى أعماله العربية المترجمة من اللغة الأوردية، وعدد مؤلفاته المطبوعة وغير المطبوعة بالعربية يبلغ ما يناهز الثلاثين كتابا، أما مؤلفاته العربية فهي:

- 1- أعلام الأدب العربي في العصر الحديث.
- 2- مصادر الأدب العربي.
- 3- تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي).

- 4 أدب الصحوة الإسلامية.
 - 5 أدب أهل القلوب.
 - 6 المسحة الأدبية في كتابات الشيخ أبي الحسن علي الحسيني الندوي (جمعا وترتيباً)
 - 7 الرحلات الحجازية ومناهج كتابها في العصر الحديث.
 - 8 من صناعة الموت إلى صناعة القرارات
 - 9 إلى نظام عالمي جديد (مجموعة المقالات)
 - 10 تاريخ الثقافة الإسلامية
 - 11 قضايا الفكر الإسلامي: الغزو الفكري
 - 12 الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي: منابع فكره ومنهجه
 - 13 الإمام أحمد بن عرفان الشهيد (الجزء الخامس من رجال الفكر والدعوة في الإسلام)
 - 14 الشيخ أبو الحسن الندوي قائدًا حكيماً
 - 15 حركة التعليم الإسلامي في الهند وتطور المنهج
 - 16 الدعوة الإسلامية ومناهجها في الهند
 - 17 حركة رسالة الإنسانية
 - 18 مختصر الشمائل النبوية
 - 19 لمحات من السيرة النبوية والأدب النبوي
 - 20 صور وأوضاع (مجموعة مقالاته الصادرة في عمود "صور وأوضاع" في مجلة البعث الإسلامي)
 - 21 سيدنا محمد رسول الله ﷺ وصحابته رضي الله عنهم
 - 22 فضائل القرآن (ترجمة)
 - 23 فضائل الصلاة على النبي ﷺ (ترجمة)
 - 24 الدين والعلوم العقلية (ترجمة)
 - 25 شعر الغيرة الإسلامية (قيد الطبع)
 - 26 تاريخ النقد الأدبي (قيد الطبع)
 - 27 تاريخ الأدب العربي: العصر العباسي (قيد الطبع)
- ومعظم هذه المؤلفات، لها القيمة العلمية والأدبية والفكرية والنظرية كما وللمؤلف رؤيته

الخاصة المميزة في معالجة القضايا ودراسة المواضيع التي اتخذها في كتاباته، ولا يمكن عرض جميع هذه المؤلفات في ورقة علمية واحدة، فاكثفت هنا بدراسة كتاب واحد يسهل بها التوصل إلى نتيجة عن فكر المؤلف وأسلوبه في الكتابة والتحليل، فإليك كتاب: "أعلام الأدب العربي في العصر الحديث".

أعلام الأدب العربي في العصر الحديث:



صدر هذا الكتاب من دار الرشيد لكتاؤ، الهند عام 2009م في 335 صفحة، كما ويمكن طلبه من المجمع الإسلامي العلمي، ندوة العلماء، لكتاؤ.

يحتوي الكتاب أولاً كلمة الناشر في ثلاث صفحات دمجها قلم الأستاذ جعفر مسعود الحسني الندوي نجل المؤلف، يليه "بين يدي الكتاب" للمؤلف في أربع صفحات، ثم المقدمة لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد الرابع الحسني الندوي في أربع صفحات، ويعقبها التقديم كتبه سعادة الدكتور الشيخ سعيد الرحمن الأعظمي الندوي عميد كلية اللغة العربية سابقاً، ومدير دارالعلوم ندوة العلماء لكتاؤ حالياً في عشر

صفحات متحدثاً عن موضوع الكتاب، وتعريف موجز بشخصية المؤلف العلمية والأدبية، وقدرته على الكتابة والنقد والتحليل، وختم التقديم متمنياً أن يكون الكتاب مرجعاً لطلاب اللغة العربية وآدابها، وسائل الله تعالى أن يجزي المؤلف أحسن الجزاء.

وأما عمدة الكتاب فهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: يتضمن القسم الأول بحثين مسهبين ومقنعين أحدهما بعنوان: "الأدب الحديث" عالج فيه المؤلف حملة نابليون وأثرها في المجتمع المصري، ثم تحدث عن الفرق بين العامة والفصحى، وبين الوطنية والقومية، والنزعات السياسية المتعارضة حيث ذكر من كان يؤيد الإنكليز، ومن كان يكافحهم، ومن كان يناصر العثمانيين إلى جانب كشف الستار عن العناصر الرئيسة التي كانت تغذي الأدب العربي بالنزعات الأدبية الجديدة، ومن

آثار ما تركه نابليون من المطبعة والصحافة ومدارس الترجمة والنقل، ثم الصنوف الأدبية المختلفة التي لها الدور الريادي في إنجاح مسيرة النهضة الأدبية الحديثة من: الخطبة، والقصة، وأدب الرحلات، والسيرة الذاتية، وأدب الأطفال، والمجامع اللغوية، والمجامع العلمية.

وأما البحث الآخر فهو عن تأثير المذاهب الأدبية الأوروبية في الأدب العربي المعاصر للكاتب المصري وشيخ النقاد الإسلاميين الدكتور محمد مصطفى هدارة تحدث فيه عن التلاؤم بين التراث والمعاصرة، والكلاسيكية وتأثيرها في الأدب العربي، والرومانتيكية، ومدرسة الديوان، وجماعة أبولو، والواقعية، والوجودية، والحداثة وأعلامها البارزين، ثم ناقش كيف انتقل الركب الأدبي من الحداثة إلى البنوية والموضوعية الزائفة، فهاتان المقالتان في مستهل الكتاب تزيدان الكتاب أهمية، وقيمة علمية، وجمالا فنيا أيضا تم إعدادهما بعد تتبع التاريخ وفحصه بدقة وعمق واتساع.

ويهدف القسم الثاني من الكتاب إلى دراسة الإنجازات الأدبية واللغوية والفكرية والحراكية لاثني عشر كاتباً وأديباً ألا وهم: المفتي محمد عبده، ومصطفى لطفي المنفلوطي، والأستاذ مصطفى صادق الرافعي، والأمير شكيب أرسلان، وإبراهيم عبد القادر المازني، ومحمد حسين هيكل، وعباس محمود العقاد، ومحمود تيمور، والدكتور طه حسين، وتوفيق الحكيم، والدكتور نجيب الكيلاني، ونجيب محفوظ.

وأما القسم الثالث الأخير فهو مشتمل على دراسة الأعمال الأدبية والفكرية والعلمية لأربعة عشر أديباً وكاتباً من الروائيين، والقاصين، والصحافيين، والنقاد، والكتاب، ألا وهم: عبد الرحمن الكواكبي، والأستاذ محمد كرد علي، والدكتور مصطفى السباعي، وسيد قطب الشهيد، والكاتب الكبير محب الدين الخطيب، والأستاذ محمد المبارك، والدكتور تقي الدين الهلالي، والشيخ محمد الغزالي، ومحمود محمد شاكر، والدكتورة عائشة بنت الشاطئ، والشيخ علي الطنطاوي، والشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي، والأستاذ أنور الجندي، والأستاذ محمد قطب.

ذكر المؤلف في مقدمته أن الكتاب مجموعة مذكرات كان يعدها لكي يحاضر الطلاب المتخصصين في الأدب العربي بندوة العلماء، ممرّكزا على محاورها، مستفيدا من كتب الدكتور عمر الدسوقي، والدكتور شوقي ضيف، والأستاذ أنيس المقدسي وغيرهم من الكتاب المؤرخين والنقاد، وذلك تكميلا لمتطلبات المقرر الدراسي الذي سبق أن كان تاريخ الأدب العربي القديم داخلا فيه، لكي يكون الدارس بعد إتمام هذا المقرر قد اطلع على التطور الأدبي الطارئ بتطور الأوضاع والظروف السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية والحضارية بدءاً من العصر الجاهلي ومروراً بالعصور:

الإسلامية والأموية والعباسية والعثمانية حتى العصر الحديث.

والمؤلف في تناول الشخصيات وأعمالها بالدراسة يجتنب التفصيل الممل، ويركز على معالجة العناصر الرئيسة التي تكونت بها شخصيتها الأدبية متطورةً من خطوة إلى خطوة، ومن مرحلة إلى مرحلة، ثم يتمحور حديثه حول أهم الأعمال والاتجاهات والتزعات التي تتسم بها هذه الأعمال، فخذ على سبيل المثال ما كتبه الأستاذ عن نجيب محفوظ يقول في بداية المقال: "نشأ في أسرة دينية" إشارةً إلى التكون الديني لنجيب، ثم يقول: "كان أبوه وطنياً متحمساً للزعماء المصريين" إشارةً إلى نموه الفكري والعقلي وترعرعه في بيئة شعارها الوطنية، ثم يتحدث عن مراحل دراسته باختصار، فيذكر مطالعات نجيب للروايات البوليسية في أواخر دراسته الابتدائية، وأوائل دراسته الثانوية، ثم قراءاته لكتب المنفلوطي، وطه حسين، وعباس محمود العقاد، وسلامة موسى، وإبراهيم عبد القادر المازني، وهيكل، وتوفيق الحكيم إلى جانب قراءة الروايات التاريخية، ومؤلفات القدامى أمثال: البيان والتبيين للجاحظ، والأمالى لأبي علي القالي، والعقد الفريد لابن عبد ربه، وشعر المعري، والمتنبى، وابن الرومي، ثم تلقيه اللغتين الفرنسية والإنكليزية، وإمامه بالأدباء الروس، والفرنسيين، والإنكليز، والألمانيين، والأمريكان إلى جانب الأدباء العرب، ودراسته الفلسفة والفنون، وعلى حد تعبير نجيب محفوظ نفسه: "تعلمت من طه حسين ثورته الفكرية، ومن العقاد الإيمان بقيم معينة، وسلامه موسى الإيمان بالعلم والاشتراكية والتسامح الإنساني"، وبعد تناول التكون التربوي، والأدبي، والثقافي لنجيب محفوظ بالذكر، يخوض المؤلف إنجازاته الصادرة في أطوار مختلفة من حياته العلمية والأدبية، فمن طلائع إنجازات نجيب الأدبية الشعر الموزون فينتقل من الشعر إلى القصة القصيرة إلى المقال، إلى الترجمة ثم التحاقه بمعهد الموسيقى العربية، وقسم الفلسفة.

وأما الاتجاهات التي تمثلها أعمال نجيب هي تاريخية، واجتماعية، وواقعية، تصورات المستقبل، وتقارن بين القديم والجديد، وبين العلم والإصلاح، مع ميوله إلى الاشتراكية، وقد حاول المؤلف أن يورد آراء المرحبين به، والرافضين له مع جلب نماذج من نثره، وسرد لأسماء كتبه. ودراستي للكتاب تتلخص في النقاط الآتي ذكرها:

1- أسلوب الأستاذ واضح رشيد الندوي في دراسة جميع من اختارهم في الكتاب، الأسلوب نفسه الذي اتخذه لمعالجة أعمال نجيب.

1- الأدباء الذين عالجهم المؤلف في الكتاب هم أصحاب النثر فحسب، ولم يعالج الشعراء.

- 2- طالما يقدم المؤلف آراء غيره من المناصرين والمعارضين إلى جانب ما يرتأوه هو نفسه خلال عرض أعمال أديب من الأدباء وتحليلها.
- 3- بيد أن الأستاذ واضح رشيد الندوي أحد الأعمدة الرئيسة للأدب الإسلامي بصفته عضوا قويا عالميا للحركة الأدبية التي كان أقامها وائتمها سماحة الشيخ أبي الحسن علي الحسيني الندوي رحمه الله مع أدباء وكتاب إسلاميين من العالم العربي بعنوان رابطة الأدب الإسلامي العالمية، ثم رئيسا محليا لها، فقد رحب في كتابه بالأدباء الإسلاميين أكثر، فمن بين ستة وعشرين أديباً أغلبهم من رواد الأدب الإسلامي ما عدا ثلاثة أو أربعة منهم.
- 4- لاشك أن الكتاب جهود كبيرة في هذا المضمار، ولكن حبذا لو كان الأستاذ أتم هذه السلسلة في مجلدات أم أجزاء مستوعبا الأدباء والكتاب من جميع الأجناس الأدبية من الشعر والنثر مرتبا ترتيبا نوعيا على الشعر العمودي والشعر الحر وقصيدة النثر، ثم الرواية، والقصة، والقصة القصيرة، والقصة القصيرة جدا، والمسرحية، والمقال، والترجمة، وهلم جرا.
- 5- لقد فات المؤلف عدد لا بأس به من الكتاب الذين لهم منتوجات ومغامرات في الأدب العربي الحديث، حتى وبعضهم من مؤسسي المدارس الأدبية وأتمتها، من أمثال: جبران خليل جبران، وميخائيل نعيمة، والطيب صالح، وأحلام مستغانمي، وأحمد زكي أبو شادي، وخليل مطران، وأحمد شوقي، ومحمود سامي البارودي، وحافظ إبراهيم بك وغيرهم.

الخاتمة:

في ضوء كتاباته العربية المتمثلة في المؤلفات والمقالات والبحوث وافتتاحيات المجلات والجرائد وعمودها تتجلى شخصية الأستاذ واضح رشيد الندوي مؤلفا، ومترجما، وصحافيا، وناقدا، وأديبا، ومؤرخا، وزد على ذلك خليقته السهلة، وطبيعته الرشيدة السليمة، وشيمته الكريمة، وتواضعه المفرط، وسكوته المهيّب، وبساطته في أسلوب حياته، وسذاجته في حله وترحاله، وتخشنه في مأكله ومشربه، وملبسه، ومركده، هذا هو أستاذنا سيد محمد واضح رشيد الحسيني الندوي -الله يرحمه ويثيب مثواه- الذي يمتاز بهذه وتلك عن الكثير من الأدباء والكتاب والأساتذة والمفكرين.

أثر اللسانيات التطبيقية في تنمية تعليمية اللغة العربية

باحثة الدكتوراة دحماني شروق

مختبرة الدراسات المتعددة التخصصات في تعليم وتعلم اللغات
جامعة أحمد زبانة غليزان (الجزائر)



ملخص: تعتبر اللسانيات التطبيقية من الحقول المعرفية الحديثة التي ساهمت في تطبيق وترقية الحصيلة المعرفية للنظريات اللسانية بغية معالجة القضايا التي تكون اللغة هي العنصر الأساسي فيها، من خلال تقديم مجموعة من الحلول في ميادين مختلفة كميدان التعليمية الذي اكتسب طابعه العلمي والبيداغوجي إثر تقاطعه مع المنهجيات العلمية لهذا العلم الميداني بفاعلية ديناميكية ساهمت في تنمية العملية التعليمية و التعلمية وتفسيرها وتحليلها رغبة في الوصول إلى حلول علمية رصينة للمشكلات التي تعترض سبيل كل من المعلم والمتعلم في مختلف المراحل الدراسية.

الكلمات المفتاحية: اللسانيات التطبيقية، التعليمية، اللغة العربية، المعلم، المتعلم.

Abstract: Applied linguistics is one of the modern sciences that contributed to the application and promotion of the scientific findings of the linguistic theories in order to process the issues where the language is the key element. This is through providing a set of solutions in different fields such as the field of didactics that has got a scientific and pedagogic nature because it intersects with the scientific methodologies of the field science with a dynamic effectiveness that contributed to the development of the teaching-learning process, its interpretation, and development in order to find solid scientific solutions to the problems that face the learner and teacher all along the educational phases.

Key words: applied linguistics; didactics; Arabic; teacher; learner.

1. مقدمة:

لا مراء أن اللسانيات التطبيقية قد فتحت آفاقا بحثية متنوعة بتنوع طرقها واستراتيجياتها العلمية التطبيقية باستثمار النتائج المحققة في مجال البحث اللساني لحل المشكلات ذات الصلة باللغة لبحوث ودراسات علمية شهدت تراكمات معرفية شغلت بها أذهان الباحثين اللغويين، خاصة مجال التعليمية بتقنياته المختلفة التي أحرزت تقدما واضحا أسهم بشكل كبير في تحديد مناهج وطرق التدريس الناجحة في

تعليم اللغة العربية وذلك من خلال فاعلية اللسانيات التطبيقية النفعية ومدى استفادتها من المرجعيات المعرفية الأخرى لإيجاد الحلول لمشكلات التعليم والتعلم.

على ضوء ما قدمناه تبينت لنا مجموعة من الأسئلة الجوهرية أهمها: ما طبيعة العلاقة بين اللسانيات التطبيقية والتعليمية؟، فيم تتمثل الأهمية التي تتبوأها اللسانيات التطبيقية في تفعيل وترقية تعليمية اللغة العربية؟.

قبل التطرق للعلاقة التكاملية بين اللسانيات التطبيقية والتعليمية نستعرض كل ما يتعلق بهذين العلمين الميدانيين لإبراز أهميتهما في المجال اللغوي.

2- في مفهوم اللسانيات التطبيقية:

لا جدال في أن دراسة اللغة في الغرب لم تشهد تغييرا في الجوهر الذي شهدته في القرن العشرين، ففي أوائله ظهر علم اللغة (Linguistique) باعتباره منهجا جديدا يدرس اللغة على أساس علمي ومنذ ذلك الوقت أصبح هذا العلم نموذجا لكثير من العلوم التي تنتمي إلى ما كان يعرف من قبل بالدراسات الإنسانية، ولقد شكل علم اللغة هذه المكانة لأنه نجح في تطوير نظريات متماسكة وفي استثمار مناهج العلم التجريبي في دراسة الظواهر اللغوية.

ويبدو أن البداية الصحيحة لعلم اللغة قد مكنته من النمو الطبيعي في فترة زمنية قصيرة إلى حد ما فثبتت أركان النظرية وتنوعت طرائق الوصف اللغوي بتنوع الاتجاهات والمدارس. فعلم اللغة فتح أفقا جديدة للبحث لم تكن معروفة وكان من نتائجه أن ارتاد العلماء مجالات في النشاط اللغوي الإنساني ساهمت في حل مشاكل اللغة منها اللسانيات التطبيقية (Linguistique Appliquée).¹

تعددت مفاهيم اللسانيات التطبيقية بتعدد الأبحاث حول هذا العلم التطبيقي الجديد، لنستعرض أهم ما صاغه العلماء في محاولة الوصول لرؤية واضحة لهذا العلم البيئي.

يعرفها "جون ديبوا" (Jean Dubois) في معجمه "Dictionnaire de linguistique" "تشير اللسانيات التطبيقية إلى مجموعة البحوث التي تستخدم الإجراءات اللسانية المناسبة لحل ومعالجة بعض المشاكل الخاصة بالتساؤلات وكذا الإشكالات المطروحة من قبل باحثي الحقول المعرفية الأخرى لتمثل بذلك الجانب التطبيقي للسانيات العامة".²

كما نجد كريستال (Crystale) يعرفها: "بأنها استخدام نظريات اللسانيات العامة وطرقها ونتائجها في توضيح المشكلات المتعلقة باللغة التي تظهر في مجالات أخرى من الخبرة وتقديم حلول لها، إن حقل

¹ عبده الراجحي، علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 1995م، ص 7-8.

² Jean Dubois, Dictionnaire de linguistique, Larousse, paris, 1994, p 45

اللسانيات التطبيقية واسع جدا إذ يشمل حقل تعليم اللغات الأجنبية وتعلمها وعلم المعاجم والأسلوب والتحليل البلاغي للكلام ونظرية القراءة".

ويعرفها كارتر (Carter): "بأنها تطبيق النظريات والأوصاف والطرق اللغوية في حل المشكلات اللغوية التي تظهر في السياقات الإنسانية والثقافية والاجتماعية".¹

وعرفها آلان دافيس (Alan Davies) بأنها علم ميداني إجرائي يهتم بالطرق والاستراتيجيات التي تعمل على تزويد المعلم والمتعلم بفاعلية العمل في سياقهم التعليمي مع تقديم مبادئ الاختيار المستنير لمحتوى الدروس التعليمية.² نستنتج من خلال هذه التعريفات أن اللسانيات التطبيقية علم ميداني يسعى إلى حل المشكلات ذات الصلة باللغة في مختلف المجالات اللغوية.

3. خصائص اللسانيات التطبيقية:

تتميز اللسانيات التطبيقية بالفاعلية والنفعية وسرعة التدخل:

1.3 الفاعلية: لأن اللسانيات التطبيقية علم حضوري تقتضي الواقعية والتأثير المباشر في الموضوع لتتعامل معه بطريقة إيجابية، فتتحو به نحو التطور والتميز، معنى ذلك أن نتائج اللسانيات التطبيقية هي نتائج علمية دقيقة من جهة وعملية من جهة أخرى وما كان ذلك إلا أنها تمتلك آليات التفعيل والإجراء التي تسمح لها بترقية طرائق التعامل مع اللغات انطلاقا من اهتمامات الإنسان الراهنة.

2.3 النفعية: اللسانيات التطبيقية بحكم طبيعتها المتميزة تقدم حلولاً عاجلة لكثير من المعضلات التي تشغل ذهن الإنسان في حياته العامة والخاصة، فالنتائج العلمية التي تحققها اللسانيات التطبيقية تعود على الإنسان بالنفع والفائدة لتعزيز علاقته باللغة من حيث هي وسيلة للتواصل على المستوى الاجتماعي والثقافي والإعلامي والاقتصادي والتكنولوجي.

3.3 سرعة التدخل: لا توجد إجابات علمية كافية لكثير من التساؤلات المثارة في سياق علاقة اللغة بالمعارف الإنسانية عندما تخرق مجالات علمية مختلفة لضرورة علمية أو ثقافية أو حضارية.³

وعليه فاللسانيات التطبيقية حقل معرفي سريع التدخل في حل المشكلات ذات الصلة باللغة بفاعلية إيجابية تسهم في ترقية معطيات النظريات اللسانية وتذليل الصعوبات التي تصادف الباحث العلمي في مختلف الميادين لتحقيق بذلك نتائج علمية دقيقة تعود بالنفع والفائدة عليه.

¹ صالح ناصر الشويخ، قضايا معاصرة في اللسانيات التطبيقية، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 2017، ص13.

² Alan Davies and Cathrine Elder, The hand book Applied linguistic, Blackwell publishing, Hong Kong, 2003, p 608

³ أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، سلسلة الكتاب الجامعي، الإمارات العربية المتحدة، ط2، 2013، ص102.

4. المرجعية المعرفية للسانيات التطبيقية:

اللسانيات التطبيقية حقل معرفي منفتح على علوم مختلفة يستقي منها مادته بدرجات متفاوتة لحل المشكلات ذات الصلة باللغة، ومن بين هذه المصادر العلمية والمباشرة لهذا العلم البيئي نجد: علم اللغة، علم اللغة النفسي، علم اللغة الاجتماعي، علم التربية.

1.4 علم اللغة: المصدر الأول والمباشر للسانيات التطبيقية وموضوعه هو اللغة باعتبارها نظاما للتواصل الإنساني سمعيا بالدرجة الأولى وبصريا بالدرجة الثانية، ومن هنا تتعدد المجالات الداخلة في نطاق هذه الدراسة، فتشمل أولا دراسة النطق والكتابة وتناولها بالوصف من حيث الأصوات والصرف والمعجم والدلالة، والمجال الثاني تفريع لغة بعينها إلى لهجات والثالث دراسة اللغة في المجتمع، والرابع دراسات تدور حول الفرد من خلال اكتسابه اللغة وعلاقة اللغة عنده بالتفكير والأمراض المتصلة بمراكز اللغة في الدماغ من حيث الفهم والاختزان والتحكم والكلام ودراسة النمو اللغوي عند الطفل، والخامس دراسات في فلسفة اللغة¹ باعتبارها نظام من العلامات *Système de signes* تعبر عن الأفكار من أجل تحقيق التواصل بين الجماعات اللغوية.²

2.4 علم اللغة النفسي: يختص هذا المجال بالمقام الأول بالعمليات العقلية عند المتحدث قبل صدور اللغة وعند المتلقي عقب صدورها، كما يهتم بدراسة العلاقة بين اللغة والقدرات عند الإنسان فيما يدخل في اكتساب اللغة وفهمها وإنتاجها.³

3.4 علم اللغة الاجتماعي: وهو يدرس اللغة من حيث هي حدث لغوي اجتماعي وبناء على ذلك يقوم هذا العمل بدراسة التنوع اللغوي في استخدام اللغة في مجتمع ما أو عدة مجتمعات تتكلم لغة واحدة أو ما يسمى باللهجات الاجتماعية أو اللهجات الطبيعية من حيث خصائصها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية كما يدرس أيضا مشكلات الازدواج اللغوي أو تعدد المستويات اللغوية مثل الفصحى والعامية وطبيعة العلاقة بينهما، ولغة الإذاعة والصحافة ولغة الدين والسياسة والعلاقة بين اللغة والثقافة.⁴

4.4 علم التربية: إن تعليم اللغة يتحرك ضمن سؤالين لا ينفك أحدهما من الآخر ماذا نعلم من اللغة؟ وكيف نعلمه؟ أي ما المحتوى وما الطريقة الواجب اتباعها. الجواب الأول يتكفل به علم اللغة الاجتماعي وعلم

¹ تمام حسان، الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، 2000م، ص238

² 22 Ferdinand de saussure, cours de linguistique générale, Arbre or, Aout 2005, p

³ ينظر: محمود فهدى حجازي، مدخل إلى علم اللغة، دار القباء، القاهرة، دط، دت، ص27.

⁴ حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 2003م، ص78.

اللغة النفسي في بعض الجوانب، أما الجواب الثاني فيجيب عنه علم التربية وفي بعض جوانبها أيضا علم اللغة النفسي.

جوانب علم التربية: هناك مجموعة من المسائل تتصل بموضوع علم التربية نشير إليها في:

1.4.4 نظرية التعلم: يهتم علم النفس التربوي اهتماما خاصا بنظريات التعلم ويشركه في بعض ذلك علم اللغة النفسي، فالتعلم يأتي بعد الاكتساب ومرة أخرى نجد التمايز نفسه بين منهجين سلوكي يركز على الظواهر الملموسة التي تخضع للملاحظة ويستبعد العوامل الكامنة غير الظاهرة ومن ثم فإن تعلم اللغة يبدأ من البيئة وتؤثر فيه عوامل خارجية¹، وهي المحاكاة والتكرار والتعزيز ومنهج آخر عقلي يرى أن كل إنسان مزود بجهاز لغوي فطري يمدّه بافتراضات عن اللغة وما يصنعه المتعلم أنه يختبر هذه الافتراضات اختبارا مستمرا حتى يصل إلى القوانين الطبيعية للغة.

2.4.4 خصائص المتعلم: ويراعي فيها الخصائص العمرية للتلميذ واستعداداته للتعلم اللغوي وقدراته المعرفية والدافعية التي تحفزه لتعلم اللغة.

3.4.4 الإجراءات التعليمية: أي الإجراءات العملية التي تضع المقرر الدراسي موضع التنفيذ داخل القاعة الدراسية.

4.4.4 الوسائل التعليمية: مطلب ومبدأ ضروري تتطلبه العملية التعليمية وهي في تطور مستمر نتيجة للزخم التكنولوجي في التقنيات التعليمية.²

هذه المصادر الأربعة التي تستقي منها اللسانيات التطبيقية مادتها في تعليم اللغة هي جميعا مصادر تنصدي لغة إنسانية وتقدم النظريات اللغوية لحل المشكلات، لكن هذا لا يعني أن اللسانيات التطبيقية تستقي مادتها المعرفية من هذه العلوم فحسب، بل تتوجه إلى أي مصدر علمي يساهم في حل المشكلات ذات الصلة باللغة.

5. مجالات اللسانيات التطبيقية:

تحدد اللسانيات التطبيقية مجالها في الواقع المعاصر وصلتها بالماضي لاستيعاب الخبرة السابقة فقط، ولا يبقى سجين الماضي ويتصل اتصالا كاملا باللغة في الحياة المعاصرة وفي مخاض استعمالها المتنوع المستويات، ويعمل على تدريس أوضاعها التطبيقية في مجال التربية حيث تدرس المشكلات التي تصادف اللغة، وتقدم الحلول التي ينبغي العمل على توجدها للحد من تلك الصعوبات التي تواجهها اللغة في الاستعمال "إن اللسانيات التطبيقية تتناول القضايا اللغوية المعاصرة وتفيد من جهود كثيرة في مقدمتها

¹ عبده الراجحي، علم اللغة التطبيقي، ص 27.

² بتصرف: المرجع نفسه، ص 29.

بحوث علم اللغة بالمعنى الدقيق للكلمة والبحوث الأخرى التي تتصل باللغة في المجتمع المعاصر، وهدف هذا كله النظر العلمي في طبيعة اللغة ووظائفها في المجتمع المعاصر وإيجاد الحلول للمشكلات اللغوية التي تواجهها¹. وأهم هذه المجالات مايلي:

1.5 علم تعليم اللغات: وهو علم تطبيقي يهدف إلى تعليم اللغات سواء أكانت هذه اللغات من منشأ الفرد أو مما يكتسبه من اللغات الأجنبية. وإذا تأملنا حقل اللسانيات وحقل تعليم اللغات تبين لنا مدى الصلة القوية القائمة بينهما فكلاهما يحتاجان لبعضهما البعض باستمرار فاللساني يبحث في حقل تعليم اللغات ميدانا عمليا لاختبار نظرياته العلمية والمربي في ميدان تعليم اللغات أن يبني طرقه وأساليبه على معرفة القوانين العامة التي أثبتها علم اللسانيات الحديث².

2.5 علم صناعة المعاجم (Lexicographie): علم تطبيقي يشتمل على خطوات أساسية خمس لخصها علي القاسمي في: جمع المعلومات والحقائق، واختيار المداخل وترتيبها طبقا لنظام معين وكتابة المواد ثم نشر النتائج النهائي وهذا النتاج هو المعجم أو القاموس³، مع اختيار نوع الورق والتجليد وغير ذلك ويستقي هذا الفن أصوله من علم المعاجم النظري (Lexicology)، ومن نظرية المعجم، وفي الآونة الأخيرة أصبح استخدام الحاسب الآلي أو الحاسوب في جمع المادة اللغوية وترتيبها وسيلة حاسمة في فن صناعة المعاجم حيث أخذ فرع جديد من علم المعاجم يطلق عليه علم المعاجم الحسائي (Computational Lexicography)⁴.

3.5 أمراض الكلام وعيوب النطق وعلاجها: وهي اضطرابات طويلة المدى في إنتاج الكلام وفهمه وإدراكه وفي فهم محتواه يعاني منها بعض الأطفال كالتأتأة والحبسة وذلك لعدم قدرتهم على فهم الكلام المنطوق والنطق بها وفي إيجاد الأساليب العلاجية لها يشترك فيها كل من اللساني والنفساني والاجتماعي لمعرفة أسبابها و السعي لعلاجها⁵.

4.5 الازدواجية اللغوية والثنائية اللغوية: تتمثل الازدواجية اللغوية في وجود مستويين لغويين؛ مستوى فصيح يستخدم في الرسميات والكتابة العلمية والأدبية ومستوى غير رسمي عامي يستعمل في التواصل

¹ صالح بلعيد، علم اللغة النفسي، دار هومة، الجزائر، ط2، 2011م، ص144-145.

² لطفي بوقربة، محاضرات في اللسانيات التطبيقية، معهد الأدب واللغة، بشار، ص09.

³ علي القاسمي، علم اللغة وصناعة المعاجم، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، ط1، 1975م، ص03.

⁴ حلبي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص79.

⁵ ينظر: جمعة سيد يوسف، سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1990م، ص177.

اليومي.¹ أما الثنائية اللغوية فتعنى باستعمال الفرد أو الجماعة اللغوية في منطقة معينة للغتين مثل استعمال الفرنسية والألمانية في سويسرا.²
6. الإجراءات التعليمية للسانيات التطبيقية:
1.6 مفهوم التعليمية:

تعتبر التعليمية صرح تعليمي يؤسس لنظام تربوي تربوي فعال انكب العلماء والباحثون لدراسته وفهم أبعاده الاستراتيجية وإجراءاته التطبيقية.

وإذا ما التفتنا التفاتة سريعة إلى الظروف التي ظهر فيها مصطلح التعليمية في الفكر اللساني والتعليمي نجد ذلك يعود إلى مكاي "Makey" الذي بعث من جديد المصطلح القديم Didactique للحديث عن المنوال التعليمي وهنا يتساءل أحد الدارسين قائلا: "لماذا لا نتحدث نحن أيضا عن تعليمية اللغات Didactique de langue بدلا من اللسانيات التطبيقية Linguistique Appliquée فهذا العمل سيزيل كثيرا من الغموض واللبس ويعطي لتعليمية اللغات المكانة التي تستحقها."³

فهي بذلك تسعى إلى مساعدة المتعلم على تنمية وتفعيل قدراته وموارده في العملية التعليمية من خلال مجموعة من الجهود والنشاطات المنظمة بطريقة هادفة إلى تحصيل المعارف والمهارات والكفايات اللغوية واستثمارها في مختلف الوضعيات التواصلية المختلفة.⁴

وعليه فالتعليمية عملية تفاعلية تهتم بكل النشاطات والاستراتيجيات والطرق التعليمية لمساعدة المعلم والمتعلم على تعليم اللغة وتعليمها لتنظيم مواقف التعلم وبلوغ الأهداف المسطرة في كل المستويات التعليمية

2.6 أقطاب العملية التعليمية:

أ- المعلم:

من ناحية التسمية، المعلم مصطلح أكاديمي تربوي يستخدم للدلالة يستخدم للدلالة على من يقوم بعملية التعليم في مراحل دراسية معينة، ومن الناحية التربوية هو المدرس الذي ينقل المعرفة إلى طلابه في طابع علمي معين ويسعى ليكون قدوة لهم في القول والفعل وسلامة التفكير.¹

¹ ينظر: محمد عفيف الدين الدمياطي، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، مكتبة اللسان العربي، أندونيسيا، ط2، 2017م، ص72.

² المرجع نفسه، ص 65.

³ أحمد حساني، دراسات في اللسانيات التطبيقية حقل تعليمية اللغات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 2009م ص130-131.

⁴ ينظر: أنطوان صياح، تعليمية القواعد العربية، دار النهضة العربية، دط، 2011م، ص74.

ب- المتعلم:

تقوم العملية التعليمية على التفاعل بين المعلم والمتعلم في بيئة تسمح بسير الحصة الدراسية ونقل المحتوى وفق البرنامج المطلوب، وهذا ما يقود إلى الدور الفعال للمتعلم في إنجاح العملية التعليمية وهذا ما دفع القائمين على وضع المناهج إلى التركيز على صفاته وأخلاقياته وقدراته خلال عملية التدريس؛ فالمتعلم هو العنصر المهم في عملية التعلم واللبنة الأولى في الارتقاء بمستوى التعليم من خلال التركيز على طبيعته وخصائصه باعتباره عاملاً من أهم العوامل في تحديد التدريس التي على ضوءها تحدد المادة ووسيلة إيصالها وطريقة تدريسها وتحقيق التفاعل مع المعلم داخل الغرفة الصفية.²

ج- المادة المعرفية:

عنصر أساسي من عناصر العملية التعليمية تشمل مجموعة من المعلومات والمهارات في عينة ممتازة لمجال معرفي معين يتعلمه المتعلم ليستثمر قدراته وكفاياته في مواقف حياتية مختلفة.³

7. أثر اللسانيات التطبيقية في ترقية العملية التعليمية:

لا أحد ينكر في عصرنا الراهن العلاقة الوطيدة بين اللسانيات ومجال تعليم اللغة وتعلمها ومدى استفادة هذا المجال منها طرقاً ومناهج وأدوات وأطراً نظرية فقد أثرت مشكلات جديدة في حقل تعليم اللغات ووضعت عدة دراسات في تعليم اللغة من خلال ثلاثة مجالات تعتبر فروعاً للسانيات كاللسانيات العامة التي يتم فيها تدريس التلميذ قواعد تركيب الجمل ومفردات المعجم وأصوات اللغة وغير ذلك من مستويات اللغة ومراتبها وعلم النفس الذي يدرس مسألة إكساب اللغة وتعلمها وآليات التحصيل اللغوي الذي يدرس قضية استعمال اللغة وقواعد التواصل اللغوي.

وعلى هذا الأساس، أصبحت اللسانيات حقلاً مرجعياً أساسياً وحاسماً في البحث الديدانكتيكي اللغوي، فهي منطلق ومحوراً في بحث حول تعليم وتعلم اللغة ولا ترجع هذه الأهمية إلى هيمنة اللسانيات على ديدانكتيك اللغات بقدر ما ترجع إلى أن النظريات اللسانية تقدم للباحث الديدانكتيكي إمكانية التفكير والتأمل في مادته وبنياتها والمناهج التي تحكمها خصوصاً وأن العديد من النماذج التعليمية تستند في مجال تعلم اللغة على نظريات ومقاربات لسانية. ومن ثمة بات التفكير اللساني يمثل جزءاً من الاستراتيجية

¹ ينظر: أحمد مصطفى حليلة، جودة العملية التعليمية (آفاق جديدة لتعليم معاصر)، دار مجدلاوي، عمان، ط1، 2015م، ص117.

² ينظر: أحمد عيسى داوود، أصول التدريس، دار يافا العلمية، عمان، ط1، 2014م، ص40.

³ سهيلة محسن كاظم الفتلاوي، المدخل إلى التدريس، دار الشروق، دط، 2010م، ص44.

الديداكتيكية لأنه يمدّها بحقل من المفاهيم وبمنهج التحليل ومنظور التفكير ويستمد منها في نفس الآن بعضاً من فرضياته ومواضيع اشتغاله.¹

إن المجال التطبيقي للسانيات هو صورة واقعية للبحث العلمي نفسه، إذ إن وجود البحث العلمي النظري يقتضي بالضرورة وجود الجانب التطبيقي الذي هو تذكية منهجية للنتائج الحاصلة، وهي النتائج التي تطبق في الواقع لاختبارها وتدقيق معطياتها واستثمارها والإفادة منها في ميدان آخر من ميادين المعرفة الإنسانية، ويمكن لهذا المبرر أن يكون كافياً لوجود العلاقة المنهجية والبيداغوجية بين اللسانيات والتعليمية التي شكلت همزة وصل تجمع بين اهتمامات مختلفة وتخصصات متنوعة لأن الميدان التطبيقي يقتضي المشاركة الفعالة لنفر غير قليل من الباحثين الذين لهم اختصاصات متباينة وذلك لأن التعليمية لا تهم الباحث اللساني فحسب بل هي المجال المشترك الذي يجمع بين اللساني والنفساني والتربوي وهذا دليل قاطع على الطابع الجماعي الذي يتميز به البحث التطبيقي وهو الذي يضمن النتائج الإيجابية والحلول الناجعة.

مما لا شك فيه أن التعلم عملية ديناميكية قائمة أساساً على ما يقدم للطالب من معلومات ومعارف، وما يقوم به الطالب نفسه من أجل اكتساب هذه المعارف وتعزيزها ثم تحسينها باستمرار، ويجب الاهتمام أكثر بقبالية الطالب واستجابته، إذ إن تجربة الطالب هي الأساس في نجاح العملية التعليمية.²

فاللسانيات من حيث إنها الدراسة العلمية الموضوعية للظاهرة اللغوية تصبح وسيلة معرفية ومنهجية ضرورية لتحديد المجال الإجرائي للعملية التعليمية، وذلك بتوضيح الغايات والأهداف التعليمية من جهة وتذليل الصعوبات والعوائق من جهة أخرى، لأنه دون لجوء أستاذ اللغة إلى النظريات اللسانية المختلفة سوف يعسر عليه إدراك العملية التلفظية للغة عند المتكلم المستمع، ويعسر عليه تحديد العناصر اللسانية التي تكون نظام اللغة المراد تعليمها، وذلك بالارتكاز على إسهامات النظرية اللسانية الأم في مجال وصف اللغة الإنسانية وتحليلها وهو التحليل الذي يعمق معرفتنا باللغة البشرية.³

8. دور اللسانيات في تعليمية اللغة العربية

تتكون اللغة العربية من مجموعة من الأصوات يتم التمييز بينها من خلال مجموعة من القيم الخلافية المتمثلة في المخارج والصفات التي تستخدمها هذه اللغة في التمييز بين أصواتها التي تتوزع حسب

¹ مصطفى عقلي، القدرة المعجمية وآفاقها التعليمية مقارنة لسانية وظيفية، دار كنوز المعرفة، عمان، ط 1، 2018م، ص 201.

² أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، ص 122.

³ المرجع نفسه، ص 123.

حيزها ومخرجها الصوتي بداية بالأصوات الشفوية وانتهاء بالأصوات الحنجرية،¹ فالتسلسل الصوتي يراعي المخارج القريبة في العملية النطقية، فالباء والواو أسهل نطقا من الهمزة وعليه فالمتعلم يبدأ بما هو أيسر نطقا إلى ما هو أصعب نطقا وهذا ما أشارت إليه الدراسات أن الطفل يبدأ بنطق الأصوات الشفوية كالباء والميم نحو (با) و(ما) حتى يصل إلى الأصوات الحلقية² وبناء على ذلك يجب مراعاة بعض الجوانب في العملية التعليمية من خلال التدرج من السهل إلى الصعب في اختيار المقاطع النطقية وهذا ما أكدته البحوث اللسانية في قضايا اكتساب اللغة أن الأطفال يحذفون بعض الأصوات أو بعض المقاطع التي لا يستطيعون نطقها أو يستبدلون بها أصواتا أو مقاطع أخرى؛ فكلمة (تفاح) ينطقها الطفل العربي (فاح) وكلمة (راح) ينطقها (آح) وهكذا والطفل في أي مرحلة من مراحل عمره لا يصدر الصوت اللغوي معزولا وإنما يصدره في مقطع صوتي.³

إلى جانب هذه الاعتبارات الصوتية، ننتقل بحدیثنا إلى مجال دراسة الكلمة صرفيا من خلال الإشارة إلى ارتباط اكتساب المورفيمات والصيغ الصرفية في لغة الطفل المتعلم بجوانب النمو المعرفية النفسية والتي تتمثل في اكتساب المحسوس قبل المجرد والقريب قبل البعيد والمباشر قبل غير المباشر، وترتبط أيضا بجوانب تواصلية وظيفية تتمثل في أهمية المورفيم في التواصل، ومن الملاحظ أيضا أن الطفل لا يكتسب الأدوات والألفاظ الوظيفية قبل أن يكتسب الكلمات المعجمية التي ترد فيها مثلا الكتاب على الطاولة،⁴ ويبدأ الطفل في هذه المرحلة نطق الكلمات المحورية pivot وهي كلمات محدودة مرتبطة بكلمات محتوى مثل كثير وكبير وفوق وتحت ونحو ذلك في عبارات نحو: كأس كبير، بابا فوق... إلخ.⁵

وفي ظل المعطيات اللسانية ونتائجها اللغوية يتبين أنه من غير الممكن تعليم اللغة دفعة واحدة، وإنما يتم تدريسها وفق منهجية تعتمد انتقاء المحتويات اللغوية التعليمية وتصنيفها وتبويبها حسب معايير لسانية معينة وإن كانت المعطيات اللسانية متعددة بتعدد المناهج والنظريات بحيث يتعين اختيار أنسبها لمعالجة المشاكل التعليمية المطروحة في بيئة معينة لها شروطها وظروفها الخاصة وعلى مجموعة متميزة من

¹ ينظر: تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، دط، 1990م، ص 84-85.

² ينظر: عبد العزيز إبراهيم العصيلي، علم اللغة النفسي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، دط، دت، ص 223.

³ المرجع نفسه، ص 229.

⁴ عبد العزيز إبراهيم العصيلي، علم اللغة النفسي، ص 233-237.

⁵ جمعة سيد يوسف، سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، دط، 1978م، ص 97.

التلاميذ بمستواها التعليمي الخاص ودرجة قابليتها واهتمامها باللغة الهدف ونوعية الأهداف والمهارات اللغوية التي يجب على المدرس تحقيقها وتنميتها.¹

9. خاتمة:

لعل أهم ما يمكن أن نختم به ورقتنا البحثية أن العلاقة بين اللسانيات التطبيقية وتعليمية اللغة العربية هي علاقة منهجية بيداغوجية تكاملية عكست وثيق الصلة الوثيقة بينهما في تمثيل صورة البحث العلمي التطبيقي لتوضيح الغايات والأهداف التعليمية وإيجاد الحلول للصعوبات والعوائق التي تواجه المتعلم والمعلم لتعزيز نجاح العملية التعليمية التعلّمية في كل المراحل الدراسية.

¹ بوقرة شادية، تعليمية اللغة العربية وآفاقها، مجلة المقري للدراسات اللغوية النظرية والتطبيقية، المجلد الرابع، العدد الأول، 2021م، ص233.

صور من الفعل الثلاثي المزيد بحرف ومعانيه في ديوان الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد:

(دراسة صرفية)



عبد الله محمد إغوا

طالب على مستوى الدكتوراه،

قسم اللغة العربية، جامعة عثمان بن فودي صكتو

الملخص:

إن هذه المقالة المعنونة بـ "صور من الفعل الثلاثي المزيد بحرف ومعانيه" في ديوان الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد: دراسة صرفية" وتناولت الحديث عن التعريف بالشاعر حيث تحدثت عن مولده ونشأته وتعلمه وشاعريته وإنتاجاته العلمية ونبذة يسيرة عن الديوان ثم انتقلت إلى الدراسة التطبيقية للفعل الثلاثي المزيد بثلاثة بحرف في الديوان، فالفعل المزيد من الموضوع الذي يلتبس على بعض الدارسين وخاصة في الأشعار، فأراد الباحث تحليله تحليلًا صرفيًا ليسهل فهمه لهم، ويستعين الباحث بمنهجين في دراسته.

1- المنهج الاستقرائي: وذلك بأن يتتبع الباحث الديوان المدرسة ويُخرج ما فيه من الفعل الثلاثي المزيد.

2- المنهج التحليلي: حيث يركز الباحث على مواضع الفعل الثلاثي المزيد بحرف فيُحلل الجمل التي ورَدَ

فيها، ثم الخاتمة والتوصيات والمصادر والمراجع.

الكلمات الإفتتاحية: الفعل – الثلاثي – المزيد – المعنى – التحليل.

المقدمة:

الحمد لله بجميع محامده، على جميل عوائده، وصلاته وسلامه على سيدنا محمد خاتم أنبيائه، ومبلغ أنبيائه، وعلى آله الكرام، وأصحابه مصابيح الظلام.

وبعد: فالصرف علمٌ بأصولٍ تُعرَف بها صيغُ الكلمات العربية وأحوالها التي ليست بإعراب ولا بناء، فهو علمٌ يبحث عن الكَلِم من حيث ما يُعرَضُ له من تصريف وإعلال وإدغام وإبدال وبِه نعرِف ما يجب أن تكون عليه بنية الكلمة قبل انتظامها في الجملة. وتهدف المقالة إلى تيسير الوصول وتسهيل طرق فهم الفعل الثلاثي المزيد بحرف وأحكامه الصرفية لدى طلاب العربية والناطقين بها، والمقالة تحتوي على النقاط التالية:

- التعريف بالشاعر
- التعريف بالديوان:
- الفعل الثلاثي المزيد بالهمزة في الديوان:

- الفعل الثلاثي المزيد بالألف في الديوان:
 - الفعل الثلاثي المزيد بالتضعيف في الديوان:
 - الخاتمة
 - المصادر والمراجع
- أولاً: التعريف بالشاعر.

نسبه:

هو محمد سَمْبُوولي بن الوزير الدكتور جنيد بن الوزير محمد البخاري بن أحمد بن الوزير عثمان غَطَاطُ بن أبي بكر ليم،¹ وينتهي نسبه إلى موسى جَكُولُ وهو حفدة الشيخ عثمان بن فودي تغمده الله برحمته أمين. وكان والده من قبيلة توردي إحدى قبائل الفلاتية التي نزلت أرض الهوسا من ديار السنغال، وجدة أبيه أمانة بنت العالم محمد يَرَمَ بن جَغَلْ من علماء إقليم برنو.²

مولده:

ولد الأستاذ الدكتور سَمْبُوولي جنيد بجي (غَطَاطَاوَا) في مدينة صكتو في خمس وعشرين من شهر ديسمبر، عام ألف وتسعمائة وسبع وأربعين 1947/12/25م، وهذا قبل تولية والده جنيد بالوزارة بأشهر، وقد تمت التولية عام 1948م.³

نشأته وتعلمه:

نشأ الأستاذ الدكتور سَمْبُوولي جنيد في بيت عز وعلم وحكمة وصلاح، وهو بيت الوزارة لخلافة صكتو، وذلك، لأن الوزارة مقام يتطلب إلى العلم والمعرفة والأدب على مقتضى الزمان، وتوزر والده أمير المؤمنين أبي البكر الصديق الثالث، وأمير المؤمنين إبراهيم الدسوقي، وأمير المؤمنين محمد مَثْطُو ابن أبي بكر الصديق الثالث.⁴ لقد تلقى الأستاذ الدكتور سَمْبُوولي جنيد علومه شتى منذ طفولته وصغره عند فحول العلماء الإسلامية، منهم:

العالم التقي عبد الله غطاطاوا صكتو، وهو معلمه الأول، وقد تلقى عنده القرآن الكريم من أوله إلى آخره باللوح، وكان ذلك في العمر العاشر من عمره، ثم بعد ذلك شرع في تعلم الكتب لدى العارف الزاهد إبراهيم

¹ سَمْبُوولي جنيد (البروفيسور) تصدي الوزير عبد القادر وأخيه الوزير جنيد للإرهاب البريطاني، المقالة الافتتاحية في المؤتمر الوطني لجمعية معلمي اللغة العربية والدراسات الإسلامية، سنة: 2004م

² الطاهر محمد داود (أ.د.)، - أدب الرحلة عند الوزير جنيد - معلومات النشر غير متوفرة، ص: 9.

³ أويس إبراهيم، - ديوان الأستاذ الدكتور سَمْبُوولي جنيد: جمع ودراسة أدبية - بحث قدمه لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية بجامعة عثمان بن فودي صكتو، سنة: 2012م. ص: 16

⁴ المرجع نفسه. ص: 18

مَيَّ غَنْدٍ غِطَّاطَاوَا بن مَالَمَ بَشَّرَ حَيْثُ دَرَسَ عَلَى يَدِهِ كِتَابَ الْمَقْدَمَةِ الْعِزِيَّةَ لِأَبِي الْحَسَنِ الْمَالِكِيِّ الشَّاذَلِيِّ، وَكِتَابَ الرِّسَالَةِ لِأَبِي زَيْدٍ الْقَيَّرَوَانِيِّ، وَأَصُولَ الدِّينِ لِلشَّيْخِ عُثْمَانَ بْنِ فُودِيِّ تَغْمَدَهُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ، وَالْأَخْضَرِيَّ لِلْإِمَامِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَخْضَرِيِّ، وَالْعِشْمَاوِيَّ لِعَبْدِ الْبَارِيِّ الْعِشْمَاوِيِّ، وَغِي ذَلِكُ.¹

وَمِنْ عِلْمَائِهِ الْمَعْلَمُ مَالِي، وَقَدْ دَرَسَ مُحَمَّدٌ سَمْبُو عَنْدهُ بَعْضَ الْكُتُبِ، مِثْلَ مَنْظُومَةِ الْقُرْطَبِيِّ لِلْإِمَامِ الْقُرْطَبِيِّ، وَتَخْمِيسِ الْوَسَائِلِ الْمُتَقَبَّلَةِ فِي مَدْحِ النَّبِيِّ الْمُصْطَفِيِّ ﷺ لِلْإِمَامِ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدٍ الْمُهَيْبِ.²

وَإِتَّصَلَ أَيْضًا بِالعَالَمِ الْقَاضِيِ عَمْرِ غِطَّاطَاوَا وَدَرَسَ عَلَيْهِ الْعِشْرِينَيَّاتِ³ أَبِي زَيْدٍ عَبْدِ الرَّحْمَنِ يَخْلُفْتَنَ بْنِ أَحْمَدَ الْفُرْطَبِيِّ الْأَنْدَلُسِيِّ الْأَلْفَازَاوِيِّ، ثُمَّ التَّحَقَّقَ بِالعَالَمِ مُحَمَّدُ بَرْمُو قَرْقَرَيْنِ صَكْتُو، وَدَرَسَ عَنْدهُ كِتَابَ تَزْيِينِ الْوَرَقَاتِ وَبَعْضَ كُتُبِ الشَّيْخِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فُودِيِّ، وَالتَّحَقَّقَ أَيْضًا بِالشَّيْخِ عُثْمَانَ تَلِيمَنَ إِمَامَ جَامِعِ الشَّيْخِ عُثْمَانَ بْنِ فُودِيِّ وَخَطِيبِهِ، تَغْمَدَهُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ.⁴

وَقَدْ تَلَقَّى مُحَمَّدٌ سَمْبُو مِنْ وَالِدِهِ الدُّكْتُورِ الْوَزِيرِ جَنِيدِ كِتَابَ مَقَامَاتِ الْحَرِيرِيِّ وَمَخْتَارَاتِ الشَّعْرِ الْجَاهِلِيِّ (الشَّعْرَاءُ السِّتَةُ) وَكِتَابَ اللُّغَةِ وَالْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ وَكِتَابَ الْأَحَادِيثِ أَمْثَالُ شَرْحِ مُخْتَصَرِ صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ، وَإِرْشَادِ السَّارِيِّ لَشَرْحِ صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ، وَبِهَامِشِهِ صَحِيحِ مُسْلِمَ بِشَرْحِ النَّوَوِيِّ سَنَةِ 1305 هـ، وَدَرَسَ أَيْضًا عِنْدَ وَالِدِهِ نَفْحَ الطَّيِّبِ مِنْ غِصَنِ الْأَنْدَلُسِ الرَّطِيبِ، وَذَكَرَ وَزِيرَهَا لِسَانَ الدِّينِ بْنِ الْخَطِيبِ تَأْلِيفَ الشَّيْخِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْمُقَرَّرِيِّ التَّلْمَسَانِيِّ الْمُتَوَفَّى 1041 هـ، وَغَيْرَهَا مِنَ الْعُلُومِ وَالْفُنُونِ. وَبِالتَّالِيِ التَّحَقَّقَ بِالمَدَارِسِ الْحُكُومِيَّةِ الرَّسْمِيَّةِ حَيْثُ بَدَأَ تَعْلَمُهُ بِ(Infant school) مِنْ سَنَةِ 1962-1963 م، ثُمَّ التَّحَقَّقَ بِكَلِيَّةِ مَعْلَمِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ حِينَ فَتَحَهَا وَلايَةِ صَكْتُو سَنَةِ 1954 م. وَظَلَّ هُنَاكَ يَتَعْلَمُ لِمُدَّةِ أَرْبَعِ سِنَوَاتٍ مِنْ سَنَةِ 1964-1968 م، وَمِنْ أَسَاتِذَتِهِ هُنَاكَ الشَّيْخُ أَحْمَدُ لِيْمُو، وَالحَاجُّ حَامِدُ الْقَاضِيِ أَدَمَاوَا، وَهُوَ المَدِيرُ الْأَوَّلُ لِهَذِهِ الْكَلِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ.⁵

ثُمَّ انْتَقَلَ إِلَى جَامِعَةِ أَحْمَدَ بِلُوزَارِيَا لِلْحَصُولِ عَلَى شَهَادَةِ التَّرْبِيَةِ الْوَطَنِيَّةِ فِي نِيْجِيرِيَا (NCE) سَنَةِ 1969-1972 م. وَمِنْ أَسَاتِذَتِهِ هُنَاكَ الشَّيْخُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ زَارِيَا، وَمِسْتَبِي (MR. ABIE) وَغَيْرُهُمَا.

وَبَعْدَ مَا تَخَرَّجَ فِي جَامِعَةِ أَحْمَدَ بِلُوزَارِيَا سَنَةِ 1972 م كَانَ مَشْغُولًا بِمِهْنَةِ التَّدْرِيسِ بِكَلِيَّةِ الْأَدَابِ وَالدِّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ صَكْتُو فِي سَنَةِ 1972 م، وَمَكَثَ هُنَاكَ أَشْهُرًا ثُمَّ التَّحَقَّقَ بِكَلِيَّةِ عَبْدِ اللَّهِ بَايْرُو كُنُوفَرِ جَامِعَةِ أَحْمَدَ بِلُوزَارِيَا (ABU) لِلْحَصُولِ عَلَى شَهَادَةِ الِلسَانِ مِنْ سَنَةِ 1972-1975 م، وَمِنْ أَسَاتِذَتِهِ هُنَاكَ الْأُسْتَاذُ عَلِي نَائِي سُوَيْدِ مَدْرَسِ النُّحُو، وَالْأُسْتَاذُ الدُّكْتُورُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَيُوبَ مَدْرَسِ فِقْهِ اللُّغَةِ وَغَيْرُهُمَا. وَبَعْدَ مَا تَخَرَّجَ فِي كَلِيَّةِ عَبْدِ اللَّهِ

¹ المرجع نفسه، ص: 19

² مقابلة مع الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد في مكتبه يوم الاثنين 2020/8/4 م. الساعة الرابعة مساء

³ وقد خَمَسَهَا الْإِمَامُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ الْمُهَيْبِ وَهُوَ مَغْرِبِي. وَسَمَاهَا: الْوَسَائِلُ الْمُتَقَبَّلَةُ.

⁴ مقابلة مع الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد في مكتبه يوم الاثنين 2020/8/4 م. الساعة الرابعة مساء

⁵ محسن علي، - أدب الرحلة لدى الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد: عرض وتحليل - بحث قدمه لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية بجامعة عثمان بن فودي صكتو، عام 2013 م. ص: 12-13.

بairo وكنوسنة 1975م انتقل إلى خدمة الوطن (NYSC) في بلد (EDO) من ولاية بنديل (Bendel) سنة 1976-1977م، ولما انتهى من خدمته الوطنية رجع إلى صكتو، وترك كلية الآداب والدراسات الإسلامية، ثم وظّف بجامعة عثمان بن فودي صكتويوم 1/5/1977م، وظل محاضرا هناك إلى اليوم.¹

وبعد أشهر من توظيفه سافر إلى السودان، حيث التحق بجامعة الخرطوم للحصول على شهادة الماجستير سنة 1977-1979م. ومن أساتذته هناك الدكتور رباح مدرس النحو، والدكتور عبد الملك مدرس الأدب العربي، ثم الدكتور يوسف مدرس تجويد القرآن الكريم وغيرهم. ولما عاد إلى نيجيريا عام 1979م اشتغل بإلقاء المحاضرات والبحوث الأكاديمية بجامعة عثمان بن فودي، ثم انتقل إلى معهد الدراسات الشرقية والإفريقية (SOWAS) طلبا للحصول على شهادة الدكتوراه (Ph.D.) من سنة 1982-1985م تحت إشراف الدكتور نوريس (NORRIS)، ولما انتهى من بحثه رجع إلى بلده، واشتغل بإلقاء المحاضرات والبحوث الأكاديمية إلى أن صار أستاذا في الأدب العربي سنة 2001م.²

شاعريته:

لقد منّ الله على الأستاذ سَمْبُوولي بقوة الذاكرة والبديهة الزاهرة الفذة في قرض الشعر، وكان صاحب شاعرية فذة وأسلوب رائع وخيال واسع الأطراف، وكان الشعر عنده موهبة ووراثة، لكونه تخرج من حي شهير ومعروف في قرض الشعر سلفا وخلفا، وقد نبغ فيه منذ شبابه وكان ينظمه في لغة الهوسا والعربية والإنكليزية.³

وقد نظم قصيدته الأولى في أيام خدمته للوطن بولاية بنديل عام 1976م، وذلك لما وصل إليه خبر مرض والده الدكتور الوزير جنيد، فتحرر وصار في قلق حتى ظن أنه توفي، وفي ذلك الحين نظم قصيدة في العربية كالمحاولة الأولى، يقول:

من الرحمن نرجوه الشفاء * لسيدنا الكريم هو الجنيد
شفاء ثابتا طول البقاء * شفاه الله حفظه الجنيد
بجاه محمد خير البرايا * وقاه الله من شر الحقود
بكت عيني دما مزجا سواء * بدمع سائل فوق الخدود
وذلك يوم أنبئنا مساء * بأن أنفاسه كادت تجود
وها أنا في بين ملقى فضاء * بعيدا عنه ما فرح الفؤاد

¹ محسن علي، مرجع سابق، ص: 14.

² مقابلة مع الأستاذ الدكتور سَمْبُوولي جنيد في مكتبه يوم الاثنين 18/8/2020م، الساعة الحادية عشرة صباحا.

³ أويس إبراهيم، مرجع سابق، ص: 73.

وفي التالي بكت عيني بكاء * وسالت أدمعا تسقي الخدود¹

قال الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد: "هذا تنظيحي الأول في العربية، وقد عثرت عليه بعد عودتي من السودان، فرأيت أن أنقله كما هو، بدون أي تغيير، وقد لاحظت أخطاء عروضية ولغوية وتراكيب غير عربية، ومع هذا رأيت أن أتركه كما هو لأنه سقط زندي الأول، وقد وقع وأنا في ولاية بندل (Bendel) لخدمة الوطن عام 1976م".

فالشاعر محمد سَمْبُو شاعر موهوب لا تكاد تجد تكلفا في شعره، بل كان يمتاز ويتمتع بفياضة وقريحة أدبية فطرية وعاطفة صادقة رقيقة سريعة الاستجابة لمواقف شتى، وكان مشاركا في أحداث عصره، معاصر فحول شعراء عصره كالشاعر أحمد صابر والشاعر عبد الله جَانُو والإمام الشاعر محمد بلو أْغُورَا وغيرهم.² وكان الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي يستطيع أن يقول الشعر في أكثر أحواله، وذلك سواء كان في حركته وهدوئه، وإقامته وسفره، وفرحه وحزنه، وقيامه وقعوده، وفي المناسبات الإسلامية والأدبية، وقد استطاع أن يقول الشعر في معظم الأغراض الشعرية القديمة والحديثة، ولذلك عد من فحول شعراء زمنه، وكان لا ينشد الشعر عن هيامه بالغلو والمبالغة، ولا يثرثر في الشعر بكلامه المسرف، لأنه كان يؤمن بأن كل ما يلفظ في الدنيا يسجل وينقش في كتابه للأبد، حتى يوم القيامة يوم الحساب، ولا بد من الحساب عليه.³

إنتاجاته العلمية:

لقد أسهم الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد بتأليفاته التي وهبه الله لاسيما من ناحية الأدب العربي شعرا ونثرا وسائر الفنون، ولذلك عد من فحول الأدباء النيجيريين خاصة وفي العالم العربي الإسلامي عامة، وأكثر مؤلفاته كانت بالعربية شعرا ونثرا كما يلاحظ أنه كتب في مجال التراجم.

ومن إنتاجاته ما يلي:

- 1- التراث العربي في صكتوبين 1800-1890-1985م.
- 2- تعليم اللغة العربية بالمدارس الابتدائية في ولاية صكتو، نموذج لماضي اللغة العربية وحاضرها والتنبؤ عن مستقبلها في نيجيريا 2002م.
- 3- التصوف الإسلامي والدولة الإسلامية.
- 4- تحقيق وشرح لقصيدة الشيخ أبي بكر بوبي التائية.
- 5- تصدي الوزير عبد القادر بن محمد البخاري وأخيه الوزير جنيد للإرهاب البريطاني الاستعماري لخلافة

¹ أويس إبراهيم، مرجع سابق، ص: 74.

² المرجع نفسه، ص: 76.

³ المرجع نفسه، ص: 77.

صكتو ونظرية الصدق الفني في قصيدتهما 2004م.

6- حالة اللغة العربية بالمدارس الابتدائية في ولاية صكتو وفحص سريع لبعض الكتب المقدرة لها 2001م.

7- الرحلة المباركة إلى أرض الله المطهرة 1991م.

8- شعر المعجم اللغوي بالضاد والحفاظ على أصالة اللغة في خلافة صكتو 2005م.

9- الشيخ أبو بكر وعبقريته في مدح الوزير محمد البخاري وأمير كشنا محمد دكو (DIKKO).

10- قاضي الوزير عبد القادر مالتورج ومرثيته على الوزير محمد البخاري في ميزان الأدب الصادر 2000م.

11- فن المديح في مدينة صكتو بناؤه وأسلوبه من 1804-1960م-2001م.

12- مدح العظماء في ولاية صكتو جامعة الخرطوم (السودان) 1979م.

13- مختارات من أشعاري 1985م.

14- مواقف سلبية ضد ثقافة الاستعمار البريطاني في صكتو 1988م.

15- من نوابع الشعر العربي النيجيري الوزير عبد القادر مئطو وقصيدته البائية 2000م.

16- مفهوم الرئاسة في الإسلام وتطبيقه في خلافة صكتو 2002م.

17- المخطوط النيجيري بالضاد ومحاولة تحقيقه 2007م.

18- نزهة المغترب من قرى المغرب 2001م.

19- نظرية التعليم وتطبيق أساليب فنية في تدريس اللغة العربية 1987م.¹

المقالات العلمية والأدبية:

1- كافية أمير المؤمنين محمد بلو وتحليلها الأدبي.

2- الوزير الدكتور جنيد وتطبيقه للتربية الإسلامية في حياته العلمية 2000م.

3- لحظة مع القاضي يحيى وعميه الوزير جنيد ومحمد ليم 2000م.

4- اللغة العربية وسيلة إلى التعلم والتفاوض الدولي في خلافة صكتو 2002م.

5- اللغة العربية أداة التفاهم الدولي خلال خلافة صكتو 2003م.²

ثانياً: التعريف بالديوان:

ديوان الأستاذ سَمْبُو ولي جنيد عبارة عن مجموعة قصائد قالها في أغراض مختلفة في مدح ووصف ورثاء وغزل وغير ذلك، وفي بحور الشعر متنوعة من بحر الطويل والبسيط والكامل والوافر والرجز وغيرها،

¹ أويس إبراهيم، مرجع سابق، ص: 22-23

² المرجع نفسه، ص: 24

وقد استعمل أنواعا من القوافي والروي.

وعدد أبيات الديوان مشتمل على ثلاث وخمسين قصيدة وثماني قطعات وثلاث نتفات وسة أيتام، فمجموع الأشعار التي تضمنها الديوان سبعون قصيدة، والعدد الكلي للأبيات التي كَوَّنت هذ الديوان قصائده وقطعاته ونتفاته وأيتامه سبعمائة واثنان وثلاثون بيتا. فالشاعر هو الذي تولى كتابة ديوانه، وجمعه الطالب (أويس إبراهيم) سنة 2013م على مستوى الدكتوراه وطبعه في فترة من الفترات بعد أن كانت مخطوطة، كتبها الشاعر بيده وخزنها في ملفات أودعها في مكتبته الخاصة.

ثالثا: الدراسة التطبيقية للفعل الثلاثي المزيد بحرف في الديوان:

النقطة الأولى الفعل الثلاثي المزيد بالهمزة في الديوان:

استعمل الشاعر في ديوانه صيغة (أفعل) مائة وإحدى عشرة مرة، واستعمل صيغة (فاعل) واحد وثلاثين مرة، واستعمل صيغة (فعل) ستة وأربعين مرة، وردت أفعالٌ ثلاثيةٌ مزيدةٌ بالهمزة قبل الفاء في ديوان الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد بمعانٍ مختلفة سيتناولها الباحث بالدراسة حسب معانيها، على النحو التالي:

"صيغة أفعل" لإفادة التعدية:

إنّ ديوان الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد حافلٌ بأفعالٍ ثلاثيةٍ مزيدةٍ بالهمزة بمعنى التعدية، وقد وجد الباحث أفعالا كثيرة متعدية إلى مفعول واحد، منها قول الشاعر في المدح النبوي:

وَمَا الْوُقُوفُ عَلَى الْأَثَارِ يُعْجِبُنِي ** وَلَا بِمَا شَدَّتِ الرِّكَابُ مِنْ رَحْلِ¹

الشاهد: "يُعْجِبُنِي" وهو مضارع (أعجب) ووزنه: أَفْعَلُ يَفْعُلُ، ومجرده (عجب) يَعْجَبُ، من باب علم يعلم وهو فعلا لازم، معناه المعجمي "عَجَبَ عَجِيب: شديد الغرابة- لا عَجَبَ: لا غرابة- وَمِنْ الْعَجَبِ: أي: من المدهش، يا لَلْعَجَبِ: يا له من أمرٍ غريب". "عَجِبْتُ مِنْ تَصْرُفِكَ- إِذَا عُرِفَ السَّبَبُ بَطَلَ الْعَجَبُ"²، ومنه قوله تعالى: "أَقَمْنِ هَذَا الْحَدِيثَ تَعْجَبُونَ" النجم، الآية: (59) ولما زبدت فيها الهمزة صار "أعجب" بمعنى: "ما جعله يعجب" وأفادته الزيادة التعدية إلى المفعول هو: "الياء" في (يعجبي)، ومنه قوله: "كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ" الحديد، الآية: (20) الشاهد في الآية: "أَعْجَبَ الْكُفَّارَ" ومنه قول شاعر:

أعجبي والله مع نظمه ** رضوانك المعهود يا مالك³.

الشاهد في البيت: "أعجبي"

¹ أويس، مصدر سابق، ص: 123.

² أحمد مختار عبد الحميد عمر (الدكتور)، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ج/2، ص: 1458.

³ ابن نباتة المصري، - ديوان ابن نباتة - مكتبة وهبية، القاهرة، ط/2. 1429هـ - 2008م. ص: 1003.

ومنه قول الشاعر في قصيدة مدح بها زكي يمانى رئيس مؤسسة الفرقان:

مَا زَالَ يُنْفِقُ أَمْوَالًا بِلاَ حَصْرٍ * فِي الدِّينِ وَالْعِلْمِ مَا أَحْلَاهُ مِنْ كَرَمٍ¹
الشاهد: "يُنْفِقُ" وهو مضارع (أَنْفَقَ) ووزنه: أَفْعَلَ يَفْعِلُ، ومجرده: نَفَقَ يَنْفُقُ، نَفَقًا، فهو من باب نصر ينصر نصرًا، وهو فعل لازم، معناه المعجمي: نَفَقَ المالُ: أي: نَفِدَ²، وانقَطَعَ شَيْءٌ وَذَهَابَ³، ولما زيدت فيها الهزمة صار "أَنْفَقَ يُنْفِقُ" وأفادت الزيادة التعدية إلى المفعول هو: "أموالاً"، ومنه قوله تعالى: "وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً" التوبة، الآية: (121)، وقوله تعالى: "وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا" الفرقان، الآية: (67)، الشاهد في الآية الكريمة: "أَنْفَقُوا".

صيغة أفعال للتعدية إلى مفعول ثانٍ:

قال الشاعر في قصيدة مدح بها زكي يمانى رئيس مؤسسة الفرقان:

إِلَى الْيَمَانِ زَكِي النَّفْسِ أَحْمَدُهُ * أَهْدِي ثَنَائِي بِمَا أَسَدَاهُ لِلْأُمَمِ⁴
الشاهد: "أَهْدِي" والفعل مضارع مزيد بالهزمة، (أَهْدَى) ووزنه: أَفْعَلَ، ومجرده: هَدَى يَهْدِي، من باب ضرب يضرب، فالفعل متعد في تجرده إلى مفعول واحد، مثل: أَهْدَى مَعْلَمَهُ هَدِيَّةً، ويكون لازماً: مثل: أَهْدَى إِلَى مَعْلَمِهِ هَدِيَّةً، أَهْدَى لِمَعْلَمِهِ هَدِيَّةً: قَدَمَهَا، أعطاهَا له إكرامًا وَحُبًّا، وَأَهْدَى إِلَى عُرُوسٍ لِعُرُوسِهِ سَاعَةَ ذَهَبِيَّةٍ، وَأَهْدَى تَحِيَّاتَهُ: أي: أَرْسَلَهَا⁵. وأفادت الزيادة الفعل التعدية إلى مفعولين، الأول: "ثنائي" في قوله: أَهْدِي ثَنَائِي والثاني: اسم الموصول "بما".

"أفعل" بمعنى الصيرورة:

وردت في ديوان الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد أفعال ثلاثية مزيدة بالهزمة للصيرورة، منها ما في قول الشاعر في قصيدة المدح النبوي:

لَمْ يُشْرِكِ اللَّاتَ وَالْعُزَّى بِخَالِقِهِ * مُذْ كَانَ فِي الْمُهْدِ هَازِي شَيْمَةَ الرُّسُلِ⁶
الشاهد: "يشرك" وهو مضارع (أَشْرَكَ) ووزنه: أَفْعَلَ يَفْعِلُ، ومجرده (شَرَكَ) يَشْرِكُ، على وزن فَعِلَ يَفْعَلُ من باب فحرف حيفر حو هو يتعدى ويلزم، ومعناه المعجمي: شَرِكَ فلانًا في الأمر: كان لكلٍ منهما نصيب منه، فكلٌ منهما

¹ أُويس مصدر سابق، ص: 132.

² أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المرجع السابق، ج/3، ص: 2260.

³ ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، المرجع السابق، ج:5، ص: 454.

⁴ أُويس، مصدر سابق، ص: 132.

⁵ أحمد مختار عبد الحميد عمر، (الدكتور) معجم اللغة العربية المعاصرة، بمساعدة فريق عمل، نشر: عالم الكتب، ط/1، 1429 هـ.

– 2008 م، ج/3، ص: 2336.

⁶ أُويس، مصدر سابق، ص: 123.

شريك للآخر "شركه في تجارته"¹، ومنه قوله تعالى: "لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ

رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا" الكهف، الآية: (38)

ولما زيدت فيها همزة صار (أشرك) يُشْرِك، إشراكًا، فهو مُشْرِك، والمفعول مُشْرَك، وأفادته الزيادة الصبرورة في قوله: (لم يشرك اللات والعزى) أي لم يصير له عبادة اللات والعزى، ويقال أشرك الرجل: وقع في شرك الدنيا، وأشركه في الأمر: أدخله فيه، جعله وصيره شريكًا له فيه "أشرك صديقًا في مشروع: جعله شريكًا فيه-أشركه في القضية- "وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي طه، الآية: (32) أشرك بالله: كفر به وعبد غيره، جعل له شريكًا في ألوهيته، ومنه قوله تعالى: "يَا بَنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ" لقمان، الآية: (13).

الشاهد في البيت: "لَمْ يُشْرِكْ"

قال الشاعر: في القصيدة: "ثروة على الدارجية"

أَكْرَزُ الْفَاطَ الْفَصِيحَةِ وَاضِحًا ** وَلَكِنَّهُمْ قَدْ أَغْمَضُوا بَصَرَهُمْ حَوْلِي²

الشاهد: "أغمضوا" فعل ماض من (أغمض) ووزته: أفعل، ومجرده: غَمَضَ وَغَمَضَ غَمُوضًا، فَمَنْ قَالَ غَمَضَ يَغْمُضُ قَالَ غَمِيزٌ وَمَنْ قَالَ غَمَضَ يَغْمِضُ قَالَ غَامِضٌ³ منبأ بضرب يضرب أو كرم يكرم، هو لازم، ومعناه المعجمي: غَمَضَ الكلامَ وَغَمَضَ الأمرُ: خفي مأخذه ومعناه، لم يفهم، وَغَمَضَ كلامه فلم أفهم منه شيئًا، ولم يدرك مغزاه⁴، ولما زيدت فيها همزة صار (أغمض) (أَغْمَضَ) ومنه قوله تعالى: "وَلَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ البقرة، الآية: (267)، الشاهد في الآية الكريمة: "تُغْمِضُوا".

وأفادت الزيادة الفعل التعدية للمفعول هو: (بصرهم) في قول الشاعر (أغمضوا بصرهم).

"أفعل" بمعنى المجرد:

وردت أفعال على وزن "أفعل" بمعنى المجرد، من ذلك قول الشاعر في قصيدة المدح النبوي:

وَاللَّهُ رَبُّهُ تَرْبِيَةً وَأَرْسَلَهُ ** مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا طَابَ كَالْعَسَلِ⁵

الشاهد: "أرسله"، وهو فعل ماض مزيد فيه بالهمزة، فهو (أرسل يرسل) على وزن أفعل يُفْعِل، يقال: أرسل الشيء أو أرسل بالشيء بمعنى بعثه أو بعث به،⁶ كما في قوله تعالى: "إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا

¹ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ج:2، ص:1192.

² أويس، مصدر سابق، ص: 127.

³ ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسى، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، نشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/1، 1417هـ 1996م، ج:4، ص:395.

⁴ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المرجع السابق، ج:2، ص: 1642.

⁵ أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سمنو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 123.

⁶ الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط/8،

عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا "المزمل، الآية: (15-16)،
فالفعل بمعنى "فعل" لعدم وروده مجردا من الزيادة بهذا المعنى، إذا فالزيادة لم تُحدث تَغْيِيرًا في معنى
الكلمة، الشاهد في الآية الكريمة: "إِنَّا أَرْسَلْنَا، وَأَرْسَلْنَا"

ومثاله قول شاعر:

لسانٌ إذا ما أرسل القول معرباً ** فكل لسان بعد ذلك أعجم¹

الشاهد في البيت: "أرسل"

ومنه قول الشاعر على هذا المعنى في قصيدته وصف وطن الهند:

فَإِنِّي لَمُضْطَرٌّ إِلَى أَنْ يَكُونَ لِي ** بِهَا دَارٌ عَدْنٍ لَا أُرِيدُ بَدِيلَهَا²

والشاهد: "أريد" وهو فعل مضارع من "أراد" وهو فعل مزيد فيه بالهمزة، مجردة: "رَادَ يرود" من باب
نصر ينصر، يقال: راد الشيء إذا أراده وتلَمَّسه وطلبه³ وهو نفس ما يفيد المزيد فيه بالهمزة، فالعلان:
المجرد والمزيد يفيدان الطلب من حيث دلالتهما المعجمي، وهو الرغبة في شيء وتمنيه وطلبه، وهما بالزيادة
وبدونها متعديان إلى مفعول واحد، فـ"أفعل" هنا لم تكن تفيد معنى زائدا على ورودها "فعل"، ومثاله قول
الشاعر:

يمشي رويداً يريدُ حلقَتكم ** كمشي خنزيرةٍ إلى عذره⁴

الشاهد في البيت: "يريد"

"أفعل" بمعنى الدخول في الوقت:

ورد فعلاّن على صيغة "أفعل" بمعنى الدخول في الوقت، وذلك في قول الشاعر في قصيدة في ذكر زوجته
السيدة فاطمة الزهراء:

لِيُضَيِّقَنَا فِي جَنَّةِ الْفِرْدَوْسِ إِذْ * نُمِيبِي وَنُصْبِحُ يَوْمَنَا كُرْمَاءَ⁵

وفي البيت شاهدان، الشاهد الأول: "نُمِيبِي" وهو فعل مضارع من "أمسى" وهو فعل مزيد فيه بالهمزة،
وتفيد الزيادة الدخول في الوقت، أي الدخول في المساء.

1426 هـ - 2005م، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، نشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان،
ص: 1006.

¹ أحمد محرم - ديوان أحمد محرم - صيد، بيروت، المكتبة العصرية 1426هـ، 2005م. ص: 984.

² أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمُو وَلِي جَنيْد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 117.

³ مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، المعجم الوسيط، نشر: دار
الدعوة، ص: 381.

⁴ أبو الشمقمق، ديوان أبي الشمقمق، ص: 21.

⁵ أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمُو وَلِي جَنيْد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 103.

والشاهد الثاني: "نصبح" وهو فعل مضارع من "أصبح" وهو فعل مزيد فيه بالهمزة، تفيد الزيادة الدخول في الوقت أيضا، مثالهما قوله تعالى: "فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ" الروم، الآية: (17)، أي حين تدخلون في وقت المساء وحين تدخلون في وقت الصباح¹.

الشاهد في البيت: "تُمْسُونَ، وَتُصْبِحُونَ". ومثالهما أيضا قول شاعر:

قَدْ يَصْبِحُ الْمَرْءُ فِيمَا لَيْسَ يُدْرِكُهُ ** مُمَلِّقَ الْبَالِ يَنْ الْيَأْسِ وَالطَّمَعِ²

وقول آخر:

تُْمَسِي الشَّقَائِقُ فِيهَا وَهِيَ قَانِيَةٌ ** مِمَّا سَقَاهَا رُعَافُ الْجَدْيِ الْأَسَدِ³

الشاهد في البيتين: "يصبحُ، وتُْمَسِي"

النقطة الثانية: الفعل الثلاثي المزيد بالألف في الديوان:

وردت أفعالٌ ثلاثيةٌ مزيدةٌ بالألف بين الفاء والعين في الديوان جنيد بمعانٍ مختلفة سيتناولها الباحث

بالدراسة حسب معانيها، على النحو التالي:

"فَاعَلٌ" بمعنى المشاركة:

ومما وردت فيه الأفعال بمعنى المشاركة قول الشاعر في قصيدته "نزهة المغترب من القرى المغرب"

وَمِنْ خَصَائِصِ مَا مَارَسْتُهُ مَعَهُمُ ** حُبِّ الضُّيُوفِ هُمُ السُّبَّاقُ فِي الرُّتَبِ⁴

والشاهد فيه: "مارسته"، وهو فعل ماضٍ من "مارس يُمارِسُ" على وزن "فاعل يفاعل" فهو فعل ثلاثي

مزيد فيه بالألف، مجردة: مَرَسَ يَمْرَسُ، من باب علم يعلم، ومعناه المعجمي: مَرَسَ الشَّخْصُ: كان شديداً في

معالجة الأشياء⁵، فهو لازم، ولما زيدت فيه الألف صار متعد (مارس يمارس، مَرَّاسًا وَمُمَارَسَةً، فهو مُمارِس،

والمفعول مُمارَس، ويقال: مارس الشَّخْصُ الشَّيْءَ: عالجه وزاوله، قام بعمله "تكتسب المهارة بالممارسة:

بالاحتكاك والتدريب⁶، أما استعمال الشاعر الفعل مزيدا فيه بالألف عند قوله: "ما مارسته" ليفيد مشاركته

معه في ممارسة حبِّ الضيوف، فمعنى الزيادة المشاركة، ومثاله قول شاعر:

¹ الحملاوي، أحمد بن محمد، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، نشر: مكتبة الرشد الرياض

ص: 30

² أبو العتاهية إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني - ديوان أبي العتاهية - مكتبة الإيمان، (د.م) و(د.ت). ص: 96.

³ أبو العلاء المعري أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي - ديوان أبي العلاء المعري - بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط/1، 1428هـ/2007م. ص: 353.

⁴ أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمُوؤ ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 107.

⁵ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المرجع السابق، ج/3، ص: 2087

⁶ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المرجع نفسه والصفحة نفسها.

أيدرك ما أدركتُ إلا ابنُ همةٍ * يُمارِسُ في كسبِ العُلَى ما أمارِسُ؟¹

الشاهد في البيت: "يُمارِسُ"

"فاعل" بمعنى التكثير والمبالغة:

ورد "فاعل" بهذا المعنى في قول الشاعر في قصيدته التي مدح بها زكي يمانى رئيس مؤسسة الفرقان:

نَشْرَاتُهُ فِي فُنُونِ الْعِلْمِ قِيَمَةٌ * وَمَنْ يُجَازِيهِ فِي هَذَا الْمَجَالِ عَمٌّ²

الشاهد: "يجازيه" وهو فعل مضارع مزيد بالألف، ووزنه فاعل يُفاعل، ومجرده: "جازى" يُجَازِي، مجرده: جَزَى يَجْزِي لكونه يائي اللام، من باب ضرب يضرب، يقال: جزاه بالخير: كافأه به، جزاه على صنيعه: كافأه عليه، جزاه على إخلاصه، جزاه على كذبه: عاقبه³، والفعل في حال تجرده وزيادته متعد، والزيادة في الفعل في قوله: (ومن يجازيه) تفيد التكثير، والمبالغة، كأنَّ الشاعر يقول من يكثر في جزاء ويبالغ فيه لمن ينشر فنون العلم؟.

ومنه قول الشاعر في القصيدة "نزهة المغترف من قرى المغرب":

يُنْسَى الْغَرِيبُ بِهَا أَوْطَانُهُ أَبَدًا * وَلَا يَزَالُ يُعَانِي الْوُجْدَ فِي الشَّعْبِ⁴

الشاهد: "يعاني" فعل مضارع من (عانى) يعانى، معاناةً، فهو مُعانٍ، والمفعول مُعانًى، على وزن: فاعل يُفاعل، مجرده: "عَنِ يَعْنِي"، من باب ضرب يضرب، ومعناه المعجمي: عني في كتابة بحثه: نَصَبَ، تَعَبَ وأصابته مشقة⁵، ويقال: هُوَ يَعَانِي كَذَا: أَي يُقَاسِيهِ⁶؛ فمجرده لازم، ولما زيدت فيه الألف صار متعديا ويكون لازما أحيانا، وتعدى في القصيدة إلى مفعول هو (الوجد)، ويقال: عانى الفقر، وعانى من الفقر: كابده، وقاساه، تألَّم منه وتحمل مشقته، وأفادت الزيادة التكثير، والمبالغة، في المشقة والمعاناة، ومثال لزومه في قول شاعر:

لقد غادرَ العيشُ هذا السَّوَادَ * يعانى من الدَّهْرِ بِيضًا وسودا⁷

ومثال تعديته في قول الشاعر ابن الرومي:

¹ أبو فراس الحمداني - ديوان أبي فراس - اعتنى به وشرحه، حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، ط/2، 1426هـ - 2005م. ص: 202.

² أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمُو وَلِي جَنيْد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 107.

³ أحمد مختار عبد الحميد عمر، المرجع السابق، ج: 1، ص: 2087.

⁴ أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمُو وَلِي جَنيْد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 132.

⁵ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج/2، ص: 1566.

⁶ الرُّبَيْدِي، مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقَّب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، نشر: دار الهداية، ج/39، ص، 124.

⁷ أبو العلاء المعري، ديوان أبي العلاء المعري، مرجع سابق ص: 336.

يجودُ أبو الحسين ولا يعاني ** منافسة الجراء كما نُعاني¹

الشاهد في البيت: "ولا يعاني"

ومنه قول شاعر سمبولي جنيد: في القصيدة "خزي العرب":

لَا بَارَكَ اللَّهُ لِلْحَلَفَاءِ كُلِّهِمْ ** حِلَافَةُ الشَّرِّ وَالطُّغْيَانِ مَا صَنَعَتْ²

الشاهد فيه "بارك" وهو ماضٍ مزيد بالألف، ووزنه فاعل يُفاعل، ومجرده: برك يبرك من باب نصر ينصر، يقال: برك على العمل: واظب عليه،³ والزيادة في الفعل في قول الشاعر "لا بارك الله للحلفاء كلهم" تفيد التكرير، أي لا يكثر الله بركته للحلفاء، وفي قوله تعالى: "وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا أَقْوَاثًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ فَصَلَتْ، الآية: (10)، أي وبارك في الأرض فجعلها دائمة الخير لأهلها.⁴ الشاهد في الآية الكريمة: "وَبَارَكَ"

ومثاله قول شاعر:

خُبْرُ الْمُفْضَلِ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ: أَلَا ** بَارَكَ اللَّهُ فِي ضَيْفٍ إِذَا شَبِعَا⁵

الشاهد في البيت: "بارك"

"فاعل" بمعنى "فعل":

وردت في ديوان الشاعر في قصيدة بعنوان: "وداعها" أفعال كثيرة على وزن فاعل بهذا المعنى، من ذلك:

أَيَا حُزْنَ قَلْبِي حِينَ فَارَقْتُ شَادِيَهُ ** وَيَا حَسْرَتِي إِنِّي أَرَى الدَّرْبَ نَائِيًا⁶

الشاهد: "فارقت" فعل مضارع من (فارق) يفارق، مُفَارَقَةً وفِرَاقًا، على وزن: فاعل يُفاعل، بزيادة الألف بين الفاء والعين ومجرده: فرّق يفرّق وفرّق يفرّق، وفرّق يفرّق من باب نصر وضرب و علم، ومعناه المعجمي: الفصل⁷، وفرّق بين الشيئين: فصل وميّز أحدهما من الآخر، وفرّق الكتاب: فصله وبينه، فرّق

¹ ابن الرومي، ديوان ابن الرومي ص: 4629.

² أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سمّو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 166.

³ أحمد مختار عبد الحميد عمر، المرجع السابق، ج: 1، ص: 193.

⁴ الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م، نشر: مؤسسة الرسالة، ج: 21، ص: 434.

⁵ أبو نواس الحسن بن هانئ الحكمي - ديوان أبي نواس - (تح) عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان ط/1، 2006 م، ص: 106.

⁶ أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سمّو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 120.

⁷ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، المرجع السابق، ج/ 26، ص: 280

الشَّعْرَ بِالمَشْطِ: سَرَّحَهُ. فَرَّقَ مِنْهُ: فَنَعَ وَجَزَعَ واشتدَّ خوفه¹، ومنه قوله تعالى: "وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ" البقرة، الآية: (50)، وهو متعد في حال تجرده وزيادته، ويفيد الفعل إذا زيد فيه الألف نفس المعنى الذي يفيد مجرده، يقال: فَرَّقَ السَّيَّءَ: قَسَمَهُ، وفلقه وشقَّه، ويقال: فارقَ فلانًا أي: ابتعد عنه، وباعده، وانفصل عنه وتركه وفارق أصدقاء السوء- فارق أهله بالسفر إلى الخارج²، ومنه قول أبي العلاء المعري:
فَالْحَمْدُ لِلَّهِ مَا فَارَقْتُ سَيِّئَةً * وَكَيْفَ لِي مِنْ ضَيِّ دَيْنٍ بِإِفْرَاقٍ³

ومنه قول أبي تمام:

فَقَدْ فَارَقْتُ بِالْغَرْبِ دَارًا * * بِأَرْضِ الشَّامِ حَفَّ بِهَا النِّعِيمُ⁴

الشاهد في البيتين: "فَارَقْتُ"

ومنه قول الشاعر في قصيدته المعنونة "البحر الأبيض"

وَنَادَى مِرَارًا كَيْ تُجِيبَ نِدَاءَهُ * هَوَتْ عَنِ النَّادِي وَلَمْ تُرْسِلِ الْبُشْرَى⁵

الشاهد فيه "نادى" وهو فعل ماض من "نادى"، فهو مزيد بالألف، ووزنه فاعَلْ يُفَاعِلُ، يقال: نادى فلانًا أو نادى على فلان أو نادى في فلان: أي دعاه وصاح بصوت مرتفع، والفعل لم يرد له مُجَرَّدٌ بمعناه في الكلام العربي، وإنما أتى مزيدا فيه بالألف، فهو كمجرده على الرغم من الزيادة فيه، ومثاله قوله تعالى: "وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" الشعراء، الآية: (10) وقوله: "وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" الحديد، الآية: (14) وقوله: "وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُهَا لَكُمْ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"

الأعراف، الآية: (43)، الشاهد في الآية الكريمة: (نادى) و(يُنَادُونَهُمْ) و(وَنُودُوا).

ومثاله قول شاعر:

يَكَادُ الْمَشِيبُ يُنَادِي الْغَوِيَّ * * وَيَحْكُ أَتَعْبَتَنِي بِالْمَقْصِ⁶

والشاهد في البيت: "يُنَادِي"

¹ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج/2، ص: 1566.

² أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج/1، ص: 809.

³ أبو العلاء المعري، ديوان أبي العلاء المعري، ص: 952.

⁴ أبو تمام، ديوان أبي تمام، ص: 218.

⁵ أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمُو وَلِي جَنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 152.

⁶ المعري أبو العلاء، ديوان أبي العلاء المعري، ص: 782.

النقطة الثالثة: الفعل الثلاثي المزيد بالتضعيف في الديوان:

وردت أفعالٌ ثلاثية مزيدٌ فيها بتضعيف العين في الديوان بمعاني مختلفة سيتناولها الباحث بالدراسة حسب معانيها، ومن بينها:

"فَعَّلَ" بمعنى الدعاء:

وردت صيغة "فَعَّلَ" في الديوان بمعنى الدعاء في قصيدة الشاعر التي مدح بها زكي يماني رئيس مؤسسة الفرقان:

صَلَّى الْإِلَهَ عَلَى الْمُخْتَارِ سَيِّدِنَا ** وَالْأَلَّ وَالصَّحْبِ وَالْأَتْبَاعِ فِي الْأُمَمِ¹

الشاهد في البيت: "صَلَّى" وهو فعل ماضٍ ثلاثي مضعفٌ، ووزنه فَعَّلَ يُفَعِّلُ، هو لازم، والفعل واويُّ اللام في أصله فأصله "صَلَوُ" ولكن الفعل بمعناه الدعائي لم يَرِدْ مجرداً من الزيادة، والزيادة فيه للدعاء، فقول الشاعر: "صَلَّى الْإِلَهَ عَلَى الْمُخْتَارِ..." دعاء له ﷺ بالخير، ومثاله قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا". الأحزاب، الآية: (56)، فالفعل للدعاء كما يقال قَبَّحَ اللَّهُ فلانا دعاءً عليه بالقبح. في الآية شاهدان: "يُصَلُّونَ".

"فَعَّلَ" للتعدية:

وردت صيغة "فَعَّلَ" بتضعيف العين في الديوان وهي تفيد التعدية ومن ذلك قول الشاعر في قصيدة قرضها لما زار مسجداً في كراتشي بباكستان:

إِلَى أَشْرَفِ الْأَخْلَاقِ قَدَّمْتُ مُنِيَّتِي * لِيَكْفِيَنِي مِنْ شَرِّ كُلِّ مَا أَخْشَى²

محل الشاهد في البيت "قَدَّمْتُ" وهو فعل ماضٍ ثلاثي مضعفٌ، ووزنه فَعَّلَ يُفَعِّلُ، ومجرده: قَدِمَ يقدم (قدم) على الأمر قدوماً أقبل عليه ويقال قدم على العيب رضي به وإلى الأمر قصد له وفي التنزيل العزيز: "وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً" و(قدم) من سفره رجع والبلد دخلها فهو قادم (ج) قدوم وقدام. (قدم) الشيء قدما وقدامة مضى على وجوده زمن طويل فهو قديم (ج) قدماء وقدامى وهي قديمة (ج) قدامى³. والزيادة في قول الشاعر: "قدمت منيتي" للتعدية أي قربت منيتي إلى أشرف الأخلاق. ومثاله قوله تعالى: "فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ" المائدة: آية 30.

ومن ذلك قول الشاعر في الأرجوزة المسمى (الرحلة المباركة إلى أرض الله المطهرة):

¹ أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 132.

² أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 134.

³ الزيات، إبراهيم أحمد مصطفى حامد عبد القادر، محمد النجار، - المعجم الوسيط - دار النشر: دار الدعوة، تحقيق / مجمع

وَقَدْ أَرَانِي اللَّحْنَ فِي أَسْلُوبِي * وَقَوْمَ النَّارِخِ فِي مَكْتُوبِي¹

ومحل الشاهد في البيت "قَوْم" وهو فعل ماضٍ مزيد بتضعيف العين، فوزنه فَعَلَّ ومضارعه يُفَعِّلُ، أما مجرّده فهو قام يقوم من باب نصر ينصرو وهو لازم. " (قام) قوما وقوما وقومة انتصب واقفا والأمر اعتدل² والمزيد بالتضعيف معناه: (قومت) المعوج عدله وأزال عوجه³. والزيادة في قول الشاعر: "قَوْمَ مَكْتُوبِي" للتعدية أي عدله وأزال عوجه. ومثاله قول الشاعر:

بَعَثْتُ لَنَا حَطًّا يُشْرِفُ نَاطِرًا * وَفِي ضِمْنِهِ لَفْظًا يُشْنَفُ مَسْمَعًا

فكلٌّ من الفعلين (يُشْرِفُ وَيُشْنَفُ) فعلين متعدّيين من شَرَفَ يُشْرِفُ شَنَفَ يُشْنَفُ.

ومن نماذج فَعَلَّ للتعدية قول الشاعر:

أَوَّلُهُمُ الْوَالِدُ قَدْ رَبَّانِي * بِخَيْرَةٍ مِنْ كُنْهِهِ قَوَّانِي⁴

ومحل الشاهد في البيت "رَبَّي" وهو فعل ماضٍ مزيد بتضعيف العين، فوزنه فَعَلَّ ومضارعه يُفَعِّلُ، أما مجرّده فهو رباً يربو من باب نصر ينصرو وهو لازم. ف (ربا) الشيء ربوا وربوا نما وزاد وفي التنزيل العزيز "وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت" أي: زادت وانتفخت لما يتداخلها من الماء والنبات ويقال ربا المال زاد وعلا وارتفع⁵. والشاهد أيضاً في البيت قول الشاعر: (قَوَّانِي) وهو فعل ماضٍ مزيد بتضعيف العين، فوزنه فَعَلَّ ومضارعه يُفَعِّلُ، أما مجرّده فهو قَوِي يَقْوَى من باب ضرب يضرب، ومعناه المعجمي: قَوِي يَقْوَى فَهُوَ قَوِيٌّ وَالْجَمْعُ أَقْوِيَاءُ وَالْإِسْمُ الْقُوَّةُ وَالْجَمْعُ الْقَوَى مِثْلُ غُرْفَةٍ وَغُرْفٍ وَقَوِيٌّ عَلَى الْأَمْرِ وَلَيْسَ لَهُ بِهِ قُوَّةٌ أَيْ طَاقَةٌ⁶. والزيادة في قول الشاعر (رَبَّانِي وَقَوَّانِي) والفعلان متعديان من (رَبَّى يَرْبِي وَقَوَّى يَقْوَى). ومثاله: "وللتعدية، نحو: فَرَحْتُهُ"⁷.

فَعَلَّ بمعنى المجرد:

هناك أفعال ثلاثية مزيد فيها بالتضعيف في الديوان، ولكن الزيادة لم تُحدث تغييراً ولم تُفدْ معنىً زائداً على المعنى الأصلي، بل إن بعض الصيغ لم يُسمَعْ لها مجرّداً في الكلام العربي، يشير الباحث إلى ذلك، ومنه قوله الشاعر في قصيدته التي مدح بها زكي يماني رئيس مؤسسة الفرقان:

¹ أُويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمْنُو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 122

² الزيات، إبراهيم أحمد مصطفى حامد عبد القادر، محمد النجار - المعجم الوسيط - مرجع سابق، ج/2، ص: 767

³ المرجع نفسه، ج/2، ص: 768

⁴ أُويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمْنُو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 125

⁵ الزيات، إبراهيم أحمد مصطفى حامد عبد القادر، محمد النجار، - المعجم الوسيط - مرجع سابق، ج/1، ص: 326

⁶ أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، معلومات النشر غير متوفرة، ج/8، ص: 18

⁷ أبوبكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني - المفتاح في الصرف - حققه وقدم له: الدكتور علي

توفيق الحَمْد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى 1407 هـ - 1987م) ص: 49

إِذْ أَيْدِ الدِّينَ وَالْفَرْقَانَ شَاهِدُهُ * وَالْإِنْسُ وَالْجِنُّ يَنْنِ الْعَرْبِ وَالْعَجَمِ¹

الشاهد فيه قوله: "أَيْدِ"، وهو فعل ماضٍ لم يسمَعْ له مجرد، بل سُمِعَ مزيدُه بالتضعيف كما في قول الشاعر: "إِذْ أَيْدِ الدِّينَ وَالْفَرْقَانَ" أي أَيْدِه وَقَوَاهُ، ومثاله قول الله تعالى في القرآن: "وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ" البقرة، الآية: 87، أي: قَوَيْنَاهُ.² والشاهد في الآية الكريمة: "وَأَيْدِنَاهُ". ومثله قول شاعر:

أَيْدِ الله عبده الطهر طه ** فانتحت عن طريقه الأسواء³

الشاهد في البيت: "أَيْدِ"

ومنه قول الشاعر في قصيدة ثروة على الدارجية:

لَقَدْ ضَاقَ ذَرْعِي حِينَ عَايَنْتُ أَنْتِي * أَكَلِمُ بِالْفُصْحَى وَلَمْ يَفْهَمُوا قَوْلِي⁴

الشاهد فيه: "أَكَلِمُ" وهو فعل مضارع من "كَلَّمَ"، فهو فعل ثلاثي مزيدٌ فيه بالتضعيف، ووزنه "فَعَلَّ" يقال: كَلَّمْتُ فلاناً أي حَدَّثْتُهُ وخاطبته،⁵ فالفعل بهذه الصيغة بمعنى المجرد، فهو في مجرده "كَلَّمَ يَكَلِّمُ وَيَكَلِّمُ، كَلِّمًا، فهو كالم، والمفعول مَكْلُومٌ وكليم" من باب نصر ينصر بمعنى "جَرَحَ يَجْرَحُ، جَرْحًا، فهو جارج، والمفعول مَجْرُوحٌ وجريح، فقول الله تعالى: "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" أنه تعالى خاطبه وتحدث معه، والشاهد في الآية الكريمة: "وَكَلَّمَ"، ومثله قول شاعر:

يُغْضِي حَيَاءً وَيُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ * فَمَا يُكَلِّمُ إِلَّا حِينَ يَنْتَسِمُ⁶

الشاهد في البيت: "يُكَلِّمُ" ومنه قول الشاعر في قصيدة غزة تدمي:

بِلَادِ الشَّرْقِ هَلْ فِيكُمْ قَوِيٌّ * يُبَشِّرُنَا بِمَا نَدْرِيهِ لَدَّةً⁷

الشاهد فيه قوله "يُبَشِّرُنَا" وهو فعل مضارع من "بَشَّرَ" على وزن فَعَلَ يُفَعِّلُ، وهو فعل ثلاثي مزيدٌ بالتضعيف، ومجرده: بَشَّرَ يَبَشِّرُ، وبَشَّرَ يَبَشِّرُ، وبَشَّرَ يَبَشِّرُ من باب نصر ينصر، وبَشَّرَ يكون بمعنى التكثر

¹ أُويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمُو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 132.

² الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المصدر السابق، ص: 117.

³ أبو الهادي الصيادي محمد بن حسن - ديوان أبي الهادي الصيادي - صيد، بيروت، المكتبة العصرية 1426هـ/2005م.

ص: 14.

⁴ أُويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمُو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: ص: 127.

⁵ أحمد مختار عبد الحميد عمر، المرجع السابق، ج: 3، ص: 1954.

⁶ أبو تمام حبيب بن أوس الطائي - ديوان الحماسة - ج: 2، (تح) الأستاذ على فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت ط/2، 2009م. ج: 2، ص: 285.

⁷ أُويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سَمُو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 167.

والتعددية، وكرم يكرم، وعلم يعلم، ومعناه المعجمي: بَشَّرَ الْخَضِرَ أَوْ الْفَاكِهَةَ أَي قَشَرَهَا وَأَزَالَ قَشْرَهَا، وبَشَّرَ الشَّخْصَ بِالْخَيْرِ: فَرَّحَهُ بِهِ، وبَشَّرَ الشَّخْصَ: حَسَّنَ وَجَمَّلَ، وبَشَّرَ بِالشَّيْءِ: سَرَّ بِهِ وَفَرَحَ¹، والزيادة في قول الشاعر: "يُبَشِّرُنَا بِمَا نَدْرِيهِ..." تفيد المعنى الذي يفيد مجرَّده الذي من باب نصرَ ينصُرُ، أي بشرَ يبشُرُ، ومثال ذلك قوله تعالى: "قَالُوا بَشِّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ" سورة الحجر، الآية:55. وقوله: "يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّتِ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ" سورة التوبة، الآية:21. الشاهد في الآيتين: "بَشِّرْنَاكَ، وَيُبَشِّرُهُمْ"، ومثله قول الشاعر:

وذلك وعده لا ريب فيه ** يبشر من يريد له الدواما²

الشاهد في البيت: "يبشِّر"

"فَعَلَ" بمعنى الصبرورة:

هناك أفعال أتت على صيغة "فَعَلَ" في الديوان مفيدة الصبرورة، منها ما في قصيدة الشاعر المعنونة بـ "أستغفر الله":

اللَّهُ لَا تَرْمِ بِي فِي النَّارِ إِذْ لَهَبَتْ ** يَسَّرَ عَلَيَّ دُخُولَ الْخُلْدِ يَسَارًا³

الشاهد فيه: "يسر" وهو فعل ماضٍ ثلاثي مزيد بالتضعيف، فوزنه فَعَلَ يُفَعِّلُ، ومجرده: "يَسَرِّ يَسْرِ وَيَسُرُّ" من باب ضربٍ يضرب ومن باب كرمٍ يكرم، ومعناه المعجمي: يسر أو يسر الشيء إذا سهَّلَ وهان⁴. والزيادة في قول الشاعر: "في النار إذ لهبت ** يسر عليّ دخول..." للصبرورة، أي صيَّره وجعله يسرا وهيئًا، ومن ذلك قوله تعالى: "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ" سورة القمر، الآية:17 وقوله تعالى: "وَنُيْسِرُكَ لِلْيُسْرَى" سورة الأعلى، الآية:8 وقوله: "وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي" سورة طه، الآية:26.. الشاهد في الآيات: "يَسَّرْنَا، وَنُيْسِرُكَ، وَيَسِّرْ"

ومثله قول شاعر:

يسر أموري وكن عوني على زمي ** واحلل عقالي وسهل كل آمالي⁵

الشاهد في البيت: "يسر".

¹ أحمد مختار عبد الحميد عمر، المرجع السابق، ج:1، ص:206-207.

² أحمد محرم، ديوان أحمد محرم، مرجع سابق ص:1019.

³ أويس إبراهيم، ديوان الأستاذ الدكتور سمُّو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية: مصدر سابق، ص: 158.

⁴ أحمد مختار عبد الحميد عمر، المرجع السابق، ج:3، ص:2511.

⁵ أبو الهدي الصيادي، ديوان أبي الهدي الصيادي، مرجع سابق ص:238.

الخاتمة:

في السطور السالفة محولة من الباحث عن التعريف بالشاعر وبالديوان، وحديث عن الفعل الثلاثي المزيد بالهمزة، والمزيد بالألف، والمزيد بالتضعيف في الديوان، ومن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث خلال إجراء هذه المقالة ما يأتي:

_ رسوخ الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد في اللغة العربية، ويظهر ذلك في
_ سعة ثقافته العلمية وكفى على ذلك دليلاً كثرة قصائده.

- عدد أبيات الديوان

_ استعمل الشاعر في ديوانه الفعل الثلاثي المزيد بحرف مائة وثمانية وثمانين فعلاً (188) حيث استعمل صيغة (أفعل) مائة وإحدى عشرة مرة، ((111 و (فاعل) واحد وثلاثين مرة، ((31 و (فعل) ستة وأربعين مرة ((46.

_ يوصي الباحث كل من يدرس اللغة العربية أن يعتني بالإسهامات أجدادنا ومعاصرنا في البلاد الإفريقية عامة، وغرب إفريقيا خاصة عناية كبيرة لما فيها من الثروة اللغوية.

- الله يسألُ الباحث أن تنفع هذه المقالة دارسي اللغة العربية، وأن يضعها موضع رضى والقبول، وبالله التوفيق.

المصادر والمراجع:

- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسى، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، نشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/1، 1417هـ/1996م.
- أبو الشمقمق، ديوان أبي الشمقمق.
- أبو العتاهية إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني - ديوان أبي العتاهية - مكتبة الإيمان، (د.م) و(د.ت).
- أبو العلاء المعري أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي - ديوان أبي العلاء المعري - بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط/1، 1428هـ/2007م.
- أبو الهدي الصيادي محمد بن حسن - ديوان أبي الهدي الصيادي - صيد، بيروت، المكتبة العصرية 1426هـ/2005م.
- أبو تمام حبيب بن أوس الطائي- ديوان الحماسة -(تح) الأستاذ على فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت ط/2، 2009م.
- أبو فراس الحمداني - ديوان أبي فراس - اعتنى به وشرحه، حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، ط/2، 1426هـ-2005م.
- أبو نواس الحسن بن هاني الحكيم - ديوان أبي نواس - (تح) عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان ط/1، 2006م.

- أبوبكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني - المفتاح في الصرف - حققه وقدم له: الدكتور علي توفيق الحمّد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى 1407 هـ - 1987 م).
- أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، معلومات النشر غير متوفرة.
- أحمد مختار عبد الحميد عمر، (الدكتور) معجم اللغة العربية المعاصرة، بمساعدة فريق عمل، نشر: عالم الكتب، ط/1، 1429 هـ - 2008 م.
- أويس إبراهيم، - ديوان الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد: جمع ودراسة أدبية - بحث قدمه لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية بجامعة عثمان بن فودي صكتو، سنة: 2012م.
- الحملوي، أحمد بن محمد، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، نشر: مكتبة الرشد الرياض
- الزبّيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، نشر: دار الهداية.
- إبراهيم مصطفى، - المعجم الوسيط - دار النشر: دار الدعوة، تحقيق / مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- سَمْبُو ولي جنيد (البروفيسور) تصدي الوزير عبد القادر وأخيه الوزير جنيد للإرهاب البريطاني، المقالة الافتتاحية في المؤتمر الوطني لجمعية معلمي اللغة العربية والدراسات الإسلامية، سنة: 2004م
- الطاهر محمد داود (أ.د.)، - أدب الرحلة عند الوزير جنيد - معلومات النشر غير متوفرة.
- الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م، نشر: مؤسسة الرسالة.
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط/8، 1426 هـ - 2005 م، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، نشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- محسن علي، - أدب الرحلة لدى الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد: عرض وتحليل - بحث قدمه لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية بجامعة عثمان بن فودي صكتو، عام 2013م.
- مقابلة مع الأستاذ الدكتور سَمْبُو ولي جنيد في مكتبه يوم الاثنين 2020/8/4م. الساعة الرابعة مساءً.

الفكر العربي ونظريات الحداثة وما بعد الحداثة



مسعد فتح الله
أستاذ محاضر-جامعة أدرار-الجزائر



كعواش عبد الرحمان
أستاذ محاضر-جامعة أدرار-الجزائر

Abstract: This study focuses on Arab thought and theories of modernity and post modernity, where the issue of modernity and post modernity has become a controversial issue, occupying great importance in the heart of contemporary Western thought and preoccupied with Arab thought as well, even though he did not participate in its manufacture, production or redevelopment.

Just as modernity has thinkers, defenders of it, its values and principles, and its philosophy, as well as postmodernism as an intellectual movement, defenders of it and its theories, and rejecting the values and ideas of the French Revolution, and the principles of philosophy of modernity.

So that our study came to clarify how cultural thought in the Arab world was affected by Western thought movements in the production of modern and postmodern thought. It caused a conflict between the various components of the cultural, civilization and historical society.

Keywords: Arab thought, modernity theories, postmodern theories

ملخص: هذه الدراسة تتمحور حول الفكر العربي ونظريات الحداثة وما بعد الحداثة، حيث أصبحت مسألة الحداثة وما بعد الحداثة مسألة جدالية، تحتل أهمية كبيرة في قلب الفكر الغربي المعاصر وانشغل بها الفكر العربي أيضاً حتى وأنه لم يشارك في صنعها، أو إنتاجها أو إعادة تطويرها. فكما للحداثة مفكرون، ومدافعون عنها، وعن قيمها ومبادئها، وفلسفتها كذلك لما بعد الحداثة بوصفها حركة فكرية، مدافعون عنها، وعن نظرياتها، ورافضين لقيم، وأفكار الثورة الفرنسية، ومبادئ فلسفة الحداثة، بحيث جاءت دراستنا هذه لتوضيح كيف تأثر الفكر الثقافي في الوطن العربي بحركات الفكر الغربي في إنتاج الفكر الحداثي وما بعد الحداثة، وقد توصلنا إلى أن الفكر العربي رغم إتباعه نهج الأنساق الفكرية الغربية في تطور منظومة الأفكار إلا أنه عجز عن الإنتاج الفكري لما بعد الحداثة نتيجة التقليد والأزمات التي أحدثت صراع بين مختلف مكونات المجتمع الثقافية والحضارية والتاريخية. الكلمات المفتاحية: الفكر العربي-نظريات الحداثة-نظريات ما بعد الحداثة.

مقدمة:

المعلوم في الأدبيات الفكرية العربية أنها دوما تتأثر بالإنتاج المعرفي الغربي، خاصة فيما يتعلق الأمر بالأمور التحريرية سواء على مستوى الفكر أو على مستوى النظام، فالحداثة الغربية ومشروع ما بعد الحداثة امتد ليشمل الفكر العربي ويؤثر على ثقافته وهذا بفضل عامل العولمة الثقافية، لكن البيئة الغربية والعوامل المساعدة على تطور مفهوم الحداثة سواء كنظرية أو ممارسة وكذلك ما بعد الحداثة، فالبيئة العربية ليس لها نفس المقومات الفكرية، بل البنية الفكرية والعقدية كان لها دور المجابهة في التصدي للمد الفكري لما بعد الحداثة، لذلك تطرقنا في دراستنا هذه إلى تعريف الحداثة وما بعد الحداثة والأسس الفكرية والنظرية التي اعتمدت عليها، كما تطرقنا الى الموقف العربي منها وكيفية التجاوب معها وأشكال الصراع التي تجلت على أثرها.

الإشكالية:

يرى أحمد أبو زيد أن المفكرين لم يتفقوا بعد على تعريف واحد واضح لما بعد الحداثة ولكن الفكرة الأساسية وراء ذلك المفهوم تقوم على الاعتقاد بأن أساليب العالم الغربي في الرؤية والمعرفة، قد طرأ عليها في السنوات الأخيرة نجم في الأغلب من التقدم الهائل في وسائل الإعلام والاتصال والتواصل الجماهيري وتطور نظم المعلومات في العلم ككل ترتب عليه حدوث تغيرات في اقتصاديات العالم الغربي، التي تعتمد على التصنيع، وازدياد الميل إلى الانصراف عن هذا النمط من الحياة الاقتصادية وظهور مجتمع وثقافة من نوع جديد.¹

والحديث عن الحداثة وما بعد الحداثة كمفهوم، وكحركة فكرية، وكمرحلة جديدة، وكنظريات لم يقتصر حضورها ومناقشتها في الفكر الغربي فقط، بل تأثر بها الفكر العربي خاصة بما أنتجته هاتين الحركتين الفكريتين من فلسفة وأنماط فكرية وثقافية وحضارية، وعلى ما سبق عالجنّا إشكاليه مفادها: ما هو موقف الفكر العربي من فكريونظريات الحداثة وما بعد الحداثة، وكيف تأثر بفلسفة الحركتين؟ المبحث الأول: مفاهيم حول الحداثة وما بعد الحداثة:

إذا كانت الحداثة مشروع غربي قام على عمد رئيسية عدة أهمها على الإطلاق، الفردية، والعقلانية والإيمان بفكرة التقدم الإنساني المطرد، والحتمية في التاريخ والطبيعة وبدأ أساساً منذ عصر التنوير.² يمكن اعتبار "ما بعد الحداثة" حركة فكرية تقوم على رفض الأسس التي تركز عليها الحضارة الغربية الحديثة، كما ترفض المسلمات التي تقوم عليها هذه الحضارة، أو على الأقل ترى أن الزمن قد تجاوزها، وترى هذه الحركة التي تبني لقيام مجتمع جديد يركز على أسس جديدة غير تلك التي عرفها المجتمع الغربي

1- أحمد أبو زيد، البحث عن ما بعد الحداثة: مجلة العربي، عدد 506، جانفي 2001، ص 16.

2- السيد ياسين، الثورة الكونية ومجتمع المعلومات نحو ما بعد الحداثة، مجلس شؤون الأوسط، عدد 12، سبتمبر 1992، مركز الدراسات الإستراتيجية للبحث والتوثيق، القاهرة، ص 41-42.

الحديث.1

وعند تتبع تاريخ الأفكار في الثقافة الغربية نرى أن ما بعد الحداثة تقع ضمن سلسلة من الأفكار الغربية ذات الأهمية الكبرى، يمكن تتبع تاريخها عبر مسار يمر بمراحل ثلاثة، تبدأ بفكرة العناية الإلهية، بوصفها طريقة في التفكير، وتفسير الظواهر ثم تحل محلها فكرة، التقدم "Progress" وتنتهي الأفكار، آخر الأمر بالوقوع في العدمية "Nihilism".2

المطلب الأول: مفهوم الحداثة:

الحداثة "Modernité" مشتقة من الكلمة اللاتينية "Modernus" المشتقة من كلمة "Modo" والتي تعني في اللاتينية "مؤخراً" أو "منذ عهد قريب" أو "حديثاً" وفي المعنى العادي تعني "حداثة": طابع لما هو حديث.

وتعتبر الصفة "حديث" "Moderne" أقدم من "الحداثة"، ففي كل سياق ثقافي يقف "الحديث" دائماً بديلاً للقديم. ولا توجد بذلك في أي مكان "حداثة" بمعنى "بنية تاريخية"، ونقاش حاد للتغيير والأزمة. ولم تعرف أوروبا هذا التعبير "حداثة" بالمعنى المذكور هنا إلا بداية القرن السادس عشر رغم أن المصطلح نفسه "Modernus" عرفته أوروبا في القرن الخامس الميلادي.

وقد تجلت مظاهر الحداثة الأساسية في ما يلي:

اعتماد العلوم العقلية الصحيحة، ونبد الفكر الديني الخرافي، والأسطورة في مجالات الحياة العلمية المختلفة.

تنمية الإنسان حضارياً بدون توقف، فالتطور لا محدود، ولا سبيل بالنسبة إلى الإنسان الحديث للعودة إلى الوسائل العتيقة في التفكير، وطرق العيش، واعتناق القيم القديمة، في مجال العمل، والأخلاق، والمعاملات الاجتماعية عموماً.

استغلال عميق للزمن واعتماد البرامج، والمخططات المضبوطة في الزمن لانجاز مشاريع الدولة الوطنية الحديثة في مجال الصناعة والزراعة، والتجارة والهياكل الأساسية في مختلف البلدان.

وتعني هذه المظاهر الأساسية لمفهوم الحداثة في الغرب أنها حصلت على إثر التطور الفكري، والعلمي العظيمين اللذين شهدهما الإنسان الغربي على صعيد تصوره لمختلف ميادين الحياة: فاختلف عن الإنسان الغربي الذي عاش قديماً أو في العصور الوسطى من حيث إدراكه لمعاني السلطة، والحكم في المجال السياسي، والتربية، والتعليم في الحقل الاجتماعي...

نتيجة سيطرة مفاهيم فكرية جديدة مثل (العقلانية والتقدم، والحرية والعلم والتجربة المخبرية...)

¹ أحمد أبو زيد، البحث عن ما بعد الحداثة: مجلة العربي، عدد 506، جانفي 2001، ص 16-17.

² - السيد إبراهيم، الحداثة وما بعد الحداثة: أوراق المؤتمر العلمي الخامس لكلية الآداب والفنون 07/05 ديسمبر 1999، جامعة فيلادلفيا، عمان، 2000، ص 56.

جعلت التفكير الغربي الحديث يقلع عن تبني الحكم الفردي المطلق بمختلف أشكاله في ميادين السياسة، والتعليم الديني ذي الصبغة الجدلية (الكلامية) العقيم، داخل الكنيسة المسيحية في مجال التربية والتعليم، والتكوين عموماً كما كان شائعاً في القرون القديمة والعصور الوسطى.¹

المطلب الثاني: مفهوم ما بعد الحداثة:.

إذا أردنا أن نعرف مصطلح ما بعد الحداثة، فإنه ليس بالمصطلح الذي يسهل تعريفه، فلقد استعمل في وصف عدد واسع من الممارسات في مجال الفنون، تمتد من النزعات المحافظة إلى حركة الطليعة، ثم إنه لا يمكن القول بوجود نظرية بعد حداثة موحدة، أو حتى جملة من المواقف متماسكة، بل نحن نصطدم دائماً بالتباين بين النظريات، والتضارب في الموقف التي غالباً ما يجمعها معاً وصف واحد هو ما بعد حداثية. ويجب التفرقة بين مصطلحين اثنين يمكن أن نطلق على أحدهما "الحداثة" ترجمة للمصطلح الأجنبي "Modernity" وعلى الثاني ترجمة للفظ الإنجليزي "Moderism".

أما المصطلح الأول فيشير إلى حقبة زمنية بعينها وقعت فيها جملة من التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في واقع المجتمع الغربي، والمصطلح الثاني فيراد به الدلالة على تلك الاتجاهات في الفتح التي نهضت في العصر الحديث كالانطباعية، والتعبيرية، والسريرية.

وكذلك يقال في ما بعد الحداثة "Postmodernité" والمصطلح "Postmodernisme" فالتفرقة بينهما كذلك تفرقة بين الظاهرة الاجتماعية، والظاهرة الجمالية.²

لقد مرت حركة ما بعد الحداثة في كثير من الأطوار، فقد ظهرت أولاً في مجال العمارة، ثم انتقلت إلى النقد الأدبي، ثم إلى الفلسفة، غير أن التطور بالغ الأهمية لها هو أنها انتقلت الآن إلى مجال العلوم الاجتماعية وظهرت تطبيقات مهمة لأفكارها في علم السياسة، وعلم الاجتماع.³

المطلب الثالث: الأسس الفكرية والنظرية لما بعد الحداثة.

ولقد استمدت حركة ما بعد الحداثة نقدها للتمثيل من وراة كبار سابقين أهمهم "نيتشه" و"هيدغر"، و"فيتغنشتاين" ومن الفلاسفة معاصرين أهمهم "بارت" و"مشال فوكو".⁴

إن مفكر ما بعد الحداثة أرادو بنفسيهم فكر الماضي أن يحرروا الفكر الإنساني من قيوده، كي ينطلق صوب آفاق غير محدودة لتأسيس معرفة جديدة أكثر صلابة، وأن يعي الإنسان عالمه على حقيقته، لا كما يصوره له فكر نخبته، إن فكر ما بعد الحداثة يقوم على مفهوم الاختلاف والتباين لا الائتلاف والتطابق، وهو

¹ - حامد صالح المراكشي، الإيديولوجيا والحداثة عند رواد الفكر السلفي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص 18.

² - السيد إبراهيم، ما بعد الحداثة نظرة في تاريخ المفهوم، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 53-54.

³ - السيد ياسين، الثورة الكونية ومجتمع المعلومات: نحو ما بعد الحداثة مرجع سابق، ص 49.

⁴ - السيد ياسين، الإسلام، الأصولية وما بعد الحداثة. المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2008.

يرى أن تناقضات المجتمع الإنساني باقية ما بقى المجتمع، فهي تستعص على الحسم. وكما يستحيل الوفاق بين طبقات المجتمع، كذلك الأمر بين ثقافات العالم المختلفة.¹

إن مفكرو ما بعد الحداثة يلحون على التعدد بكل أشكاله، تعدد الثقافات وألوان الخطاب، والتجارب الاجتماعية في المجتمع الواحد، وتعدد الهويات وتعدد المعايير التي تقاس بها الحقائق، وتلك هي إيديولوجيا الاختلاف التي تحدد خصائصها بنفها للأحادي، والمتجانس لصالح التنوع والكثرة والتباين، تتحدد بنفها للمجرد والعالم لصالح التفتت، وتعذر المحسومية. إن هذا الموقف إنما هورد على قيم الحداثة واعتراض عليها.²

لقد قام مشروع الحداثة الغربي على عمد رئيسية عدة أهمها على الإطلاق الفردية (الذاتية) والعقلانية، وإيمان بفكرة التقدم الإنساني المطرد والحتمية في التاريخ والطبيعة. ومن ناحية أخرى سقطت فكرة الحتمية، سواء في العلوم الطبيعية، كما عبرت في ذلك فلسفة العلوم المعاصرة، أو في التاريخ الإنساني.

فليست هناك كما أثبتت الأحداث حتمية في التاريخ، وفي التطور التاريخي من مرحلة إلى مرحلة، بل على العكس كما تدعو إلى ذلك حركة ما بعد الحداثة إلى التاريخ الإنساني مفتوح على احتمالات متعددة، ومن هنا رفض فكرة "التقدم" الكلاسيكية التي كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج خطي صاعد من الأدنى إلى الأعلى.³

فقد اشتد العلم ثقة بنفسه بعدما سجله من إنصارات على العديد من الجبهات فراح يزهو بقدراته، وهو يكشف لنا عن المزيد منها، نراه يسحق المكان، ويفتت الزمن، ويخترق فضاء المجرات الكونية، ويميط اللثام عما يمكن داخل نواة الذرة والخلية، وينقب عن دوائر النفس البشرية، وعن خفايا البنى الاجتماعية.⁴

هذه هي النزعة العلمية التي ميزت حركة الحداثة الغربية التي أدعت أن العلم له القدرة على حل المشاكل وإيجاد الحلول، وهي نزعة مستمدة أساساً من "العقلانية" التي تعتبر أحد المبادئ الأساسية التي قامت عليها التحولات الاقتصادية، والسياسية والاجتماعية التي سادت عصر الحداثة منذ عصر التنوير الذي قامت فلسفته على رفض نظريات وأفكار مرحلة "العناية الإلهية" أو "الحق الإلهي" بوصفها طريقة في التفكير وتفسير الظواهر.

¹ -نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، مرجع سابق، ص 170-171.

² - السيد إبراهيم: مرجع سابق، ص 65.

³ -السيد ياسين، الثورة الكونية ومجتمع المعلومات: نحو ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 42.

⁴ -نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، لمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001، ص 399.

جاءت الحداثة معها بوعود الخلاص، والإنعتاق للبشرية، وأخفت وراءها صور القمع، والسيطرة. وربطت الحداثة بين التطور، والتقدم وذهبت إلى أن تطور الفنون والتكنولوجيا، والمعرفة، والحرية سيكون في صالح الإنسانية في مجموعها، والآن "بعد قرنين من الجدل بين الليبراليين، والمحافظين واليساريين، تنهض الشواهد على عكس ذلك، فلا الليبرالية السياسية ولا الليبرالية الاقتصادية، ولا الاتجاهات الماركسية المختلفة، خرجت من القرنين الداميين الأخيرين من غير أن يساورهما شعور بما ارتكبت في حق الإنسانية من جرائم.¹

المبحث الثاني: الفكر العربي وتوجهاته

المطلب الأول: توجهات الفكر العربي.

إذا ما فحصنا ممارساتنا الفكرية نجد في الأعم والأغلب، أننا نفكر بمنطق المحافظة والمدافعة، لا بلغة المفهوم ومنطق الحدث، بمعنى أن أفكارنا هي أداة فعل تملأها العقلية الإيديولوجية والمواقف النضالية، أكثر مما هي تحليل للواقع من أجل الانخراط في صناعة الحاضر، والمراهنة على ما يمكن أن يحدث في المستقبل هذه الآلية الفكرية الدفاعية، التي فرضتها المواجهة مع الحاضر الغربية، مازالت تتحكم بالفكر منذ الأفغاني ومحمد عبده، وهي تقوم إما على إنكار ما حققه الغربيون من الإنجازات الفكرية، بضرب من التجنيس للأفكار والمفاهيم تمليه المحافظة على التراث والاعتصام بالأصول، أو تقوم على الاستيلاء على الأفكار المنتجة في الغرب ونسبتها إلى الذات بنوع من الإسقاط الفكري تمليه الترجسية الثقافية والعقائدية.

هذا ما حصل، فعلاً، لدى غالبية المفكرين والباحثين الإسلاميين منذ عصر النهضة حتى هذا العصر، عصر الإعلام والعولمة. فإذا قيل بأن الحضارة الغربية تقوم على العقل أو تتصف بالعقلانية كانت ردة فعلنا بأن الإسلام هو دين عقل، مع أن المبدأ والأصل في الإسلام هو الوحي لا العقل. وإذا قيل بأن الديمقراطية هي سمة المجتمعات الغربية، جاء الرد بأن الديمقراطية ليست شيئاً آخر سوى الشورى الإسلامية، وإذا تحدث الغربيون عن مسألة حقوق الإنسان، نرفع الصوت عالياً، بأن هذه الحقوق هي من صميم الإسلام، إذا طرحت مسألة حرية المرأة كان الرد أن القضية ليست ذات موضوع. لأن الإسلام قد أعطى المرأة حريتها مع أن مصطلح "الحرية" كمقولة مركزية، أو كمفهوم إجرائي هو من عناوين الحداثة الفكرية، فضلاً عن كون المرأة هي كائن اجتماعي من الدرجة الثانية في النظام الحقوقي الإسلامي.

وهكذا فنحن نفتش، لكل مقولة ابتكرها الغربيون، عن بديل معادل لها أو سابق عليها أو أساس لها، ومأل ذلك نفي الأصالة والجدة، في المبتكرات الحديثة، بردها إلى أصول قديمة، أو بالبحث عن أشكالها السابقة وصورها الماضية، وهذا مأل البحث عن أصول المبتكرات والإنجازات في الماضي القريب أو البعيد كمس للحقيقة، هو في وجهة الآخر تغطية للعجز عن الابتكار، ذلك أن الذي يشتغل بعقلية التأصيل، بحثاً

¹- المرجع نفسه، ص 60.

عن أصل أول، أو شكل سابق لكل فكرة أو صيغة إنما يقيس الأمور على الأصل، أي على ما سبق معرفته أو تقديره، لأخذ ما يتطابق معه أولرد ما لا يتطابق.

فهو يهتم بالمحافظة أكثر مما يهتم بالمعرفة، أي لا يهتم بقراءة الحدث، وتشخيص الواقع، لسبر المجهول ومعرفة الجديد، الأمر الذي يجعل من التفكير مجرد ردات فعل غير منتجة، لا تسهم في صناعة المشهد على الصعيد الفكري.¹

ولهذا وجب علينا إعادة، النظر في مهمة التفكير.

إن شأن العامل في ميدان الفكر، أي من يسمى مفكراً أو فيلسوفاً على وجه التحديد. هو صاحب مهنة كغيره من الناس، ومهنته هي الاشتغال بالأفكار، وعلى الأفكار لتوليد أفكار جديدة، سواء في حقل التفكير أو في منهجه أو في عدته وأجهزته.

والمفكر ليس من يناضل من أجل الدفاع عن قضية معينة، بل هو الذي ينتج فكرة خصبة لها فاعليتها في تفسير الظواهر، وقراءة الأحداث، أو في فهم المشكلات والأزمات فالمفكر المبدع تخترقنا مفاهيمه، ولو كان ينتهي إلى بلد تقوم بينه وبين بلداننا علاقات صراع وتحديات، فنحن بالرغم من نضالاتنا ضد هيمنة الدول الغربية، ما نزال نعيش على ما ينتجه علماؤهم، ومفكروهم من المعارف والأفكار، فإننا (العرب) نحتاج إليهم بوصفهم منتجين للأفكار، لا بوصفهم مناضلين.

إن أحوج ما يحتاج إليه هو أن نكون منتجين في علوم اللغة، وفروع المعرفة وأن نتخلى عن عملية تجنيس الأفكار التي يلجأ إليها المثقفون العرب في محاولاتهم الفكرية، على ما تنبئنا بذلك عناوين الكتب، والمشاريع القائلة بتحديد الفكر العربي، أو بنقد العقل الإسلامي (أو الغربي)، أو الرامية إلى تأسيس علم اجتماع عربي، أو الباحثة عن طريق للاستقلال الفلسفي، مثل هذه المحاولات بما تحمله من محاولات إيديولوجية، قومية أو دينية، على الأفكار، والعلوم والفلسفات إنما تعرقل عملية الخلق، والفتح، والكشف بقدر ما تغلب على الفكر إرادة الدفاع أو النضال، أو أوهام الهوية والعقيدة.²

فالمطلوب هو تحديد أسئلة الفكر، وحقوقه أو أدواته وأنظمتها أيا كانت التجارب، والمعطيات، وأيا كانت الخصوصيات والانتماءات المطلوب هو أن تقدم قراءة للعالم تكون على مستوى الحدث. إن مشكلة المفكر ليست مع الواقع، ولا مع السلطات السياسية أو الدينية، بل مع الممتنعات من داخل الفكر، أن المشكلات التي يواجهها أهل الفكر مع السلطات والأنظمة هي مشكلات خارجية، سطحية من وجهة نظر فكرية – وتنتصب هنا مشكلة حرية التفكير من سقراط إلى سبينوزا، أو من ابن رشد إلى نصر حامد أبوزيد- وهذه المشكلة نضالية تتعلق بالجرأة الفكرية أكثر مما يتعلق بالجدة الفلسفية أو الفكرية.

¹ -علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة، ومآزق الهوية: المركز الثقافي العربي الرباط، الطبعة الأولى، 2000، ص 65-66.

² -علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الرباط، الطبعة الثانية 1998، ص 159-161.

وإذا كانت مشكلة المفكر هي مع أفكاره، فالحلول ينبغي أن تكون فكرية، والمعالجات تتم على مستوى الفكر بالذات، بمعنى أن من يشتغل على الأفكار، وبالأفكار لا يفسر فشل فكرة أو انهيار مقولة، أو تراجع عقيدة من خارجها، بردها مثلاً إلى الطرف التاريخي، كالوضع الاجتماعي، أو الحالة الاقتصادية، فيجب أن يعيد النظري في الفكرة ذاتها، أو في طريقة إدارتها، وكيفية التعامل معها في ضوء الوقائع المستجدة على أرض الممارسة.¹

هذا شأننا مع فكرة الوحدة على سبيل المثال: لأن فشل مشاريع التوحيد لا يعود إلى الرجعية والإمبريالية، بل إلى تعاملنا مع مقولة الوحدة بعقل دغمائي متعلق ضد الأحداث والمتغيرات، أو بفكر أحادي تبسيطي يقوم على نفي الاختلاف والتعدد، في حين أن عمل التوحيد يحتاج إلى عقل تواصلي مفتوح على الآخر، وإلى فكر تركيبي يأخذ الاعتبار تعقيد الواقع، وملابساته، كما يحتاج إلى منطق تحويلي يقوم على الاعتراف بواقع الاختلاف، والاشتغال عليه لإنتاج صيغ وحدودية مركبة من مجموعات، أو مجاميع تنشأ بينها صلات التفاهم والتعارف، أو روابط التبادل والتفاعل.

المطلب الثاني: الفكر الثقافي العربي:

يعاني الفكر الثقافي العربي من أزمت طاحنة على جميع الجهات، أزمت في فكر اللغة، وفكر التربية، وفكر الإعلام، وفكر الإبداع، والفكر الديني، وفكر القيم، وفكر معالجة التراث، والأدهى من ذلك الفقر الشديد الذي يعاني منه الفكر الفلسفي العربي، والتنظير الثقافي أيضاً.

فقد استهلك المحللون في وصف راهن الفكر العربي مصطلحات التقاعس والسلبية، من تلقين وترديد، ورودة ثقافية، وعزلة معرفية، وجمود فكري، وانكماش حضاري، وغيوبة أكاديمية، وغيبة الحوار، وغربة الأصالة وإجهاض الإبداع، وفوضى الساحة الثقافية، لقد تفاقم الوضع حتى بدا في نظر البعض، وكأن الفكر العربي قد فقد الرغبة في إنتاج المعرفة، وكأنه يؤكد ما زعمه "ماكس فيبر" في تجنيه من أنه لن تقوم للحداثة الإسلامية قائمة، نتيجة لما أسماه بالاستبداد الشرقي، ناهيك عما يشبع في خطاب الاستشراق من مزاعم باطلة عن عجز فكري متأصل في صلب ثقافتنا، متهمين إياها بالسلبية والأخروية، والانغلاق على الذات، ورفض مبدأ الحوار.

إن ما يزيد هذا الوضع البائس لفكرنا الثقافي العربي تهالكا، وتشردما ما يتردد على ساحته من اتهامات متبادلة، فهناك من يتهم الفكر المصري بالشوفينية. وما يتبعها من نزاعات الفرعونية، والبحر أوسطية، إلى حد التشكيك في أصالته العربية، وهناك من يتهم الفكر الخليجي بالقطرية، وشبه الإقليمية، ويصفه بفكر النفط، أو بفكر الرمال والخيام، وذلك لأن أهل المشرق يجهلون فكر المغرب، في حين يحرص مفكرو المغرب بشدة على متابعة فكر المشرق ولا شك أن لقاء رافدي الفكر العربي المشرقي والمغربي، بكونه واجب قومي

¹ - المرجع نفسه، ص 164-166.

وضرورة ابستمولوجية، هامة جداً.

ففكر المشرق ينحو نحو الإبداع والروحانية، في حين فكر المغرب يركز على الدراسات الجادة في مجال
الإنسانيات متأثراً بالفكر الفرنسي.¹

إذا ما اجتهد الفكر العربي الحديث في أيامنا هذه فاجتهاده لا يتعدى البحث في كيفية الانخراط في
النظام العالمي الجديد أو التفكير في مجابهة بعض مشاكل الواقع الجديد اليومية وتحدياته الطارئة،
بكيفية عملية (براغماتية) تفتقر إلى أبسط أسس التفكير النظرية والتطورات الفكرية المتكاملة.²
إن العمل الفكري يأخذ أهميته من جراته المعرفية النادرة، ولا لأنه يتكلم بطريقة استفزازية على
المسائل، أو لأنه يتطرق إلى قضايا حساسة وقوى سلطانية يخشى الناس من التطرق إليها. إن أهميته تكمن
في قوة أفكاره بالذات أي فيما ينطوي عليه من الجودة والمغايرة، سواء في الطرح والإشكالية أو في الحقل
والرؤية، أو في المدخل والمعالجة.

في حين أن إنتاج المعرفة هي صيرورة تتغير معها العلاقة بين الأدوات والمعطيات وفاعلية تركيبية يعاد
معها تعديل المناهج، وإعادة تشكيل الموضوعات بالتححرر من الأفكار المسبقة، وكسر القلوب الجاهزة، بهذا
المعنى لا إنتاج ولا ابتكار، إلا بتحقيق ما هو غير مسبوق في أداة من أدوات المعرفة، أو على صعيد من صعد
الفهم، أو على الأقل في سؤال من أسئلة الحقيقة.³

إن العاملين عندنا في حقول الفكر، على أهمية ما فكروا فيه وألقوه، منذ محمد عبده حتى محمد عابد
الجبالي، لم ينجحوا في افتتاح حقول للمعرفة، أو في ابتكار أدوات مفهومية خارقة للحواجز اللغوية، أو
القومية، أو الجغرافية، والأمثلة على ذلك كثيرة.

فنحن نتحدث عن فوكوياما، فننتقد نظريته حول "نهاية التاريخ" قائلين بأنها مقولة متهافة لا قيمة
لها على الصعيد الفلسفي أو العلمي، هذا ما نقوله ونعلنه، ولكن ما نقوله، وهو الأهم، هو أن مقولة
فوكوياما قد اخترقت عقولنا، وخطابنا من فرط أهميتها. أما ما نقوله عنها فهو مجرد ردود فعل لا توازي
الفعل نفسه، أي مجرد خطاب أيديولوجي في منتهى الضعف والهشاشة.

كذلك نحن عندما ندعو إلى تجديد الفكر، نطالب أحياناً، وربما غالباً بتأسيس علم اجتماع عربي،
فتكون النتيجة، عقم التفكير، والفشل في إنتاج معرفة بالمجتمع، بل نعود إلى ما قبل ابن خلدون الذي أسهم
في تأسيس علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، انطلاقاً من معطيات مجتمعية وتاريخية معينة، ولا
عجب فالمعطى الذي يشتغل عليه أهل الفكر يكون دوماً خاصاً أو مشروطاً ولكن المعرفة به لا تخضع

¹ -المرجع نفسه، ص 178.

² -لطفي ديبشي، الفكر السياسي العربي الحديث: من وهم النهضة إلى زيف الحداثة: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 191.

³ -علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، مرجع سابق، ص 153-154.

للتجنيس، بل تخصص كل من يعني بشؤون المعرفة والفكر، ولهذا لم يظهر حتى الآن في العالم العربي عالم اجتماع كبير كابن خلدون.

وهذا أيضاً شأننا مع العولمة، إننا نتعامل معها بمنطق إيديولوجي نضالي بوصفها آخر مراحل الاستعمار أو الشكل الحدث للإمبريالية على ما نقرأ في خطابات بعض المفكرين العرب. هذا في حين أن غيرنا يخضع العولمة بصفتها الإعلامية، إلى الدرس والفحص، لكي يفتح فرعاً معرفياً جديداً على ما فعل "ريجيس دوبرة" في كتابه "الميدياء" أو علم الوسائط.¹

والحقيقة أننا في تحديات الفكر العربي نواجه جملة من الثنائيات: الأولى هي ثنائية الحاضر والماضي، والثانية هي ثنائية الفكر والواقع. والثالثة هي ثنائية الفرد والمؤسسة.

1- ثنائية الحاضر والماضي:

إن أحد أسباب المعضلة العربية العامة يتمثل في عدم القدرة على ضبط علاقة الواقع الراهن مع التاريخ، وهذه الظاهرة مطردة تتكرر مع كل توتر حضاري يصيب الأمة، فكثيراً ما يتصف الفكر العربي على الماضي فيجره إلى الحاضر جراً، وذلك بإسقاط إفرازاتنا الحضارية على المادة التاريخية ولكن يحدث أيضاً أن يجنح الفكر المعاصر إلى أن يجر واقعه الراهن باتجاه الماضي فتختلط عليه السبل، ويحدث الصراع النظري بما لا يخدم مكوناته المعرفية إطلاقاً، فتتعدد المسألة الثقافية.

2- ثنائية الفكر والواقع:

تتمثل بصفة خاصة في أن علاقة العلماء والمثقفين بواقعهم العيني علاقة غير متوازنة، فرجل الفكر كثيراً ما ينظر إلى محيطه نظرة يحركها النقص والاستعلاء، فهو لا يرى واقعه إلا سلسلة من خيبات الأمل، ولذلك ينفصل عنه، ومن جهة أخرى كثيراً ما ينظر الناس -من خلال الواقع التاريخي- إلى رجل الفكر نظرة مبنية على المغالاة. وعلى عدم فهم الوظيفة الحقيقية، فهم يضخمونها بحسب مقاصدهم، ولذلك يقسون حيالهم قسوة عاتية فيحكمون عليها حكماً قاطعاً لأنها لم تحقق لهم المعجزة المرتقبة.

3- ثنائية الفرد والمؤسسة:

إن تعين الحديث بهذا اللفظ المتداول- تكمن في أن كل هذه الثنائيات في الواقع العربي عموماً هي ثنائيات فاصمة، لأنها قائمة على ومولودة له باستمرار فالحاضر غير متصلح مع الماضي سواء في وعينا الجماعي أو في اللاوعي الفردي، والفكر غير متصلح مع الواقع سواء في اجتهاداته النظرية أو في إسقاطاته الإجرائية، والفرد غير متصلح مع المؤسسة لأنه لا يسلم تلقائياً بسلطاتها عليه ولأنها لا تقر من جهتها بثقله عليها.²

¹ -المرجع نفسه، ص 156.

² -عبد السلام المسديس، العولمة والعولمة المضادة، شركة مطابع تونس، يناير 1999، ص 28-29.

المبحث الثالث: موقف الفكر العربي من الحداثة وما بعد الحداثة.

المطلب الأول: موقف الفكر العربي من الحداثة.

يمكن الدخول للحديث عن الفكر العربي من مقولة الفكر العربي المعاصر بذاتها "مقولة الفكر العربي".

إنها تصرف الاهتمام إلى هوية الفكر وجنسيته، لكي تلهينا عما ينبغي السؤال عنه: ما الفكر؟ وما مهمة المفكر؟ وبم نفكر؟ أو فيم نفكر؟ أو كيف ننتج فكراً يكون له أثره في مجرى الأفكار والأحداث؟ من هنا، فإن المرء إذ يقرأ النصوص، ويتعاطى معها بوسعه ممارسة تفكيره على نحو فاعل بالدخول على العبارات لانتهاك صمتها، واختراق كثافتها، أو تعرية آلياتها في حجب ما تتكلم عليه بالذات، وسواء تعلق الأمر بالعناوين أو بالتفاصيل.

والقراءة في مقولة "الفكر العربي" تحملني على القول بأن المفكر العربي المعاصر مازال يتمثل علاقته بفكره، وبالفكر عموماً، في إطار خصوصيته الثقافية، القومية أو الدينية، سواء تعلق الأمر بمحاولات الإصلاح والتجديد، أو بمشاريع التغيير أو التحديث. هذا ما تشير إليه عناوين المؤلفات، والمشاريع الفكرية، خصوصاً في العقود الأخيرة، حيث نقرأ عناوين مثل: تجديد الفكر العربي، أو نقد العقل الإسلامي، أو تاريخه الفكر العربي الإسلامي، أو في سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، وسواها من المحاولات الفكرية التي تعرف بهويتها من خلال نسبها العربي أو الإسلامي.

هكذا فالمفكر العربي المعاصر، يفكر دوماً تحت وطأة وعيه لهويته الجمعية على خلاف ما كان يحدث فكراً، لدى العرب قديماً، أو ما يحدث اليوم في الغرب ففي العصر الكلاسيكي العربي، عصر الإنتاج العلمي، والإبداع الفكري نجد أن عناوين الأعمال الفكرية البارزة، والهامة، لا تشير غالباً إلى هوية عرقية أو دينية، أو جغرافية مثل: المدينة الفاضلة، أو أسرار البلاغة، أو الإشارات والتنبيهات، أو علم العمران، أو الاتصال بين الحكمة والشريعة.

وهذا شأن الأعمال الفكرية الحديثة والمعاصرة. فما نقرأه منها مثلاً: خطاب في المنهج أو نقد العقل المحض، أو العقل في التاريخ، أو أثريات المعرفة...

هكذا فالعناوين لا تندرج هنا في إطار الخصوصيات القومية، أو الثقافية، وإنما تشير إلى انخراط المفكر في المشكلات الفكرية العامة المتصلة بالعقل، أو بالذات، أو المعنى، أو المعرفة أو الوجود، أو السلطة، فضلاً عن الفكر نفسه.

فالعلاقة بالهوية قد تكون عائقاً يعيق التفكير، ويصادر على المطلوب، ويبدو أن المفكر العربي يفكر غالباً بهويته أو في هويته، ويصدر تفكيره عن النماذج والصور، والأطراف التي تشكل منها هويته.¹

¹ - علي حرب: المنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة - المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص 273-275.

إن الفكر العربي لم يتمكن من مواكبة حركة الحداثة، ولم يفهم حقيقتها، وبقي المقبلون عليها من العرب يتأرجحون بين مفاهيم، ومسارات مختلفة، فمنهم من فهم الحداثة على أنها البنيوية، ومنهم من حصرها في نظريات علماء اللغة البنيويين من "سوسير إلى بارت"، ومنهم من توسع في مفهومها فجعلها تشمل كل ما هو حديث في الشعر، والكتابة، والنقد، والفكر، وغير ذلك من مبادلات الإبداع والمعرفة، متأثرين في ذلك بالاختلافات الواسعة التي طبعت تعامل الغربيين مع هذه الحركة الفكرية.

ومن اعتنقوا مذهب الحداثة في الأدب، والنقد من العرب وحصروها في البنيوية لم يتمكنوا من استيعاب منهجها، وأفكارها إلا بعد وفاتها في منتصف ستينات القرن العشرين، ولم يهتموا كثيراً بتياراتها المختلفة "كالتيار اللساني لسوسير"، والإنثربولوجي "لكلود ليفي ستروس"، والماركسي "الألتوسير"، والأدبي "لبارت" وجنيتت واقترىوا منها على أساس أنها كل، بحجة أن هذه التيارات المختلفة اتخذت جميعها من اللغة مادة اهتماماتها.¹

أما الاتجاه الإنساني فهو يمثل فرعاً من فروع الاتجاه العصري، الذي هو نقيض الاتجاه التقليدي، فهو لا يرجع إلى التراث إذا كان يعبر عن التحجر أو الثبات بل يهتم بالحياة الإنسانية التي تكون الواقع الحسي الملموس، ويدعو إلى إعادة النظر في الإسلام، والعودة إلى الأشياء التي نتعامل معها، ونتصل بها اتصالاً موضوعياً، ومادياً، وقد مثل هذا الاتجاه "د. عبد الرحمان بدوي" الذي دعا إلى رفض الأفكار المجردة، وأكد على دور الفكر الإنساني في إدراك المجردات وتجسيدها في الميدان.

وهناك الاتجاه الذي يأخذ بطريق الإسلام وبمذهبيته الشاملة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وقد مثل الاتجاه جماعة من المفكرين منهم: محسن عبد الحميد، وأنور الجندي: فقد رفض هذا الأخير التيارات الغربية الوافدة، واعتبرها أداة مثالية للسيطرة، والاستحواذ على العقول العربية الإسلامية، وهو بهذا يرفض الحداثة بكل صورها لأنها في رأيه تعكس ثقافات الوثنية، واليهودية العالمية التي تحاول الافتراء على الإسلام وتهديده بالزوال والضياع. ويصف "محسن عبد الحميد" ثقافات الحداثة بالثقافات المادية، والوجودية، والعلمانية، ومن ثم فهي تدعو إلى تغيير الحياة في العالم الإسلامي عن طريق فصله عن عقيدته، وتشريعاته.

ويقول في هذا الصدد: "إن هذه المأساة التاريخية حدثت في ظل جهل مركب بالإسلام دينا وحضارة، وتاريخاً ثم عدم الاستعداد لتصحيح الخطأ الكبير، والانحراف المشين، والجهل الفاضح".

من المفكرين المعاصرين المدافعين عن الحداثة "سمير أمين" الذي يقول في دراسة بعنوان "الحداثة تجاوز أم تطوير"، الحداثة هي انقلاب إيديولوجي، وفكري جوهري حدث عندما اعتبر المجتمع نفسه مسؤولاً عن مصيره، عندما أعلن الإنسان أنه هو صانع تاريخه، فمن الواضح إذن أن الحداثة بهذا المعنى لا نهاية لها

¹ -يوسف غبوة، تطالع الحركة الفكرية العربية إلى ما بعد الحداثة: الحداثة وما بعد الحداثة. مرجع سابق، ص 177-178.

وبالتالي فإن نبد الحداثة معناه التنازل عن العمل المسؤول في سبيل صنع التاريخ كما أن الدعوة بالأصالة لا تعني في هذه الظروف عدا محاولة إيقاف سير التاريخ عند مرحلته السابقة على الرأسمالية ونشأة الحداثة، وهو هذه طوباوي، يتعذر تحقيقه.¹

وإذا كان تعريف الحداثة هو أن (الإنسان) يصنع تاريخه فإن هذه المقولة هي غير قابلة للتجاوز بالمرّة.² إن سؤال الحداثة مقترن في تاريخ الفكر العربي الحديث بسؤال النهضة. وقد هدفت إلى تغيير الأوضاع العربية من خلال اتخاذ نموذج الحداثة الغربية نبراساً تهتدي به، وقد أدى عدم توفير الشروط الموضوعية سياسياً، واجتماعياً إلى فشل المشروع النهضوي كمشروع متكامل.

ويستغل اليوم أعداء الحداثة في الوطن العربي أمرين: أ- فشل مشروعات التحديث من محمد علي إلى اليوم، ليعلنوا أن غرس جذور الحداثة في التربة العربية يكذبها الواقع المعاش العربي.

ب- ظهور خطاب ما بعد الحداثة في الغرب، قائلين إذا كان أصحابها قد تراجعوا وأصبحوا يشككون في أسسها، فكيف نتعلق بها نحن اليوم.

إن وهم الحداثة على حد تعبير "علي حرب" من أشد الأوهام حجياً، وأكثرها إعاقة للمفكر عن خلق الأفكار. إذ هو يخول بينه وبين الاستقلال الفكري، أو ممارسة التفكير النقدي. بمعنى أن هذا الوهم هو تعلق الحدائي بحداثته كتعلق اللاهوتي بالوهيته أو المقلد بنماذجه، أو التعلق الماورائي بالأسماء، والتوقف الخرافي عند العصور.

وهذا شأن المثقف العربي على العموم، إنه أسير النماذج الأصلية، والعصور الذهبية. ويسوي في ذلك التراثيون والحداثيون. فالتراثيون على اختلافهم، يفكرون باستعادة العهد النبوي أو عصر الراشدين، أو العصر العباسي، أو هم يحاولون احتذاء عقلانية ابن رشد، أو واقعية ابن خلدون، أو قصداً الشاطبي. والحداثيون على تباينهم، يفكرون في استعادة عصر النهضة، أو العصر الكلاسيكي، أو عصر الأنوار، أو هم يحاولون احتذاء منهجية ديكارت، أو ليبيرالية فولتير، أو عقلانية كانط، أو تاريخانية هيجل أو مادية ماركس.

وهكذا فالكل يفكر بطريقة هي نموذجية في أصوليتها، من الماركسي صادق جلال العظم إلى الإسلامي طه عبد الرحمان. ومن الوضعي زكي نجيب محمود إلى الشخصاني محمد عزيز الحبابي. والأصولي أكان ماركسياً، أم قومياً، رشدياً أم ديكارتيّاً، قلما ينتج فكراً أصيلاً، إذا الأصولية هي تقويض للأصالة. في حين أن الأصالة هي نقد للأصول، ونبش للأسس، وتفكيك للنماذج.

¹ - برهان غليون، سيمر أمين ثقافة العولمة، وعولمة الثقافة: دار الفكر، دمشق، ط1، 1999، ص 101.

² - المرجع نفسه، ص 92.

والطريقة الأصولية النموذجية في التعامل مع الحداثة، وأعني بها عبادة الأصول، وتألية النماذج، أو تقديس الأفكار، من قبل الحداثيين، هي التي تفسر ما لاقته مشاريع التحديث من التراجع أو التشوه أو الفشل، وليس تصدي، القوى التقليدية، والمحافظة لتلك المشاريع على ما يتوهم بعض المثقفين العرب، إن تعثر العقلانية، وتراجع الاستنارة، وفشل العلمانية، كل ذلك إنما مرده أن أصحاب الشعارات الحديثة قد تعاملوا مع علمانيتهم بصورة لاهوتية، وتعلقوا بالعقل على نحو أسطوري، وتعاطوا مع عصر التنوير بطريقة تقليدية أصولية، وغير تنويرية.

إن الحداثة لا تكون بالاحتذاء والتقليد، بل تصنع بالخلق والإنتاج، أي مدى الإفادة من الغير، وأيا كان مبلغ التأثير بالمنجزات الحديثة، إنها لا تتحقق من غير إبداع يتجسد انقلاباً في الفكر، أو طفرة في المعرفة، أو تغييراً في الرؤى والمفاهيم وتبدلاً في المناهج والأساليب، بهذا المعنى لا يصبح الواحد حديثاً، ما لم يصنع حدائته بالتعامل مع هويته وخصوصيته على نحو جديد ومبتكر، فعال ومثمر.

1- منهج الأصالة والجدور:

كان التوجه العام لأصحاب هذا المنهج هو التمسك بالنهوض التراثية، وعدم قبول أي بديل عنها، أو حتى مجرد تأويلها بما يتفق والعقلانية (عمود الحداثة) مما أدى بالفكر العربي إلى إفراز واقع كان أقل ازدهاراً من ماضينا، الذي عرف أساسين من أسس التطور والتقدم هما: الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى، والاستفادة من ثقافتها عن طريق الترجمة والنقل، والثاني تقديس العقل والاتجاه العقلي.

ويشير الدكتور "عاطف العراقي" إلى ذاك التوجه عندما يقول: "لقد وقفنا للأسف الشديد عند أضعف ما في تراثنا، وقفنا عند كتب التراث الصفراء، وما في بعضها من فراغات ركزنا على الإعجاب بشخصيات تقليدية لا يخلو فكرها من رجعية كالأشاعرة وابن تيمية".¹

2- منهج التغريب:

الذي جسده الحركة الفكرية المناقضة للحركة السابقة والتي اتخذت الاستشراق الأوروبي بخاصة، والفكر الغربي بعامة مرجعية.

ومثل هذا المنهج طائفة من المفكرين العرب، وانهيرو بحضارة الأمم الغربية المعاصرة وبتقدمها العلمي، ومدارسها الفلسفية، والفكرية، وتباينت اجتهاداتهم، واختلفت سبلهم، من الليبرالية المسيحية (شبلي شميل، فرح أنطوان، سلامة موسى) إلى الليبرالية المسلمة (إسماعيل مظهر، أحمد لطفي السيد)، إلى الإشتراكية (أحسن فوزي، طه حسين)، إلى الفرعونية (محمد حسين هيكل).

وكان من الطبيعي أن يكون لهذه الحركة إفرازات في مجال الحداثة وذلك في الميادين جميعاً (أدب، نقد، سياسة، اقتصاد....) وكانت نتائج حركتهم أكثر شاعرة، وأبعد عن الأهداف المرجوة، لأنها كانت تصدر

¹-يوسف غبوة، مرجع سابق، ص 179-180.

عن مرجعية غير مرجعيتها الطبيعية.

وقد تفتن بعض مفكري هذا التيار -لاحقاً- إلى الفوارق، والفجوات التي تفصل بين المجتمعات الغربية الحديثة، ليس في مستواها الحضاري، وتقدمها العلمي والاجتماعي فحسب، بل في المنطلقات والأسس الفكرية، والروحية التي صدر عنها فكرها النهضوي، والتنويري والحداثي، وفي طبيعة مجتمعاتها والعوامل التي تدخلت في بناءها على مدى العصور التاريخية المختلفة، ومن توصل أولئك المفكرون إلى قناعة بأنهم يزرعون زرعاً في تربة لا تلائمهم، ومنهم المفكر محمد حسين هيكل، ومنصور فهمي، وغيرهم.¹

إن الأفكار ليست شعارات ينبغي الدفاع عنها، أو مقولات صحيحة ينبغي تطبيقها بقدر ما هي أدوات لفهم الحدث وتشخيص الواقع، إنها حيلنا في التعقل والتدبر للحياة، والوجود باقتراح القدرات التي تتيح لنا أن نتحول عما نحن عليه، عبر تحويل علاقتنا بالأشياء أو بنسج علاقات مغايرة مع الحقيقة. وبقدر ما ننجح في تغيير أنفسنا، وواقعنا، تتغير أفكارنا ذاتها، ذلك أن ما نصبو إليه أو ما نصير إليه يتغير بقدر ما نتغير نحن بالذات، بمعنى أن الهدف الذي نسعى نحوه، يتغير خلال المسعى نفسه، بما هو اشتغال على النفس والفكر، بهذا المعنى يجري صنع الأفكار، وإعادة ابتكارها، بقدر ما يصار عبرها إلى صناعة العالم وتكوين المشهد أو إلى تغيير الواقع، ورسم المصائر.

فالمتقف (المفكر) التنويري، والعقلاني، والتحرري ليس هو الذي يحيل الأفكار الخصبة التي انتجت حول التنوير والعقل والحرية إلى مجرد معلومات يرددها على شكل محفوظات، وإنما هو الذي يقيم علاقة نقدية مع ذاته وفكره على نحو يتيح له أن يتحول عما هو عليه، بإغناء مفاهيمه من الحرية، والعقلانية، والاستنارة ولذا فإن الذي يصنف نفسه في ملكوت العقل والحرية، لكي يطرد سواه إلى خارج هذا الملكوت، لا يحصد سوى الخرافة، والظلام، والاستبداد، على ما آلت إليه التجارب لدى الدعاة، في العالم العربي بنوع خاص.²

المطلب الثاني: الفكر العربي وما بعد الحداثة.

لقد تفتحت أعين العرب على حركة ما بعد الحداثة في مرحلة دقيقة من تاريخنا المعاصر، تركت شروخاً في النفس العربية لما عرفت من أحداث مؤثرة (هزات اجتماعية وسياسية، وتناقضات حضارية طرحت تساؤلات حول الماضي، والواقع والمصير) أعقبتها ضربات مدمرة طالت الرؤوس الطلائعية للوطن العربي (حرب الخليج، وما أعقبها من تدمير للقدرات المختلفة للعراق، محاولة تدمير الجزائر وتعطيل مشروعها الحضاري على يد الأصولية الدموية، السعي من أجل تحييد مصر، وتحجيم دورها بتهديداتها بالأسلحة نفسها، حصار ليبيا، وتقليم أظافر حركتها القومية، الضغوطات الدولية المختلفة على فلسطين،

¹ - المرجع نفسه، ص 182.

² - علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المتقف، مرجع سابق، ص 12-13.

وسورية، والأردن، ولبنان...).

إن إحاطة المفكرين بحقيقة هذه الحركة لم تكتمل بعد، ولعل كتاب "ليونار" الحالة ما بعد الحداثة A la condition post modern كان أول نص لطرح هذه الأفكار في الفلسفة والفكر العربي: ومفهوم ما بعد الحداثة يضطرب في التصور العربي في ما بين ما بعد البنيوية (عبد العزيز حمودة: مثلاً) وما بعد الحداثة الفكرية والفلسفية (عند عاطف أحمد مثلاً) وما بعد التصنيع أو ما بعد التحديث (عند عبد الله أحمد المهنا مثلاً).

وأيا كانت مدلولات ما بعد الحداثة، ومنطلقاتها في الفكر العربي، فإن الذي لا خلاف حوله -اعتماداً على جهود المفكرين العرب في هذا المجال- إنها بمفاهيمها، ومدلولاتها الثقافية تفرض على الإنسان العربي تبعية لم تستطع الحركة الفكرية بموروثها العربي الإسلامي التخلص منها، وبخاصة عند بعض من يؤمنون بأهمية التواصل مع التراث في وجهه المشرق (جابر عصفور، عاطف العراقي، جمال الغيطاني، الجابري...) غير أن محاولات هؤلاء المحتشمة لم تتمكن من التخلص من ذلك الإنهيار بالحركات الغربية الذي نجده في كتابات: حكمت الخطيب، هدى وصفي، واسيني الأعرج، مجدي عبد الحافظ.¹

إن التطورات الفكرية، والاجتماعية والسياسية التي عرفت حقب التسعينات والتي انتهت إلى ظهور مفاهيم جديدة، وصياغة مشروع بشري جديد أقل ما يقال عنه أنه ثورة حقيقة في العلاقات الإنسانية على مستوى الأفراد، والجماعات (شعوب وأمم) وفي الرؤى، والمفاهيم وموازين القوى التي تحكم هذه العلاقات، والتي نجمها في مصطلحين: الأحادية في القوة الأعظم، ومن ثم السيطرة على مسار البشرية، والعولمة التي تلغي الحدود، وسلطان الأفراد، والجماعات في نطاق حيز تواجدها.

الأمر الذي يتيح لهم عبر النقد الفعال، مغادرة مواقع الهامشية للمشاركة في صناعة المشهد الفكري، والانخراط في المناقشات الحية، والخصبة للمشكلات الوجودية التي تستأثر باهتمام الإنسان المعاصر بصرف النظر عن خصوصياته الثقافية.²

إذا نظرنا إلى هذا المفهوم من زاوية الفكر والمعرفة، والإبداع الفني لوجدناه أنه يتصل اتصالاً وثيقاً بالتحويلات الجذرية في العلوم الإنسانية والطبيعية وينعكس على الأدب الواقعي، وعلى الفن الانطباعي، والتجريدي.

وتتميز مرحلة الحداثة الممتدة على مدى قرن ونصف بنمو، وتوسع حضاريين مستترين بصاحبان تطور قوى الإنتاج، ويعكسان النظام الرأسمالي، ومجتمعه البرجوازي، بدءاً بمرحلة "اللبسة فير" "laissez faire" إلى مرحلة الاحتكار والامبريالية حتى مرحلة ما بعد المجتمع الصناعي، أي مرحلة رأس المال الدولي المتعدد

¹-يوسف غبوة، مرجع سابق، ص 175-177.

²-علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق البنية: مرجع سابق، ص 34.

الجنسيات، مرحلة ما بعد الحداثة، في هذه المرحلة، التي نعيش في ظلها اليوم، يبدأ تقهقر الإنتاج الصناعي الثقيل في المجتمعات الغربية المتقدمة (منتقلا إلى المجتمعات النامية السائرة نحو التصنيع الثقيل) وبرز إنتاج من نوع جديد يقوم على التقنية المتطورة وعلى الاستهلاك الجماهيري.

ويحدد الكاتب المصري إيهاب حسن صفات فكر ما بعد الحداثة في هذه المرحلة بأنه:

فكر يرفض الشمولية (ومثلها الأكبر هيغل) على جميع أنواعها ويرفض خصوصاً النظريات الكلية في التاريخ والفلسفة والعلوم الاجتماعية مركزاً على الجزئيات، والهوامش المحدودة والمحلية، وهو في الوقت نفسه ينبذ اليقين المعرفي، مؤكداً تشككه الدائم بالنسبة إلى الأشياء، والأفكار، والأعمال، والأقوال رافضاً المنطق التقليدي القائل بتطابق الأشياء والكلمات (تطابق الدال والمدلول) "أعمالنا، أفكارنا، تفسيراتنا كلها لا نهائية، وغير حاسمة، اللانهائي وغير الحاسم يصنعان عالمنا".

من هذا المنطلق، يشكل فكر ما بعد الحداثة إشكالية حضارية غاية في الخطورة إنه يوفر من ناحية، عدة إجابيات، وبخاصة منهجية التفكيك الجذرية "دربدأ" التي نجدها مثلاً: في كتابات عبد الكبير الخطيبي ومحمد بنيس وغيرهما، وما لا شك فيه، أن فكر ما بعد الحداثة من هذه الناحية قد زود الحركة النقدية العربية بأسلحة فكرية، ولغوية في غاية الفعالية.

لكن: من ناحية أخرى، إذا اتبع هذا الفكر النقدي خط فكر ما بعد الحداثة الغربي، دون نقد أو تمييز فقد يتعرض لخطر الانزلاق في نزعة تشكيكية تشل محتواه الاجتماعي وتبعده عن قضايا الواقع وتسير به في اتجاهات "جمالية"، أدبية وفلسفية، تؤدي به عملياً إلى مواقف سياسية محافظة.¹
خاتمة:

إن عملية البناء الحضاري والمشاركة في صنع العالم ليست أحادية الجانب، فكما للمعرفة العلمية دور في التنمية والتطور، فالمعرفة الفكرية والنقد الفكري النظري أهمية تكمن في تخلص الفكر العربي من أزماته التي يعيشها ويتخبط فيها، ذلك أن الأزمة هي عجز بنية (الفكرية) على العمل والإنتاج. فعندما تطرقنا إلى موقع الفكر العربي من الحداثة وما بعد الحداثة اتضح لنا في المقام الأول، اختلاف النظر إلى ظاهري الحداثة وما بعد الحداثة، وفي المقام الثاني اتضح وجود تيارات وتوجهات فكرية مختلفة، خاصة عندما يتعلق الأمر بمسألة التراث وإشكالية الهوية والثقافة، والعولمة والعالمية، وكثيراً ما أخذت هذه الاختلافات طابع الصراع والتصادم.

قائمة المصادر والمراجع:

- السيد ياسين، الإسلام، الأصولية وما بعد الحداثة. المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2008.
- أحمد أبو زيد، البحث عن ما بعد الحداثة: مجلة العربي، عدد 506، جانفي 2001.

¹ - هشام شرابي، النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر، دار نلسن، السويد، ط3، 2000، ص 154-157.

- حامد صالح المراكشي: الإيديولوجيا والحداثة عند رواد الفكر السلفي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- السيد إبراهيم، الحداثة وما بعد الحداثة: أوراق المؤتمر العلمي الخامس لكلية الآداب والفنون 07/05 ديسمبر 1999، جامعة فيلادلفيا، عمان، 2000.
- نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، لمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001.
- علي حرب، أوهام النخبة، أونقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الرباط، الطبعة الثانية 1998.
- علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة، ومآزق الهوية: المركز الثقافي العربي الرباط، الطبعة الأولى، 2000.
- لطفي دبيشي، الفكر السياسي العربي الحديث: من وهم النهضة إلى زيف الحداثة: الحداثة وما بعد الحداثة جامعة فيلادلفيا، أوراق المؤشر العالمي الخامس، ط1، ديسمبر 2000.
- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة، وعولمة الثقافة: دار الفكر، دمشق، ط1، 1999.
- عبد السلام المسديس، العولمة والعولمة المضادة، شركة مطابع تونس، يناير 1999.
- علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة - المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.
- يوسف غيوة، تطلع الحركة الفكرية إلى العربية ما بعد الحداثة: جامعة فيلادلفيا، أوراق المؤشر العالمي الخامس، ط1، ديسمبر 2000.
- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة، وعولمة الثقافة: دار الفكر، دمشق، ط1، 1999.
- هشام شرابي، النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر، دارنلسن، السويد، ط3، 2000.
- السيد ياسين، الثورة الكونية ومجتمع المعلومات نحو ما بعد الحداثة، مجلس شؤون الأوسط، عدد 12، سبتمبر 1992، مركز الدراسات الإستراتيجية، والبحث والتوثيق.

أوب المقاومة في أوب كيرالا العربي



الدكتور. إي. ك. ساجد

Abstract:

After the arrival of the colonial forces from Portugal, then the Netherlands, the English, France and others to the coasts of Kerala, and their colonization of the country of Kerala from the south and north, and the start of opposition and armed resistance from the people of the country against their colonization. The Muslims had been at the forefront of these resistances and oppositions, as they were facing more torture, humiliation, and humiliation from the colonizers than the others. Muslim scholars and writers have incited Muslims to wage jihad against these colonial forces from Portugal, the English, the Netherlands, France and Denmark after they occupied and colonized the coasts of Kerala. And they saw it as the duty of their religion and in fulfillment of the command of God, glory be to Him, the Exalted, the Majestic, the Majestic. "Why do you not fight in the cause of God and the weak among men, women and children who say, 'Our Lord, expel us from this village whose people are unjust, and make us a guardian from you and make us a helper from yourself.

المدخل: بعد قدوم القوات المستعمرة من البرتغال، ثم الهولندا، وإنجلترا، والفرنسا وغيرهم إلى سواحل كيرالا، واستعمارهم بلاد كيرالا من جنوبها وشمالها وبدء المعارضات والمقاومات المسلحة من أهل البلاد ضد استعمارهم. وكان المسلمون قد قاموا في مقدم هذه المقاومات والمعارضات، إذ أنهم كانوا يواجهون من المستعمرين أكثر مما واجهها غيرهم من التعذيب، والذل، والحقارة. علماء المسلمين وأدباؤهم قد حرضوا المسلمين على جهاد هذه القوات المستعمرة من البرتغال، وإنجلترا، والهولندا، والفرنسا، والدنمارك بعد ما احتلوا واستعمروا سواحل كيرالا. وقد رأوها فريضة دينهم وأداء لأمر الله سبحانه عز وجل "ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا".¹

تاريخ تراث كيرالا القديم

كيرالا ولاية صغيرة في جنوب الهند. صارت ولاية رسمية سنة 1956م عندما تولدت الولايات حسب

¹ القرآن الكريم. سورة النساء: 75

اللغات المحلية في الهند. فكانت ولاية اللغة 'مالايالم'. وكيرالا يختلف عن سائر الولايات الهندية في ثقافتها، وحضاراتها، ويختص بخصائصها الجغرافية ووفرة المياه وغيرها من خصائصها الفذة.

كيرالا معروفة عند العرب منذ التاريخ القديم عبر العلاقات التي بدأت قبل السنوات العديدة قبل الميلاد. وكانت هذه المنطقة الصغيرة معروفة عند العرب باسم مليبار. "إن العرب البحار والتجار هم الذين سمّوا هذه المنطقة تسمية 'مليبار' ثم الأوروبيون الذين وطئوا بلاد المليبار بعد العرب".¹ وهذه الولاية بلاد الجبال والآكام والمياه والسواحل والأنهار الجارية.

وقد اختلف العلماء في تسمية كيرالا، يرى هيرمان غوندارت (Herman Guntert-1814-1892) أنها لهجة كرناتكية لكلمة شيرا (Chera) نسبة إلى ملوكها المشاهير القدامى. وعلماء السانسكريتية يقولون أن تسمية هذه المنطقة بكيرالا، فسبها أشجار جوز الهند (أشجار النارجيل) مركبة من من كلمة 'كير' وكلمة 'آلم' يعني بلاد النارجيل.²

سكان كيرالا: يعيش في كيرالا أصحاب الديانات المختلفة من الهندوسية والإسلام واليهودية والنصرانية والبوذية وغيرها. وكلهم يتقلّدون بتقاليدهم وعاداتهم المختلفة بتفاوت العادات والعقائد. الهندوس: هم أكثر عدد سكان كيرالا. وهم يتدينون بثقافتهم الخاصة من الطبقات المختلفة مثل البراهمة، وكشتريا، ونايار، وويشيار، والمنبوذين بتفاوت كل طبقة بأخراها في عاداتها وتقاليدها وعقائدها الخاصة.

أصحاب بوذا وجينا: وكانت ديانة بوذا قد انتشرت في كيرالا انتشارا بسيطا في عصر أشوكا (273-332 ق.م) رغم أنه كان موجودا قبل ذلك. وأصحاب ديانة جينا أخذوا ينشرون دينهم في جنوب الهند من القرن الرابع للميلاد.³ وكانت لهاتين الديانتين أتباع كثيرون حتى إلى القرن العاشر الميلادي إلى أن بدأ اضمحلالها في ذلك العصر.

اليهود: انتشرت الدعوة اليهودية عبر العلاقات التجارية القديمة التي كانت بين كيرالا والبلاد الشرقية الوسطى. وقد استوطن اليهود هذه البلاد بعد بداية العام الميلادي.⁴

المسيحيون: وأمّا دين المسيح فقد انتشر في بلاد كيرالا في القرن الأوّل للميلاد بيد توماس القديس الذي

¹Logan, William. *Malabar Manual*, Tran, T.V.Krishnan ,Calicut,2007

²ويران محي الدين الفاروقي : *الشعر العربي في كيرالا مبدأه وتطوّره*، عرب نت، كاليكوت، 2003م، ص 12.

³السابق، ص 20.

⁴ويران محي الدين الفاروقي : *الشعر العربي في كيرالا مبدأه وتطوّره*، عرب نت، كاليكوت، 2003م، ص 21.

نزل بكندنغلور سنة 52م. ثم كثر عددهم إثر قدوم الأوروبيين في القرن السادس عشر ميلادي.

المسلمون: انتشرت الدعوة الإسلامية في بلاد كيرالا بواسطة تجار العرب ودعاتهم. والمسلمون في كيرالا أمة لها دورها في تاريخ كيرالا عبر العصور المختلفة في شتى المجالات. وسيأتي بيان انتشار الدعوة الإسلامية في الفصل التالي.

نشأة اللغة العربية وتطورها في كيرالا

نشأت اللغة العربية في كيرالا إثر انتشار الدعوة الإسلامية فيها. عندما ظهر الإسلام في أراضي كيرالا، وبدأ ينتشر في باديتها وحاضرها، اضطر المسلمون إلى تعلم اللغة العربية. لأن الإسلام لغته العربية. والقرآن الكريم الذي هو دستور دين الإسلام، والأحاديث النبوية، وسائر العلوم والأحكام الشرعية، كلها في اللغة العربية. وإضافة إلى ذلك كانت اللغة العربية لغة دعاة العرب وتجارهم العرب والذين نشروا الإسلام فيها.

لا بد للمسلم على الأقل أن يتعلم قليلاً من القرآن الكريم، مثل سورة الفاتحة، وبعض السور والأذكار والأدعية التي تحويها الصلوات الخمس. ولذا أقيمت في كل مسجد حلقات تدرس فيها اللغة العربية والعلوم الدينية. ثم تطورت هذه الحلقات عندما كثر الطلاب، إلى الكتاتيب، ثم إلى المدارس. وكان العلماء يقدون إلى كيرالا من مختلف البلدان لتدريس الطلاب.¹

وتطورت هذه المدارس في شكلها وأسلوبها بعد مضي الدهور والعصور. وقد أسست المدارس العديدة في مختلف البقعات والأماكن، وتحولت إلى مراكز العلوم الدينية والثقافة الإسلامية حتى قدم إليها الطلاب من مختلف البلاد ومن خارج الهند، مثل إندونيسيا، وماليزيا وغيرها. وكانت المدارس بالمساجد في شاليم، وكاليكوت، وفناني وغيرها من المراكز العلمية المشهورة في مختلف العصور.

ثم نقلت المدارس من المساجد إلى المباني الأخرى لبعض التسهيلات. وأقيمت 'مدرسة تنمية العلوم' بوازاكاد بمقاطعة ملابرم سنة 1871م. وكانت هي أول مدرسة في كيرالا على النمط الجديد، والتي صارت سنة 1916م 'كلية دارالعلوم العربية'.

ثم أنشأت الكليات العربية والإسلامية في مختلف أنحاء كيرالا، وفيها الكليات المعترف بها عند الحكومة والجامعات والكليات الأهلية. أقرت حكومة ترافنكور بتعليم القرآن في المدارس الحكومية سنة 1912م ثم الحكومة الإنجليزية أيضاً.

وبالجملة كانت كيرالا أرضاً خصبة للغة العربية وآدابها. وقد أنجبت كيرالا علماء وأدباء وشعراء ماهرين في اللغة العربية في الأزمنة المختلفة، أمثال القاضي أبي بكر بن رمضان الشالياتي، وزين الدين بن علي بن أحمد المعبري المخدم، والشيخ أحمد زين الدين بن محمد الغزالي المخدم، والقاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي، والشيخ بن محمد الجفري، والقاضي عمر، والقاضي محي الدين بن علي، وسيد علوي المنفري،

¹Arabi Sahithyathinu Keralathinte Sambhavana. (malayalam): K.M Muhammed, Tirubgadi books Calicut, 2005.

وسيد فضل، وأبي ليلي محمد بن ميران وغيرهم. وقد ألفوا مؤلفات عديدة في العلوم الدينية والأدب والشعر. يقول المؤرخون أن 'قيد الجامع' للفقيه حسين الذي ألف في سنة 843 هـ (1342م) أول كتاب عثر عليه من مؤلفات أدباء كيرالا باللغة العربية. فالمؤلفات التي ألّفت قبل هذه الفترة مفقودة عندنا ولم نجد منها شيئا. انتشرت اللغة العربية في بلاد كيرالا، وتأثر الناس بأدبها وشعرها حتى نظموا لغة جديدة؛ 'لغة عربي مالايلم' (لغة بالأحرف العربية والنطق المالايالمية). انتشرت اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية في كيرالا خلال الفترات المختلفة حتى ألّفت الكتب ونظمت الأشعار، وأثّرت تأثيرا بالغا في حياتهم الدينية والاجتماعية والسياسية.

احتلال القوات المستعمرة لكيرالا

الاستعمار نزع اقتصادية وسياسية اكتشفتها مختلف البلدان الأوروبية تفتح وتستوطن وتستغل أكثر مناطق الأرض. والاستعمار يقصد به الاستغلال الاقتصادي للموارد الطبيعية، وفتح مراكز التجارة الجديدة، وتوسيع مستوى حياة المستعمر إلى خارج حدود الوطن.

معارضة أهالي كيرالا ضد الاستعمار الأجنبي

بعد أن استعمرت البرتغال سواحل كيرالا تغيّرت الأوضاع السياسية الاجتماعية القومية في كيرالا. وكان التجار العرب وغيرهم من الشرق يفتدون إلى سواحلها منذ قديم الزمان الذي يمتدّ تاريخها إلى عهد سليمان عليه السلام. فازدهرت كاليكوت بترائها وصارت غينة بسبب العلاقات التجارية مع العرب. ولكن قدوم الأوروبيين كان شيئا آخر في طبيعته ومقاصده. وتحولت كيرالا من حالة السلام إلى حالة المكافحات والمعارضات التي استمرّت إلى أربعة قرون متوالية من بداية القرن السادس عشر إلى أن استقلت الهند من سيطرة بريطانيا سنة 1947م. وقام أهالي كيرالا يقاومون ويعارضون استعمار البرتغال، والهولندا والإنجليز، والفرنسا، والدنمارك من فترة إلى أخرى حتى طردوهم منها واحدة تلو أخرى.

مقاومة كتاب كيرالا باللغة العربية ضد الاستعمار الغربي نثرا

قدوم القوات المستعمرة من البرتغال، ثم الهولندا، والإنجليز، والفرنسا وغيرهم إلى سواحل كيرالا، واستعمارهم بلاد كيرالا من جنوبها وشمالها وبدء المعارضات والمقاومات المسلحة من أهل البلاد ضد استعمارهم. وكان المسلمون قد قاموا في مقدم هذه المقاومات والمعارضات، إذ أنهم كانوا يواجهون من المستعمرين أكثر مما واجهها غيرهم من التعذيب، والذل، والحقارة. يصورها الشيخ زين الدين بن محمد الغزالي المخدوم المعبري، صاحب تخفة المجاهدين،

"(فالبرتغاليون) ظلموهم، وأفسدوهم، واعتدوا عليهم بما لا يحصى من أصناف الظلم والفساد الظاهرة بين أهل البلاد..... حتى آلت أحوال المسلمين إلى شرمال من الضعف والفقر والذل، وصاروا لا

يستطيعون حيلة، ولا يهتدون سبيلا".¹ ويقول أيضا "وليست لهم (للبرتغاليين) عداوة إلا للمسلمين ولدينهم، لا للنصار ولا لغيرهم من الكفرة".² وقد طلبت البرتغال من ملك كوشن والسامري ملك كاليكوت إخراج المسلمين من بلاد كيرالا. وكانت تجارة المسلمين قد تعطلت بعد قدوم البرتغال، وذاقوا من الفقر والفاقة والعذاب والفتن. ولذا رأى المسلمون معارضتهم ومقاومتهم جهادا في سبيل الله. ورأوا البرتغاليين أعداء الله وأعداء بلادهم. فشرروا أنفسهم في سبيل الله، وقتلوا وقتلوا، وأنفقوا أموالهم في سبيله ابتغاء مرضات الله. وأما علماء المسلمين وأدباؤهم قد حرضوا المسلمين على جهاد هذه القوات المستعمرة من البرتغال، والإنجليز، والهولندا، والفرنسا، والدنمارك بعد ما احتلوا واستعمروا سواحل كيرالا. وقد رأوها فريضة دينهم وأداء لأمر الله سبحانه عز وجل "ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا".³

وكانوا يحرضونهم على مقاومة هؤلاء المستعمرين، والجهاد عليهم في المواعظ، والمقالات، والكتب، والمنشورات. فكتبت الكتب ونظمت القصائد ونشرت المنشورات في هذا الصدد. ولكن لسوء الحظ لم نجد منها إلا قليلا. فأكثرها مفقودة غير معثورة. ولكن بعض الكتب من هذا القسم بقيت محفوظة في شكل المخطوطات ثم طبعت من البلاد المختلفة.

فالكتب الأربعة النثرية، هي: 'تحفة المجاهدين في بعض أخبار البرتغاليين، للشيخ أحمد زين الدين بن محد الغزالي المخدم المعروف بالشيخ زين الدين المخدم الثاني، وكتاب 'عدة الأمراء والحكام لإهانة الكفرة وعبدة الأصنام' للسيد فضل بن الحبيب، 'والسيف البتار لمن يوالي الكفار ويتخذونهم من دون الله ورسوله والمؤمنين أنصارا' للسيد علوي، 'والخطبة الجهادية' للقاضي محمد بن عبد العزيز الكالكوتي.

مقاومة كُتَّاب كيرالا ضد الاستعمار الغربي شعرا

وقد قام كتاب الشعراء العرب في كيرالا أيضا بمقاومتهم الأدبية ضد الاستعمار الأجنبي، كما قام إخوانهم بالنثر. وقد نظم علماء كيرالا، وشعراؤها منظومات وقصائد في مقاومة القوات المستعمرة من البرتغاليين والإنجليز وغيرهم، ممن الذي استعمروها، وظلموها في أحقاب من الزمن. وقد نظمت كثير من القصائد، والأشعار في اللغتي العربية، وعربي مالايالم، مقاومة للاستعمار الأجنبي والمستعمرين. وهذه القصائد تشمل على مدح الشهداء الذين قتلوا في الثورات، وذكر شجاعتهم، وإقدامهم في المقاومة، والتحريض على المقاومة،

¹ تحفة المجاهدين في بعض أخبار البرتغاليين الشيخ أحمد زين الدين بن محد الغزالي المخدم. مكتبة ترورنغادي، كاليكوت، بدون تاريخ ص: 4.

² السابق. ص: 56

³ سورة النساء: 75 القرآن الكريم.

وبيان المظالم والتعذيبات التي عانوها في تلك الفترات، وإفساد المستعمرين في المجالات الدينية والاجتماعية والسياسية وغيرها من شتى المجالات. وكذا تعد بعض هذه القصائد والأشعار كوئائق تاريخية توفر مجموعة من المعلومات من عادات أهل البلاد وأخبارهم، وأحوال أيام الحرب والصلح، وغيرها كما نجدها في 'قصيدة الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين' للقاضي محمد الكاليكوتي وغيرها في من القصائد والمنظومات. ومن القصائد التي نظمت في مقاومة الاستعمار البرتغالي والإنجليزي. وهي: 'قصيدة' تحريض أهل الإيمان على جهاد عبدة الصليبان' للشيخ زين الدين بن علي المخدم الأول المليباري، و'قصيدة' الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين' للقاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي، في مقاومة الاستعمار البرتغالي، و'قصيدة' الرسالة الشعرية' لعمر القاضي في مقاومة الاستعمار الإنجليزي.

الخاتمة

هكذا علماء المسلمين وأدباؤهم قد حرّضوا المسلمين على جهاد هذه القوات المستعمرة من البرتغال، والإنجليز، والهولندا، والفرنسا، والدنمارك بعد ما احتلوا واستعمروا سواحل كيرالا، والجهاد عليهم في المواعظ، والمقالات، والكتب، والمنشورات. فكتبت الكتب ونظمت القصائد ونشرت المنشورات في هذا الصدد. ولكن لسوء الحظ لم نجد منها إلا قليلا. فأكثرها مفقودة غير معثورة. ولكن بعض الكتب من هذا القسم بقيت محفوظة في شكل المخطوطات ثم طبعت من البلاد المختلفة.

المصادر والمراجع

- قاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي: الخطبة الجهادية. مخطوطة.. بدون تاريخ.
- قاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي: الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين. مكتبة الهدى الكاليكوتي، 1996.
- تحفة المجاهدين في بعض أحوال البرتغاليين الشيخ أحمد زين الدين بن محمد الغزالي المخدم، مؤسسة الوفاء، بيروت 1985.
- Zamorins Of Calicut., K.V KrishnaAyyar Publication Division, University of Calicut, 1999.
- Fathu-al-Mubeen Paribhasha Malayalm : Prof: Mankada AbdulAziz. Alhuda Books, Calicut, 1996.
- Kerala Muslims The Long Struggle : Prof.K.MBahauddin, Published by Author, Kottayam, 1992.
- Kerala Muslimkal cheruthu Nilpinte charithram: Prof: K.M. Bahaudheen. IPH, n.d.
- Kerala Muslims A Historical Perspective: Asghar Ali Engineer, Ajantha publications, New Delhi, 1995.
- Kerala Charithram : Gangadharan . T.K , Calicut University Central Co-operative Stores Ltd, n.d.
- Mappila Padanangal : M. Gangadharan, Vachanam Books, Calicut, 2007.
- Mappila sahithyavum Muslim Navothanavum : Balakrishnan Vallikkunnu. Yuvatha Book House, Calicut, 2008.

صور من الترادف في كتاب "جواهر الألفاظ" لقدامة بن جعفر:

(دراسة لغوية)



إعداد: عبد الرحمن شيخ

قسم الدراسات الإسلامية والتربية باللغة العربية
كلية شيخ شاغاري للتربية، صكتو

الملخص:

المفردات كمستوى من مستويات الدراسة اللغوية تحظى بمكانة مرموقة لدى اللغويين حيث تُوجه إليها العناية، إذ يستخدمها الناس للإفصاح عن أغراضهم، ولعل السبب في ذلك أن تلك المفردات تحمل معاني تعين المتكلم على التعبير، والمفردات تحتل المستوى المتوسط من مستويات الدراسة اللغوية فهي فوق الأصوات ودون التراكيب. هذا، وقد دُرست ظواهر لغوية متعددة لها صلة بالمفردات، من بين هذه الظواهر: الترادف، وهي ظاهرة ذات أهمية بالغة تكاد توجد في جميع اللغات، وقد أقرب وجودها للغويون القدماء في اللغة العربية أمثال سيبيويه وابن فارس، وغيرهما. وقدامة بن جعفر من اللغويين الذين اعتنوا بدلالة الألفاظ في اللغة العربية، وكتابه "جواهر الألفاظ" يمثل مرجعاً مهماً في هذا المستوى حيث أنه يتحف الدارسين بمادة غزيرة في دراسة ظاهرة الترادف. وتحتوي المقالة على النقاط التالية:

- التعريف بالكتاب والكاتب
- دراسة نظرية عن الترادف
- دراسة الترادف في كتاب جواهر الألفاظ لقدامة بن جعفر
- الخاتمة
- الهوامش والمراجع
- التعريف بالكتاب والكاتب
- التعريف بالكاتب:

هو أبو الفرج قدامة بن حعفر ولد في البصرة في الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري، كان نصرانياً وأسلم على يد المكتفي بالله، وكان أحد البلغاء الفصحاء، والفلاسفة الفضلاء، وممن يشار إليه في علم المنطق، وكان أبوه جعفر ممن لا يفكر فيه ولا علم عنده، أدرك زمن ثعلب والمبرد وأبي سعد السكري وابن قتيبة وطبقته، والأدب يومئذ فقرأ واجتهد، وبرع في صناعاتي البلاغة والحساب، وقرأ صدرأ صالحاً من المنطق وهو لائح على ديباجة تصانيفه، وإن كان المنطق في ذلك العصر لم يتحرر تحريره الآن، واشتهر في زمانه

بالبلاغة ونقد الشعر.¹

وكانت ثقافته ذات مصدرين، أحدهما: عربي تنطق به كل صفحة من صفحات مؤلفاته، والثاني: يوناني يتجلى أكثر ما يتجلى في كتابه «نقد الشعر» الذي بدا فيه أثر كتاب «الخطابة» لأرسطو، وذلك بدءاً من أول الكتاب عندما عرّف الشعر بأنه «قول موزون مقفى يدل على معنى»، وصوّر الطريقة التي اتبعها في صوغ هذا التعريف بمثال آخر وهو تعريف الإنسان بأنه «حيّ ناطق ميّت». ويمكن القول إنّ أوجه التلاقي عند أرسطو وقدامة أكثر من أن يُدل عليها.

وقدامة في هذا الكتاب، يبيّن أسباب الجودة والرداءة في الشعر فيذكر عناصره الأربعة، اللفظ والوزن والقافية والمعنى، ثم يذكر ائتلاف هذه العناصر بعضها مع بعض، فينتج عنده أربعة ائتلافات هي: ائتلاف اللفظ مع المعنى، وائتلاف اللفظ مع الوزن، وائتلاف المعنى مع الوزن، وائتلاف المعنى مع القافية. ثم يتكلم عن الثمانية ويخرج بما يقرب من عشرين لوناً من ألوان البديع معرّفاً ومبيّناً وهي: (الترصيع والتشبيه وصحة التقسيم وصحة المقابلة وصحة التفسير والتتميم والمبالغة والتكافؤ والالتفات والمساواة والإشارة والإرداف والتمثيل والمطابق (المجانس) وائتلاف القافية مع ما يدلّ عليه سائر البيت والتوشيح والإيغال والاستعارة والترصيع).²

مؤلفاته:

لقدامة ابن جعفر مؤلفات عديدة تبرهن على رسوخ قدمه وطول باعه في الدراسة الأدبية واللغوية، ومن أشهر مصنفاته: كتاب نقد الشعر، كتاب صابون الغم، كتاب صرف الهم، كتاب جلاء الحزن، كتاب درياق الفكر، كتاب السياسة، كتاب الرد على ابن المعتز فيما عاب به أبا تمام، كتاب حشوحشء الجليس، كتاب صناعة الجدل كتاب الرسالة في أبي علي بن مقلة وتعرف بالنجم الثاقب، كتاب نزهة القلوب وزاد المسافر، كتاب زهر الربيع في الأخبار، وغيرها.³

وفاته: مات في سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة في أيام المطيع⁴

من خلال ما تم عرضه من حياة قدامة بن جعفر يتبين أنه يتمتع بإلمام تام بفنون اللغة وخاصة الجانب الأدبي الذي برع فيه وفاق الأقران، كما يتضح تأثره بالثقافة اليونانية التي تتجلى في آرائه وأفكاره، وتأثره بـ«أرسطو» أكثر من غيره من اليونانيين، كما يظهر ذلك جلياً في كتابه «نقد الشعر»، وساعده على هذا النبوغ كون ثقافته ذات مصدرين عربي ويوناني، ولهذا كان له حظ وافر في علوم اليونانيين كالفلسفة والمنطق

¹ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، بلا تاريخ وبلا طبعة، ج2، ص: 275 - 276

² محمد هيثم غرة، قدامة ابن جعفر، الموسوعة العربية على الرابط www.arab-ency.com تاريخ الزيارة 2021/11/15

³ ياقوت الحموي، المرجع السابق، ج2، ص: 2765

⁴ ياقوت الحموي، المرجع السابق ونفس الصفحة

وغيرهما.

التعريف بالكتاب:

جواهر الألفاظ كتاب تناول فيه مؤلفه ظواهر متعددة تتعلق بالألفاظ، وهو كتاب يضم ثروة لغوية ضخمة تشير بوضوح إلى براعة مؤلفه وإلمامه التام بعلوم اللغة العربية، حيث أورد فيه مئات من الألفاظ مبنية على حسب المعاني على غرار صنيع الثعالبي في أحد جزئي كتابه "فقه اللغة وسر العربية"، وفيما يلي كلمات قدامة ابن جعفر بنفسه حول كتابه الجواهر: هذا كتاب يشتمل على ألفاظ مختلفة تدل على معان متفقة مؤلفة.¹

والكتاب عبارة عن موضوعات متنوعة جمع فيه المؤلف ألفاظا مترادفة تحت كل معنى من المعاني التي استطاع ذكرها في هذا الكتاب، يحتوي الكتاب على ثلاثة وسبعين وثلاثمائة بابا في معان مختلفة، ومن المعاني التي أوردتها: العيوب والانحراف، المشابهة والمحاكاة والاتصال، فعل الأمر جهرة، الخفاء، العذل والتوبيخ، الحرص والشره، الاستغناء والكف عن الشيء، الصلة والعطية، الجدارة والاستحقاق، قلة المال والعطاء القليل، الاستعداد والأهبة، الولوع بالشيء وتعبده، الفضاء وموضع النزول، الهداية والإرشاد، الإسراف والإغراق، التعب والإعياء، وغير ذلك من الموضوعات التي سجلها قدامة في طيات كتابه هذا.

دراسة نظرية عن الترادف:

الترادف لغة: الردف: ما تبع الشيء، والردف: كل شيء تبع شيئا فهو ردفه، وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف.²، وترادف الشيء: تبع بعضه بعضا، والترادف: التتابع: قال الأصمعي: تعاونوا عليه وترادفوا بمعنى.³ وفي مقاييس اللغة لابن فارس: ردف: الرء والبدال والفاء أصل واحد مطرد، يدل على إتباع الشيء، فالترادف: التتابع. يقال: نزل بهم أمر فردف لهم أعظم منه، أي تبع الأول ما كان أعظم منه.⁴ من خلال التعريفات المعجمية السابقة يتبين أن كلمة الترادف تدور دلالتها حول التتابع والتوالي.

الترادف اصطلاحا:

الترادف: عبارة عن الاتحاد في المفهوم وقيل هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد ويطلق على معنيين أحدهما الاتحاد في الصدق والثاني الاتحاد في المفهوم ومن نظر إلى الأول فرق بينهما ومن نظر إلى الثاني لم يفرق بينهما.⁵

¹ أبو الفرج قدامة بن جعفر، جواهر الألفاظ، دار الطلائع للنشر والتوزيع، بلا طبعة وبلا تاريخ، ص: 5

² ابن منظور، معجم بن مكرم، لسان العرب، دار المعارف، بلا مطبعة وبلا تاريخ، ج9، ص: 114

³ ابن منظور، المرجع السابق، ونفس الصفحة

⁴ ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج2، ص: 503

⁵ علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1405، ص: 77

والترادف: ما اختلف لفظه واتفق معناه، أو هو أن يدل لفظان أو أكثر على معنى واحد، مثل: أسهب، وأطنب، وأفرط، وأسرف، وأفرق، بمعنى واحد.¹

المترادفات: هي ألفاظ متحدة المعنى، وقابلة للتبادل فيما بينها في أي سياق.²
هذه طائفة من تعريفات الترادف في الاصطلاح، وهي وإن اختلفت في الصياغة إلا أنها متفقة في الدلالة، إذ كلها تشير إلى معنى واحد هو: اختلاف الألفاظ واتفق المعاني، ويلاحظ تناسب بين المفهوم اللغوي والاصطلاحي للترادف، فكأن تتابع الألفاظ في معنى واحد يتفق مع تتابع الأشياء بعضها ببعض الذي هو المعنى المعجمي للترادف.

اللغويون وظاهرة الترادف:

تضاربت آراء اللغويين واختلفت وجهات نظرهم حول ظاهرة الترادف، حيث أنكروا بعضهم وأثبتها آخرون، وفيما يأتي يورد الباحث تلك الاتجاهات على النحو التالي:
الذين يرفضون الترادف جملة وتفصيلا يرون أن اللغة إنما وضعت للإبانة وإزالة الإشكاليات التي تكون عقبة تعرقل التفاهم والتواصل بين الجنس البشري، وأن تعدد الألفاظ على معنى واحد أو احتواء لفظ لعدة معان قد كان فوق الحاجة.³

هذا ما علل به المنكرون لظاهرة الترادف من أنه قد يؤدي إلى إيهام المعاني ويشكل عقبة في حدوث التواصل والتفاهم بين الناس، ومن هؤلاء، أبو عبد الله محمد ابن زياد الأعرابي، وأبو العباس ثعلب، وأبو محمد جعفر بن درستويه، وأبو علي الفارسي، وكلمهم من كبار علماء العربية الأقدمين.⁴ ومع ذلك يوجد من ذهب إلى إثبات هذه الظاهرة من اللغويين القدامى، أمثال: سيبويه، وقطرب، والمبرد، وفخر الرازي وغيرهم⁵
أما المحدثون فيذهب معظمهم إلى إثبات الظاهرة في اللغة العربية، ومن هؤلاء: الأستاذ الدكتور علي الجارم، حيث كتب بحثاً قيماً عن الترادف في مجلة المجمع اللغوي بالقاهرة سنة 1980م.⁶ وكان الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجي من الأدباء الذين يؤيد وقوع الترادف، ويرى أن الألفاظ مثل: البر والقمح، والليث والأسد،

¹حاتم صالح ضامن، فقه اللغة، دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، 1328هـ - 2007م، ص: 74

²رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة السادسة، 1420هـ - 1999م، ص: 309

³ثالث عبد الكريم، مقتطفات يانة عن الترادف اللغوي في العربية والقرآن الكريم (دراسة مقارنة بين اللغات الثلاث) العربية- الهوسية- الفلانية، مطبعة الممتاز للنشر والتوزيع شارع جوس ولاية بئر الجدة، الطبعة الأولى 2011م، ص: 65

⁴ثالث عبد الكريم، المرجع السابق، ص: 70

⁵ثالث عبد الكريم، المرجع السابق، ص: 67 - 68

⁶ثالث عبد الكريم، المرجع السابق، ص: 75

تسفر بجلاء عن وجود الترادف في اللغة العربية.¹

ومن مؤيدي الترادف والقائلين بوقوعه في اللغة العربية من المحدثين الدكتور إبراهيم أنيس حيث قد عالج قضية الترادف في كتابيه "اللهجات العربية" و"دلالة الألفاظ" فأقر بوجود الترادف العربية وفي القرآن الكريم وقال إنه حقيقة لا مبرر لوجودها أو نكرانها.²

بهذا يمكن القول بأن اللغويين انقسموا إلى قسمين حول هذه الظاهرة، قسم يؤيد وقسم يرفض، ومن خلال ما سبق تكون الصورة جلية في أن إثبات الترادف أقوى من إنكاره، وأدل شيء على ذلك ما ذهب إليه الجهابذة والأعلام في علوم العربية قديما أمثال سيبويه وغيره.

دراسة الترادف في كتاب جواهر الألفاظ لقدامة بن جعفر:

يحاول الباحث في هذه النقطة عرض مجموعة من الألفاظ الواردة في الكتاب حسب المعاني التي وضعها قدامة بن جعفر في هذا الكتاب، ومن ثم يقوم بتحليل دلالي يثبت وجود الترادف في الألفاظ المدروسة، مشيراً إلى ما يوجد بينها من تفاوت في المعنى.

أسماء الطريق وصفاته:، وفيه الألفاظ الآتية: الطريق، السبيل، المور، الريع، النهج

الطريق: السبيل تذكر وتؤنث، تقول: الطريق الأعظم، والطريق العظمى.³

السبيل: سبيل مفرد: ج أسبل وأسبله وسُبل وسُبل: طريق يذگرویؤنثذهب في سبيله: جاهد في سبيل

وطنه: من أجله- سبيل الحرب: الطريق المؤدي إلى الحرب⁴

المور: الاضطراب والموج والشيء اللين والطريق الممهد المستوي⁵

الريع: المرتفع من الأرض والطريق (ج) ريوخ وأرياع ورياع.⁶

النهج: البين الواضح يقال طريق نهج وأمر نهج والطريق المستقيم الواضح يقال هذا نهجي لا أحيد عنه (

ج) نهجات ونهج ونهوج.⁷

التحليل:

¹ ثالث عبد الكريم، المرجع السابق، ص: 76

² ثالث عبد الكريم، المرجع السابق، ص: 76 - 77

³ ابن منظور، مرجع سابق، ج10، ص: 215

⁴ أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1429 هـ - 2008 م، ج2، ص: 1031

⁵ إبراهيم مصطفى وشركاؤه، المعجم الوسيط، دار الدعوة، بلا طبعة وبلا تاريخ، ج2، ص: 891

⁶ إبراهيم مصطفى وشركاؤه، المرجع السابق، ج1، ص: 386

⁷ إبراهيم مصطفى وشركاؤه، المرجع السابق، ج2، ص: 957

الألفاظ المذكورة كلها تفيد معنى الطريق، إلا أن لفظي: المور، والنهج، يزيدان على ألفاظ: السبيل، والطريق، والريع في المعنى، فالألفاظ تفيد مجرد الطريق بغض النظر عن نوعه، كما أن لفظي "السبيل والطريق يؤنثان ويذكران فتقول: هذا طريق أعظم، وهذه طريقة عظمى. أما لفظ: المور فلا يطلق إلا على الطريق الممهّد المستوي، وأما النهج فيكون إطلاقاً على الطريق الواضح المستقيم الذي لا عوج فيه، ومن أجل ذلك جاء اللفظ في الاستعمال القرآني، لكون الشرائع والأحكام المسنونة واضحة ناصعة لا لبس فيها، قال تعالى: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)¹ والنهج والمنهاج والمنهج بمعنى.

العيوب والانحراف، وفيه الألفاظ التالية: مال، ماد، حاد، راغ زاغ،

مال: الميل: العدول إلى الشيء والإقبال إليه.²

ماد: ماد الشيء يَمِيدُ مَيْدًا تحرك ومال وفي الحديث لما خلق الله الأرض جعلت تَمِيدُ فَأَرْسَاهَا بِالْجِبَالِ وفي حديث ابن عباس فَدَحَا اللهُ الأرضَ من تحتها فمادت وفي حديث علي فَسَكَنْتُ مِنَ الْمَيْدَانِ بِرُسُوبِ الْجِبَالِ.³

حاد: وحاد عن الشيء يَحِيدُ حَيْدًا وحِيدَانًا وَمَحِيدًا وحِيدُودَةً مال عنه وعدل.⁴

راغ: راغ إلى فلان: مال إليه سرًّا " {فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعَجْلٍ سَمِينٍ} "⁵

زاغ: زاغ البصر: مال وانحرف زاغ عن القصد الطريق المستقيم: عدل عنه، مال وانحرف- {مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى} "⁶

التحليل:

تشارك جميع هذه الألفاظ في الدلالة على الميل والإقبال، فثبت بذلك وجود الترادف بينها، إلا أن بعض الألفاظ تزيد على الأخرى بمعان إضافية لا توجد في غيرها، فكلية "مال" فيها معنى الإقبال والتوجه نحو الشيء، وفي لفظ "ماد" يكون الميل مع الجرّة، فدلالة الكلمة إذاً على الميل الحسي، أما بقية الألفاظ فتدل على الميل الحسي والمعنوي، كما هو الحال مع كلمة "زاغ" فإنها تدل على الميل الحسي في مثل: "زاغ البصر" كما تدل على الميل المعنوي في مثل: "زاغ عن القصد"، أما كلمة "راغ" ففيها إضافة في المعنى إذ تفيد

¹سورة المائدة، الآية: 48

²ابن منظور، المرجع السابق، ج 11، ص: 635

³ابن منظور، المرجع السابق، ج 3، ص: 413

⁴ابن منظور، المرجع السابق، ج 3، ص: 158

⁵أحمد مختار عمر، مرجع سابق ج 2 ص: 961

⁶أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ج 2، ص: 1010

معنى الميل سرا، كما ورد في قول أصدق القائلين سبحانه: ((فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ)).¹ فإن ميل إبراهيم عليه السلام إلى أهله كان خفية دون أن يشعر ضيوفه بما يعده لهم من طعام الضيافة.

الشكر والثناء ونشر الفضائل وفيه الألفاظ: شكر، أثنى، مدح، قرّظ، حمد
شكر: الشين والكاف والراء أصولٌ أربعة متباينة بعيدة القياس. فالأول: الشُّكر: الثناء على الإنسان بمعروف يُؤليكه. ويقال إنَّ حقيقة الشُّكر الرِّضا باليسير. يقولون: فرسٌ شكور، إذا كفاه لِسَمْنِهِ العلفُ القليل. وينشدون قول الأعشى:

ولابدَّ من غزوةٍ في المصبي *** ف رهبٍ تكلُّ الوقاح الشُّكورا

ويقال في المثل: "أشكرُ من برّوقه"، وذلك أنّها تخضر من الغيم من غير مطر.
والأصل الثاني: الامتلاء والغزُر في الشيء. يقال حلوبة شكرة إذا أصابت حظاً من مرعى فغُزرت. ويقال: أشكر القوم، وإنهم ليحتلبون شكرة، وقد شكرت الحلوبة. ومن هذا الباب: شكرت الشجرة، إذا كثُر فيئها.
والأصل الثالث: الشكير من النبات، وهو الذي ينبت من ساق الشجرة، وهي قُضبان غضة. ويكون ذلك في النَّبات أوّل ما ينبت. قال:

* حَمَمَ فرخٌ كالشكير الجعد *

والأصل الرابع: الشُّكر، وهو النِّكاح. ويقال بل شكر المرأة: فزجها. وقال يحيى بن يعمر، لرجلٍ خاصمته امرأته: "إن سألْتُكَ ثَمَنَ شُكْرِها وشُكْرِكَ أنشأتَ تطلُّها وتَضُهلُها".²
أثنى: أثنى على تلميذه: أطراه، مدحه ووصفه بخير "سعدتُ كثيراً عندما سمعت أستاذي يُثني على بحثي- بدأ الخطبة فحمد الله وأثنى عليه".³

مدح: مدحه مدحا أثنى عليه بما له من الصفات.⁴

قرّظ: قرّظ الشَّخصَ: مَدَحَهُ وأثنى عليه بوصف محاسنه "قرّظ المادحُ ممدوحه".⁵

حمد: الحاء والميم والبدال كلمة واحدة وأصلٌ واحد يدل على خلاف الذم. يقال حمِدْتُ فلاناً أحمده. ورجل محمود ومحمد، إذا كثرت خصاله الحمودة غير المذمومة. قال الأعشى يمدح النعمان بن المنذر، ويقال إنه فضله بكلمته هذه على سائر من مدحه يومئذ:

إليك أبيت اللعن كان كالألها *** إلى الماجد الفرع الجواد المَحْمَد.¹ وحمد: حمِد فلاناً على أمر: أثنى عليه،

¹سورة الذاريات، الآية: 26

²بن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، مرجع سابق، ج3، ص: 308

³أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ج1، ص: 330

⁴إبراهيم مصطفى وشركاؤه، المرجع السابق، ج2، ص: 857

⁵أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ج3، ص: 1801

عكسه ذمه "عاش حميداً ومات شهيداً- الحمد مغنم والذم مغرم- حمده على سمو خلقه²
التحليل:

تفيد هذه الألفاظ معنى الشكر والثناء ونشر الفضائل، ويوجد تفاوت بين هذه الألفاظ في الدلالة على هذه المعاني، فلفظ: "شكر" يكون مقابلاً لمعروف يصدر من شخص لآخر، فإذا قلت لشخص: "أشكرك" فلا بد أن يكون المشكور قد أسدى إليك معروفًا، أما لفظ "حمد" فإنه يكون في الثناء لمن كانت أخلاقه نبيلة وخصاله حميدة، وهذا هو الحال في الألفاظ: أثنى، وقرظ، وحمد، حيث تستعمل في من كرمت أخلاقه وشرفت خصاله وكان على قدر رفيع من سمو الأخلاق، بعيداً عن ما يشينه من الرذائل والخصال المذمومة.

المرض والعلة: وفيه الألفاظ الآتية: مرض، اعتلّ، سقم، وصب، دنف.

مرض: مَرَضَ الحيوان مَرَضًا من باب تعب، والمَرَضُ: حالة خارجة عن الطبع (ضارّة) بالفعل ويعلم من هذا أن الآلام والأورام أعراض عن المرض وقال ابن فارس: المَرَضُ: كل ما خرج به الإنسان عن حد الصحة من علة أو نفاق أو تقصير في أمر.³

اعتل: وقد اعتلّ العليلُ عِلَّةً صعبة والعِلَّةُ المَرَضُ عِلَّ يعلُّ واعتلَّ أي مَرَضَ فهو عليلٌ وأعلَّه الله ولا أعلَّك الله أي لا أصابك بعلة واعتلَّ عليه بعلة واعتلَّه إذا اعتاقه عن أمر واعتلَّه تجتئ عليه.⁴

سقم: سَقِمَ الشَّخْصُ: مَرَضَ، طال مرضه "رجلٌ سقيم".⁵

وصب: الوَصَبُ محرَّكة: المَرَضُ ج: أوصابٌ. وَصَبَ كَفَرِحَ وَوَصَّبَ وَتَوَصَّبَ وَأَوْصَبَ وهو وَصَبٌ مِنْ وَصَابٍ وَوَصَابٍ. وَأَوْصَبَهُ الله: أَمْرَضَهُ.⁶

دنف: (دنف) الدال والنون والفاء أصل يدلُّ على مشاركة ذهاب الشيء. يقال دَنَفَ الأمرُ، إذا أُشْرِفَ على الذَّهاب والفراغ منه. والدَّنَفُ: المرضُ الملازم؛ والمريض دَنَفٌ، كأنَّه قد قارب الذَّهاب؛ لا يثنى ولا يجمع. فَإِنْ قُلْتَ دَنَفٌ تُنَيِّتٌ وَجَمَعْتَ.⁷

التحليل:

يجمع الألفاظ كلها معنى المرض والعلة، فثبت بذلك وجود الترادف بينها، إلا أنه يوجد تفاوت بين

¹ ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، المرجع السابق، ج2، ص: 100

² أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ج1، ص: 556

³ أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية - بيروت، بلا تاريخ، ج2، ص: 568

⁴ ابن منظور، المرجع السابق، ج11، ص: 467

⁵ أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ج2، ص: 1080

⁶ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بلا طبعة وبلا تاريخ، ج1، ص: 181

⁷ ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، المرجع السابق، ج2، ص: 304

الألفاظ في إفادة المعنى المذكور، فلفظ: "مرض" يدل على المرض المادي والمعنوي، ولذا عبّر الله عن النفاق الذي هو علة داخلية بالمرض، قال تعالى: ((فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ)).¹ ذكر الطبري في تفسير هذه الآية: القول في تأويل قوله جل ثناؤه: {فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ} قال أبو جعفر: وأصل المَرَض: السَّقَم، ثم يقال ذلك في الأجساد والأديان. فأخبر الله جل ثناؤه أن في قلوب المنافقين مَرَضًا، وإنما عني تبارك وتعالى بخبرهم عن مرض قلوبهم، الخبر عن مرض ما في قلوبهم من الاعتقاد.² وفي لفظي: "سقم ودنف" زيادة معنى لدالتهما على طول المرض وملازمته، كما يدل لفظ: "دنف" على شدة المرض بحيث يكون المريض في هذه الحالة قد أشرف على الموت من فرط ما به من علة.

الخاتمة:

تم بحمد الله ما أراد الباحث الإشارة إليه في المقالة بعنوان: "صور من الترادف في كتاب جواهر الألفاظ لقدامة ابن جعفر: دراسة لغوية، حيث ذكر الباحث نبذة عن الكاتب والكتاب، ثم عقب ذلك بدراسة نظرية عن ظاهرة الترادف عرف فيها الباحث الترادف لغة واصطلاحاً وموقف اللغويين حول الظاهرة، وأخيراً درس مجموعة من الألفاظ المترادفة في الكتاب حسب المعاني التي وردت فيها، ومن أهم ما توصل إليه الباحث من النتائج أن قدامة بن جعفر من اللغويين الأفذاذ الذين اعتنوا بدراسة الألفاظ ودلالاتها، وأن ثقافته ذات مصدرين عربي ويوناني، وأنه يوجد تناسب بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة الترادف، كما تبين أن إثبات ظاهرة الترادف في اللغة العربية أقرب إلى الصواب، ذلك لأنها ظاهرة توجد في كثير من اللغات، ولأن منكر الترادف يهمل دور المعاجم اللغوية، كما يعدّ الترادف من الثراء اللغوي في اللغة وثبوتها في اللغة العربية أقرب لأن اللغة العربية ألفاظها أكثر من معانيها، وهذا يبرر لوجود ألفاظ متعددة تشترك في معنى واحد.

¹ سورة البقرة، الآية 10

² محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 2000 م،

ج1، ص: 278

إرهاصات الأعمال السرية النسوية في الإمارات

“مع إشارة خاصة إلى إسهامات شيخة الناهي”



الدكتورة جبيلية.بي

الأستاذة المساعدة

كلية أنوار الإسلام العربية للبنات ، مونغام

Abstract: The story had its roots in ancient Arabic literature, because it is one of the most capable literary arts in representing morals, reminding customs and depiction of souls and urging readers to ideals. Stories appeared in Arabic literature first with imitations and stories translated from French and English; Then it turned to the stage of creativity and innovation, and reached various techniques and forms that are available from the relics of heritage and masterpieces of international stories. The short stories captured a special position and responded to the real expectation of the reading public. But the United Arab Emirates was isolated from the world with its vast desert. The novel and the story did not emerge as a literary genre, with new technical conditions until after the emergence of oil. Prose literature did not appear in the countries of the Emirates with its emergence in other Arab countries such as Egypt, Lebanon, Syria, Iraq, Palestine, Qatar and others. When UAE came into contact with the world culturally and commercially, stories appeared that touched the cultural factors. The genre grew and flourished as an influential literary genre with the birth of modern literary movements in the Emirates.

Keywords: short story, tales, feminist narration

الملخص:

وكان للقصة جذورها في أدبنا العربي القديم، لأنها من أقدر الفنون الأدبية على تمثيل الأخلاق و التذكير بالعادات ورسوم خلجات النفوس وحث القراء على المثل العليا. ظهرت القصص في الأدب العربي أولاً بالمحاكاة والتقليد والقصص المترجمة من الفرنسية والإنجليزية؛ ثم تحولت إلى مرحلة الإبداع والتجديد ووصلت إلى تقنيات وأشكال متنوعة تمتع من دوائر التراث وروائع القصص العالمية. تبوأ القصص القصيرة مكانة مميزة واستجابت لانتظار حقيقي لدى الجمهور القارئ. ولكن الإمارات العربية المتحدة كانت معزولة عن العالم بصحرائها الشاسعة لم تعرف الرواية والقصة جنساً أدبياً لها شروط فنية جديدة إلا بعد ظهور النفط. ولم يطلع الأدب النثري في بلاد الإمارات مع ظهوره سائر بلاد العرب مثل مصر ولبنان وسوريا وإراق وفلسطين وقطر وغيرها. ولما

احتكت الدولة بالعالم ثقافيا وتجاريا، ظهرت قصص تمس الفاعل الثقافي واصطبغت كثيرا منها بالصبغة الإماراتية ، نمت وازدهرت كلون أدبي مؤثر مع ولادة الحركات الأدبية الحديثة في الإمارات .

الكلمات المفتاحية: القصة القصيرة، الحكايات، السرد النسوي

تمهيد:

و من المعلوم أنالقصص القصيرة ظهرت أولاً في مصر وبلاد الشام . تعد "العبرات" لمصطفى لطفي المنفلوطي الريادة الأولى غير الناضجة لفنّ القصة القصيرة . أما القصة "ما تراه العيون" "لمحمد تيمور" تمثل الريادة الناضجة ومكتمل الصفات لهذا الفن .وبعدها وصلت القصص إلى استقرار و«كان من مظاهر هذا الاستقرار، نمو القصة القصيرة ونضجها وملامحها حتى صارت كائناً قوياً... وكان ذلك بفضل جيل من الرواد الذين اهتموا بالقصة القصيرة بشكل فعال ، ومن أمثالهم "عيسى عبيد"، "محمود تيمور"، "محمود طاهر لاشين"، ويعود هذا الفضل إلى بعض الكتاب المرموقين ممن كان لهم نشاطات كثيرة في مجالات مختلفة نثراً وشعراً، أمثال "إبراهيم المازني"، "توفيق الحكيم" وغيرهما، لقد أسهم بعض الشباب تبعاً لهم بالتطوير هذا الفن ممن سيكون لهم شأن كبير في ميادين عديدة من ميادين الأدب .و على هذا النحو ظهرت القصص في شمال إفريقيا ، وأخيراً في شبه الجزيرة العربية والخليج .. ويعود الاختلاف في تاريخ نشأتها، وقد تشير إلى جملة أسباب، منها :-

- التباين الكبير في توافر السياقات الثقافية والأدبية الحديثة التي أسهمت في نشاط هذا النوع الأدبي الجديد بين بلد وآخر.
- التباين في حاجات التعبير
- التباين في تقدير القيمة الفنية للأنواع السردية الجديدة .
- التباين في تاريخ ظهور الصحافة الأدبية التي احتضنت نشأة القصة القصيرة ، وكل الظواهر الأدبية الحديثة

مسيرة الحياة الثقافية في دولة الإمارات

تُعد الفترة من نهاية الخمسينيات والستينيات بداية التأسيس الثقافي والفكري لمرحلة السبعينيات التي أدت إلى قيام الدولة "حيث بدأت مجموعات من الشباب في الإمارات الاهتمام بالثقافة والفكر فتأسست الأندية الرياضية والثقافية لتهتم بالرياضة والفلك والثقافة والأدب والفنون، وتكشف قيمة الأنماط التعليمية التي سادت في القرن الماضي قبل ظهور المدارس الحديثة وهي الكتاتيب (المطوع) وهو أقدم أنواع التعليم في الإمارات والخليج العربي ، ثم مجالس العلم في المساجد التي كانت تعقد فيها الحلقات الفقهية و

الدينية وأخيرا مجالس الشعراء"¹ وقد لعب المطوع دورًا بارزًا في المجتمع الماضي الإماراتي وفي المجال التعليمي ، وهذا النوع من التعليم (تعليم المطوع) ساد لفترة طويلة من الزمن وقد اعتمد على تحفيظ القرآن للأطفال والأحاديث النبوية الشريفة ، إلى جانب التدريب على الكتابة والخطو الوضوء للصلاة و مرشد الطلاب إلى طريق الخير والصالح وكان أفراد المجتمع يخضعون له بالطاعة"². ثم بدّل طرق التعليم إلى حلقات العلمية هذا ما مارسه إلا قليل من الفقهاء والعلماء والمطلعين الذين توفرت لديهم معرفة واسعة في أصول العقيدة والفقه والتفسير والنحو والإملاء، وكانت تلك الحلقات التعليمية، تعقد في زاوية، أو ركن أحد المساجد أو بيت أحد التجار أو الأعيان في البلدة.

حول التعليم إلى شبه نظامي خلال فترة ما بين 1907م إلى 1953م ، "ففي تلك السنوات أدى تأثير تجار اللؤلؤ الكبار (الطواويش) بحركات الإصلاح واليقظة العربية ، ثم فتحو المدارس التنويرية في المدن ، و استقدموا العلماء لإدارة تلك المدارس ، والإشراف على تنظيم الدروس ، وسير التعليم فيها ، ومن أشهر هذا النوع من المدارس كانت في الشارقة مثل مدرسة التيمية المحمودية التي تأسست عام 1907م والإصلاح عام 1935م وفي دبي مدرسة الأحمدية سنة 1923م و "السعادة" سنة 1925م ومدرسة "الفلاح" سنة 1926م. وفي سنة 1936م ظهرت دائرة المعارف ، وهي أول دائرة للمعارف في الإمارات برئاسة الشيخ مانع بن راشد آل مكتوم تعتبر رائد حركة الإصلاح في الثلاثينيات ، وعلى مر العصور تأثرت حرب العالمية الثانية على التبادلات التجارية في الخليج العربي ، مما انعكس سلبا على تلك المدارس الراقية ، التي تخرج منها نخبة من المثقفين من رواد الرعيل الأول الإماراتي، وكانت مدرسة الإصلاح القاسمية ، التي تأسست في الشارقة سنة 1935م قد ساعدت من خلال تميز مناهجها في تطور التعليم ، من النمط شبه النظامي إلى التعليم النظامي. وعلى أركان هذه المدرسة من خلال تجاربها التعليمية تأسست أول مدرسة نظامية في الإمارات باسم "مدرسة القاسمية" بالشارقة.

التعليم في الإمارات بعد ولادة الإمارات

بعد ولادة دولة الإمارات العربية المتحدة عام 1971م ، دخلت مسيرة التعلم في الإمارات منعطفًا جديدًا بالأهمية ، حيث أولى المغفور له بإذن الله القائد الخالد الشيخ زايد بن سلطان عملية بناء الإنسان والعمران جل اهتمامه بهذه الأقوال المأثورة "إن العلم هو الثورة الحقيقية التي يجب على الأبناء أن ينهلوا منه

1

1. المطوع :- كان في زمن الغوص لصيد اللؤلؤ، وفي مرحلة ما قبل اكتشاف النفط بشكل عام، هم إمام المسجد ، و بالتالي هو المخول بإجراءات عقد القران ، و الزواج و الطلاق و هو معالج المرضى بتلاوة القرآن الكريم ، و هو الطبيب الشعبي أحيانا حيث يقوم بإعداد الوصفات الشعبية العشبية للعلاج بعض الأمراض المستعصية ، و هو الذي يقوم بغسل الميت ، و الصلاة عليه ، و بشكل عام كان المطوع يعتبر فيما مضى من الزمن همزة وصل بين الحاكم و المحكوم، و هو الداعية و المصلح الاجتماعي، بالإضافة و هو صاحب الفضل في نشر الثقافة الإسلامية¹

². مصطفى عزت الهبرة . شارقة الثقافة، وزارة الثقافة وتنمية المعرفة 2016، ص87)

لأن المال لا يدوم والآن العلم هو أساس التقدم".

و بعد الثاني من ديسمبر عام 1971 م ، دخلت الإمارات مرحلة تعليمية جديدة ، و دخلت المسيرة التعليمية في الدولة في منعطف حضاري حقيقي بقفزة نوعية واسعة و طموحة في مجال التعليم ، فتأسست وزارة التربية و التعليم و الشباب ، التي سميت لاحقا وزارة التربية و التعليم ، ضمن الوزارة الاتحادية الوليدة على مستوى الدولة الوليدة ، لتحمل على عاتقها مسؤولية الإشراف على التعليم في مراحل مختلف ، و انتشرت المدارس الحكومية المجهزة بأحدث الأجهزة و الوسائل ، و شاركت البعثات التعليمية من مختلف البلدان العربية بدولة الإمارات العربية المتحدة في نهضتها الناشئة ، و سارعت لتساهم في تطور التعليم الحديث مما أدى إلى زيادة نسبة المتعلمين في الدولة ، و تسارعت الخطى للقضاء على الأمية.

و لا جدال إن السياسة التعليمية في الدولة في مناهجها توجهت نحو الالتزام بهدى الإسلام ، و إبراز مكانة العلم و العلماء و التمسك بكل ما جاءت به قيم الاتحاد و الدفاع عن منجزاته ، و العمل على تحقيق الروابط بين أبناء المجتمع ، إلى جانب الموازنة بين الحقوق و الواجبات لكل فرد فيه ، و ذلك من خلال التأكيد على الهوية الوطنية و تنمية الاعتزاز بها و إبراز الانتماء إلى العالم العربي و الإسلامي ، بالإضافة إلى التأكيد على قيمة العمل ، و الحفاظ على تراث الدولة في مختلف مجالاته عبر التاريخ ، و بالجملة ، تمكنت النظام التعليمي في دولة الإمارات العربية المتحدة من تحقيق قفزة نوعية رائدة و مضطردة لتلبية احتياجات و متطلبات المجتمع المتجدد كما استطاع أن يتوسع في مختلف مراحل التعليم و أنواعه و أن يطور المناهج الدراسية و نوعية التعليم المرتكز على إبراز و تعزيز الهوية الوطنية و عناصر بنائها ، و الاهتمام بالتربية الإسلامية و اللغة العربية : لأهميتها في بناء الشخصية الإماراتية ، مع تعميق اللتأزر الخليجي و العربي و الإسلامي في النظام التعليمي إلى جانب الاهتمام باستراتيجيات التدريس الحديثة ليكون بمقدورها مواكبة التطورات العالمية ، في مجال تقانة التعليم و تطور برامج تدريب المعلمين و تأهيلهم للإرتقاء بمستوى التعليم ، و تحفيز المواطنين للالتحاق بمهنة التعليم .

"إن موجّهات السياسة التعليمية في دولة الإمارات العربية المتحدة اشتقت من الدين الإسلامي، ومن تراث الدولة وتاريخها ، من دستورها وتشريعاتها ، من الواقع الاجتماعي والسكاني والاقتصادي ، من واقع النظام التعليمي ، و التحديات و الطموحات المستقبلية ، و لهذا فإن المناهج في المدارس تخضع لتلك الموجّهات"¹ و ساهمت الصحافة في تنمية المواهب الإبداعية و تطويرها بأشكال مختلفة ، و إبراز الطاقات الخلاقة مجالات الأدب و الثقافة و الفنون وغيرها.

ظهور القصة القصيرة في الإمارات

الأدب يتماهى مع الواقع سواء كان نثراً أو شعراً ، فالأديب يحاول أن يبني جسراً تجاه مجتمعه ما يمكن

¹د. مصطفى عزت الهبرة ، شارقة الثقافة ، وزارة الثقافة و تنمية المعرفة 2016 م ، ص 94

أن ينهض به من التعبير عن همومه وقضاياها وتطلعاته دفاعاً عن كرامة الإنسان وحرية، بالنسبة إلى الإمارات تظهر أول مجموعة قصصية وديوان شعري بيد واحد من أبنائها ولعلمهم بهذا الحضور على صاحب أول مجموعة قصصية وديوان شعري حديث يصدران في الإمارات، الكاتب عبد الله صقر قد أمكن بواسطتها أن يلمس بوضوح مدى ما يعتلج داخل هذه القصص من هموم تبدأ من نطاق المحلية الضيق وتنتهي إلى الأفق الإنساني الواسع حاملة معها جملة من القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي اضطلع هؤلاء القصاصون بعبء طرحها عبر كتاباتهم، فكان من اهتمام القصة الجديدة كما يقول علي محمد راشد - "التأكيد على المضمون الاجتماعي كحرية الإنسان ومبدأ العدالة والمساواة وكشف الزيغ والخلل الكامن في بنية المجتمع النفطي نتيجة لتطوره العشوائي الهش و سطوة حالة النفط وهيمنتها على مصير الإنسان و سلبية مقومات فكرة وتزييف وعيه الحضاري"¹

ومن المعلوم ظهرت القصص القصيرة متأخرة مقارنة بالبلاد العربية الأخرى ولأنها واكبت نشوء الدولة الاتحادية، حدث ذلك التأخر بطروفي اجتماعية واقتصادية فالمجتمع الخليجي كان يعيش حتى أواخر القرن العشرين في ركود ثقافي قبل ظهور الاتحاد وفي العقبة الزمنية التي كان يشكل البحر والأنشطة الاقتصادية المرتبطة به الأساس المعيشي لأفراد المجتمع بشكل عام وقد أفرزت هذه الحقبة إطاراً ثقافياً مثل الشعر والرقص الشعبي ورواية الخرافات والحكايات الشعبية وتعكس هذه الأطر الفنية علاقة الإنسان بالمحيط الذي يعيش فيه² والناس في الإمارات يحبون الحكاية مهما كان الموضوع مبهجاً أو مكدرًا، مفرحاً أو محزنًا؛ وغالبية تلك الحكايات أو النوادر مجهولة الأصل لا يعرف قائلها، وأحياناً ما تنسب إلى بعض الأشخاص ربما يكون خيالاً أو حقيقية مثل شخصيات "أبي الغصن" و"جحا العربي" و"ابن ثابت" وغيرها من الأسماء وكانت الجدات والأمهات والآباء يبدعون الخروفة ويؤلفونها للأطفال وجاء الشاعر ينشد عن قلة الرزق وضيق الحياة وجاء الإبداع السردي منحصراً على القضايا الاجتماعية المتعلقة بالحياة اليومية في الإمارات.

ستظل الساحة الأدبية في الإمارات العربية المتحدة غنية منذ تأسيس الدولة رغم أنها ظهرت متأخرة مقارنة بالبلدان العربية الأخرى. وقد نشرت في الربع الأخير من القرن العشرين تيارات فكرية وفنية جديدة أدت إلى تغيير اجتماعي وفندت مغاير العلاقات بين الناس، وساعدت الصحافة التي ظهرت في البلاد منذ ١٩٦٩م على نشر ثقافات التطلعات الجديدة بالإضافة إلى تقديم القصص للقراء. وكانت جريدة "الخليج" و"الاتحاد" تستقبلان إنتاج أدباء الدولة وفتحت المجالات كالرافد والآداب والمنتدى إلى كتاب الجدد، وفي عام

¹المصدر السابق، ص: 94

²صابر نواس محمد، إرثايات الأعمال النثرية الأولى لأدب الإماراتي - دراسة تاريخية، مجلة الريحان، المجلد الثالث عشر، ديسمبر 2021، ص 258

١٩٧٦م أنشأت جامعة الإمارات في مدينة العين، ولعبت دورها الثقافي الكبير في المشهد الاجتماعي المتطور، و رواد حركة الإصلاح الاجتماعي أصبحوا أنفسهم هم رواد التجديد الأدبي في آن واحد فقد اتخذوا من إنشاء المدارس و افتتاح النوادي الثقافية و تأسيس الصحف سبلا إلى وصول النهضة الأدبية. قاموا في الطليعة المثقفة التي تحاول أن تؤدي دورها في هذه المرحلة التي تبرز العديد من التحولات على السطح وتفرض نفسها في عمق تفكير هذه المجموعة وغيرها¹ وتمتد الدلائل إلى ما قبل ذلك ، مع اهتمام الأندية الرياضية في كل من دبي والشارقة ، لا سيما في المجال الثقافي والإبداعي والمسرحي في اتجاهاتهم.

ريادة القصة في الإمارات:-

بدأت القصة الإماراتية تاريخياً مع ظهور الدولة ، وكانت هناك إرهاصات البدايات مع مرحلة الأندية الرياضية والثقافية قبل الدولة مباشرة بالتأكيد ، هناك جيل مؤسس .. وجيل ثالث يحاول لأن يبقى القصة مستمرة. لأن هذا الجيل الراسخ توقف في الغالب عن الكتابة – كما وصفه الناقد عبد الفتاح الصبري "الدخول من الباب والقفزة من الشباك" ولم يكن كلهم – ووجود العنصر الأنثوي بقوة ووفرة عديدة تقوم على مستوى الريادة والسبق الفني أمريلفت انتباه الجمهور.

أما الريادة في القصة القصيرة يحتاج أوليتها إلى التدقيق و أبرز ما قيل إن ريادتها لعبد الله صقر المري بمجموعته القصصية باسم "الخشبة" 1975م ومنهم من يقول أن الريادة تستحق لشيخة الناحي التي نشرت عام 1970م أول قصتها هي قصة "الرحيل". إنها نشرت في المجموعة المشتركة "كلنا نحب البحر" التي صدرت عام 1986م و اختارتها أيضا لتكون عنوان مجموعتها القصصية الأولى التي طبعت عام 1992م. يقال أيضا إن عبد الله صقر نشر في أواخر الستينيات في دورية رياضية ثقافية كان يصدر نادي النصر في دبي قصة "قلوب لا ترحم" ولكنه لم يضعها في مجموعة (الخشبة) في طبعها الأولى عام 1975م ولا الثانية عام 1999م.

مساهمة النساء في مجال القصة

و الجدير بالذكر أن مساهمة النساء في هذا المجال لها الأسبقية و بلغت أوج ذروتها في النمو و التبلور، حيث تصل أسماء القاصات اللاتي بدأن الكتابة مبكرا متزامنا مع الرجال في بدايات السبعينيات من القرن الماضي منهن شيخة الناحي و ليلي أحمد و ظبية خميس و مريم جمعة فرج و سلمى مطر سيف كما توالى الأجيال من بعدهن و بدأت كتابة السرد في الإمارات متجاوزة القضايا الاجتماعية التقليدية ثم تطرقن إلى قضايا التحول التي شوهدت بعد تقدم الدولة إثر اكتشاف النفط. و في جيل الألفية الثالثة سيكون المشهد مختلفا حيث المرأة الإماراتية "تعلمت ، و حصلت على الوظائف والمناصب في الكادر الإداري بالمؤسسات المختلفة ، وربما أيضا أنهم لم يرين غير الواقع و أثر التبدلات في بنية المجتمع الذي أصبح يفيض بحدائته وتقنياته ومدنه الجديدة ، وأنهم لم يعايشن ما قبل هذه الفترة ، فاقتربت قصصهن من

¹المصدر السابق، ص: 254

البعد الإنساني، وقضايا التشظي والآخر والذات¹. لكن القصة القصيرة قد تصطاد لحظة أو فعلاً أو شخصاً تحت وقع معين، كما أنها في وجودها الإماراتي شقت عصا الطاعة على القديم، ونهجت لنفسها خطأ في الحياة المستجدة ما بعد النفط، فأخذت بتقديم نفسها ثانية بعيداً عن مرحلة سابقة، كما يتبين في قصص محمد المر.

ولكن مع بداية الألفية الثالثة ومراحلها، تحولت الكتابة إلى جوانب متعددة هناك الجيل الذي بدأ مع الألفية الثالثة، وهو الذي بدأ في قلب معادلة الكتابة، والتي تنطبق لظروف مجتمعية. كذلك اللافت أن عدد الطالبات في الجامعات الإماراتية يفوق عدد الطلاب.. ولديهن مشروعات مختلفة من شأنه أن يعيد بعض الاهتمام بالروايات والقصص "المشهد الإماراتي حافل بتشكيل فريد من معانات الإنسان مع الواقع في السرد المعبر عن تحولات العمران والبنيان والتغير المتسارع لأشكال الحياة والوجوه واللهجات والبيئات ما يستفز الكاتب على الكتابة"². لفت الانتباه إلى الاختلاف في خطابهم وتأطير معادلة جديدة يسود فيها الفعل ويؤطر صعود الأنثى التي تكتب فعل الكتابة أو تجعله موضوعاً ومحوراً للكتابة استجابة للمهيمنة والذكر (خطاب مهيمن) ظهرت اهتمامات جديدة في الذات والآخر والقضايا الإنسانية في الداخل والخارج.

ولكن مع بداية الألفية الثالثة خلافاً عن ثلاثة عقود سابقة "أثرت فيه التبدلات التقنية وثورة الاتصال والإعلام.. وكذا حجم التغير داخل ثقافة المجتمع الإماراتي فبرزت إدراكات جديدة ووعي جديد تجاه المرأة"³ وعبرت المرأة مراحلها، ودخلت كاتبات جدد ساحة الكتابة والقصة على وجه الخصوص.. وساهمت الصحافة في تنمية المواهب الإبداعية وتطويرها بأشكال مختلفة، وإبراز الطاقات الخلاقة في مجالات الأدب والثقافة والفنون وغيرها. في ذلك، وبدا أن لديهن مشروعات مختلفة من شأنه أن يعيد بعض الاهتمام بالروايات والقصص.

شيخة الناهي....سيرة أدبية:

شيخة مبارك الناهي كاتبة وقاصة وأديبة إماراتية من مواليد الشارقة 1952م، حاصلة على بكالوريوس في الآداب 1985م من جامعة الأمان ودبلوم عام في التربية من جامعة الإمارات العربية المتحدة سنة 1985م، والدها مبارك الناهي كان شاعراً يكتب بالفصحى في وقت قل فيه شعراء الفصحى، ومعه أنه كان أحد رجال العلم والأدب والدين في عصره، على أن هذه الأسرة مثقفة فقد أثرت في تكوين شخصية شيخة الناهي، وهي أول سيدة تكتب القصة في الدولة في سبعينيات القرن الماضي، ولذا تُعد من المثقفات الأوائل في الدولة اللاتي أسهمن في إثراء الحركة الثقافية. وفازت إحدى قصصها بجائزة من وزارة الإعلام في

¹ عبد الفتاح الصبري، القصة القصيرة وصوت النسائي في دولة الإمارات - أنطولوجيا، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ط1، ص6،

² عبدالله محمد السبب، إشارات نقدية: سؤال المفردة والدلالة، شؤون أدبية، إبريل 2012م عدد (58)

³ صبري، عبد الفتاح، القصة القصيرة النسوية الإماراتية - أنطولوجيا، دائرة الثقافة والإعلام، شارقة، ط1، ص120،

التاريخ نفسه ، صدرت لها ثلاث مجموعات قصصية هي "الرحيل" في العام 1992م و"رياح الشمال" في العام 1999م و"الغزف على أوتار الفرح" في العام 2007م كما صدر لها كتاب "لن تعادرننا" مقالات ثقافية وأدبية واجتماعية ، وهي تعمل حاليا مديرة مدرسة ثانوية في الشارقة فضلا عن نشاطها الثقافي في أندية فتيات الشارقة.

كما تُعد شيخخة الناخيمن مؤسسات القصص القصيرة بقصتها "الرحيل" التي حُظيت بشرف الفوز في مسابقة وزارة الشباب و الرياضة للقصّة القصيرة ، وأحدثت أيضا ضجة في الوسط العائلي والمحلي بعد نشرها في مجلة "صوت المرأة" التي تصدر جمعية الاتحاد النسائي بالشارقة. وتوضع الأحاديث الخاصة بالريادة الإماراتية في القصّة عند شيخخة الناخية نادي فتيات الشارقة، وهي أول مجلة نسائية في الدولة ورسمت الكاتبة القسم الثقافي فيه. وهذا ما يشير إلى أن المرأة الإماراتية قد حصلت على كثير من حقوقها الثقافية والاجتماعية في العصر المعاصر.

رابطة...فكرة ومسيرة

تأسس نادي المنتزه للفتيات 16 أغسطس عام 1982 م وصارت شيخخة عضوة في مجلس إدارته ورئيسة للجنة الثقافية التي انبثقت من خلالها فكرة قيام الرابطة أدبيات الإمارات في أواخر الثمانيات والتي تعني بكتابات المرأة في القصّة والشعر والنثر، وتنشيط الحركة الأدبية النسائية عامة. واختصّت هذه الرابطة بمشاركاتها في النشاطات الثقافي محليا و خليجيا وعربيا من خلال العديد من البرامج الثقافية الفكرية التي تدعم مسيرة الإبداع الأدبي للكاتبات من خلال المسابقات السنوية المخصصة لهن. وهي عضوة كل من:-

- اتحاد كتاب وأدباء الإمارات
- رئيسة رابطة الأدبيات الإمارات بأندية الفتيات بالشارقة
- وزارة التربية والتعليم منذ عام 1971م

وتشغل حاليا منصب مديرة مدرسة الغيبية الثانوية بمنطقة الشارقة التعليمية، وحصلت على عدة جوائز منها:-

- جائزة خليفة بن زايد للمعلم المتفوق عام 1997م
- وجائزة الشارقة للتميز التربوي
- جائزة التكريم من اتحاد كتاب الإمارات
- شيخخة ناخي.. رؤية فنية

الكاتبة شيخخة الناخية من محبي العلم والأدب والمعارف ، والدها المرحوم مبارك الناخية كان من رواد

العلم و الثقافة قبل تأسيس الدولة. وكان له دورا بارزا في تكوين شخصية الكاتبة حيث تقول "كان رعبا زائرا بالفكر و الثقافة و محاطا بالعلم و العلماء و الأدباء ، و أجواؤه الروحانية و الفكرية و العلمية و الإبداعية شكلت لي نمطا من السلوك المسكون بشغف الاطلاع و البحث، وكانت مكتبته النبع الصافي الذي من خلاله تشكلت تجربة الوعي و الشغف بالعلم و الثقافة و الاستماع بصحبة الكتاب و القراءة"²¹ و ذلك الجو قد ساعد الكاتبة كثيرا في الانجذاب و الاقتراب و التعايش مع الهم الثقافي و أجواء الفكر الوطني و القومي المحيطة بها.

تمتاز كتاباتها بمزيج من مشاعر الفرح و الهم و الحزن و الرغبة في رصد لمشاعر المكنونة في شخصيات الأبطال. اهتمت الكاتبة بالمواضيع الاجتماعية و انحازت إلى المرأة خاصة في قضايا الزواج المتعلقة بإكراهات المرأة و إجبارها على الاقتران برجل لا يناسبها عمرا أو مكانة ، كما تطرقت إلى قضايا الطلاق و العنوسة و غيرها و اختارت المرأة بطلة في معظم قصصها و تحول المرأة إلى كم مهمل مغلوب على أمر الرجل، في قصة "الرحيل" الصادرة عن كتاب و أدباء الإمارات 1992م تتمظهر سمات الانتظار المطولة و الذي أصيب المرأة و رفض والدها زواجها من شاب أحياها بحجة التباين الطبقي و الاجتماعي و الفقر فيغادر العاشق بعده...وهي تظل منتظرة لرجل آخر.

إسهاماتها في الأدب الإماراتي

بعدما تلقت تعليمها الأولى في مدارس مدينتها انتسبت شيخة الناحي إلى جامعة الإمارات. و بعد إتمام دراستها الجامعية عملت في مجال التدريس، و بعد ذلك بدأت شيخة نشاطاتها الأدبية و أصبحت عضوة في «اتحاد كتاب و أدباء الإمارات» منذ ١٩٨٥م، و شغل في تنشيط الفن المصمم لها، لأنها رئيسة رابطة أدبيات الإمارات في «أندية فتيات الشارقة» ، و دورها فيه المارة إلى الآن، وهي تعمل بين التربية و تعليمكما عملت "مديرة مدرسة الغيبية" الثانوية بمنطقة الشارقة و حصلت على عدة جوائز في داخل الإمارات كما حصلت على جائزة «خليفة بن زايد للمعلم المتفوق، و شاركت مع شقيقها في ما أول مجلة بعنوان «الزهور» و ترأست تحريرها. و كتب فيها بقصص قصيرة موجهة للأطفال عرفت النية زميلاتها بحسن العشرة و الأحدث، و بالتزامها بتعاليم الإسلام في تصرفاتها الشخصية و المهنية، و لاسيما الحجاب و عدم الإختلاط، وهي مخلص في عملها و حسنة العشرة تعامل الناس باحترام و إكرام وهذا سبب اكتساب محبة القلوب.

كتبت شيخة الناحي خمسة كتب في العربية ثلاثة منها قصص، و واحد منها مجموعة المقالات كما أشار من قبل و أن نتاجاتها الأدبي أكثرها كانت قصصا و كما تعد قصتها «الرحيل» أول قصة القصيرة من الإمارات، بعده ضمت إلى كتاباتها مجموعة القصص سميت أيضا "الرحيل" و من أهم مؤلفاتها :

الرحيل – مجموعة قصصية

رياح الشمال – مجموعة قصصية

خلجات نفوس حائرة- مجموعة قصصية الكاملة

رياح الشمال –مجموعة قصصية

لن تغادرنا-مجموعة المقالات

العزف على أوتار الفرح - مجموعة القصص

الموضوعات التي عالجتها شيخة الناحي في القصص

ولا شك أن مجموعة الأولى "الرحيل" لكاتبة شيخة الناحي الصادرة عن اتحاد وأدباء الإمارات 1992م تنطرق إلى مصلحة اجتماعية حيث تحكي الكاتبة قصة فتاة اسمها "علياء" التي رفض والدها زواجها من شاب أحبته بحجة التباين الطبقي والاجتماعي ، فهويغادر إلى الخارج دون أن يلقي "علياء" وتظل منتظرة لرجل آخريأتي ..ونفس الثيمة يرى في قصة "خيوط من الوهم" من نفس المجموعة وتكرر في كتاباتها الهموم الأنثوية بأشكال مختلفة.وفي مجموعتها "رياح الشمال"اهتمت الكاتبة بإيراد معتركات الحياة التي يخوضها الرجل مع المرأة لإقامة أسرة والبحث عن الذات المفقود في مواجهة شظف الحياة والكفاح من أجل لقمة العيش. وبالجمل أن الكاتبة شيخة الناحي شكلت بقلمها قصصا تمس الحياة الاجتماعية مؤرقة بقضايا الزواج والطلاق كما تصوروضعية المرأة في المجتمع وإهمالها وإهدار حقوقها. وبهذه كلها تشارك الكاتبة في عملية تنمية البشرية والوطنية. وفي قصتها«هواجس» تتحدث فيها عن ضيق حياة الإماراتيين. ومجموعة قصصها الأخرى «العزف على أوتار الفرح»تواجه شيخة التحولات الحضارية والإقتصادية والسياسية المؤثرة على الفرد والمجتمع. وقصة«من زويا الذاكرة» تدور أحداثها حول مشاهد زمن الدراسة. ولا شك أن هذه القصص جميعها تظهر بأسلوب جذابة ولغة بسيطة تابعة لتصميم البنية السردية الأصيلة.

الخاتمة

في نهاية المطاف يمكن القول إن شيخة الناحيخطتخطوة مبكرة في الساحة الفن القصصي الإماراتي بمجموعتها "الرحيل"، وتبرعت في الأغراض القصصية المختلفة، وساهمت مساهمة فعالة في خدمة المجتمع الثقافي من خلال الدعم والمساندة من أجل الواقع الثقافي في الإمارات ، ولذا اعتبرت من معيني ثقافتها وعاداتها.شهدت الكاتبة التحولات التي حدثت بعد اكتشافات النفط ونشاط الحركة الثقافية التي شهدتها المنطقة والانقلاب الهائل في حياتهم الاقتصادية والاجتماعية وهذه الأمور ساعدت الكاتبة الدخول إلى عالم السرد اجتماعيا وسياسيا.ولا شك أن الرائدة شيخة الناحي استطاعت بقصصها على تغريس عواطف الحب نحو القراءة والإبداع.

المصادر:-

الناخي شيخة: الرحيل ، منشورات اتحاد وأدباء الإمارات ، ط1، 1992م

المراجع:-

بدر عبد الملك، القصة القصيرة والصوت النسائي في دولة الإمارات العربية المتحدة، منشورات اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، ط1، 1995م.

د. سمروحي الفصيل "ملاح في الرواية النسوية الإماراتية" مجلة الرافد أيلول 2012م

د.سيد محمد دريب' فن الرواية في المملكة العربية السعودية بين النشأة والتطور'، ط1

الصادقي ، ضياء: القصة الإماراتية القصيرة (الواقعية السحرية أنموذجا) من أبحاث الملتقى الثاني للكتابات القصصية والروائية في الإمارات ، الطبعة الأولى ، الشارقة ، منشورات اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ، 1992م

صابر الحباشة ، غواية السرد ، قراءات في الروايات العربية ، دارنينوى، دمشق، 2010م
استدعاء الموروث الشعبي - في الأعمال القصصية والروائية الإماراتية (ملتقى الكتابات القصصية و الروائية في الدولة الإمارات العربية المتحدة 1- 1985 ، الشارقة)

عبد الفتاح الصبري، القصة القصيرة النسوية الإماراتية-أنطولوجيا، دائرة الثقافة والإعلام ، الشارقة، ط1، 2013م

عبد الله الخليفة ، الملاح المشتركة للرواية في الإمارات والكويت، ص 17، ضمن كتاب "أبحاث الملتقى الثالث للكتابات القصصية والروائية في دولة الإمارات العربية المتحدة" ، ج 2 - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ، ط1-1994م.

عبدالله محمد السبب، إشارات نقدية:سؤال المفردة والدلالة ، شؤون أدبية ، إبريل 2012م عدد(58)
العتساوي، رقية بنت علي بن سلمان، البناء السردى فى أدب شيخة الناخي القصصى، جامعة اليرموك، 2012م

فاطمة محمد هديدي، إطلالة على تطور الرواية فى الإمارات ، دراسات مجلة فصلية ، اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، العدد التاسع عشر 2017م.

ملاكوى ، ثابت: الرواية والقصة القصيرة فى الإمارات: نشأة وتطور، ط1، المجمع الثقافى فى أبوظبى (د.ت).
مينو، محمد محى الدين :فن القصة القصيرة مقاربات أولى ، الطبعة الأولى ، دبى ، منشورات مدرسة الإمام مالك الثانوية ، دبى بالتعاون مع منطقة دبى التعليمية، 2000م

جماليات التقديم والتأخير

قصيدة "المواكب" لـ (جبران خليل جبران) أنموذجاً

م.م خالد جمعة حسين/رئاسة الجامعة¹
م.م هاو نياز مصطفى رشيد /رئاسة الجامعة²

Summary: Presentation and delay is one of the rhetorical methods that enrich the poetics of the text, and give the creator more space to express the emotional states inherent in himself, and also incite the recipient's linguistic and rhetorical faculties to find out the reasons and reasons that disrupt the simple linguistic system, and the research tried to find out these reasons in Gibran's poetry. Khalil Gibran, inspired by the expressive energies hidden in the movements of words and their position in the poetic line.

The research discussed the sayings of the imams of Arabic rhetoric, guided by their correctness in studying the methods used by Gibran Khalil Gibran, and the research tried to read the aesthetics of presentation and delay through different poetic contexts.

Keywords: Presentation, delay, rhetoric, application

الملخص:

يعدُّ التقديم والتأخيرُ واحداً من الأساليبِ البلاغية التي تُثري شعريّة النّصّ، وتمنحُ المبدع حيزاً أكبر في التعبير عن الحالات الوجدانية الكامنة في ذاته، كما تحرّض ملكات المتلقي اللغوية والبلاغية للوقوف على الأسباب والدواعي التي خلّلت النظام اللغوي البسيط، وقد حاول البحث معرفة هذه الدواعي في شعر جبران خليل جبران، مستلهماً الطاقات التعبيرية الخبئية في حركات الألفاظ وتموضعها في البيت الشعري.

ناقش البحثُ أقوالَ أئمةِ البلاغة العربية مهتدياً بصوابها في دراسة الأساليب التي توسل بها جبران خليل جبران، وقد حاولَ البحثُ قراءةً جماليات التقديم والتأخير من خلال السياقات الشعرية المختلفة.

الكلمات المفتاحية: التقديم، التأخير، البلاغة، التطبيق

مقدمة: النصُّ الأدبي مزيجٌ من الأساليب الفنية والعلاقات اللغوية والروابط المعنوية، التي تتصافرُ معاً في إبداع الشعريّة، وعندما تفاعلت هذه المفهومات في مخيلة المبدع، تكونت الصياغة الفنية القائمة على التجديد والخلق بما يحقق للنص الأدبي جودته وحيويته، وقد تأتى

¹تدريسي في كلية تربية بنات جامعة كركوك

²تدريسية في جامعة كركوك

له ذلك من خلال تجاوز المعهود وخرق المؤلف.

يتناول البحث جماليات التقديم والتأخير بوصفه واحداً من أبرز الأساليب التي تخلخل معيارية التراكيب الجامدة، وتحديث قلقه وانزياحاً في علائق الألفاظ بعضها ببعض، فيتغير المعنى العام للتركيب بما يتلاءم مع المعاني والرؤى التي تسكن مخيلة المبدع. وقد تناول البحث دراسة التقديم والتأخير بناءً على ما يأتي:

- التقديم والتأخير (لغةً واصطلاحاً).
 - التقديم والتأخير في كتب البلاغيين (أهميته).
 - الدراسة التطبيقية: (صور التقديم والتأخير في قصيدة المواقب).
- أهمية البحث وأهدافه:

تأتي أهمية البحث كونه يسلط الضوء على دراسة الجوانب الفنية والجمالية في التركيب الشعري وفق السياقات المختلفة في قصيدة (المواقب) واللاحق بالمعاني بغية الوصول إلى ذات الشاعر ومعرفة العوامل النفسية الكامنة وراء الألفاظ والتراكيب الشعرية وإن لم يوفق البحث في القبض على تلك المعاني فحسبه لللاحق بها.

منهجية البحث:

سيعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي في تناوله للتراكيب الشعرية؛ إذ يتيح هذا المنهج إمكانية مقارنة النصوص وفق خطوات متسلسلة، تبدأ بإدراك النص الشعري بوصفه خطوة أولى لمعرفة المضمون المباشر والأولي في النص، ثم تحليل هذا النص وتركيبه وفق رؤية فنية تعيد إنتاجه بعد الكشف عن دلالاته الكامنة.

أ- التقديم والتأخير (لغةً):

التقديم: "مصدر الفعل (قدم)، ورد من أسماء الله الحسنى (المقدم): هو الذي يحرك الأشياء ويضعها في مواضعها، فما استحق التقديم قدمه. والقدم والقدمة: السبق في الأمر"¹.

التأخير: "ضد التقديم. ومؤخر كل شيء: خلاف مقدمه"². يقال "أخروا وآخر وقدّم وتقدّم بمعنى، وقيل: معناه أخر عني رأيك فاختصر إيجازاً وبلاغة"³.

1 لسان العرب: ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ت 711هـ)، دار صادر - بيروت، ط 1414هـ، الجزء الثاني عشر ص 465 (مادة: قدم).

2 المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده (ت: 458هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 2000م، الجزء الخامس، باب (هـ خ) ص 235.

3 لسان العرب: ابن منظور، الجزء الرابع، فصل الألف، ص 12.

يتضح من التعريف السابق أن المعنى اللغوي للتقديم والتأخير يقوم على الانتقال والحركة والتغيير.

ب- التقديم والتأخير (اصطلاحاً):

التقديم والتأخير: قال الزركشي: "هو أحد أساليب البلاغة، فإنهم أتوا به دلالة على تمكنهم في الفصاحة وملكتهم في الكلام وانقياده لهم، وله في القلوب أحسن موقع وأعذب مذاق" ¹
التقديم والتأخير هنا هو أحد مؤشرات الفصاحة والمقدرة الكلامية بما يحتله من موقع في القلوب وطلاوة في الألسن .

وقد ورد في أحد معاجم المصطلحات، التقديم والتأخير: "تغيير مواضع الألفاظ في الجملة تغييراً يخالف الترتيب النحوي المألوف لغرض بلاغي كالقصر وإظهار الاهتمام" ².
يؤدي التقديم والتأخير - وفق التعريف السابق - دوراً مهماً في تغيير سياق اللغة من النفعية إلى الإبداعية المبنية على التأثير والانفعال لأغراض بلاغية وفنية.

ومن التعريفات الواردة في هذا المعنى، ما جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة، فقد ذكر المؤلف أن التقديم والتأخير: "هو التغيير في الترتيب الطبيعي لأجزاء الجملة، لغرض بلاغي كزيادة الاهتمام أو القصر أو التشويق أو لضرورة شعرية" ³.
هنا يظهر دأع جديد، وهو الضرورة الشعرية، وهذا من شأنه أن ينحّي الغرض الدلالي جانباً، إلا أن المبدع لا يكبل بهذا النوع من التقديم والتأخير.

وقد ذكرت أحد المعاجم الحديثة أن التقديم والتأخير هو: تقنية أسلوبية، للتلاعب بالوضعيات التعبيرية، ويهدف إلى خلق استعداد خاص في القراءة ⁴.
يقدم التعريف السابق الفائدة من التقديم والتأخير؛ إذ يؤدي هذا الأسلوب تغييراً في الغايات والمعاني التي يرمي إليها المبدع وفقاً للتراكيب المختلفة.
التقديم والتأخير في كتب البلاغيين (أهميته):

كي ندرّك ما لهذا المبحث من حسن في نظم الكلام وأهميته في إظهار الدلالات، نقف على رأي إمام البلاغة (عبد القاهر الجرجاني) فقد تناول هذا الباب بكثير من التفصيل والتدقيق، يقول

1نقل عن: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان - ناشرون، 2000م، ص404..

2 - ينظر: معجم مصطلحات الأدب: مجدي وهي، مكتبة لبنان - بيروت، د.ط، 1974 م، ص17.

3 معجم اللغة العربية المعاصرة: د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى 1424هـ)، عالم الكتب، ط2008، م، باب (أ خ ر)، الجزء الأول، ص71.

4 ينظر: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط1، 1985م، ص 174-175 .

فيه: "هو بابٌ كثيرُ الفوائد، جَمُّ المحاسنِ، واسعُ التصرُّفِ، بعيدُ الغاية، لا يزالُ يفتَرُّ لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزالُ ترى شعراً يروقُكَ مَسْمَعُهُ، ويلُطفُ لَدَيْكَ موقعُهُ، ثُمَّ تنظرُ فتجدُ سببَ أن راقَكَ ولُطْفَ عندكَ أن قَدِمَ فيه شيءٌ وحُولَ اللَّفْظِ عن مكانٍ إلى مكانٍ"¹.

إذا أنعمنا النظرَ في قول (الجرجاني) السابق نجدُ الفوائدَ والمحاسنَ والمرونةَ التي يعطيها التقديمُ والتأخيرُ للغة، والجرجاني يتركُ البابَ مفتوحاً أمامَ الدلالاتِ الجديدةِ والمعاني المستوحاة، في قوله (لا يزالُ يفتَرُّ لك عن بديعة)، ويجعله واحداً من مقاييس الشعرِ وجودِته (ولا تزالُ ترى شعراً يروقُكَ مَسْمَعُهُ، ويلُطفُ لَدَيْكَ موقعُهُ، ثُمَّ تنظرُ فتجدُ سببَ أن راقَكَ ولُطْفَ عندكَ أن قَدِمَ فيه شيءٌ وحُولَ اللَّفْظِ عن مكانٍ إلى مكانٍ).

في حقيقة الأمرِ هذا المبحثُ أصيلٌ جذريٌّ في اللغة العربية، كما ألمَحَ (أحمد بن فارس) بقوله: "من سُنَنِ العربِ تقديمُ الكلامِ وهو في المعنى مؤخَّرٌ، وتأخيرُهُ وهو في المعنى مُقَدَّمٌ"².

(أحمد بن فارس) يجعله سنةً يحذوها العربُ، وفي ذلك دليلٌ على كثرةِ استخدامه وشموله. كما ظهر ذلك في كلام (الثعالبي) مقروناً بلفظة العرب: "العربُ تبتدئ بذكر الشيء والمقدم غيره"³.

وقد تحدَّثَ (الجرجاني) عن مكانة هذه الظاهرة في اللغة العربية، وبَيَّنَ الفائدةَ التي يؤديها التقديمُ والتأخيرُ وأشارَ إلى الدقة في وجوده في الجملة فلا يرد بشكل عشوائي بقوله: "واعلم أنَّ من الخطأ أن يُقسَّم الأمرُ في تقديم الشيء وتأخيرهِ قسمين، فيجعل مفيداً في بعض الكلام وغير مفيدٍ في بعض وأن يعلَّلَ تارةً بالعناية وأخرى بأنَّه توسَّعة على الشاعر والكاتبِ حتَّى تطرَّدَ لهذا قوافيه ولذلك سجعُه. ذاك لأنَّ من البعيد أن يكونَ في جملة النظم ما يدلُّ تارةً ولا يدلُّ أخرى"⁴.

الجرجاني يرى أنَّ التقديمَ والتأخيرَ يكونُ لغايةٍ يرمي المبدعُ إليها، ويبعدُ هذه الظاهرة اللغوية عن التقوقعِ لأجلِ القافية- كما في الشعرِ- أو السجعِ- كما في القرآن الكريم والنثرِ- فمتى وُجِدَ التقديمُ والتأخيرُ وُجِدَ معه معنى جديدٌ.

كما أشارَ (ابن القيم) إلى الغرضِ أو المعنى الذي يأتي التقديمُ والتأخيرُ من أجله

¹ دلائل الإعجاز : عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي القاهرة- مصر، ط4، 2004، ص5، 106

² صاحبني في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: القزويني (أحمد بن فارس ابن زكرياء الرازي)، الناشر محمد علي بيضون، د. ط1، 1997 م، ص198.

³ فقه اللغة وسرُّ العربية: أبو منصور الثعالبي قرأه وعلق عليه خالد فهمي تصدير د. رمضان عبد التواب الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة ط1 1998م الجزء الثاني ص559.

⁴ دلائل الإعجاز: الجرجاني، ص110

بقوله: "أتوا به دلالة على تمكّنهم في الفصاحة وملكتهم للكلام وتلعبهم به وتصرفهم فيه على حكم ما يختارونه و انقياده لهم لقوة ملكتهم فيه وفي معانيه ثقةً بصفاء أذهانهم و غرضهم فيه أن يكون اللفظُ وجيزاً بليغاً وله في النفوس حسنٌ موقعٌ وعدوبةٌ مذاقٌ"¹.

يجعلُ ابن القيم التقديمَ والتأخيرَ من علاماتِ الفصاحةِ وإتقانِ اللغةِ وأساليها كما يحددُ الغرضَ منه في الإيجازِ والبلاغةِ والسلاسةِ وتجنبِ الركاقةِ.

وها هو ذا (سيبويه) يشيرُ إلى جودة التقديم والتأخير وأصالتها في اللغة العربية، ويبين أن التقديم والتأخير يكون من أجل الأهمية والعناية، ولكنّه لم يحدد مصدر العناية والاهتمام وهذا ما أضاء عليه الجرجاني، بقوله: "وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: "إنّه قَدِمَ للعناية، ولأنّ ذكره أهمّ" من غير أن يذكر، من أين كانت تلك العناية ؟ وبمّ كان أهمّ؟"²

ربما اختلفت زاوية النظر إلى هذا المبحث بين النحو والبلاغة، فنظرة سيبويه تدور في فلك النحو الذي يعنى بالتزام القواعد التي يفرضها واقع اللغة، والذي لم يقدر له حينها الوصول إلى النظرة الجمالية والبلاغية التي اتسم بها الجرجاني .

بالعودة إلى عبد القاهر الجرجاني نجد أنه قسم التقديم والتأخير إلى قسمين:

- التقديم على نية التأخير: وذلك في كل شيء أقرته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ والمفعول إذا قدمته على الفاعل كقولك: "منطلقٌ زيدٌ" و "ضرب عمرٌ زيدٌ" أي أنّ التقديم هنا لا يغير الرتبة النحوية فالخبر يبقى خبراً في التقديم والتأخير وكذلك المفعول به.³

هذا ما أشار إليه سيبويه سابقاً في قوله: "هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول وذلك قولك ضرب عبد الله زيداً فعبد الله ارتفع هنا كما ارتفع في ذهب وشغلت ضرب به كما شغلت به ذهب وانتصب زيد لأنه مفعول تعدى إليه فعل الفاعل فإن قدمت المفعول وأخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأول وذلك قولك: ضرب زيداً عبد الله، لأنك إنما أردت به مؤخراً ما أردت به مقدماً، ولم ترد أن تشغل الفعل بأول منه، وإن كان مؤخراً في اللفظ فمن ثمّ كان حدُّ اللفظ أن يكون فيه مقدماً وهو عربيٌّ جيدٌ كثيرٌ، كأنهم إنّما يقدمون الذي بيانه أهمُّ لهم وهم

¹ الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان: ابن القيم الجوزية، صححه: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة - مصر. الطبعة الأولى - 1327هـ، ص 123 .

² يُنظر: دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني،، ص 108

³ ينظر: دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص 106-107

ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمنهم ويعنيانهم¹.

لا يستوي التركيبان هنا لأن: (ضربت زيداً)، وهو تركيب فعلي وله دلالات خاصة، تختلف عن التركيب الاسمي (زيدٌ ضربته) الذي يعطي الجملة دلالات مغايرة، وقد ذكر الدكتور (أحمد مطلوب) في مثل هذا النوع من التقديم شيئين²:

الأول: تغيير الترتيب العادي، فكلُّ شيء يخالفُ العادة هو أكثر تأثيراً في الفهم من المؤلف .

الثاني: أن أول كلمة في الجملة هي على العموم المضغوطة في اللغة العربية، وقد يكون آخر الجملة أشدَّ ضغطاً من أولها في سياق (إنما) فهي تغير نظام ضغط الجملة وتنقل أقوى الضغط إلى آخرها .

ومثل ذلك في هذا السياق ما ورد عند "جان كوهن": "يمثل التقديم والتأخير عاملاً مهماً في إثراء اللغة الشعرية وإغناء التحولات الإسنادية التركيبية في النص الشعري، مما يجعله أكثر حيوية، ويبعث في نفس القارئ الحرص على مداومة النظر في التركيب، بغية الوصول إلى الدلالة بل الدلالات الكامنة وراء هذا الاختلاف أو الانتهاك والشذوذ"³

- وتقديم لا على نية التأخير، ولكن على أن تنقل الشيء من حكمٍ إلى حكمٍ وتجعل له باباً غير بابهِ وإعراباً غير إعرابهِ وأظهر ما نجد ذلك في قولنا: ضربتُ زيداً، وزيدٌ ضربته . وهنا يكون زيداً مفعولاً به منصوباً بالفعل في الجملة الأولى، وفي الجملة الثانية يصبح مرفوعاً بالابتداء⁴.

يمكننا القول مما سبق إن معظم البلاغيين اتفقوا على أثر ظاهرة التقديم والتأخير في الكلام وما تكسبه للغة من حسن ولطف ودقة في بلوغ المعنى، بفعل اللعب المتقن في عناصر التركيب .

يعدُّ ابنُ الأثير من البلاغيين الذين أثروا هذه المبحث بما قدموا من دراسةٍ مهمةٍ تعبّر عن عمقٍ في البحث والمناقشة، فقد جعل التقديم والتأخير ضربين⁵:

الأول: يختصُّ بدلالة الألفاظ على المعاني، ولو أخرج المقدم أو قدم المؤخر لتغير المعنى.

الثاني: يختصُّ بدرجة التقدم في الذكر لاختصاصه بما يوجب له ذلك، ولو أخر لما تغير المعنى .

الدراسة التطبيقية (صور التقديم والتأخير في قصيدة المواكب):

1 الكتاب: سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1408هـ، ج1، ص34

² يُنظر: بحوث لغوية: د. أحمد مطلوب، دار الفكر – عمان، 1987، ص 44 .
3 بنية اللغة الشعرية : جان كوهن، ترجمة محمد الولي ومجد العمري، دار توبقال الدار البيضاء ط 1986 ص 15

⁴ يُنظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 107
5 يُنظر المثل السائر: ابن الأثير، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الثاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1358هـ – 1939 م . ص 40 .

بدايةً لا بدّ من الإشارة إلى أنّ البحث سيغضّ الطرف عن مواضع التقديم والتأخير التي لا تؤدي دلالة في المعنى، ولا تضيف جمالية على التركيب، والمقصود بهذا الضرب من التقديم والتأخير، تلك الحالات التي تخضع للقواعد النحوية الثابتة التي تستوجب صورة ما ولا تجيز سواها، ومن ذلك على سبيل المثال: مجيء المفعول به مقدماً على الفاعل إذا كان ضميراً متصلاً بالفعل، أو يتصل ضميراً بالفاعل يعود على المفعول به.

بعبارة أدقّ يسعى البحث إلى قراءة الحالات التي تقوم على التأثير والتأثير، ويكون التقديم والتأخير بناءً على حاجة وجدانية أو نفسية عند المبدع أو يكون دور التقديم والتأخير في التركيب جمالياً أو إبداعياً، أي أنّ البحث سيتبيّن المعاني والدلالات من خلال المقام والسياق الذي وردت فيه .

من جهة أخرى تتعلق بطرفي الجملة (المسند والمسند إليه) لا شك أنّ تحديد موضع المسند إليه في جملة من الجمل يترتب عليه أن يتحدد أيضاً موضع المسند، فتقدّم أحدهما يستلزم تأخر الثاني والعكس بالعكس، لا داعي إذن أن نسلك مسلك البلاغيين حين عرضوا للمسند، جعلوا من أحواله أيضاً ذلك التقديم والتأخير.¹

غير أنّ بعض المواضع تقتضي الإشارة إليها ومن ذلك تأخير الفاعل بما يخرج عن حدود العرف اللغوي الطبيعي أي أنّ المبدع يعمد إلى ذلك الانزياح لغاية ما.

كثيراً ما ورد تقديم والتأخير في شعر (جبران خليل جبران) وذلك وفقاً للدلالات والبواعث الوجدانية عند الشاعر ومن ذلك قوله:

الخير في الناس مصنوع إذا جُبروا والشر في الناس لا يفنى وإن قُبروا²

يقدّم الشاعر شبه الجملة (في الناس) على المسند (مصنوع)، وهذا ما يحدث في الشطر الثاني، إذ يقدّم الشاعر شبه الجملة (في الناس) مرة أخرى على المسند وهو الجملة الفعلية (لا يفنى)، فالعبارتان تتشابهان من خلال التركيب وتختلفان من جهة الدلالة، إذ يظهر فيهما البعد الدلالي عند الشاعر، وهذا البعد يحمل النزعة الفلسفية عند المبدع، فالخير لا يكون في الناس فطرة في حين يجعل الشر طبيعة متجذرة في النفس الإنسانية لا تفارق الإنسان إلى الموت، بل يذهب أبعد من ذلك على سبيل المبالغة (وإن قُبروا)، وفي الحالين يقدّم الشاعر شبه الجملة (في الناس) على الخبر، لأنّه محط اهتمام الشاعر والشاعر يعنى بطبيعة البحث في ماهية الإنسان،

¹ ينظر: من أسرار اللغة العربية: الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط6، 1987 م، ص 306 .

² المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران، ، قدم لها وأشرف على تنسيقها ميخائيل نعيمة، ص 353.

وتتأتى الجمالية في هذه الصياغة من خلال رصف التراكيب على هذا النحو، متخذاً من المقابلة بين الدلالات أسلوباً جمالياً، وذروة الشعرية والجمال في هذا البيت تُدرك من خلال اقترانهما، والمعنى الذي أراده الشاعر هو حاصل جمعهما معاً.

والسرُّ في العيش رَغْدُ العيش يحجُّه فإن أُزِيلَ توَلَّى حَجَبَهُ الكدرُ¹

قدّم الشاعر المفعول (حجبه) على الفاعل (الكدر)، لأنّ الشاعر يجعل عنايته واهتمامه بمعنى (الحجب)؛ إذ يذكره في الشطر الأول بصيغة الفعل (يحجبه)، ويكرر هذا المعنى بالاسم (حجبه)، وفي المعنيين يتصل الضمير العائد إلى السرّ، فالشاعر يؤكّد على هذا المعنى، للدلالة على أهمية سرّ الحياة المستتر عن بصائر الناس مرّةً برغْدِ العيش، ومرّةً بالكدر، فإذا انتفى وجود رَغْدِ العيش، وُجِدَ الكدرُ، وهذا الكدر ربما يكون هو الانشغال في الحصول على ضروريات الحياة أو غير ذلك.

فالناسُ إن شربُوا سرّوا كأَنَّهُمْ رهنُ الهوى وعلى التخدير قد فُطِرُوا

فذا يعرِبُدُ إن صَلَّى وذاك إذا أثربو ذلك بالأحلام يختمرُ²

قدّم الشاعر شبه الجملة (على التخدير، بالأحلام) على الفعل (فُطِرُوا، يختمرُ)، لأنّ الشاعر يسلط الضوء على معنى التغييب الذي ينغمس فيه الإنسان، فالناس غارقون في متاع الدنيا وما فيها من مسرّات وهم مجبولون على الشرّ، وحتى هؤلاء الذين يتظاهرون بالدين والصّلاة؛ ليس في قلوبهم من الإيمان مثقال ذرّة، وهم مخدرون ويعيشون في الأحلام؛ أي إنّهم بعيدون عن سرّ الألوهية والغاية من وجودهم.

فإن رأيتَ أخا صحوٍ فقلّ عَجَباً! هلاستظلّ بغيمٍ ممطرٍ قمرُ؟³

أخّر الشاعر المسند إليه (قمرُ) وقدّم شبه الجملة (بغيمٍ)، للتشويق إلى الكلام المتأخر، فالشاعر يعجب من رؤية من صحا من ملذات الحياة وابتعد عن متاعها ويشبهه بالقمر، ولكنّ هذا القمر استظل بغيمٍ أي إنّ ما زال محتجباً عن عيون البشر، وهذا يدلّ على تشاؤم الشاعر من الواقع الذي يعيش فيه.

ليس في الغابات سكرٌ من مُدامٍ أو خيالٍ⁴

¹المصدر السابق، ص 353.

²المصدر السابق، ص 354.

³المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران، ص 354.

⁴المصدر السابق، ص 354.

يظهر الانزياح التركيبي في البيت بتأخير اسم ليس (سكر) وتقديم الخبر شبه الجملة (في الغابات)، قدّم الشاعر ذكر الغاب على السكر، لأنّ الغاب في مفهوم جبران هو الملاذ الروحي وهو عالم الصفاء الذي يفتقده في الواقع، وتأكيد جبران على هذا التقديم في معظم أبيات القصيدة يوحي بأنّه لا يقصد به الغابة في الفكر الموروث، لأنّه يجعلها المحرّق المولد في القصيدة وهي المحور الأساس الذي تدور معاني القصيدة كلّها في فلكه.

وَأَنِئُ النَّايَ يَبْقَى بَعْدَ أَنْ تُفْنَى الْهَضَابُ¹

أصل التركيب اللغوي في البيت السابق هو (ويبقى أنين الناي)، لكنّ الشاعر ينزاح عن الغاية النفعية التواصلية فيقدم المسند إليه (أنين) فيتحوّل التركيب الفعلي إلى الاسمي ويغدو الفاعل مبتدأً، ويخالف التراتبية المألوفة في النظام الجملي، والسبب في ذلك هو كون هذا المقدم (أنين الناي) صوت الحياة المتخيلة بعد زوال الكائنات، وهو الأمل والرجاء الذي يسعى إليه الشاعر، وهو الأبقى - إن صح التعبير - بعد الفناء، ومن هنا كان تقديمه على الفعل (يبقى)، فأهميته دفعت الشاعر لذكره أولاً ثمّ الإتيان بما يتعلق به، وذكره لأنين دون الصوت، يعكس المفهوم الجبراني وما يعتلج به صدر المبدع من ألم وحسرة على ابتعاد الناس عن الجوهر الإنساني الأصيل.

نلاحظ أنّ الشاعر يعتمد بشكل كبير على تقديم شبه الجملة (الجار والمجرور) في قصيدة المواكب ويجعله بؤرة الشعور والكلمة المضغوطة التي تتفجر منها المعاني، فيبني عليه وينطلق معه في التعبير عن مكنوناته الوجدانية، وتوجهاته الفكرية، ولا سيما أنّ هذه المفردات تعبّر عن القضايا الكبرى في الوجود الإنساني، ومن ذلك على سبيل الذكر لا الحصر:

والدين في الناس حقلّ ليس يزرعه غير الألى لهم زرعٍ وطَرُ

ليس في الغابات دينٌ لا ولا الكفر القبيح

والعدل في الأرض يبكي الجنّ لو سمعوا به ويستضحك الأموات لو نظروا²

والعزم في الروح حقّ ليس ينكره عزم السّواعد شاء النَّاس أم نكروا³

وما السعادة في الدنيا سوى شبحٍ يُرْجى فإن صارَ جسماً ملّه البشر⁴

في الأبيات السابقة قدّم الشاعر شبه الجملة (في الناس، في الغابات، في الأرض، في الروح، في

¹ المصدر السابق، ص 354.

² المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران، ص 355.

³ المصدر السابق، ص 356.

⁴ المصدر السابق، ص 360.

الدنيا)، وهذه المفردات تشكّل عالماً خاصّاً بالشاعر يستمدّ منه تراكيبه بحسب السياقات الشعرية المختلفة في القصيدة، فأسبغ الشاعرُ عليها بُرداً من الحُلّال الجماليّة ذي الدلالات العميقة؛ فالشاعر لم يقف عند وجودها الفيزيقي الطبيعي الذي يعرفه القاصي والداني، بل أزاها عن الدلالات المركوزة الساكنة إلى أخرى وثابّة متحركة، أرخت بظلال الجمال والفنّ على النصّ مع حفاظه على الخيط الدقيق الذي يربط بين الوجود الفيزيقي والمتخيل الجمالي.

قدّم خبرليس (في الغابات) على اسمها (دينّ)، والخبرمكوّن من شبه الجملة (جارومجرور)، والأصل في الجملة (ليس الدين موجوداً في الغابات)، فكان التقديم لإظهار ما في الغابات من دلالات موحية، فهي المتخيل الذي يجنح إليه، وهي الخلاص ومنتهى الغايات وأسمى ما يرتقي إليه الوجود الإنساني بعد خلاصه من شوائب الدنيا، ولذلك يعمد الشاعر إلى تقديم (في الغابات) على (دينّ)، فالغابة الجبرانية أجلّ وأعظم من الدين ذاته.

وفي (العدل في الأرض يبكي الجنّ) يقدّم شبه الجملة (في الأرض) على الخبر (الجملة الفعلية يبكي)، وهذا يدلّ على أهميّة المقدّم في توجيه المعنى، فيظهر الألم الممزوج بالسخرية بعد ذكره للأرض التي خيّبت أمانيه بما فيها من جور وظلم..

أمّا قوله (والعزمُ في الروح حقّ) فيقدم شبه الجملة (في الروح) على الخبر (حقّ)، ليثبت مفهوم (الروح) ويجعلها تستقر في النفس وتستحوذ على الإدراك، وهذا التعجيل بذكرها لدورها ومكانتها في العالم الذي ينشده في قصيدته.

كذلك يقدّم شبه الجملة (في الدنيا) للتحسر على الإنسان الذي يلهث خلف السعادة في دنياه، ولا يلاحظ من غفلته، وما هذه السعادة إلا ومضة وشبح غير موجود، ولو قدّر لها أن تدوم لأصبحت فاقدةً لتأثيرها (فإن صارَ جسماً ملّه البشرُ).

ومما ينبغي الإشارة إليه في هذا البيت أن التقديم في البنية التراصفية: إذ قدّم (العزم في الروح) على (عزم السواعد) لم يكن إلا لتقدم الروح على الجسد في العالم الفاضل عند الشاعر.

فإن رأيت أخوا الأحلام منفرداً
عن قومه وهو منبوذٌ ومُحتَقَرٌ
فهو النَّبِيُّ وَبُرْدُ الغَدِ يحجُّبه
عن أمةٍ برداء الأُمسِ تَأْتِرُ¹

نلاحظُ في البيتين السابقين أن جواب الشرط (فهو النبي) قد تأخّر عن حرف الشرط وفعله (فإن رأيت)، وقد فصلت بينهما مجموعة من المفردات التي وظفها الشاعر في إظهار نظرة المجتمع إلى من تسامى عن فكرهم ونأى عن انغماسهم، فأصبح منبوذاً ومُحتَقَراً بالنسبة إليهم، ليأتي جواب الشرط بما يثلج الصدر (فهو النبي) المحتجب عن عيونهم التي لا تبصر النور والضوء،

¹ المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران (العربية)، ص 356.

ومسافة التأخير بين الفعل والجواب هي التي أتاحَت للشاعر جذب المتلقي إلى ما بعد سفاهة الناس وغطرستهم وأبانت عجزهم وتقصيرهم.

ومن خفيفٍ ومن مستأنثٍ خنثٍ تكادُ تُدمي ثنايا ثوبه الإبر¹

أخّر الشاعر ذكر الفاعل (الإبر) وقدم المفعول به (ثنايا) ولهذا التقديم دلالة في بناء الفكرة وإيصالها، فالشاعر يسخر من هذه النماذج المخنثة التي لا تجري الدماء في أجسادها، فيقول على سبيل المبالغة في السخرية (تدمي ثنايا ثوبه الإبر) لأنّ الدماء غير موجودة في هذا الصنف من الناس؛ فعلّ الدماء تكون في ثنايا ثوبه، ويأتي ذكر الإبر ليتوج المعنى الذي رسمه الشاعر، فالإبر أصغر الأدوات الحادة التي يمكن أن يُخدش الإنسان بها، فتقديم المفعول به لئلا يذهب خيال المتلقي أبعد من (ثنايا الثوب).

فإن لقيت قوياً لئناً فيه لأعين فقدت أبصارها البصر²

أصل التركيب في البيت السابق: (فإن لقيت قوياً لئناً فالبصرُ به لأعين فقدت أبصارها)، أخّر الشاعر المبتدأ (البصر) وهذا التحريك في مفردات البيت يحدث أثراً في المتلقي، وينبهه لأهمية المتأخرو يؤدي التشويق دوراً مهماً في ذلك، ولا سيما أن الشاعر يجعل هذا القوي بمنزلة البصيرة للبصر، وهذه الصفة (لئناً) التي وصف بها القوي، هي التي جعلت من القوة هنا معنىً إيجابياً جمالياً، وأضفت الجلال على القوي؛ فالقوي بلا لين ولطف، مثل البصر بلا بصيرة.

والموتُ في الأرضِ لابن الأرضِ خاتمةً وللأثيري فهو البدءُ والظفر³

قدم الشاعر شبه الجملة (في الأرض) و(لابن الأرض) على الخبر (خاتمةً) للتخصيص وهذا يدلّ على اهتمام الشاعر بهذا المخصص، وفي ذلك دعوة للمتلقي للتنبيه بأن الموت الخاص في الأرض ولابن الأرض هو ختام للوجود المادي، لكنه يظهر في الشطر الثاني أن هذه النهاية الممثلة بالموت هي البدء بحياة الروح وخلودها، وذكر الشاعر للأرض وتكرار هذا الذكر يدل على تأكيد الشاعر بهذه الخاتمة.

خاتمة:

ننتهي إلى أن التقديم والتأخير من أهم الظواهر التي تثري النص بالمعاني والدلالات، وتقدم مثلاً حياً على مرونة اللغة واتساعها، كما تكسب النص الأدبي بعداً فنياً وجمالياً على مستوى الصياغة والمعنى. وقد ورد هذا الضرب الفني في شعر جبران خليل جبران بأنواعه المختلفة (تقديم المسند إليه، تقديم متعلقات الفعل، ...)، فتصدر تقديم شبه الجملة

¹ المصدر السابق، ص 358.

² المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران (العربية)، ص 358

³ المصدر السابق، ص 362.

(الجاروالمجرور) بقية الأنواع وربما يعود ذلك إلى دلالة المفردات التي يدخل عليها حرف الجرولما لها من أثر في ذات الشاعر من جهة وفي الوجود الإنساني من جهة أخرى، وقد كان هذا التنوع في حالات التقديم والتأخير صورة لتنوع الأغراض والغايات، ولكن السياق سيد الأغراض والغايات بما يحمله من مواقف وجدانية متباينة عند المبدع.

المصادر والمراجع

- بحوث لغوية: د. أحمد مطلوب، دار الفكر - عمان، 1987 م.
- بنية اللغة الشعرية: جان كوهن، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري دار توبقال الدار البيضاء ط1 1986 .
- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي القاهرة- مصر، ط2004، 5 م.
- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: القزويني (أحمد بن فارس ابن زكرياء الرازي)، الناشر محمد علي بيضون، د. ط1، 1997 م.
- فقه اللغة وسر العربية: أبو منصور الثعالبي قرأه وعلق عليه خالد فهمي تصدير د. رمضان عبد التواب الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة ط1 1998 م الجزء الثاني .
- الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان: ابن القيم الجوزية، صححه: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة - مصر. الطبعة الأولى - 1327 هـ.
- الكتاب: سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1408، 3 هـ، ج1.
- لسان العرب: ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ت711 هـ)، دار صادر- بيروت، ط1414، 3 هـ.
- المثل السائر: ابن الأثير، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الثاني، مطبعة مصطفى الباني الجلي وأولاده بمصر، 1358 هـ - 1939 م.
- المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران (العربية)، قدم لها وأشرف على تنسيقها ميخائيل نعيمة.
- المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده (ت: 458 هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2000 م، الجزء الخامس، باب (ء خ ر).
- معجم اللغة العربية المعاصرة: د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى 1424 هـ)، عالم الكتب، ط2008، 1 م، باب (أ خ ر)، الجزء الأول.
- معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط1، 1985 م.
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان- ناشرون، 2000 م.
- معجم مصطلحات الأدب: مجدي وهي، مكتبة لبنان- بيروت، د. ط، 1974 م.
- من أسرار اللغة العربية: الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1987، 6 م

الانزياح الصيغي في القرآن الكريم (المشتقات نموذجًا)



م. محمد عزيز مصطفى

المدرس بقسم اللغة العربية - كلية التربية
بجامعة رابرين - إقليم كردستان العراق

المقدمة:

إن وجوه الجمال اللغوي في القرآن الكريم كثيرة ومتعددة، والانزياح الصيغي يمثل أحد أوجه هذا الجمال، بحيث امتاز القرآن الكريم بأسلوبه الذي يختص به ولا يدانيه أسلوب آخر، ويعد الانزياح من أبرز الظواهر الالسانية والأسلوبية؛ لما له من وظيفة جمالية وأبعاد إيحائية ترقى بمستوى اللغة إلى مستوى الإبداع، فعن طريقه يمكن أن نميز اللغة العادية عن اللغة العالية بما يمنحه لها من خصوصية، لذا يسعى هذا البحث إلى دراسة ظاهرة الانزياح الصيغي في القرآن الكريم - المشتقات نموذجًا، تكمن أهميتها في أن الانزياح ظاهرة حديثة، لم يعرف بهذا المعنى سابقًا، وهو استعمال المبدع للغة مفردات وتراكيب وصور استعمالا يخرج بها عما هو معتاد ومألوف بحيث أن يؤدي ما ينبغي له أن يتصف به من تفرّد وإبداع وقوة جذب وأسر، وقد حرصت هذه الدراسة على عرض ما اشتملت عليه هذه الظاهرة من وجوه الحكمة المتأنية مما ينشأ عن الاختلاف بين السياقات المتشابهة من الدلالات، متخذًا من جهود أسلافنا في هذا الشأن منطلقًا للنظر في توجهاتهم. وفي ما يتعلق بمنهج الدراسة، فقد أقيمت على منهج وصفي تحليلي تفسيري، يقوم على العينات الموجودة في الآيات، وذلك بناء على الغرض المنشود، ثم العرض والتحليل، والرجوع إلى الاتجاهات المختلفة في كتب التفسير، خاصة التفاسير ذات الصبغة النحوية والبلاغية، وقد حاد التحليل عن الوقوف عند شرح المفردات ودوالها القريبة التي تتبع لانفتاح الدلالة ومقاصدها عند أهل العلم. واعتمد البحث إضافة إلى مقدمة على خطة مكونة من تمهيد ومبحثين، خصص التمهيد لمفهوم المصطلحات: أولاً: مفهوم الانزياح، ثانيًا: مفهوم الصيغة، ثالثًا: مفهوم المشتقات، أما المبحثين فقد جاء الأول بعنوان: الانزياح الصيغي بين المشتقات نفسها، وأما الثاني: الانزياح الصيغي بين المشتقات وغيرها، ثم تلا ذلك خاتمة وأهم النتائج التي تم التوصل إليها، وفي النهاية قائمة بأهم المصادر والمراجع التي اعتمدت الدراسة عليها.

التمهيد: تحديد مصطلحات البحث

أولاً: مفهوم الانزياح لغةً واصطلاحًا:

الانزياح لغة: يدل الانزياح في اللغة على العدول والتباعد والتحول والذهاب، جاء في مقاييس اللغة: "الزاء

والياء والحاء أصل واحد، وهو زوال الشيء وتنجيّه، يقال: زاح الشيء يزح، إذا ذهب⁽¹⁾. وورد في معجم العين: "نزحت الدار، وتنزح نزوحاً أي بعدت"⁽²⁾، وجاء في معجم لسان العرب: إن الانزياح، مادته (زح) من باب الانفعال أي ذهب وتباعد، زاح الشيء يزح ربحاً وزيحاً وزيحاناً وأزحته وأزاحه غيره. نزح الشيء ينزح نزحاً ونزوحاً: بعد. وانزاح ذهب وتباعد وزاح عني الباطل أي زال وذهب⁽³⁾.

وإذا ذهبنا إلى (القاموس الموسوعي لاروس) سنجد دقة أكبر في تحديد المصطلح؛ إذ إن الانزياح هو حركة عدول عن الطريق أو خط المسير⁽⁴⁾.

الانزياح اصطلاحاً:

يعرف (أحمد محمد ويس) الانزياح بأنه: "استعمال المبدع للغة مفردات وتراكيب وصوراً استعمالاً يخرج به عما هم معتاد ومألوف بحيث يؤدي ما ينبغي له أن يتصف به من تفرّد وإبداع وقوة جذب وأسر"⁽⁵⁾. فمنهم من يرى أنه: "الخروج عن أصول اللغة وإعطاء الكلمة أبعاداً دلالية غير متوقعة"⁽⁶⁾، ويعد هذا الخروج عن المألوف في التركيب والصياغة والصورة واللغة "خروجاً إبداعياً جمالياً، يهدم لكيبيني بطرد من ضبطها طريقة هاربة لوما"⁽⁷⁾، ويمنح اللغة خصوصيتها وتوهجها وألقها، ويجعلها لغة خاصة تختلف عن اللغة العادية⁽⁸⁾.

فالانزياح في المفهوم الأسلوبي هو قدرة المبدع على انتهاك واختراق المتناول المألوف، سواء أكان هذا الاختراق صوتياً أم صرفياً أم نحوياً أم معجمياً أم دلالياً؛ ومن ثم يحقق النص انزياحاً بالنسبة إلى معيار متواضع عليه، لذا تبقى اللغة الإبداعية هي التي تسمح بهذه الخلجات اللغوية ضمن النصوص بحملها من النفعية البلاغية إلى الفنية الجمالية؛ وهذا كله وفقاً لأفكار وتداعيات خاصة، في إطار أمني ومواقف محددة تملها طبيعة المواضيع المتناولة في ضمن النصوص، حيث «إنه من غير المجدي حصر الكلام في تكرار جمل جاهزة، كل واحد يستعمل اللغة لأجل التعبير عن فكرة خاصة في لحظة معينة، يستلزم ذلك حرية الكلام واستقلالية الخوض فيه وبه بارتياح، في رحاب لغة فنية أدبية تجعل الجمالية والتأثير غايتها"⁽⁹⁾.

وهكذا؛ فالانزياح كما في دلالتة اللغوية خروج عن المألوف والمعتاد، وتجاوزاً للسائد والمتعارف عليه والعادي،

1) ينظر: التصريح على التوضيح: 492/1، وشذا العرف: 81.

2) العين: 210/4.

3) ينظر: لسان العرب: مادة (زوح): 22/13.

4) ينظر: جمالية الانزياح في القرآن الكريم: 12.

5) الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية: 8.

6) المصطلحات اللسانية والبلاغية والأسلوبية والشعرية: 160.

7) الانزياح الشعري عند المتنبي: 40.

8) ينظر: الأسلوبية مفاهيمها وتجلياتها: 43.

9) شعرية الانزياح بين عبد القاهر الجرجاني وجان كوهن: ١٠١.

ويرتبط بالذهاب والتباعد والتنحي والتحويل، وفي كل هذا تغييرٌ لحالة معينة وعدم الالتزام بها، وهو في الوقت نفسه إضافةٌ جمالية يمارسها المبدع لنقل تجربته الشعورية للمتلقى والتأثير فيه، ومن ذلك لا يُعد أي خروج عن المألوف وتجاوزٌ للسائد وخرقٌ للنظام انزياحًا إلا إذا حقق قيمةً جمالية وتعبيرية، وأجمع الدارسون المسلمون قديما على أن أسلوب القرآن العظيم خارج عن المألوف من كلام البشر.

وخلاصة القول:

إن الانزياح ظاهرةٌ مهمّةٌ في اللغة العربية؛ فهو وسيلة لتوسّعها، وأداة فنية وجمالية عرّفَتْها اللغة منذ القديم؛ وتنبيه الدارسون المسلمون القدماء إلى سمة بارزة من سمات الأسلوب العربي هي سمة المراوحة بين الأساليب والانتقال المفاجئ من أسلوب إلى آخر ومن صيغة إلى أخرى، وقد أطلقوا على هذه الظاهرة مصطلحات عدة منها: النقل والانتقال والتحريف والانحراف والرجوع والالتفات والتحويل والعدول والصرف والانصراف ومخالفة مقتضى الظاهر وشجاعة العربية والحمل على المعنى والجسارة اللغوية والترك ونقض العادة وغير ذلك.

ثانيًا: مفهوم الصيغة لغة واصطلاحًا:

الصيغة في اللغة والاصطلاح: مصدر الفعل (صاغ) بمعنى الخلقة والهيئة، قال ابن منظور: "فلان حسن الصيغة، أي حسن الخلقة والقَدِّ، ويقال صيغة الأمر كذا أو كذا، أي هيئته التي بُني عليها"⁽¹⁾. ويعرفها ابن الحاجب بقوله: "المراد من بناء الكلمة ووزنها وصيغتها هيئتها التي يمكن أن يشاركها فيها غيرها، وهي عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة وسكونها مع اعتبار الحروف الزائدة والأصلية في كل موضع"⁽²⁾. وعند الكفوي هي: الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقدير بعض الحروف على بعض، وهي صورة الكلمة والحروف مادتها"⁽³⁾.

وعند التهانوي: "الصيغة بالكسر عند أهل العربية هي الهيئة الحاصلة من ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها"⁽⁴⁾.

وعند محمد سمير اللبدي: هي الشكل والبناء، وغالبًا ما تستعمل في مجال المقيسات من الأحكام فيقال في فُعِيل فُعِيل وفُعِيل صيغ تصغير، ويقال في (فاعِل) من (فَعَلَ) صيغة اسم الفاعل، كما يقال في مفعول منه صيغة اسم المفعول إلخ، فالصبيغ إذن عبارة عن أبنية مقيسة، ولها أوزانها التي لا تختلف في عمومها وغالب أمرها"⁽⁵⁾.

ثالثًا: مفهوم الاشتقاق لغة واصطلاحًا:

(1) لسان العرب: مادة صوغ.

(2) شرح شافية ابن الحاجب: 2/1.

(3) معجم الكليات: الكفوي: 560.

(4) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: التهاوي: 1/1102.

(5) ينظر: معجم المصطلحات النحوية والصرفية: ١٢٨.

الاشتقاق في اللغة: "الأخذ في الكلام يميناً وشمالاً مع تَرْكِ الْقَصْدِ"⁽¹⁾، و"اشتقاق الحرف من الحرف: أَخْذُهُ مِنْهُ، ويقال: شَقَّقَ الكلام، إذا أخرجَهُ أَحْسَنَ مَخْرَجٍ"⁽²⁾.

وفي اصطلاح فقد ذكر الشريف الجرجاني ان الاشتقاق: "هو نزع لفظ من آخر، بشرط مناسبتهمَا معنًَا وتركيبًَا، ومغايرتهما في الصيغة"⁽³⁾.

وجاء في المزهرو: أخذُ صيغةٍ من أخرى مع اتفاقهما معنىً ومادةً أصليَّةً وهيئةً تركيبٍ؛ ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلافاً حروفاً أو هيئةً كضارب من ضرب، وحذر من حذر⁽⁴⁾.

ويعرفه أحد الباحثين المعاصرين بأنه: "استحداث كلمة أخذًا من كلمة أخرى للتعبير بها عن معنى جديد يناسب المعنى الحرفي للكلمة المأخوذة منها. أو عن معنى قالي جديد للمعنى الحرفي، مع التماثل بين الكلمتين في أحرفها الأصلية وترتيبها فيها"⁽⁵⁾.

وأصل المشتقات عند البصريين المصدر، وعند الكوفيين الفعل، والمعتمد الأول، والمشتقات من المصدر عدا الأفعال سبعة هي: اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل واسما الزمان والمكان واسم الآلة⁽⁶⁾.

المبحث الأول: الانزياح الصيغي بين المشتقات نفسها

أولاً: الانزياح الصيغي بين اسم الفاعل وصيغة المبالغة

قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ (الأعراف: 112)، وقال في الشعراء: ﴿يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ﴾ (الشعراء: 37)

فقد وردت في الأعراف بصيغة اسم الفاعل (ساحر) وهو كل من يعمل بالسحر، ووردت في الشعراء بصيغة المبالغة (سَحَّار)، و(سَحَّار) كل من تمرس بالسحر أو جعل السحر صفة له بل صفته الوحيدة أو من صار أستاذاً بالسحر يعلمه الناس، وذهب ابن طلحة أن فعلاً: لمن صار له صناعة⁽⁷⁾، والأصل عند العرب أن ينسبوا إلى الحرفة والصناعة بصيغة (فَعَّال) غالباً⁽⁸⁾، والمقصود بقوله (بكل ساحر): الكمية والعدد، و(بكل سَحَّار):

(1) أساس البلاغة: 516/1.

(2) الصحاح: 343.

(3) التعريفات: 27.

(4) ينظر: المزهرو: 275/1.

(5) علم الاشتقاق نظرياً وتطبيقياً: 10.

(6) ينظر: التصريح على التوضيح: 492/1، وشذا العرف: 81.

(7) جمع الهوامع: 95/3.

(8) شرح المفصل: 13/6.

النوعية والخبرة⁽¹⁾.

صبيغة (سَحَار) في الشعراء تتناسب مع المبالغة في قوة التحدي والخصومة وشدة المواجهة بين فرعون وموسى (عليه السلام)، وتتناسب مع غضب فرعون البليغ واندفاعه للنيل من موسى أيضاً⁽²⁾، فهم أرادوا سَحَارًا بليغًا في السحر لا مجرد ساحر، بيد أن قوة المعارضة والتحدي والخصومة لم تكن في سورة الأعراف بهذا المستوى⁽³⁾. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن كلا الموضعين جاءا على لسان سادة القوم من أتباع فرعون، لكن اختلف اللفظ مراعاة لحال المستمع الذي هو فرعون، ففي سورة الأعراف كان الحوار بين سادة القوم وهم الذين اتهموا موسى بالسحر: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ. يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ (الأعراف: 109 - 110).

فرد عليهم بعضهم: ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ. يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ (الأعراف: 111 - 112).

بينما في سورة الشعراء كان الحوار بين فرعون وملئه وأن فرعون هو الذي اتهم موسى بالسحر: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ. يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ (الشعراء: 34 - 35). فكان ردهم عليه: ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ. يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ (الشعراء: 36 - 37).

فجاء ردهم باستخدام صبيغة المبالغة، وكانت هذه الصبيغة مناسبة لسياقها، حيث إن سادة القوم من أتباع فرعون لما رأوا شدة خوفه واضطرابه، أتوه بكلمة تدل على الإحاطة والمبالغة تطميناً لنفسه وتسكيناً لبعض قلقه، فوعدوه أن يجلبوا له مهرة السحرة ومتمرسهم، والضالعين في السحر⁽⁴⁾. وهذا يتناسب أيضاً مع مقام التأكيد على السحر، فإن السحر أكد وكرّر في سورة الشعراء أكثر مما في سورة الأعراف، فقد ذكر في الأعراف سبع مرات وفي الشعراء عشر مرات⁽⁵⁾.

ثانياً: الانزياح الصيغي بين اسم الفاعل واسم التفضيل

قال تعالى في سورة هود: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي آَلَاءِ آخِرَةٍ هُمْ الْأَخْسَرُونَ﴾ (هود: 22)

وقال في سورة النحل: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (النحل: 109)

جاء الوصف في سورة هود بصيغة أفعال التفضيل وفي سورة النحل جاء بصيغة اسم الفاعل، وكلاهما مأخوذان من جذ لغوي واحد (خسر).

(1) المبني والمعنى في الآيات المتشابهات: 285.

(2) الشعراء: 23 - 35.

(3) الأعراف: 104 - 111.

(4) ينظر: الكشاف: 245/3.

(5) ينظر: التعبير القرآني: 37.

وقد عزا الإسكافي هذا الاستبدال إلى الجانب المعنوي واللفظي، فقال في بيان الجانب المعنوي: أنهم وُصفوا بالأخسرين في آية هود لأنهم كانوا {يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجًا}، فهم لا يكتفون بضلالهم، وإنما يُضِلُّون غيرهم ليكونوا في الضلال سواء، فاستحقوا الوصف بالخسران بصيغة التفضيل. وأما في آية النحل فلم يخبر عن الكفار أنهم مع ضلالهم أضلوا من سواهم، وإنما قال فهم: {ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة وأن الله لا يهدي القوم الكافرين} (هود: 107)، فلم يذكر ما يوجب مضاعفة العذاب⁽¹⁾.

وقال في ما يوجبه اللفظ ويراعي فواصل الآي: وهاهنا ما يضاهيه من طريق اللفظ، وهو أن ما قبله من الفواصل {يُبْصِرُونَ} و{يَفْتَرُونَ} {...وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ} {...وَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ} (هود: 20-21) فما قبل الواو والنون متحركان لا يعتمدان على الألف قبلهما، فجاء على التوفقة بين الفواصل.

لذلك قال: فاجتماع المعنى والتوفقة بين الفواصل أوجبا اختيار (الأخسرين) في هذا الموضع على الخاسرين. أما آية النحل فكانت الفواصل التي حملت هذه عليها على وزن (الكافرين) و(الغافلين) {...وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ} {...وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ} (النحل: 107-108) فاقتضى ذلك أن يكون (الخاسرون)⁽²⁾.

ويرى ابن الزبير أن سبب تخصيص آية هود بقوله: (الأخسر) و آية النحل بقوله: (الخاسرون) هو أن آية هود تقدمها قوله تعالى: {أفمن كان على بينة من ربه} (هود: 17) وهذه الآية تُفهم منها المفاضلة، أي من كان على بينة من ربه ليس كمن كفر وجحد وكذب الرسل. ثم اتبع هذا بقوله: {ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا} (هود: 18) فقد جاء باسم التفضيل (أظلم)، فناسب هذا لفظ (الأخسر) بصيغة المفاضلة.

أما آية النحل فلم يقع قبلها اسم تفضيل ولا ما يفهم المفاضلة، فناسب هذا لفظ (الخاسرون)⁽³⁾. ولعل اختيار القرآن (الأخسر) في سورة هود ما سبقها من خسارة النفس، وإن خسران النفس من اعظم الخسران: (هود: 21 - 22)، "فلا أحد أبين أو أكثر خسراناً منهم، فأفعل للزيادة إما في الكم أو الكيف"⁽⁴⁾ فهم الأكثرون خسرانا من كل ما يمكن وصفه بالخسران⁽⁵⁾.

إضافة إلى أن (أخسر) على وزن أفعل وهي للمبالغة والاستمرار، فهم قد بالغوا في الكفر فبولغ لهم العذاب، فإن الجزء من جنس العمل، ويدل اسم التفضيل على الزيادة في أصل الفعل غالباً، فكلاهما خاسر لكن الأخسرين خسرانهم أكثر وأشد⁽⁶⁾.

(1) ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل: 157.

(2) ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل: 158، والبرهان في متشابه القرآن: 198

(3) ينظر: ملاك التأويل: 254/2، وروح المعاني: 30/12.

(4) الكشف: 366/2.

(5) نظم الدرر: 259/9.

(6) ينظر: معاني النحو: 683/4.

ثالثاً: الانزياح الصيغي بين صيغتي المبالغة

قال تعالى في سورة ق: ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَاثِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ (ق: 2)، وقال في سورة هود: ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَاْ عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ (هود: 72)، أما في سورة ص فقال: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ (ص: 5)

جاء في سورتي ق وهود بصيغة (عجيب) وفي سورة ص بصيغة (عُجَاب)، وصيغة (فعيل) في أصلها تدل على الثبوت واللزوم، فإذا أريد المبالغة في الوصف حُوِّلَ إلى (فُعَال)، قال الخليل: "بين العجيب والعُجَاب فرق، أما العجيب فالعجب يكون مثله، وأما العُجَاب فالذي تجاوز حدَّ العجب"⁽¹⁾، وقال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: (إن هذا لشيء عجيب): إن العجَاب هو العجيب، إلا أنه ابلغ من العجيب، كقولهم: طويل وطَوَال، كبير وكُبَار، عجيب وعُجَاب إذا أفرط في الزيادة قيل: (فُعَال)، ككُبَار⁽²⁾، وقال الرضي: "والظاهر أن فُعَالاً مبالغة فعيل في المعنى، فطَوَال أبلغ من طويل وإذا أردت زيادة المبالغة شددت العين فقلت: طُوَال"⁽³⁾.

إن بين (عجيب) و(عُجَاب) تدرج في العجب بحسب قوته ففي آية (ق) ذكر أن الكافرين عجبوا من أن يجيء إليهم منذر منهم فقالوا: {هذا شيء عجيب}، أما في آية هود كان العجب أكبر لأنه من خلاف المعتاد أن تلد امرأة عجوز وعقيم من شيخ كبير في قصة سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام، إذ كل ذلك يدعو إلى الغرابة والعجب فالعجوز لا تلد، فإذا كانت عقيماً كانت عن الولادة أبعد، ولذا أكد العجب بأن واللام⁽⁴⁾ فقال: {إن هذا لشيء عجيب} بخلاف سورة (ق) فإنه لم يؤكد العجب.

وأما في سورة (ص) فقد كان العجب عند المشركين أكبر وأكبر من عجب العجوز العقيم حين بشرتها الملائكة بولادة إسحاق، إذ كيف يمكن أن يؤمنوا بوحداية الله تعالى وينفوا الشرك من أنفسهم، وذلك خلاف ما تعودوا عليه بعد أن أجمعوا عليه، وأقاموا على عبادة آلهتهم الزمن الطويل، وحين طرقتهم الدين الجديد كان أول ما جاءهم به ردعهم عن الشرك، ودعوتهم إلى التوحيد، وقد استسهلوا أن يحملوا السيف ويعلنوا الحرب الطويلة على أن يقرروا بهذه الكلمة، فالقتل أيسر عندهم من النطق بكلمة التوحيد، صادقين في ذلك عن عجبهم المتفاقم الكبير من دعوته إياهم إلى ما يخالف عاداتهم مما عدوه محالاً، ولذا كان العجب عندهم أكبر وأكبر، فكان الاستهلال في الآية بالاستفهام الإنكاري المعقب عليه بـ"بأن واللام"، والعدول من (عجيب) إلى (عجَاب)، وذلك فيما حكاه تعالى من قولهم: {أجمل الآلهة إلهاً وجداً إن هذا لتي تجابه}، لأن فُعَالاً أبلغ من فعيل عند العرب في

(1) لسان العرب: 1/ 581 مادة: عجب.

(2) ينظر: التفسير الكبير: 178/26.

(3) شرح الشافية: 136/2.

(4) ينظر: مغني اللبيب: 301.

الدلالة على الوصف، وذلك في إطار الجذر اللغوي الواحد⁽¹⁾.

رابعاً: الانزياح الصيغي بين صيغتين لاسم الفاعل

قال تعالى في سورة هود: ﴿وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ (الأنعام: 99)

وقال في سورة النحل: ﴿وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ (الأنعام: 141)

فالاختلاف بين الموضعين في استخدام صيغة (مُفْتَعِل) وهي اسم فاعل من (افْتَعَلَ) في الموضع الأول، وصيغة (مُتَفَاعِل) وهي اسم فاعل من (تَفَاعَلَ) في الموضع الثاني.

وعلى الرغم من أن كثير من العلماء ذهبوا إلى أن صيغة (تفاعل) تأتي بمعنى (افتعل)⁽²⁾ كتقاتل واقتتل وتشارك واشترك، لكن أصحاب المعاجم اللغوية فقد أثبتوا فرقاً بين اللفظتين (اشتبه وتشابه) من جهة المعنى. فقد جاء في لسان العرب: "اشتبه علي وتشابه الشيطان واشتبه: أشبه كل واحد منهما صاحبه... وأمور مشتبهة ومشتبهة: مشكلة يشبه بعضها بعضاً. . . وشُبِّهَ عليه: خلط عليه الأمر حتى اشتبه بغيره، . . . وقال الليث: المشتبهات من الأمور: المشكلات. . . واشتبه الأمر إذا اختلط، واشتبه علي الشيء"⁽³⁾.

ففي (القاموس المحيط): "تشابهها واشتبهها: أشبه كل منهما الآخر حتى التيسا. . . وأمور مشتبهة ومشتبهة كمُعْظَمَة: مشكلة"⁽⁴⁾، "أي: مشكلة ملتبسة يشبه بعضها بعضاً"⁽⁵⁾.

وجاء في (المصباح المنير): "اشتبهت الأمور وتشابهت: التبست، فلم تتميز ولم تظهر. ومنه اشتبهت القبلة ونحوها. . . وتشابهت الآيات تساوت أيضاً. فالمشابهة: المشاركة في معنى من المعاني، والاشتباه: الالتباس"⁽⁶⁾. فيتضح مما سبق "أن (اشتبه) أكثر ما يفيد الالتباس والإشكال كقولهم: (اشتبهت عليه القبلة، واشتبه عليه الأمر)، وأن (تشابه) أكثر ما يفيد معنى التشابه بين الشيئين أو الأشياء، والمشاركة بينها في المعانيسواء أدى ذلك إلى الالتباس أم لم يؤد⁽⁷⁾.

بعد بيان الفرق الدلالي بينهما لنضع كلا الكلمتين في سياقهما من تخصيص كل آية بما خصت لنقف على سببه، لأنه ينبغي أن يكون هناك فرق دقيق بينهما القرآن الكريم إلى أن يُخصَّصَ كل آية بالصيغة التي وردت فيها لان "اختلاف المباني دليل على اختلاف المعاني"⁽⁸⁾، والقرآن الكريم لا يستعمل كلمة بصيغة ما إلا لسبب يقتضيه سياق النص. ي

(1) ينظر: التعبير القرآني: 37.

(2) ينظر: الكتاب: 69/4.

(3) ينظر: لسان العرب، مادة (شبه): 398/17.

(4) القاموس المحيط (مادة شبه): ٢٨٦/٤.

(5) تاج العروس (مادة شبه): 393/9.

(6) المصباح المنير: 304.

(7) بلاغة الكلمة: 92.

(8) ينظر: معاني النحو: 11/1.

فسر صاحب الملاك الآية الأولى بأن المقصود منها الاعتبار وتعداد آيات الله ودلائل وحدانيته فلاءم الأمر بالنظر والاعتبار الأمر بالشكل⁽¹⁾.

أما الآية الثانية: فكانت على تفصيل ما أنعم به سبحانه على عباده من نعم في المأكّل والملبس والمعونة⁽²⁾.
والآية الأولى هي: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ ذَانِبَةٌ وَجَنَاطٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۚ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 99).

أما الآية الثانية: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۚ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ ۖ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ۚ وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأنعام: 141).

ولونظرنا في الآيتين ملياً فإننا يمكن أن نضيف إلى ما ذكره صاحب الملاك ما يأتي:
الآية الأولى: بينت عملية التكوين ومراحل التطور، ابتداء من نزول الماء إلى خروج النبات إلى اخضراره إلى بداية تراكم الحبيبات وتشكلها في الزرع وفي النخل وفي الأعناب وفي الزيتون وفي الرمان، إلى أن يصبح ثمرة، ثم تنضج. وكذلك بينت الجانب الشكلي، شكل الأرض قبل نزول الماء، وشكلها بعد نزوله واخضرار النبات وشكل الثمرة، ثم اختلاف لونه بعد أن ينضج ويبقع ودليلنا قوله تعالى: (أنزل. فأخرجنا. خضراً. حباً متراكماً. طلعتها قنوان - انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه).

الآية الثانية: تتجاوز مرحلة التكوين الأولى، وتحدث عن الثمر نفسه - شكله - طعمه - لونه - حجمه - رائحته في حالة النضوج والاستواء. ودليلنا (كلوا من ثمره. وآتوا حقه. ولا تسرفوا). ونعود إلى (مشتبهاً ومتشابهاً) في الآيتين:

في الآية الأولى قال: (مشتبهاً) في أساس التكوين ومشتبهاً في الخضرة ومشتبهاً في الإثمار ولكنه غير متشابه عندما يكبر الثمر وينضج ويبقع، فهذا كبير وهذا صغير، وهذا أصغر وهذا أخضر وهذا أبيض وهذا أحمر - وهذا على شكل عناقيد متدلّية وهذا على شكل ثمار متناثرة.

الآية الثانية: تتحدث عن التشابه والاختلاف في الفصيلة الواحدة وفي النوع الواحد، فالنخل يشبه بعضه بعضاً ولكن ثمره يختلف وأنواعه مختلفة وكذلك الرمان - والزيتون، والزرع أيضاً. فهي تبدو متشابهة ولكنها مختلفة أيضاً في اللون والطعم وفي الحجم وفي وقت النضج (مختلفاً أكله - متشابهاً وغير متشابه - كلوا من ثمره إذا أثمر - وآتوا حقه يوم حصاده)⁽³⁾.

(1) ينظر: ملاك التأويل: 341.

(2) الدرّة: 69.

(3) المبني والمعنى في الآيات المتشابهات: 258.

يضاف إلى ذلك أن الأولى سبقها الحديث عن الآيات الكونية وقدرة الله فيها، والآية الثانية سبقها ولحقها الحديث على ما يحل أكله.

ويلتمس الدكتور فاضل السامرائي الفارق بينهما من جهة المعنى معتمداً على السياق يقول: "والذي يبدولنا انهما ليسا بمعنى واحد، وإن كل لفظة اختصت بالموطن المناسب لها"⁽¹⁾.

ولكن إذا نظرنا إلى السياق العام الذي يلف الموضوعين سوف نجد اختلافاً كبيراً بين السياقين، فسياق الآية الأولى في بيان قدرة الله وآياته الباهرة في خلقه، ويتضح ذلك من الآيات السابقة للآية التي تشتمل على الموضوع المذكور، إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَتَى تُوْفِكُونَ. فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النَّجْمَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ. وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 95-99).

ومن ثم اتسمت الآية التي ورد فيها الموضوع الأول بسمات معينة من شأنها الاتساق مع السياق العام الواردة فيه؛ فقد تحدثت الآية عن بداية مرحلة ما قبل الإنبات، وبين سبحانه أنه هو الذي أنزل الماء من السماء. ثم ذكر أنه أخرج بالماء نبات كل شيء على وجه العموم ولم يخصصه بنوع معين من أنواع النبات، وهو مما يدل على القدرة الباهرة، وأشار كذلك إلى تسلسل عملية النمو والإنبات، وتحدثت الآية عن طلع النخل وقنوانه ولم تتحدث عن ثماره، ثم كانت خاتمة الآية متسقة تماماً مع هدفها وغايتها، إذ أمر الله بالنظر والتدبر والتأمل في مظاهر القدرة المطلقة، ليزداد المؤمنون إيماناً⁽²⁾.

أما سياق الآية الأخرى، ففي بيان الأفعمة وما يحلله ويحرّمه أهل الكفر افتراء على الله وبيان عقائدهم الباطلة، ويتضح ذلك مما يسبق هذه الآية من آيات، إذ يقول تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ. وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ لِيُزْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ. وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءَ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءٌ عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ. وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِدُكُونِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مِنْتَهُ فُهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ. قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ.

(1) بلاغة الكلمة: 37.

(2) ينظر: بلاغة الكلمة: 88.

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُّوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿الأنعام: 136-141﴾.

وبلاحظ كذلك أن ألفاظ هذه الآية وتراكيبها متسقة مع السياق الذي يحكمها، ولذلك ذكرت الآية ما يؤكل من ثمار الزرع واختلاف أنواعه وطعمومه، وأشارت إلى أكله {كلوا من ثمره إذا أثمر}، وضرورة إخراج حق الله فيه، وهذا الحق هو زكاة الزروع والثمار، وختمت الآية بالأمر بعدم الإسراف، فالله لا يحب المسرفين⁽¹⁾.

ومن ثم جاء في الموضع الأول {والزيتون والرمان مشتمها وغير متشابه} (الأنعام: 99)، وهو السياق الذي يبين قدرة الله وآياته الباهرة، "ومعلوم أن الذي يستطيع أن يُشَبِّه الأمور حتى تلتبس على الناظر أو المتأمل، فلا يميز بينها أقدر من الذي يقدر على أن يجعل مجرد تشابه بين شيئين. وأن الأمور المُشَبَّهة كلما دقت كانت أدل على القدرة والبراعة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن الأمور المشتمية تحتاج إلى زيادة نظرو تأمل لإدراك حقيقة أمرها. فوضع (مُشْتَمًا) في السياق الدال على قدرته وآياته، وفي موضع الأمر بالنظر {انظروا إلى ثمره} دون الموضع الآخر مما ليس في هذا السياق. فكان كل تعبير أنسب في سياقه الذي ورد فيه"⁽²⁾.

أما السياق الثاني، وهو معنى ببيان الأطعمة فيناصبه إبراز ما بين الثمار من تشابه واختلاف، وهو أمر يسهل إدراكه بالتذوق والأكل.

المبحث الثاني: الانزياح الصيغي بين المشتقات وغيرها

أولاً: الانزياح الصيغي بين اسم الفاعل والفعل المضارع

قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿أَبْلَغُكُمْ رَسُولًا لِّيَ بَيِّنَاتٍ لَّكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 62)

وقال آية أخرى: ﴿أَبْلَغُكُمْ رَسُولًا لِّيَ بَيِّنَاتٍ لَّكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 68)

فقد اختلفت بنية الألفاظ في هاتين الآيتين، ففي الموطن الأول وعلى لسان نوح عليه السلام يستعمل القرآن الصيغة الفعلية (أنصح)، وفي الموطن الثاني وعلى لسان هود عليه السلام يبدل استعمالها إلى الصيغة الاسمية (ناصح).

قال الإسكافي في درة التنزيل: إن جواب نوح عليه السلام (أنصح) بالصيغة الفعلية، كان جواباً لمن ضلل، وذلك لما قالوا له: {إننا لنراك في ضلال مبين} والضلال من صفات الفعل، تقول: ضلّ فهو ضالّ، فكان جواب من عيب بفعل مذموم نفيه بفعل محمود وهو (أنصح)، أما جواب هود عليه السلام فقد كان ردّاً على ما رموه من السفاهة فقالوا: {إننا لنراك في سفاهة}، والسفاهة من صفات النفس، وهي ضد الحلم، والسفاهة والحلم معنيان ثابتان، فكان نفيهما بصفات ثابتة أولى وهو قوله: (ناصح) أي ثابت لكم على النصح لا أنتقل عنه ولا

(1) ينظر: بلاغة الكلمة: 89.

(2) بلاغة الكلمة: 92.

أُتَبَدِّل⁽¹⁾.

وذكر ابن الزبير أن نوحًا في الآية الأولى: يَن لِّهم نصحه واستمراره في إبلاغهم ونصحهم فقال: {أبلغكم رسلت ربي وأنصح لك}، ثم أتبع بتعريفهم بجهلهم بما عنده من ربه ويعلمه هو بذلك فقال: {وأعلم من الله ما لا تعلمون}، وإنما قال: {وأنصح}، {وأعلم} ليعلم بتماديته على النصح لهم وهم لا يشعرون ولا يهتدون. وأما جواب هود عليه السلام فإن قومه لما قالوا: {إنّا لنراك في سفاهة} فرموه بخفة الحلم، فنفى ذلك عن نفسه ثم قال: {وأنّا لكم ناصح أمين} وأتى بالاسم فقال: {ناصح أمين}، ولم يقل {أنصح} فيأتي بالفعل، ليحصل منه أنّ ذلك الوصف الجليل لازم له غير مفارق، ولم يكن الفعل ليعطي ذلك، فجاء بالاسم وجعله الخبر عن ضميره الذي هو {أنا} فهذا مقصود ثبات الوصف ولزومه⁽²⁾.

وقد أشار إلى ذلك الرازي فقال: "والفرق بين الصّورتين أنّ صيغة الفعل تدلّ على التّجدد ساعة فساعة، وأمّا صيغة اسم الفاعل فإنّها دالة على الثبات والاستمرار على ذلك الفعل، ولما كان من عادة نوح عليه السلام العود إلى تجديد الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة {قال رب إني دعوت قومي ليلا ونهارا} {نوح: 5} ذكره بصيغة الفعل فقال: {وأنصح لكم}. وأما هود عليه السلام فقوله: {وأنّا لك ناصح أمين} يدل على كونه مثبتًا في تلك النصيحة مستقرًا فيها، وليس فيها إعلام بأنّه سيعود إلى ذكرها حالًا فحالًا، ويومًا فيومًا، أمّا هود فلم يكن كذلك بل كان يدعوهم وقتًا دون وقت⁽³⁾.

ثم إن قول نوح عليه السلام جاء بعد أن اتهمه قومه بالضلال فقالوا له: {إنّا لنريك في ضلال مبين} {الأعراف: 60}، وأما قول هود عليه السلام فقد جاء بعد أن رماه قومه بالسفاهة فقالوا له: {إنّا لنراك في سفاهة} {الأعراف: 66}، والسفاهة صفة لازمة لصاحبها ثابتة فيه، فأتى بالصيغة التي تدل على الثبوت فقال: {وأنّا لكم ناصح}، بخلاف الضلال فإنه وصف عارض يمكن تركه إلى نقيضه من الهدى، فناسبه الصيغة التي تدل على الحدوث، فجاء بعده قوله: {وأنصح} ليناسب الحدوث والحدوث والثبوت⁽⁴⁾.

ثانيًا: الانزياح الصيغي بين اسم الفاعل والفعل المضارع

قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَّمْ يَكُنْ رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ (الأنعام: 131)

وقال في سورة هود: ﴿وَمَا كَانَ رَّبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ (هود: 117)

ففي سورة الأنعام فقد وردت اللفظة بالصيغة الاسمية (مهلك) الدال على الثبات والدوام، ثم تبدل استعمال القرآن لهذه اللفظة في سورة هود إلى الصيغة الفعلية (لهلك) الدال على التجدد والاستمرار وذلك أن الآية

(1) ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل: 84.

(2) ينظر: ملاك التأويل: 402/1.

(3) تفسير الرازي: 156/14.

(4) ينظر: كشف المعاني: 179.

الأولى في سياق مشهد من يوم القيامة عما كان في الدنيا قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ. وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّبْنَاهُمْ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ. ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ (الأنعام: 128-131).

فقد ذكر صفة الله وهو أنه لم يهلك قوماً بظلمٍ وهم غافلون لم يُكَلِّفُوا ولم يأتهم رسل ينذرونهم. فالذين لم يندروا غافلون، قال تعالى: {لتندرقوما ما أنذراء باؤهم فهم غافلون} (يس: 6). فهو في سياق أمر ثبت واستقر وانتهى فجاء بالصيغة الاسمية الدالة على الثبوت.

في حين أن الكلام في سورة هود على هذه الحياة وشؤونها وذكر سنة الله في الأمم قال تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ. وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ. وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ. فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ. وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ (هود: 112-117).

فهو - كما ترى - في سياق الدنيا وسنن البقاء فجاء بالصيغة الفعلية لأن الأمم تحدث وتتجدد وتهلك ويأتي غيرها... فجاء بالصيغة الدالة على الحدوث والتجدد (لهلك). ثم انظر كيف جاء في الآية الأولى بـ (لم) الدالة على الماضي (ذلك أن لم يكن ربك) لأن الأمر حصل وتم في الدنيا فهو ماضٍ بالنسبة إلى الآخرة. وجاء ههنا بلام الجحود التي تدخل على الفعل المضارع للدلالة على الاستمرار والتجدد فقال: {وما كان ربك ليهلك القرى} (هود: 117) (1).

ثالثاً: الانزياح الصيغي بين اسم الفاعل والفعل المضارع

قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (الأنفال: 33)

فقد جاء في صدر الآية بالفعل: (ليعذبهم) وجاء بعده بالاسم: (معذبهم) وذلك أنه جعل الاستغفار مانعاً ثابتاً من العذاب بخلاف بقاء الرسول بينهم فإنه - أي العذاب - موقوت ببقائه بينهم. فذكر الحالة الثابتة بالصيغة الاسمية والحالة الموقوتة بالصيغة الفعلية (2).

(1) ينظر: التعبير القرآني: 25.

(2) ينظر: التعبير القرآني: 26.

ويقول الزمخشري: "والدلالة على أن تعذيبهم وأنت بين أظهرهم غير مستقيم في الحكمة؛ لأن عادة الله وقضية حكمته أن لا يعذب قومًا عذاب استئصال ما دام بين أظهرهم، وفيه إشعار بأنهم مرصدون بالعذاب إذ هاجر عنهم والدليل على هذا الإشعار قوله تعالى: {وما لهم ألا يعذبهم الله} (الأنفال: 34)، وإنما يصحّ هذا بعد إثبات التعذيب، كأنه قال: {وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وهو معذبهم إذا فارقتهم. وما لهم أن لا يعذبهم وهم يستغفرون}. ومعناه نفي الاستغفار عنهم: أي: ولو كانوا ممن يؤمن ويستغفر من الكفر لما عذبهم كقوله: {وما كان ربك ليهلك القرى يظلم وأهلها مصلحون} (هود: ١١٧). ولكنهم لا يؤمنون ولا يستغفرون ولا يتوقع ذلك منهم وقيل معناه: وما كان الله معذبهم وفيهم من يستغفرهم وهم المسلمون بين أظهرهم ممن يخلف عن رسول الله ﷺ من المستضعفين^(١).

فالزمخشري ذكر معنيين كما ترى، فأحد المعنيين هو الذي ذهب إليه د. فاضل السامرائي وهو ثبوت الاستغفار لا نفيه عنهم. وبذا يعلم أن استظهار الزمخشري أوسع.

رابعاً: الانزياح الصيغي بين الصفة المشبهة والمصدر

قال تعالى في سورة الأنعام على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: 78)
وقال في سورة الزخرف وعلى لسانه أيضاً: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ. إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الزخرف: 26-27)

في سورة الأنعام استخدم صيغة الصيغة المشبهة (بريء)، أما في سورة الزخرف فجاء بصيغة المصدر (براء)، "وأنت ترى الفرق بين المقامين فإن إبراهيم عليه السلام في آية الأنعام في مقام الحبرة والبحث عن الحقيقة لا يعرف ربه على وجه التحقيق، فقد ظن أن الكوكب ربه ثم القمر ثم الشمس ثم أعلن البراءة من كل ذلك. أما في الآية الثانية فهو في مقام التبليغ فقد أصبح نبياً مرسلًا من ربه أعلن حربه على الشرك وأعلن البراءة مما يعبد قومه، فهناك فرق بين المقامين والبراءتين"⁽²⁾.

ولذا قال في الآية الأولى: (بريء) وفي الثانية: (براء)؛ وذلك أن (براء) أقوى من بريء فإنها براءة بصيغة المصدر الذي هو الحدث المجرد فإن قولك: (هو رجل عدل) أبلغ من قولك (هو رجل عادل) وذلك لأن معناه أنه أصبح هو العدل، أي: لكثرة ممارسته للعدل صار هو العدل نفسه. فالبراءة في آية الزخرف أشد.

ثم انظر كيف ناسب هذه القوة في البراءة والشدة بتوكيد الكلمة بمجيء النون - أعني نون الوقاية - في آية الزخرف زيادة في التوكيد فقال: (إنني براء) ولم يأت بها في آية الأنعام بل قال: (إني بريء) وأن النون في مثل هذا

(1) ينظر: الكشف: 170/2.

(2) التعبير القرآني: 39.

- الخاتمة:** وهذه هي المحطة الأخيرة من الدراسة، حيث خاتمة الجهد والخلاصة، فنذكر أهم ما جاء فيها من أفكار، وما توصلت إليها من نتائج:
- تبين أن الانزياح يدل على العدول والتباعد والتحول والذهاب، وهو استعمال المبدع للغة مفردات وتراكيب وصيغ استعمالا يخرج به عما هو معتاد ومألوف، ويمنح اللغة خصوصيتها وتوجهها وألقها، ويجعلها لغة خاصة تختلف عن اللغة العادية.
 - وتبين أن الانزياح ظاهرة مهمة في اللغة العربية؛ فهو وسيلة لتوسّعها، وأداة فنية وجمالية عرّفها اللغة منذ القديم؛ وتنبه الدارسون المسلمون القدماء إليه، وقد أطلقوا على هذه الظاهرة مصطلحات عدة منها: النقل والانتقال والتحريف والانحراف والرجوع والالتفات والتحويل والعدول والصرف والانصراف ومخالفة مقتضى الظاهر وشجاعة العربية والحمل على المعنى والجسارة اللغوية والترك ونقض العادة وغير ذلك...
 - وتبين أن الصيغة مصدر الفعل (صاغ) بمعنى الخلقة والهيئة، وهي: الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات، وهي صورة الكلمة والحروف مادتها.
 - أن الاشتقاق هو نزاع لفظ من آخر، بشرط مناسبتها معنًا وتركيبًا، ومغايرتهما في الصيغة، وهي أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب؛ ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفًا أو هيئة كضارب من ضرب، وحذر من حذر.
 - إن الانزياح الصيغي ظاهرة دالة على بديع النظم الحكيم، ولها إماءات ودلالات تهمس بعض النص القرآني، ورقى البيان الذي فيها، تهمس كذلك بتناسق ظاهرين الشكل والمضمون، وتناغم بين اللفظ والمعنى.
 - يعد الانزياح الصيغي نمطًا أسلوبًا راقيًا في التعبير، يمثل الجانب الإبداعي في الأداء، ويهدف إلى خلق ألوان متنوعة من التغيير في الشكل والمضمون.
 - لا يمكن بحال من الأحوال فهم دلالة المفردات دون النظر إلى سياق الحال، وأي محاولة لتحقيق هذا الغرض دون الرجوع إلى السياق محاولة قاصرة، بل يجب أن نعتبر القرآن كله وحدة واحدة أو أية واحدة.
 - من خلال الدراسة تبين أن اختيار الصيغة هي اللبنة الأولى في صرح النظم البديع المعجز، واتضح أن القرآن يستعمل الصيغة في مواضع لا يسد مسدها فيها غيرها من الصيغ اللغوية على اتساعها وتنوعها.
 - وتعد الانزياح الصيغي في القرآن الكريم لونًا من ألوان الإعجاز الذي تتجلى آثاره في النظم، الذي عُرف بانتظامه العجيب، ونسجه البليغ، وحسن صوغها.

(1) ينظر: معاني النحو: 388/1.

- إن المفردات القرآنية الكريمة مهما تقارب معناها اللغوي ظاهرياً، فإن هذا لا يعني أنها متطابقة كل التطابق، بل هناك فروق بينها.
- وتبين أن الانزياح وقع بين أغلبية المشتقات، وأن اسم الفاعل من أكثر الصيغ التي وقع في صياغتها الانزياح ويليه صيغ المبالغة.

المصادر والمراجع

- بعد القرآن الكريم.
- أساس البلاغة: الزمخشري، دارصادر، بيروت، 1992م.
- الأسلوبية مفاهيمها وتجلياتها: موسى سامح ربايعه، دار الكندي، الأردن، 2003م.
- الانزياح الشعري عند المتنبي: قراءة في التراث النقدي عند العرب، أحمد مبارك الخطيب، دارالحوار، دمشق، الطبعة الأولى، 2009م.
- الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية: أحمد محمد عويس، مجد الدراسات الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م.
- البرهان في متشابه القرآن: محمود بن حمزة بن نصر الكرمانى، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.
- بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، د. فاضل السامرائي، دارعمار - عمان (1999م).
- تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين أبو الفضل السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي، منشورات مكتبة الحياة - بيروت - لبنان، (1306هـ).
- التعبير القرآني، د. فاضل صالح السامرائي، دار الكتب للطباعة والنشر - الموصل (1989م).
- التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دارالفضيلة، مصر، 2004م.
- التفسير الكبير، فخرالدين بن عمر الرازي (المتوفى: 606هـ)، دار الكتب العلمية - طهران.
- جمالية الانزياح في القرآن الكريم: عبد القادر بن زيان، رسالة الماجستير، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2012م.
- الدّر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
- درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز، محمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي، تحقيق: خليل شيحا، دارالمعرفة - بيروت (2003م).
- روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، أبو الفضل الآلوسي، تحقيق: محمد أحمد وعمر السلاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999م.
- شذا العرف في فن الصرف، أحمد بن محمد الحملاوي، دارالكيان، الرياض، د.ط.
- شرح التصريح على التوضيح: خالد بن عبد الله الأزهرى، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م.
- شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين محمد بن الحسن الأسترابادي، تحقيق: محمد نور الحسن وآخرين، دارالكتب العلمية - بيروت (1975م).
- شرح المفصل: يعيش بن علي ابن الصانع، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.
- شعرية الانزياح بين عبد القاهر الجرجاني وجان كوهن، سعاد بولحراش، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر باتنة، 202م.

- علم الاشتقاق نظرياً وتطبيقياً: محمد حسن جبل، دارالشروق، القاهرة، 1998م.
- القاموس المحيط، الفيروز أبادي، المطبعة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1979م.
- الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى.
- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد بن علي التهاوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، 1996م.
- الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر الزمخشري، رتبة وضبطه: محمد عبد السلام شاهين، دارالكتب العلمية - بيروت (1995م).
- كشف المعاني في المتشابه من المثاني، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله، تحقيق: د. عبد الجواد خلف، دار الوفاء - باكستان (1990م).
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (المتوفى: 711هـ)، دار صادر - بيروت.
- المبنى والمعنى في الآيات المتشابهات في القرآن الكريم: د. عبد المجيد ياسين المجيد، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م.
- مختار الصحاح، محمد بن أبو بكر بن عبد القادر الرازي (المتوفى: 666هـ)، دار الرسالة - الكويت.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، المحقق: فؤاد علي منصور، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.
- المصباح المنير: أحمد بن محمد الفيومي، المحقق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 2016م.
- المصطلحات اللسانية والبلاغية والأسلوبية والشعرية: محمجد بوطران الهادي وآخرون، دارالكتاب الحديث، بيروت، 2008م.
- معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، 2003م.
- معجم الكليات: أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
- معجم المصطلحات النحوية والصرفية: محمد سمير نجيب اللبدي، دار الفرقان.
- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من أي التنزيل، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي، تحقيق: سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي - بيروت - لبنان (1983م).
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله ابن هشام، علّق عليه: أبو عبد الله الجنوبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

مواقع الإعراب لكلمات المنخبة بالياء في سورة مريم



إبراهيم آدم رابع
باحث الماجستير، بقسم اللغة العربية،
جامعة عثمان بن فودي صكتو- نيجيريا.

الملخص:

يتناول هذا البحث عن مواقع الجمل وهي المنصوبات الواقعة في أواخر كلمات الأيات المختمة بحرف " الياء" من سورة مريم دراسة نحوية. والمنصوبات في اللغة العربية أربعة عشر اسما، وحصل الباحث خمسا منها، وهي: الصفة، وخبر كان، ومفعول به، والحال، فالتمييز.
المقدمة:

الحمد لله الذي جعل اللغة العربية لغة رسمية لأهل الممالك التي اعتنق الإسلام ديناً ومجداً رسولاً ونبياً والقرآن دستوراً. والصلاة والسلام على أشرف العرب والعجم سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن ولاءه.
وبعد: فالبحث مرتب على النقاط التالية:

النقطة الأولى: محتويات سورة مريم.

النقطة الثانية: دراسة نظرية للنعت وخبر كان وأخواتها، ومفعول به والحال والتمييز.

النقطة الثالثة: دراسة تطبيقية للمنصوبات في أواخر الأيات المختمة بحرف "ياء" من سورة مريم.

النقطة الأولى: سورة مريم مكية ، ولها تِسْعُونَ وَثَمَانِ آيَاتٍ¹ وغرضها تقرير التوحيد ، وتنزيه الله جل وعلا عما لا يليق به ، وتثبيت عقيدة الإيمان بالبعث والجزاء ، ومحور هذه السورة يدور حول التوحيد ، والإيمان بوجود الله ووحدانيته ، وبيان منهج المهتدين ، ومنهج الضالين.²

النقطة الثانية: دراسة نظرية للنعت وخبر كان وأخواتها، ومفعول به والحال والتمييز:

- النعت: هو التابع الذي يكمل متبوعه بدلالته على معنى فيه، مثل: (حضر زيد التاجر) فالتاجر نعت لزيد وقد دل على معنى فيه، ويسمى "نعتاً حقيقياً"، أو فيما يتعلق به، مثل: (حضر زيد التاجر أبوه) فالتاجر نعت لزيد وقد دل على معنى اسم له علاقة بزيد وهو أبوه، ويسمى "نعتاً سببياً".³

¹ القيرواني، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التبيي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي (المتوفى: 200هـ)، تفسير يحيى بن سلام، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان 1425 هـ - 2004 م، ط: 1، ج: 2.

² الصابوني، الشيخ / محمد علي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة - جامعة الملك عبد العزيز، صفوة التفاسير، ج: 2، ص: 165، دار الصابوني، بدون التاريخ.

³ خالد عبد العزيز، النحو التطبيقي، ص: 513، دار اللؤلؤ للنشر والتوزيع مصر، بدون تاريخ الطبع

- حكمه: يتبع النعت الحقيقي منعوته في الإعراب والنوع والعدد والتعريف والتنكير، أي يتبعه في أربعة أمور، حيث يتبعه من أوجه الإعراب وهي: الرفع أو النصب أو الجر، والنوع: التذكير أو التأنيث، والعدد: الأفراد أو التثنية أو الجمع، وفي التعريف أو التنكير.¹

• كان وأخواتها: إن كان وأخواتها هي ما تعرف بالأفعال الناقصة التي تدخل على الجملة الاسمية فتعيد ترتيبها كما يناسبها، فتبقى على المبتدأ مرفوعاً ولكنها تعيد تسميته فتسميه "اسمها" وتبقى على اسم الخبر ولكنها تنصبه وتحيله خبراً لها، فاسمها مرفوع وخبرها منصوب، ولكل منهما علامته الإعرابية الفارقة.²

• مفعول به:

- تعريفه لغة: ما وقع عليه فعل الفاعل، نحو قولك: "قابلت خالداً"³ وعرفه النحويون بأنه "ما وقع عليه فعل الفاعل" سواء أكان هذا فعلاً مثبتاً، نحو قولنا: "كتب تلميذ الدرس"، حيث جاء الفعل في هذه الجملة هو الكتابة، والتلميذ أوقع الكتابة على الدرس، أم فعلاً منفيًا، نحو قولنا: لم يقرأ أحمد القصة.⁴

- إعرابه: الفتحة: ينصب بالفتحة الظاهرة إذا كان مفرداً، نحو: أكل الطفل التفاحة. وإذا كان جمع التكسير، مثل: يستقبل الرئيس الزعماء، والياء: ينصب بالياء إذا كان مثنى، نحو: ضربت ولدين. والألف: ينصب بالألف من أسماء الخمسة، مثل: قابلت أباك. والكسرة: ينصب بالكسرة نيابة عن الفتحة إذا كان جمع مؤنث سالم، مثل: ركبت الطالبات الحافلات.⁵

• الحال: هو اسم منصوب يأتي لبيان هيئة صاحب الحال عند وقوع الفعل، ودائماً ما يأتي الحال منكراً ويأتي بمثابة جواباً لجملة استفهامية تكون أداة الاستفهام فيها هي "كيف"، أي كيف كان حال صاحب الحال. أو هي وصف فضلة منصوب يبين هيئة صاحبه كما عرفه النحاة⁶

_ أنواع الحال:

- المفرد تأتي الحال مفرداً ولكن هذه الحال لها شروط حتى تعمل، وأشهر هذه الشروط ما يأتي: أن تكون نكرة لا معرفة، وأن تكون متنقلة، وأن تكون مشتقة لا جامدة، وأن تكون الحال هي نفس صاحبها.⁷

¹ علي فؤاد نعمة، ملخص قواعد اللغة العربية، ص: 53، المكتبة العلمية للتأليف والترجمة، 1998م و علي الجارم، النحو الواضح في قواعد اللغة العربية، ص: 379، دار المعارف.

² ابن هشام، شرح قطر الندى وبل الصدى، بيروت: مكتبة دار الفجر، ص: 210. وابن هشام، شرح شذور الذهب، بيروت: دار الفكر المعاصرة، ص: 350 ومصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، بيروت: المكتبة المصرية، ص: 272، ج: 2.

³ الإمام جمال الدين الأنصاري (761هـ)، شرح قطر الندى وبل الصدى، ص: 189، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية.

⁴ د. محمود سليمان ياقوت (1996)، النحو التعليمي والتطبيقي في القرآن الكريم، ص: 625، مكتبة المنارة للإسلام، الكويت.

⁵ أبي عبد الله محمد بن أحمد المعروف بـ "الفخار"، شرح الجمل في النحو والإعراب للزجاجي، ص: 76-77، ج: 1، دار الكتب العلمية لبنان.

⁶ ابن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، ص: 234.

⁷ مصطفى الغلاييني، المرجع السابق، ص: 78.

- الجملة: للحال الجملة نوعان: اسمية وفعلية.
من أنواع الحال أن يأتي جملة اسمية يمكن تأويلها بمفرد وذلك نحو قولك: "جاء الرجل ثغره باسم" فجملة (ثغره باسم) يمكن تأويلها بمفرد كأن يقال مثلاً: مبتسماً أو مبتسم ثغره، ولكن كي تكون الجملة الاسمية في محل نصب حال يجب أن يتوفر فيها هذه الشروط:
- أن تكون الجملة خبرية لا إنشائية، وأن تشتمل على رابط يربط بينها وبين صاحب الحال، وأن تكون مصدرة بما يدل على الاستقبال، وكذلك أن تكون جملة الحال تعجبية.
- والجملة الفعلية هي الشق الثاني من تركيب الجملة في اللغة العربية، وقد دل النحاة على أن الجملة تأتي أيضاً في محل نصب حال كمثّل قولك: جاء الولد يضحك. فجملة يضحك في محل نصب حال. وللجملة الفعلية كي تكون حالاً شروط وهي:
- أن تكون خبرية، وألا تسبق بتسويق: كدخول السين وسوف وما يدل على الاستقلال، وأن تشتمل على رابط يربط بينها وبين صاحب الحال.¹
- التمييز:
- التمييز لغة: هو فصل الشيء عن غيره، كما قال ربنا: جَافَ قَفٌّ قَفٌّ² أي انفصلوا من المؤمنين³ وأما في الصطلح فقد عرفه النحاة بقولهم: هو اسم نكرة فضلة منصوب يذكر ليفسر الميم من حيث ذاته أو صفته.⁴
- إعرابه: التمييز دائماً يكون منصوباً، ولا يتغير إعرابه مهما تغير تركيب الجملة.⁵
- النقطة الثالثة: دراسات تطبيقية:
- ففي هذه النقطة يأتي الباحث بالآية الواردة في سورة مريم ثم يخرج الشاهد ويعرّبه. ويكون على النحو الآتي:
- النعت
إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا⁶
الشاهد: خفياً.
إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره.

¹ مصطفى الغلاييني، جامع الدروس، المرجع السابق

² سورة يس، الآية: 59

³ إبراهيم البيجوري، فتح رب البرية على الدرة الهمية نظم الجرومية، ص: 151. ومصطفى الغلاييني، المصدر السابق: ص: 576

⁴ المرجع السابق، والصفحة نفسها

⁵ ابن هشام الأنصاري المرجع السابق، 257

⁶ سورة مريم، الآية: 3

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا¹

الشاهد: سويا.

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

وَأَذْكُرِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا²

الشاهد: شرقيا.

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا³

الشاهد: سويا.

إعراب الشاهد: نعة منصوب, وعلامة فتحة ظاهرة على آخره.

قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا⁴

الشاهد: زكيا.

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا⁵

الشاهد: مقضيا

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا⁶

الشاهد: قضييا.

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا⁷

الشاهد: منسيا.

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

وَهَرِي إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا¹

¹ سورة مريم, الآية: 10

² سورة مريم, الآية: 16

³ سورة مريم, الآية: 17

⁴ سورة مريم, الآية: 19

⁵ سورة مريم, الآية: 21

⁶ سورة مريم, الآية: 22

⁷ سورة مريم, الآية: 23

الشاهد: جنيا.

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا²

الشاهد: فريا

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا³

الشاهد: شقيا

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا⁴

الشاهد: سويا.

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا⁵

الشاهد: عليا

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا⁶

الشاهد: عليا.

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

وَأِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا⁷

الشاهد: مقضيا.

إعراب الشاهد: نعة منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

● خبر كان وأخواتها:

وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا¹

¹ سورة مريم، الآية: 25

² سورة مريم، الآية: 27

³ سورة مريم، الآية: 32

⁴ سورة مريم، الآية: 43

⁵ سورة مريم، الآية: 50

⁶ سورة مريم، الآية: 67

⁷ سورة مريم، الآية: 71

الشاهد: وكان تقيا.

إعراب الشاهد: كان: فعل ماض ناقص، واسمها ضمير مستتر في محل الرفع، تقيا: خبرها منصوب.

وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا²

الشاهد: ما دمت حيا.

إعراب الشاهد: ما دمت: من أخوات كان، والتاء ضمير متصل مبني على الضم في محل الرفع اسم ما دام، حيا:

خبرها منصوب.

قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ تَقِيًّا³

الشاهد: كنت تقيا.

إعراب الشاهد: كنت: فعل ماض ناقص، والتاء: ضمير متصل مبني على الفتح في محل الرفع اسمها، تقيا:

خبرها منصوب.

قَالَتْ أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ وَلَمْ أَكْ بَغِيًّا⁴

الشاهد: لم أك بغيا.

إعراب الشاهد: لم حرف نفي وجزم، أك: فعل مضارع ناقص مجزوم بلم وعلامة جزمه حذف النون

للتخفيف، واسمها ضمير مستتر وجوبا تقديره أنا، بغيا: خبرها منصوب.

يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا⁵

الشاهد: وما كانت أمك بغيا.

إعراب الشاهد: و: على حسب ما قبلها، ما: نافية مبني على السكون لا محل لها من الإعراب، كانت: فعل ماض

ناقص، والتاء: علامة التأنيث، أمك: خبرها مرفوع وعلامة رفعه ضمة ظاهرة على آخره وهو مضاف، والكاف:

مضاف إليه، بغيا: خبر كان منصوب.

فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا⁶

الشاهد: من كان في المهد صبيا.

إعراب الشاهد: من: اسم موصول مبني على السكون، كان: فعل ماض ناقص واسمها ضمير مستتر جوازا

¹ سورة مريم، الآية: 13

² سورة مريم، الآية: 31

³ سورة مريم، الآية: 18

⁴ سورة مريم، الآية: 20

⁵ سورة مريم، الآية: 27

⁶ سورة مريم، الآية: 29

تقديره هو، صبيا: خبرها منصوب.

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا¹

الشاهد: كان صديقا نبيا.

إعراب الشاهد: كان فعل ماض ناقص، واسمها ضمير مستتر جوازا تقديره هو، نبيا: خبرها منصوب.

يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا²

الشاهد: كان للرحمان عصيا.

كان: فعل ماض ناقص، واسمها ضمير مستتر جوازا تقديره هو، للرحمان: جار ومجرور، عصيا: خبرها

منصوب.

يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا³

الشاهد: فتكون للشيطان وليا.

إعراب الشاهد: الفاء: فاء السببية، تكون: فعل مضارع ناقص منصوب بأن مضمرة جوازا بعد فاء السببية،

واسمها: ضمير مستتر وجوبا تقديره أنت، واسمها: ضمير مستتر، للشيطان: جار ومجرور، وليا: خبرها.

قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا⁴

الشاهد: كان بي حفيا.

إعراب الشاهد: كان: فعل ماض ناقص، بي: جار ومجرور، واسمها ضمير مستتر جوازا تقديره هو، حفيا: خبرها

منصوب.

وَأَعْتَزِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا⁵

الشاهد: ألا أكون بدعاء ربي شقيا.

إعراب الشاهد: أن: حرف نصب، لا: نافية، أكون: مضارع منصوب بأن وعلامة نصبه فتحة ظاهرة على آخره،

واسمها: ضمير مستتر وجوبا تقديره أنا، بدعاء: جار ومجرور وهو مضاف، ربي: مضاف إليه مجرور وهو مضاف

أيضا، والياء ضمير متصل مبني على السكون في محل الجر مضاف إليه، شقيا: خبرها منصوب.

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا⁶

¹ سورة مريم، الآية: 41.

² سورة مريم، الآية: 44.

³ سورة مريم، الآية: 45.

⁴ سورة مريم، الآية: 47.

⁵ سورة مريم، الآية: 48.

⁶ سورة مريم، الآية: 51.

الشاهد: وكان رسولا نبيا.

إعراب الشاهد: الواو: على حسب ما قبلها، كان: فعل ماض ناقص: واسمها: ضمير مستتر جوازا تقديره هو، نبيا: خبرها منصوب.

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا¹

الشاهد: وكان رسولا نبيا.

إعراب الشاهد: كإعراب السابق.

وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا²

الشاهد: وكان عند ربه مرضيا.

إعراب الشاهد: كان: فعل ماض ناقص، واسمها: ضمير مستتر جوازا تقديره هو، عند: ظرف مكان، وهو مضاف، به: مضاف إليه مجرور وهو مضاف أيضا، والهاء: ضمير متصل في محل الجر مضاف إليه، مرضيا: خبر كان منصوب.

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا³

الشاهد: كان صديقا نبيا.

إعراب الشاهد: كان: فعل ماض ناقص، واسمها: ضمير مستتر تقديره هو، صديقا: خبرها الأول، نبيا: خبرها الثاني.

جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا⁴

الشاهد: كان وعده مأتيا.

إعراب الشاهد: كان: فعل ماض ناقص، وعده: خبرها مرفوع وعلامة رفعه ضمة ظاهرة على آخره وهو مضاف، والهاء: ضمير متصل في محل الجربا لإضافة، مأتيا: خبرها مرفوع وعلامة رفعه ضمة ظاهرة على آخره.

تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا⁵

الشاهد: من كان تقيا.

إعراب الشاهد: من: اسم موصول مبني على السكون لا محل لها من الإعراب، كان: فعل ماض ناقص، واسمها ضمير مستتر في محل الرفع، تقيا: خبرها منصوب.

¹ سورة مريم، الآية: 54

² سورة مريم، الآية: 55

³ سورة مريم، الآية: 56

⁴ سورة مريم، الآية: 61

⁵ سورة مريم، الآية: 63

وَمَا نَنْتَزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا يَنْ أَيْدِينَا وَمَا خَلَقْنَا وَمَا يَنْ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا¹
الشاهد: وما كان ربك نسيا.

إعراب الشاهد: الواو: على حسب ما قبلها، ما: نافية، كان: فعل ماض ناقص، ربك: اسمها مرفوع وعلامة رفعه ضمة ظاهرة على آخره وهو مضاف، الكاف: ضمير متصل مبني على الفتح في محل الجرف بالإضافة. مفعول به:

وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا²
الشاهد: وليا.

إعراب الشاهد: مفعول به منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره. يَرْتِي وَيَرِثُ مِنْ آلٍ يَعْقُوبُ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا³
الشاهد: رضيا

إعراب الشاهد: مفعول به منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره. يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا⁴
الشاهد: سميا

إعراب الشاهد: مفعول به منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره. قَالَ رَبِّ أَتَى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا⁵
الشاهد: عتيا.

إعراب الشاهد: مفعول به منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره. فَتَذَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا⁶
الشاهد: سريرا.

إعراب الشاهد: مفعول به منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره. فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيَنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا⁷
الشاهد: إنسيا

¹ سورة مريم، الآية: 64

² سورة مريم، الآية: 5

³ سورة مريم، الآية: 6

⁴ سورة مريم، الآية: 7

⁵ سورة مريم، الآية: 8

⁶ سورة مريم، الآية: 24

⁷ سورة مريم، الآية: 26

إعراب الشاهد: مفعول به منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره.

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا¹

الشاهد: نبيا.

إعراب الشاهد: مفعول به منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره .

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا²

الشاهد: غيا.

إعراب الشاهد: مفعول به منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره .

رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا³

الشاهد: سميا

إعراب الشاهد: مفعول به منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره.

الحال:

يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا⁴

الشاهد: صبيا.

إعراب الشاهد: حال منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره.

وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا⁵

الشاهد: حيا.

إعراب الشاهد: حال منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره.

وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا⁶

الشاهد: حيا. سبق إعرابه.

وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا⁷

الشاهد: نجيا.

إعراب الشاهد: حال منصوب وعلامة نصبه، فتحة ظاهرة على آخره.

¹ سورة مريم، الآية: 30

² سورة مريم، الآية: 59

³ سورة مريم، الآية: 65

⁴ سورة مريم، الآية: 12

⁵ سورة مريم، الآية: 15

⁶ سورة مريم، الآية: 33

⁷ سورة مريم، الآية: 52

وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا¹

الشاهد: نبيا:

إعراب الشاهد: حال منصوب وعلامة نصبه, وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

فَوَرِّتْكَ لِنَحْشُرْتَهُمُ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لِنُحْضِرْتَهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا²

الشاهد: جثيا.

إعراب الشاهد: حال منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا³

الشاهد: جثيا.

إعراب الشاهد: حال منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

التمييز:

ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا⁴

الشاهد: عتيا.

إعراب الشاهد: تمييز منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

ثُمَّ لَنَنْحُنَّ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أُولَىٰ بِهَا صِلِيًّا⁵

الشاهد: صليا.

إعراب الشاهد: تمييز منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

وَإِذَا تَنَادَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا⁶

الشاهد: نديا.

إعراب الشاهد: تمييز منصوب وعلامة نصبه, فتحة ظاهرة على آخره.

الخاتمة: بعد دراسة نعت وخبر كان ومفعول به و حال وتمييز في اللغة العربية وإعرابها في سورة مريم يمكن

تدوين نتائج في النقاط التالية:

¹ سورة مريم, الآية: 53

² سورة مريم, الآية: 67

³ سورة مريم, الآية: 76

⁴ سورة مريم, الآية: 59

⁵ سورة مريم, الآية: 70

⁶ سورة مريم, الآية: 74

- ورد النعت في أواخر الآيات المختومة بحرف "ياء" ست عشرة عشر، وخبر كان تسعة عشر، ومفعول به تسعة، والحال سبعة، والتميز ثلاثة.
- تخليدا لتلك المعجزة الباهرة، في خلق إنسان بلا أب، ثم إنطاق الله للوليد وهو طفل في المهدي، وما جرى من أحداث غريبة رافقت ميلاد عيسى عليه السلام.
- هي السورة الوحيدة من سور القرآن الكريم التي حملت اسم امرأة، وهي مريم بنت عمران، والدة السيد المسيح - عليه السلام -، فجعل الله تعالى هذه السورة تخليداً لذكرى هذه المرأة العظيمة، التي ولدت ابنها المسيح بمعجزة إلهية غير مسبوقه، فكانت عذراء وليس لها زوج، وجاء المسيح عليه السلام - من غير أب، وهذا بحسب المعتقدات المسيحية والإسلامية.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن هشام الأنصاري المصري، الإمام أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد ابن عبد الله، شرح قطر الندى وبل الصدى، بيروت: مكتبة دار الفجر، ص: 210.
- إبراهيم البيجوري، فتح رب البرية على الدرة الهية نظم الجرومية، ص: 151.
- أبي عبد الله محمد بن أحمد المعروف بـ "الفخار"، شرح الجمل في النحو والإعراب للزجاجي، ص: 76-77، ج: 1، دار الكتب العلمية لبنان.
- القيرواني، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي (المتوفى: 200هـ)، تفسير يحيى بن سلام، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان 1425 هـ - 2004 م، ط: 1، ج: 2.
- الصابوني، الشيخ / محمد علي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة - جامعة الملك عبد العزيز، صفوة التفاسير، ج: 2، ص: 165، دار الصابوني، بدون التاريخ.
- خالد عبد العزيز، النحو التطبيقي، ص: 513، دار اللؤلؤ للنشر والتوزيع مصر، بدون تاريخ الطبع.
- جمال الدين الأنصاري (الإمام) (761هـ)، شرح قطر الندى وبل الصدى، ص: 189، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية.
- مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، بيروت: المكتبة المصرية، ص: 272، ج: 2.
- د. محمود سليمان ياقوت (1996)، النحو التعليمي والتطبيقي في القرآن الكريم، ص: 625، مكتبة المنارة الإسلام، الكويت.
- علي فؤاد نعمة، ملخص قواعد اللغة العربية، ص: 53، المكتبة العلمية للتأليف والترجمة، 1998 م و علي الجارم، النحو الواضح في قواعد اللغة العربية، ص: 379، دار المعارف.

إسهامات عبد الكريم الجهيمان في أدب الأطفال:

(قراءة في حكاياته وقصصه)



محمد ناصر داغا

الباحث في قسم اللغة العربية وآدابها
الجامعة المليية الإسلامية، نيودلهي- الهند

Mohammad Nasir Daga
Research scholar ,Department of Arabic
Jamia Millia Islamia, New Delhi- India

Abstract: Abdul Kareem Al-Juhaiman is among the pioneers who paved the way for Children's Literature. He has written a number of story series for Children's literature. This article revolves around the life of Al-Juhaiman, highlighting his distinguished contribution to the field of Children's Literature as well as it encourages reading his famous book namely (Popular Legends from The Heart of Arabian Peninsula) along with his story collections that are characterized by pedagogical commitment and a source of enjoyment for the new generation. The pragmatically literary approach that has been adopted by Abdul Kareem Al-Juhaiman for child-rearing unequivocally indicated to his tangible care for the children.

الملخص: يعتبر عبد الكريم الجهيمان رائدًا وفريدًا في مجال حفظ الموروث الشعبي وخاصة فيما يتعلق بالأمثال والأساطير الشعبية السائدة في الجزيرة العربية، وهو شخصية مارس الصحافة والإبداع في شتى المستويات الكتابية، حيث كرس نفسه للبحث والكتابة والتأليف والنشر، فقدم للمكتبة العربية جملة من المؤلفات والكتب، وكان له قصب السبق في اختيار مواضيعها ومضامينها، فهو أول من اهتم بالكتابة والبحث في المجال الشعبي وأدبه. وكما لقب الجهيمان بـ"ساذن الأساطير والأمثال الشعبية"، وعرف بجراته وصراحته، وزاول المهن العديدة ثم تفرغ للكتابة وأثر موضوع الطفولة، واهتم بنفسيات الطفل العربي في أعماله الإبداعية.

عبد الكريم الجهيمان من الرعيل الأول الذين مهدوا سبيل أدب الأطفال. له سلسلات قصصية لأدب الأطفال، وهذا مقال يبحث في شخصيته وإسهاماته في أدب الأطفال. ويبحث على قراءة "أساطيره الشعبية"، ومجموعاته القصصية التي تتميز بالتزامه التربوي والمتعة للنشء الجديد ليصل الكاتب إلى نتائج تدل على اهتمامه بالطفل.

نبذة عن حياة الجهمان:

عبد الكريم الجهمان (1912-2011م) من الأدباء السعوديين، ولد الجهمان في بلدة غسلة ونشأ في القرائن قريبا من شقراء وسط المملكة العربية السعودية. التحق بالكتاب في السادسة من عمره، وعندما بلغ الثالثة عشرة سافر مع والده إلى الرياض ودرس هناك مبادئ النحو والفرائض، ثم التحق بالمعهد العلمي السعودي بمكة المكرمة وظل يدرس هناك نحو ثلاثة أعوام وتخرج منه عام 1315هـ. وعندما تخرج من المعهد عمل كمدرس في بعض المدارس وفي عام 1930م. وتولى بإنشاء المدرسة النموذجية الأولى في مدينة السبيل بعد انتقاله إلى محافظة الخرج. وزاول عدة بالإضافة إلى توليته بمسئولية المدرسة النموذجية، منها تدريس أبناء الأمير عبد الله بن عبد الرحمن، والعمل في مجال القضاء بمكة والخرج، وفي إدارة التفتيش الإداري في وزارة المعارف كما عمل كرئيس تحرير لصحيفة "أخبار الظهران"، ثم أصبح مديراً للتعليم الأهلي بوزارة المعارف، ثم انتقل إلى وزارة المالية والاقتصاد الوطني وأصدر مجلة المالية والاقتصاد¹.

يُعرف كصحفي وأديب، وشاعر، ومثقف، وناقد، وبسبب اهتمامه بتدوين التراث الشعبي السعودي مع إصدار كتابه "الأساطير الشعبية" الواقع في خمسة أجزاء، وموسوعته "الأمثال الشعبية" في عشرة أجزاء، أصبح يُلقب بسادن الأساطير. كما أخرج "رحلة مع الشمس"، و"ذكريات باريس".

الجهمان وأدب الأطفال:

أدب الأطفال يعكس صورة الطفل وخواطره وأفكاره، والذي يكتب عن الطفل قد يحاكي تلك الأفكار ويتمثل أدبه أفكارهم، ومن ثم نرى دوافع المؤثرات البيئية والنفسية والاجتماعية لدى كتاب وأدباء الطفل. وبما أن الجهمان كتب للأطفال بغزارة وله فضل الأسبقية في هذا المجال، فلا بد من دراسة جوانب مهمة من أدب الجهمان المعني بأدب الأطفال وعرض أعماله البارزة وسماتها ومكانتها الأدبية.

التكوين الأدبي المساعد في أدب الأطفال لدى الجهمان:

هناك عوامل ساعدت في تكوينه الثقافي الصالح لصنع الخيال وإخراج كمية كبيرة من القصص والحكايات والأساطير، منها ما هي:

عوامل نفسية: نشأ الجهمان منعزلاً بسبب فقدان أمه في صغره، وبسبب العيش في الانعزال تعود على التفكير فبدأ يتفكر منذ نعومة أظفاره، وهو سبب كبير يجعل الإنسان قاصاً أو سارداً.

عوامل اجتماعية: عاش الجهمان مجتمعاً بسيطاً قبل خروج النفط، وعاش مثل حياة الآخرين مع أترابه وجلس في الليالي الشتوية يستمع إلى الحكايات حول النار، إذ تعود الناس الاجتماع حول النار أو في مكان دافئ يستمعون إلى الحكايات ويتبادلون القصص.. وبه نشأ الجهمان محباً للقص والسرد.

1. القشعبي، محمد عبد الرزاق، "عبد الكريم الجهمان. عاش قرناً ومات مطمئناً (1912-2011م)"، صحيفة

الجزيرة، يوم الخميس، 27 شعبان، 1421هـ.

عوامل خارجية: عندما توفيت أمه في صغر سنه، وكان والده كثير الترحال، فيحمله منذ صغره معه في أسفاره، حيث اطلع على تجارب كثيرة ورأى المشاهد الكثير في طفولته مما جعله مشاهدًا وبالتالي كان يطلب من والده - عندما يسأم في السير أثناء السفر - أن يحكي له حكايات، كما يقول: "وفي بعض الساعات أحس بالسأم أثناء سير الجمل، ولا سيما إذا طال الطريق واستمر السير لعدة ساعات.. فأقول لوالدي: سولف عليّ أو قصص لي حادثة سلفت، أو حكاية حدثت؛ وذلك لأن كثرة السكوت خانقة، والسير الرتيب ممل؛ فيستجيب والدي لهذا الطلب.. ويشرع في سرد بعض الأقاصيص التي أنصت إليها بكل حواسي ومشاعري، فتارة يقص علي قصة من قصص بني هلال، وما أكثر قصص بني هلال.. وتارة أخرى يقص علي قصة من قصص العرب الأولين".¹ وبالتالي زار الجهمان بعض الدول الأجنبية واطلع على ثقافتها، مثلاً عندما زار فرنسا في رفقة الأمير يزيد بن عبد الله ورأى اهتمامهم بتربية الطفل ازداد اهتمامه بالأطفال في القصص.

عوامل بيئية: عاش الجهمان في البيئة القروية حيث عاش القرويون البسطاء بغاية من السذج، لم تكن هناك أدوات كافية للمتعة والتسلية ماعدا كتب في المساجد، ووجد بعض الكتب في مسجد القرية مثل "رياض الصالحين" وبعض كتب الحديث وكتب المواعظ وتأثيرها، وحاول أن يأتي بكتب يستمتع بها الأطفال. وهذه هي العوامل المؤثرة التي أدت إلى تكوين كاتب للأطفال داخل الجهمان منذ البداية إلى أن أصبح كاتبًا متميزًا للأطفال ليصبح من رواد أدب الأطفال في الجزيرة العربية.

مساهمة الجهمان في إخراج روائع أدب الأطفال:

وقد سبق البيان فيما مضى أن الجهمان اعتنى بأدب الأطفال بشدة، حتى نلاحظ تأثيرات هذه العناية في جلّ أعماله خاصة من خلال كتابه الشهير "أساطير شعبية من قلب الجزيرة العربية"². ومن خلال قراءة هذه القصص والأساطير الشعبية نلاحظه مدى مراعاة نفسية الطفل العربي في هذه الأساطير، وتهدف هذه الأساطير إلى تربية الأطفال من خلالها، وفي هذه القصص دلالات عدة تدل على أن الطفل هو محور القصص

1. القشعمي، محمد عبد الرزاق (عبد الكريم الجهمان وأدب الطفل/ رصد لبدايات التأليف في أدب الطفل)، من كتاب : بحوث ملتقى ثقافة الطفل ، الهوية ومتغيرات العصر ، نادي مكة الثقافي الأدبي، مكة المكرمة ، ١٤٣١هـ، ص ١٤٤ وما بعدها.

2. هذا الكتاب يقع في خمسة أجزاء، فالجزء يحتوي على 27 أسطورة وقد أورد الجهمان هذه الأساطير إما مستفيدًا من ذاكرته، أو مما قرأه من أمثاله في الكتب، أو ما سمعه من الآخرين، وأو رواه عن الآخرين، وقد اعترف فضل عمن رواها وتذكرهم بحب ووفاء وإخلاص كذلك. يقول الجهمان: "وهذه هي المجموعة الأولى من هذه الأساطير الشعبية بحسب ما سمعتها لم أزد فيها ولم أنقص منها، وقد جعلتها بأسلوب عربي ليفهمها القارئ العربي في كل قطر من أقطار العروبة ماعدا بعض الأناشيد أو الحكم المسجوعة فقد أبقيتها كما هي لم أغير فيها ولم أحو.. (الجهمان، أساطير شعبية، ج 1، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار أشبال العرب، 1967م. ص 12. من مقدمة الكتاب)، والجزء الثاني يحتوي على 24 قصة ماعدا الأشعار، والجزء الثالث 55 أسطورة، والجزء الرابع يشمل 47 أسطورة في حين يحتوي الجزء الخامس الأخيرة على 41 أسطورة.

والأساطير؛ ومن هذه الدلالات ما يلي:

الطفل هو الهدف - ففي بداية كل الأساطير يلاحظ القارئ أن الجدة هي الساردة، وللجدات دور كبير في تربية الأطفال، ومعظم الأطفال يحبون الاستماع إلى الجدات منذ القديم. وفي اتخاذ الجيهمان "الجدة" كشخصية ساردة دلالة كبرى في اعتنائه بالأطفال، وبما أن الجدات حصلن على التجارب الطويلة وربين جيلين على الأقل وبه ازدادت خبراتهن في مجال القص وتربية الأطفال كذلك، والسبب وراء اتخاذ الجدة شخصية ساردة يرجع إلى هذه النقطة المهمة. وهذه الجدة تحاول مشاركة الأطفال كلهم في الاستماع إليها فإن غاب أحد منهم يرسل بعضهم ليأتوا به فوراً، ففي قصة "الصياد مع الساحرة صاحبة قبعة الريش" نظرت الجدة إلى الصبية فكان ناقصاً منهم واحد لم تره فانتظرت وأجلت البدء حتى يحضر لئلا يضطرها عند حضوره للإعادة.. فانطلق الأطفال كل من جهة يبحثون عنه حتى وجدوه، وجاءوا به يسعون وكأنه مجرم هارب وقع في يد العدالة بعد طول بحث ومطاردة...¹ وهذا يدل على مدى اعتناء الجيهمان بالأطفال وحرصه الشديد على إيصال رسالته إلى كل طفل، وجعلهم شريكاً في القص من خلال تقديم الاقتراحات عن القصص والأساطير التي تروق الأطفال. وبه يحاول الجيهمان إيقاظ الشعور بخصوص القص لدى الطفل الناشئ، ويسوغ لهم أن يقترحوا أمام الجدة بعض العناوين للقص عنها، "والتفوا حول جدتهم طالبين منها أن تقص عليهم قصة من قصص الأولين أو سباحة من السباحين وبعض الأحيان يقترح بعض الأطفال على الجدة أن تحكي حكاية تسوغ لهم: و اقترح أحد الصبية أن تكون قصة هذه الليلة سباحة حصان أخوي خضير"².

والأطفال هم يستمعون إليها، بل يطالبون الجدة كل ليلة قبل الذهاب للنوم أن تحكي لهم من روائع القصص الشعبية ويستمعون بكل هدوء وإنصات. كما جاء في بداية بعض القصص:

"الطفل هو سامع هذه الحكايات، وهو يستمع بكل إنصاته وحواسه ومشاعره. "كما أن الأولاد قد أخذ كل منهم مكانه وأنصت بسمعه وبجميع حواسه ومشاعره؛ فعيونهم شاخصة إلى جدتهم وأذانهم صاغية والهدوء الشامل يخيم عليهم وذلك لئلا تفوتهم كلمة من الكلمات."³

ومن خلال هذا الأسلوب المركز حاول الجيهمان لفت انتباه الأطفال لأخذ الرسالة التي أراد إيصالها إلى النشء الجديد من خلال القصص والحكايات.

ومن الدلالات الأخرى باهتمام الجيهمان بالطفل هو الإكثار في تناول قصص الحيوانات في هذه الأساطير

1. الجيهمان، عبد الكريم، أساطير شعبية من قلب جزيرة العربية (الرياض، المملكة العربية السعودية، دار أشبال العرب، 1967م) ج ١ ص 31.

2. نفس المصدر. ج 1، ص 17.

3. نفس المصدر. ج ١، ص 31.

إذ نرى الأطفال مولعين أكثر بها، وأنهم يحبون الاستماع إلى قصص الحيوانات. فهناك الكثير من قصص الحيوانات؛ فقد تناول قصة "نعامة" في "سارق نعامة السلطان"¹، وجاءت قصة الثعلب، والذئب، والأسد في "أبو الحصين والذئب والأسد"²، والغراب والثعلب في قصة "الغراب وأبو الحصين"³، وجاء ذكر الحمامة في قصة "الصيد مع الساحرة صاحبة قبعة الريش" حيث الفتيات الثلاث تحولن إلى حمامات بيض⁴، والثعلب والضبعة في قصة "أبو الحصين والضبعة"⁵ وما إلى ذلك.

ومن الدلالات الأخرى الدالة على مراعاة نفسية الطفل في الأساطير الشعبية هو توظيف تقنيات الرسوم والكاريكاتيرات بشكل عام؛ وقد أخرج الجهيमान هذه المجموعة الرائعة في عام 1967م أي قبل 54 سنة، وأنداك الوقت لم تكن هذه التقنيات شائعة؛ لكنه وظفها بالرغم من ذلك، بسبب اهتمامه بالطفل، لأن الصور تجذب انتباه الطفل.

ومن أهم ما فعله الجهيमान في هذه الروائع هو جهوده المضنية لأجل تربية النشء الجديد على القيم النبيلة والقيم الإسلامية والأخلاقيات الإنسانية العليا؛ ففي قصة "الغراب وأبو الحصين" حاول الجهيमान غرس العديد من القيم النبيلة في نفسية الطفل، فقد حارب أبو الحصين الثعلب من الذئب للقضاء على الظالم، والذئب كان غادراً وخائناً، ولم يراع حق الإخوة، كما لم يقدر عواقب الأمور... وكل هذا من المساوئ والمثالب، وبالعكس مراعاة حق الأخوة وتقدير عواقب الأمور مستحسناً لدى الجميع، وأنه حارب ضد الذئب لأنه اندفع وراء شهوته، وترك الحق، وضرب كل القيم الأخلاقية بالحائط، كما حاول ربط أواصر الصداقة، والذي لا يربط بين الأصدقاء فعاقبته غير محمودة.. وبه حاول الجهيमान إبعاد الطفل عن المساوئ والمثالب وتعويدته على المحاسن.

وبالإضافة إلى هذه المجموعة من الأساطير الشعبية أخرج الجهيमान بعض المجموعات القصصية التي يمكن اعتبارها من روائع أدب الأطفال. منها مجموعة قصصية أصدرتها "مكتبة أشبال العرب"⁶ والتي تضم تسع قصص وهي:

"ابن الملك وأصحابه"، و"الصائغ والسائح"، و"الحمامة المطوقة"، و"الناسك والقطعة"، و"الطاووس"

1. نفس المصدر. ج ١، ص 73.

2. نفس المصدر. ج ١، ص 95.

3. نفس المصدر. ج ١، ص 103.

4. نفس المصدر. ج ١، ص 131.

5. نفس المصدر. ج ١، ص 165.

6. مجموعة قصصية، الجهيमान، عبد الكريم، سلسلة مكتبة أشبال العرب، ناشر: مكتبة أشبال العرب، الرياض، 1979م.

و ابن آدم"، و"البوم والغربان"، و"ولد الغني الذي افتقر"، و"كسرى ولغة الطير"، و"الوصية العجيبة". تحمل هذه القصص بين طياتها الكثير من تجارب الحياة، ومجريات الأمور، والنتائج التي تفضي إلى مقدمات، والمقدمات تقود إلى نتائج تساعد في تربية النشء الجديد. وقد حاول الجهيمنان من خلال قصص هذه المجموعة فتح أذهان الأطفال على الخيال وتصور الأحداث المثالية في صور قصة مسلية. وتمتاز قصص هذه المجموعة بأسلوبها الأخاذ، ونمطها المؤثر الذي يدعو الطفل العربي إلى التفكير والتأمل، وينتقل فيها القارئ الطفل من حقيقة إلى خيال ومن خيال إلى حقيقة.¹

والمجموعة الثانية² تضم عشر قصص صدرت من مكتبة الطفل في الجزيرة العربية عام 1985م، وهي: "الرفيق الخائن"، و"القطة الساحرة"، و"العفريت ذو السبعة رؤوس"، و"الحطاب والكنز"، و"عائشة وأم عائشة"، و"بليبل الصباح"، و"شامان وعمانان ومكية"، و"اللقاط ابن اللقاط"، و"بنت الغول"، و"سليمان بن داود والغراب".

يقول الجهيمنان عن قصص المجموعة: "هذه مجموعة من الأقاصيص الشعبية، لأطفال الجزيرة العربية، قد طبعت طبعاً أنيقاً بأحرف كبيرة، مشكولة شكلاً كاملاً، وزينت بكثير من اللوحات والرسوم، التي تجسم للناشئ تلك المشاهد التي تمر به أثناء قراءته. وهي في ثوبها القشيب هذا تحب الناشئ للقراءة، لما فيها من خيال ممتع، وتصوير جذاب، وحركات سريعة، تنقل قارئها إلى عوالم جديدة، ودنيا عجيبة، يشاهد فيها الغرائب والمفاجآت التي تستهويه، وتربي لديه ملكة التخيل والتفكير والتأمل، ولا شك أن الناشئ في أمس الحاجة إلى مثل هذه الأمور، كما أنه ميال بفطرته إليها".³ فالقصص هذه عبارة عن تجارب حكيمة ومواعظ مفيدة.

أسلوبه ومنهجه في أدب الأطفال:

استخدم الجهيمنان في كتاباته المعنية بأدب الأطفال أسلوباً يتميز بالفصحى والسهل الممتنع. وفي لغته نرى التزامه بتربية الأطفال، وقد وظف في الأغلب الجمل الفعلية والجمل الإسمية البسيطة، والجمل المركبة كذلك. ونسبة الجمل القصيرة عند الجهيمنان وصل نحو 40%، عن الجمل المركبة الطويلة. وفي الأغلب وظف الجهيمنان الجمل القصار، كما استخدم الجمل الطويلة كذلك، لكن يظهر طول الجملة لديه في كثرة المجزورات بالحرف، والإضافة، وكثرة العطف والتوابع. كما يقول: "كان هذا عمل الحطاب صيفاً أما عمله

1. الجهيمنان، عبد الكريم، سلسلة مكتبة أشبال العرب، ناشر: مكتبة أشبال العرب، الرياض، 1979م، مقدمة المجموعة.

2. الجهيمنان، عبد الكريم، سلسلة مكتبة الطفل في الجزيرة العربية، ناشر: مكتبة الطفل في الجزيرة العربية، الرياض، 1985م

3. الجهيمنان، عبد الكريم، سلسلة مكتبة الطفل في الجزيرة العربية، ناشر: مكتبة الطفل في الجزيرة العربية، الرياض، 1985م،

كلمة التقديم للمجموعة.

شتاءً فهو قطع الحشيش والأعشاب الصحراوية وتجفيفها.. إلى وفي عودته منها".¹ ولغته سهلة قريبة من فهم الطفل، ومترابطة الأفكار والرؤى تباعد عن التعقيدات اللفظية والمعنوية كذلك، وتخلو قصصه من الإطالة المملة، وتهتم بالشكل والمضمون بشكل متوازن. وبه أسلوبه شائعاً يلامس شغاف أفئدة الأطفال وتسليتهم وإمتاعهم مع مراعاة نفسياتهم. فالأسلوب التشويقي المثير لعواطف الطفل وانتباهه من أهم ميزات أسلوب الجهيمنان في قصصه وحكاياته المعنية بالأطفال.

يقول الباحث عبد الرزاق القشعبي بخصوص أسلوب الجهيمنان في حكاياته:

"لقد صاغ الجهيمنان تلك الحكايات بعد أن اختار الجيد منها، وأهمل ما لا يحمل مضموناً مناسباً للنشء الجديد، كما أهمل ما لا يحقق هدف المتعة والتسلية على الأقل، ولاثير شوق القارئ، بأسلوب يتراوح بين الإيجاز المحكم، والتفاصيل الفضفاضة، معتمداً لغة فصيحة، سهلة، بعيدة عن التكلف، وهي اللغة المثلى لتقديم هذا الموروث الثقافي الشعبي لأوسع قاعدة من المتلقين بمستوياتهم المختلفة. ولأن الجهيمنان مسكون بحب الطرفة والدعابة والسخرية، فقد تخللت تلك الحكايات تعبيرات ساخرة وتهكمية، نظراً إلى متطلبات تربوية إذ السخرية والتهكمية تدعو الأطفال إلى الامتثال بها.."² فقد راعى الجهيمنان مذاق الطفل ومستوياته كذلك بهدف التعليم والتربية.

وأما فيما يتعلق بمنهجه في كتاباته المعنية بأدب الأطفال فقد حاول الجهيمنان إحياء الثقافة الشعبية في الطفل العربي ومن ثم يستقي المواد من هذا الموروث الثقافي ذي الطابع الأسطوري، ولأجل الاطلاع على هذا الموروث الثقافي الشعبي التقى الكبار من الناس رجالاً ونساء واستمع إلى ما حفظوا من قصصهم، وهناك رواية كثر، وبالتالي اعتمد على ذاكرته فأعاد ذكرياته مما سمعه من حكايات في طفولته، وبعد إعادة ذاكرته أو الاستماع إلى الآخرين يعطي لخياله الخصب وظيفة التعبير عنها بأسلوب ملائم للأطفال.

كما يتميز منهج الجهيمنان بالتزامه بالقيم الإسلامية، وابتعاده عن الانحرافات العقدية غير أنه من خلال كثرة الاعتماد على الحكايات الشعبية أدخل بعض الخرافات والقصصية المستقاة من عوالم الجن، ما يثير الخرافات داخل الطفل، وهذا شيء خطير بالنسبة للطفل المسلم.

نهاية المطاف:

1. الجهيمنان، عبد الكريم، قصة الخطاب والكنز، الرياض، دار أشبال العرب، 1985م، ص 10.
2. القشعبي، محمد عبد الرزاق، القشعبي، محمد عبد الرزاق، بحث منشور، عبد الكريم الجهيمنان وأدب الطفل/ رصد لبيداتيات التأليف في أدب الطفل، داخل كتاب: بحوث ملتقى ثقافة الطفل، الهوية ومتغيرات العصر، نادي مكة الثقافي الأدبي، مكة المكرمة، ١٤٣١هـ، ص ١٤٤ وما بعدها، كما تم نشر المقال موقع مجلة الجزيرة الثقافية، يوم الخميس، تاريخ النشر: 28/05/2009م، العدد: 285.

وقد أشار الباحث المتفرغ القششي إلى أن عدد قصص الجهمان يبلغ نحو عشرين قصة للأطفال، أصدرتها جميعاً دار أشبال العرب. وقام ناصر بن محمد الحميدي بتلخيص جميع قصص المجموعة وضمها في كتابه المعنون بـ "مذكرات كاتب: لمحات من حياة وأدب عبد الكريم الجهمان" وتحدث عن قصصه يمكن الرجوع إليها لمزيد من المعلومات حول قصصه في أدب الأطفال.¹

ونظراً إلى ريادته في مجال أدب الأطفال وأعماله أشاد العديد من الكتاب أدبه للأطفال، واعترفوا بعلو كعبه وفضله في هذا المجال. كما جاء في إحدى تقارير صحيفة الرياض حوله: "وكان أول من عني بفن الكتابة للطفل، من جيل الرواد، حيث أسس "مكتبة الطفل في الجزيرة العربية" وأصدر عشر قصص للطفل، وتلتها "مكتبة أشبال العرب"، كما أصدر عشر قصص مماثلة".²

وبه نستنتج أن الجهمان هو كبار كتاب القصص للأطفال، وهو أول من بادر إلى هذا العمل، وبه يعود فضل الريادة إليه وصنف روائعه وأكثر فحماً واشتهرت قصصه الجداتية على الكثير من الألسن في زمانه، وتأثر بها الصغار والكبار والأكاديميون كذلك، وواصل الجهمان عمله الدؤب وجهده المتواصل ليتفرد بها بين أقرانه ومعاصريه ومن جاءوا بعده في مجال أدب الأطفال. وأعماله الأدبية المستهدفة للأطفال تتميز بأسلوبها، ومضمونها، حيث أنها تستمد المواد من السجاي والمثل العليا والقيم السامية، وتهدف إلى تربية النشء الجديد، وتراعي الأغراض التعليمية.

1. القششي، محمد عبد الرزاق، عبد الكريم الجهمان وأدب الطفل (رصد لبدايات التأليف في أدب الطفل)، مجلة الجزيرة الثقافية، يوم الخميس، بتاريخ: 28 / 05 / 2009م، العدد 285.

2. المكتبة لحة وفاء لرائد أدب الأطفال السعودي، مكتبة الجهمان في سوق حليوة التراثي منارة للعلم والثقافة، تقرير صحفي منشور في صحيفة الرياض، يوم الاثنين، 10 رجب 1442هـ المصادف: 22 فبراير 2021م.

المراجع والمصادر

1. الجهيمن، عبد الكريم، أساطير شعبية من قلب جزيرة العربية (الرياض، المملكة العربية السعودية، دار أشبال العرب، 1967م)
2. الجهيمن، عبد الكريم. مذكرات وذكريات من حياتي (الرياض: دار الشبل للنشر والتوزيع والطباعة، 1995)
3. الجهيمن، عبد الكريم، قصة الحطاب والكنز (الرياض، دار أشبال العرب، 1985م.
4. القشعي، محمد بن عبد الرزاق. الأديب عبد الكريم الجهيمن: عطاء لا ينضب، كتيب (الناشر: المجلة العربية: العدد 59، فبراير 2002م)
5. القشعي، محمد بن عبد الرزاق. سادن الأساطير والأمثال: عبد الكريم الجهيمن قرن من العطاء (الناشر: م. ع. القشعي، ٢٠٠١م)
6. القشعي، محمد بن عبد الرزاق، عبد الكريم الجهيمن: رحلة العمر والفكر (الناشر: م. ع. القشعي، ٢٠٠٨م)
7. الحميدي، ناصر بن محمد بن صالح، ملف توثيقي عن الامسية الثقافية والانشطة المصاحبة لحفل تكريم الاديب الاستاذ عبد الكريم الجهيمن (الناشر: الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، فرع الدمام، ٢٠٠٢م)
8. القشعي، محمد بن عبد الرزاق، عبد الكريم الجهيمن وأدب الطفل (رصد لبدايات التأليف في أدب الطفل)، مجلة الجزيرة الثقافية، يوم الخميس، بتاريخ: 28/05/2009م، العدد 285.

تعدد المرجعيات الثقافية في الرواية القطرية

(رواية غصن أعوج للروائي القطري أحمد عبد الملك نموذجاً)



كتبه: حسيب الرحمن

باحث بقسم اللغة العربية وآدابها

بالجامعة الملكية الإسلامية، نيودلهي

Abstract: This article (تعدد المرجعيات الثقافية في الرواية) deals with the topic of “cultural references” (called in Arabic “المرجعيات الثقافية”) in literary works.

This paper sheds light on the definition of the above mentioned term, quoting Arabic dictionaries and writings of the scholars and critiques of literature. I have tried to explain the meaning and examples of the cultural references in the literature, with a special focus on its manifestations in the novel titled “غصن أعوج” by a renowned Qatari novelist Ahmad Abdul malik.

In his novel, Ahmad Abdul malik talks about prejudice and racism always rampant in the human society. He opines that the society has wasted the best of human talents, and has not given the due to the deserving persons, throughout history, just out of this social narrow-mindedness and malaise. Society can progress only when it is free from this sickness. To propound his thought, he has extensively used religious and historical references (which come under the cultural references).

In this article, I have tried to highlight some of the above mentioned references made in this novel, citing some example of historical and religious references scattered in the book. It is impossible to talk about all the places where references were made, hence I selected only few.

The article, in spite of being very concise, may help the reader to have an insightful knowledge of the topic and prompt him to study more.

مقدمة البحث :

يصدر الكاتب في أعماله الأدبية عن مرجعيات ثقافية متعددة ومتنوعة، ما بين دينية، وتاريخية، واجتماعية، وواقعية، وغيرها من المرجعيات التي يستوحي منها الكاتب أفكاره لإنجاز أعماله الأدبية. وتلعب هذه المرجعيات الثقافية دور عامل أساسي في تشكيل توجهات الكاتب ومعتقداته، وبالتالي يبني عليها الكاتب ما يقوم به من عمل، أو ما يبديه من رأي، أو ما يتخذه من موقف.

إن المرجعيات الثقافية تقوم بمثابة "المصدر النهائي الذي ترد إليه الأمور وتنسب إليه، فهي بهذه المثابة تصبح نظاماً كلياً عاماً، ومصدراً ضرورياً لتفسير كل شيء من خلال هذا النظام المرجعي الكلي"¹. فإذا أردنا

أن نتناول دراسة الأعمال الأدبية على اختلاف أجناسها، فلا بد أن نعرف المرجعيات الثقافية التي يصدر عنها الكاتب في بناء حكيته وسردها، وتكوين شخصياتها وأدوارها. وهذا يقودنا إلى الاعتراف بما للمرجعيات الثقافية من أهمية في الأعمال الأدبية، لأنها تمد المتلقي والقارئ بما يحتاج إليه من معارف وخلفيات لتحليل الأعمال الأدبية.

تعريف بالمرجعية:

سادت كلمة المرجعية في الكتابات النقدية المعاصرة بشكل لا مثيل له في الماضي بالمعنى الذي نفهمه الآن. ولذلك لا نراها عند القدماء من أهل اللغة، فهي من الكلمات التي اخترعها الناقدون والأدباء في هذا العصر. يقولون في حقيقة هذه الكلمة إنها "مصدر صناعي من مرجع"¹. بينما ذهب بعض علماء اللغة المعاصرين إلى أنها ترجمة لكلمة انجليزية (REFERENTE).² فهم يفرقون بين مدلولات كلمتي المرجع والمرجعية.

يرى النقاد المعاصرون "أن المرجعية (في الدراسة الأدبية) تمثل الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها. وهي بذلك تشكل عاملا أساسيا ورئيسيا في توجهات الفرد فتتجلى في ممارساته"³. أو كما جاء في بحث د/ حكيمة سبيعي و/هولي بوزياني خولة أن "المرجعية هي العالم الذي يحيل إليه ملفوظ لغوي، علامة منفردة كانت أم تعبيراً مركباً، ويكون ذلك العالم إما واقعياً موجوداً حاضراً، وإما متخيلاً لا يطابق أي واقع خارج التعبير اللغوي، وهذا يستلزم بالضرورة من يدرك ذلك العالم أو يتمثله، ثم ينتج الدلالات التي يمكن أن يعبر عنها العالم المرجعي المعروض في التعبير"⁴.

فمصطلح المرجعية الثقافية يتطلب منا أن نقف هنا قليلاً، لنلقي بعض الضوء على ما يدل عليه هذا المصطلح من معان ودلالات، الأمر الذي يساعدنا على استيعاب ما سأتناوله في هذه المقالة. وقد سبق أن تكلمت عن المرجعية، فلننظر ما هي الثقافة؟

فالثقافة كما جاء في معجم مصطلحات الأدب لها أربعة معان، وهي (1) "رياضة الملكات البشرية بحيث تصبح أتم نشاطاً واستعداداً للإنجاز، (2) ترقية العقل والأخلاق وتنمية الذوق السليم في الأدب والفنون

¹ لغامدي، سعيد، المرجعية في المفهوم والمآلات، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت، ط1، 2015، ص28

¹ - مختار، أحمد، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة: (ر.ج.ع)، ج2، عالم الكتب، القاهرة، ط2008، ص863

² -مرتاض، عبدالمالك، نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، ط2، 2010، ص374

³ - المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط4، 2010، ص3

⁴ - د/ حكيمة سبيعي وأ/ هولي بوزياني خولة، المرجعيات الثقافية بين المفهوم والتوظيف في مجلة البحوث والدراسات المجلد 6، عام 2019_ جامعة الوادي الجزائر

الجميلة، (3) إحدى مراحل التقدم في حضارة ما، (4) السمات المميزة لإحدى مراحل التقدم في حضارة من الحضارات"¹.

وعرف الأستاذ موسى سلامة الثقافة بـ "المعارف والعلوم والآداب والفنون يتعلمها الناس ويتثقفون بها، وقد تحتويها الكتب ولكنها خاصة بالذهن"².

تقول الكاتبة عفيفة الكعبي في رسالتها: "وقد عرفت الثقافة في الدراسات الحديثة بأنها: "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، فهي -على هذا التعريف- المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته"³، كما أنها نقلت تعريف الثقافة من كتاب ادوارد تايلور حيث عرف الثقافة "هي ذلك المركب الكلي الذي يشمل المعرفة، والمعتقد، والفن، والأدب، والأخلاق، والقانون، والعرف، والقدرات، والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"⁴.

يتبين مما سبق أن المرجعية الثقافية هي المصدر الذي يصدر عنه الكاتب، والمتكأ الفكري الذي يتكئ عليه في بناء رؤية أو إنتاج عمل.

تتجلى هذه المرجعيات الثقافية في الأعمال الأدبية بأشكالها المختلفة، من فلسفية، وسياسية، واجتماعية، وتاريخية، ودينية، ولكل منها سماتها ومميزاتها. وهذه المرجعيات الثقافية تصبغ الأعمال الأدبية بصبغتها الخاصة إذا كان الكاتب يصدر فيها عن إحدى هذه المرجعيات الثقافية.

وبعد هذا الموجز التعريفي بالمصطلحات التي تشكل جزءا مهما من هذا البحث، أتناول فيما يلي مرجعيتين من المرجعيات الثقافية وهما مرجعية دينية وأخرى تاريخية، وأحاول أن أبرز تجلياتها في رواية "غصن أعوج" لصاحبها أحمد عبد الملك، الروائي القطري الغزير الإنتاج.

المرجعية الدينية والمرجعية التاريخية

المرجعية الدينية

تعد المرجعية الدينية من أبرز تجليات المرجعيات الثقافية في إنتاج العمل الأدبي وفي نقده وتحليله كذلك. ذلك أن للدين -مهما كان نوعه وشكله- دورا فعالا في حياة الفرد، وتوجيه سلوكياته وتحديد توجهاته الفلسفية، ويمنحه عمقا فلسفيا ومعرفيا وثقافيا لرؤيته للعالم، كما أنه يجيب على معظم التساؤلات التي تراوده حول الكون ووجوده بل وحول ذاته وغاية خلقه، وبالتالي يشكل منبعاً أصيلاً لأفكاره وإبداعاته

¹ - مجدي وهبه، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، 1974، ص 98

² - موسى، سلامة، الثقافة والحضارة، مجلة الهلال، مصر، ع 2، مارس 1927، ص 171

³ - عفيفة الكعبي، المرجعية الثقافية في الخطاب الروائي في قطر، ص 35

⁴ - نفس المصدر ص 37

الأدبية، ويخلف تأثيرا في كل ما يقدمه من عمل أدبي ورأي فكري، كما أنه يزوده بموضوعات غزيرة للإبداع والابتكار، من خلال مزجها بالخيال والعاطفة والأفكار.

ومن مظاهر المرجعية الدينية في الأعمال الأدبية وصف وسرد الشخصيات الدينية مثل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والصحابة رضي الله عنهم، ومن بعدهم من الأئمة والفقهاء والخلفاء الذين تميزهم شخصيتهم الدينية عن الآخرين، وكذلك بالأحداث مثل الحروب والغزوات التي خاضوها في سبيل الله ونصرة المظلومين، والأماكن مثل مكة المكرمة والمدينة المنورة وفلسطين وهي الأماكن التي لها أهمية ومكانة دينية، وبالنصوص الدينية مثل آيات القرآن الكريم ونصوص الحديث النبوي الشريف على صاحبها الصلاة والسلام، وبالقصاص المستوحاة من المصادر الدينية على اختلاف أنواعها، يحاول الكاتب استخدام هذه المرجعيات في أعماله الإبداعية، ويستحضرها في بنائها وحبيكتها.

المرجعية التاريخية

وأما المرجعية التاريخية فهي أيضا من أهم مظاهر المرجعيات الثقافية.. وفيها الوفرة الوافرة من المواد التي يمكن استخدامها في الأعمال الكتابية، فالكاتب يمكن أن يستند فيما يكتب على خلفية تاريخية، ويستمد مادته من التاريخ من حيث الشخصيات والأحداث والقضايا والأماكن التاريخية في دعم أفكاره واستحضار ما يريد في أعماله الأدبية.

إن المرجعية التاريخية تقدم للكاتب خيارات متنوعة وكثيرة، لأنها تمتاز في طبيعتها بالغزارة والتنوع. ويجدر بالذكر هنا أن الكاتب يجب أن يكون حذرا مخافة أن يتحول عمله الأدبي إلى وثيقة تاريخية، أو كتاب تاريخي.

تقول الكاتبة عفيفة الكعبي: "لذلك لا بد أن يفرق كاتب الرواية بين العمل الإبداعي والنص التاريخي، ويكون أكثر حذرا وهو يستقي من المرجعية التاريخية".... لأنه عند ما تكون المرجعية التاريخية مسيطرة بشكل كبير على فكر الكاتب فالمادة التاريخية التي هي في الأصل مرجعية الكاتب والنص تتغلغل داخل النص وتدخل بين مفرداته، وهذا يعني أن يتحول النص الإبداعي لنص توثيقي تاريخي...¹

رواية غصن أعوج

وفيما يلي أتناول دراسة رواية "غصن أعوج" للكاتب القطري أحمد عبد الملك، لندرس هاتين المرجعتين الدينية والتاريخية وتجلياتهما في أحداث هذه الرواية وحواراتها والجوال الذي تخلقه هذه الرواية.

رواية غصن أعوج

رواية "غصن أعوج" إحدى روايات أحمد عبد الملك الروائي القطري الشهير، نشرت عام 2017 من بلاتينيوم بوك الكويت، حجمها 211 صفحة من القطع المتوسط، وتضم 19 فصلا غير معنون. تتخذ الرواية

¹ - نفس المصدر ص 43

مرجعية تاريخية ودينية في سردها. يقول الدكتور أحمد عبد الملك في إحدى لقطات مقابلاته " إنها ومضة تاريخية بنيت عليها قصة عائلة مسلمة من سلالة المسلمين فيما بين وراء النهر للحديث عن العنصرية والطائفية التي تجتاح المجتمع"¹، لا شك أن المرجعية التاريخية هي الأساس في هذه الرواية غير أنها لا تنفصل عن المرجعية الدينية، كما سوف نلاحظ في الصفحات القادمة.

خلاصة الرواية

تحدث هذه الرواية عن عائلة مسلمة ترجع جذورها إلى أسر عربية أسكنها قتيبة بن مسلم الباهلي في قرية تسمى أفشنا وهي تابعة لمدينة بخارى، عندما فتح تلك المنطقة، في زمن الفتح الإسلامي الأول، وذلك بهدف تعليم المسلمين الجدد الدين الإسلامي وتعليماته وتوجيهاته. وهذه العائلة تتكون من يوسف وهورب البيت يعيش في قرية أفشنا مع زوجته وابنته سمية، وابنه حسن. وبما أن هذه العائلة المسلمة عربية الأصل والجذور فإنها تتعرض للتعصب العنصري والاستخفاف من قبل بعض السكان، حيث يعتبرونها من بقايا الغزاة والمحتلين لهذه الأرض. .. واتفق أن وقع حسن -وهو شاب وسيم يساعد والده في أعماله ويعاونه في كسب لقمة العيش- في حب فتاة جميلة تسمى شجن. وتبين فيما بعد أنها ابنة ملك المنطقة المسلم المدعو جبار. وكان الملك جبار مهددا بالغزو من قبل الخراقنة -وهم جيش الفرس- وكانوا يخططون لهجوم عليه والاستيلاء على منطقته، فما كان له بد من أن يستعد للقتال حفاظا على مملكته.

عمل يوسف النجار وابنه مع سكان القرية استعدادا للحرب وتجهيزا للأسلحة. ولكن يوسف مات خلال عملية الاستعداد بعد ما أغمي عليه في مكان العمل.... نشبت الحرب، ولم يستطع الملك أن يدافع عن مملكته، فسيطر العدو على قرية أفشنا، وأسر الملك مع جميع أفراد أسرته الحاكمة، في الوقت الذي تمكن فيه حسن من النجاة بنفسه وعائلته والخروج من القرية ليرجع إليها لاستردادها من أيدي العدو. تواصل حسن مع الحكام المسلمين المجاورين، وتوالت الأحداث إلى أن تمكن حسن من استرداد قرية أفشنا من العدو، ووردها إلى الملك جبار بعد إخراجهم من الأسر.... وبعد ما استقر الأمر طلب الملك جبار حسنا وسأله عما يريد جزاء ما فعل في مواجهة العدو واستعادة المملكة إليه؟ وعندما يرى حسن هذا الكرم من قبل الملك تجرأ وطلب منه يد ابنته التي كان يحبها وتحبه، فنهز الملك ورفضه باحتقار شديد.. وقال له: "لا تنظر كثيرا إلى أعلى.. أنت غصن أعوج يا حسن. أنت غصن أعوج"². إشارة إلى أنه من أصل عربي، وانتقاصا من مكانته.

مرجعيات الرواية

تداخل هذه الرواية المرجعيتين التاريخية والمرجعية الدينية حيث إنها تستوحي قصة من الماضي، ويستحضر الروائي فيها الشخصيات والأحداث والأمكنة التاريخية كما أنه يستند في دعم فكرته إلى

¹ - باختصار من المقابلة بعنوان "كتاب ميمزون، أحمد عبد الملك، حلقة 6، 30 يوليو عام 2018"

² - غصن أعوج ص 207

المرجعية الدينية التي لها دور كبير في إحداث الأثر الذي يريد الكاتب دفع قراء الرواية إليه.

اتخذ الكاتب في هذه الرواية المرجعية التاريخية والمرجعية الدينية متكاً اتكاً عليه لتقويض بناء ثقافة العصبية العنصرية التي كثيراً ما عانى ولا يزال يعاني منها الإنسان في كثير من الدول لاختلافه عن غيره في الدين والعرق والموطن والجنسية.. وقد "ناقشت الرواية النظرة إلى الآخر على أساس عرقي وديني وقبلي وأيديولوجي، وكيف تتحكم عدة عوامل تاريخية وثقافية في رسم الصورة وتحديد العلاقة بين الذات والآخر فضلاً عن دور اللحظة التاريخية في فرض تلك الأنساق الثقافية على الأفراد، ودخول عوامل تاريخية وثقافية وعسكرية ونفسية وأيديولوجية في تشكيل الصور النمطية عن الآخر"¹.

كما أن الروائي يتناول عدداً من القضايا الأخرى في طيات الرواية وأحداثها أتجاوز عن ذكرها هنا لأركز على المرجعية الدينية والمرجعية التاريخية وتجلياتها في الحوار والأحداث الفاعلة في رواية غصن أعوج.

بعض تجليات المرجعية التاريخية

أحداث الرواية التاريخية

تتمحور أحداث الرواية كما سبق حول عائلة مسلمة، وتقول الرواية بأنها جاءت مع الكتيبة المسلمة بقيادة القائد المسلم العظيم قتيبة بن مسلم الباهلي حوالي عام 90 هـ، فهذه العائلة لها جذور تاريخية في هذه البلاد منذ الفتوحات الإسلامية الأولى، غير أنها بدأت تعاني من العصبية العنصرية فيما بعد. فالحدث التاريخي الذي استحضره الروائي من التاريخ هو دخول جيش المسلمين، ودخول هذه العائلة في المنطقة لتعليم أبنائها الدين الإسلامي، وهي حادثة تاريخية حصلت في تاريخ الفتح الإسلامي لمنطقة بخارى، حيث رأى قتيبة "أن يعطي أهل بخارى نصف بيوتهم للعرب كي يطلعوا على حقيقة الإسلام وضمان عدم ارتدادهم عند مغادرة العرب المسلمين لهم"². وهنا أحداث تاريخية كثيرة أخرى استحضرها الروائي في سرد الرواية.

أمكنة الرواية

أما الأمكنة التي تدور فيها الأحداث هي أمكنة تاريخية حقيقية وأخرى خيالية. فالمكان الحقيقي الذي اختاره الكاتب لأحداث هذه الرواية هي منطقة بخارى، وبلاد ما وراء النهر. غير أن هناك أمكنة خيالية أيضاً منها مدينة خم التي لا وجود لها على أرض الواقع. بدأ الكاتب الرواية بسرد تاريخ ولاية بخارى، وتقديم المعلومات التاريخية والجغرافية عن المنطقة، وعن المراحل التاريخية التي مرت بها منذ قديم الزمان، مروراً بالفتح الإسلامي على يد قتيبة بن مسلم، إلى أن تصل المرحلة التاريخية التي استولى فيها المغول عليها عام 1219، ثم تتجاوزها حتى يتم تقسيم المنطقة إلى جمهوريات متعددة.. هذه كلها وقائع ومراحل تاريخية تصبغ

¹ - عفيفة الكعبي، المرجعية الثقافية في الخطاب الروائي ص 114

² - غصن أعوج ص 9

الرواية بصبغتها التاريخية¹.

شخصيات الرواية²

وأما شخصيات هذه الرواية فإذا حللنا شخصياتها نجد أن الكاتب يستحضر شخصيات تاريخية حقيقية وأخرى خيالية، فمن الشخصيات التاريخية التي تذكرها الرواية هي شخصية القائد قتيبة بن مسلم الباهلي، ودوره البطولي في فتح المنطقة وتوطيد أركان الإسلام فيها، وبذلك استطاع أن يقدم شخصية الرواية حسن وهي شخصية خيالية في الرواية متصفة بنفس الدور البطولي والشجاعة النادرة، وحسن الخلق، والبصر بالأمور، وجهوده في توطيد أركان الدولة، متقاطعا مع القائد قتيبة بن مسلم الباهلي.. في كثير من الأحداث التي تماثلت تفاصيلها بحيث صارت نهاية حسن في هذه الرواية حزينة كما كانت نهاية القائد قتيبة بن مسلم الباهلي. فكما أن قتيبة -رغم إنجازاته التاريخية- تعرض للانتقام على أساس العصبية القبلية كان حسن هو الآخر عرضة لنفس العصبية القبلية. والأمر الذي يجعل التقارب بين الشخصيتين هو انتقاص على أساس الانتماء القبلي بالتحديد... فكما اعتبر قتيبة منحطا على أساس انتمائه إلى قبيلة باهلة التي كانت تعتبر منحطة بين العرب، اعتبر حسن العربي منحطا بين أهل هذه المنطقة، فقال له الملك: "أنت لا تعرف قدرك ولا أصلك يا ولد. بنات الملوك عندنا لا يتزوجن من دماء دخيلة..."³.

شخصيات الرواية التاريخية

كما أن الرواية تذكر عددا من الشخصيات التاريخية الحقيقية وإنجازاتها مثل الفيلسوف ابن سينا، والإمام البخاري، وتستحضر الجانب المضيء من ثقافة التاريخ الإسلامي، المتمثل بنبوغ علماء كانت لهم بصمة مؤثرة في تطوير العلم وإثراء الثقافة. واستحضر ابن سينا ليس مجرد بيان تاريخ، ولكن "ليتطور في نهاية الرواية إلى تجسيد علاقة دلالية بين الشخصيتين ابن سينا وحسن تتمثل في صورة الاضطهاد والجهل اللذين بقيا متجذرين من عصور وثقافات مضت عليهما قرون، نالت من ابن سينا، و" تم تكفيره من بعض الفقهاء، وتم سجنه، واتهامه بالزندقة، ونسق ثقافي مترسخ على مدى القرون نال من حسن واضطهده"⁴.

بعض تجليات المرجعية الدينية

هذه الرواية وإن اتخذت مرجعيتها من الأحداث والأمكنة والشخصيات التاريخية، وبالتالي تعتبر رواية تاريخية بالدرجة الأولى غير أن المرجعية الدينية هي الأخرى تسيطر بقوتها في جميع أحداثها، وحواراتها.. و أكتفي فيما يلي بذكر بعض الأمثلة من هذه المرجعية الدينية تجنباً للإطالة.

¹ - غصن أعوج ص 7

³ - غصن أعوج ص 207

⁴ - المرجعية الثقافية في الخطاب الروائي ص 99

النصوص الدينية

نجد الإشارة إلى المرجعية الدينية في استخدام النصوص الدينية من آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وكلمات الأدعية مثلما جاء من الآيات الكريمة "إن الله مع الصابرين"¹، و"إنا لله وإنا إليه راجعون"²، ومن كلمات الأدعية "أستغفر الله العظيم"³، و"لا حول ولا قوة إلا بالله" ومن الأحاديث النبوية الشريفة "الحرب خدعة"⁴.

ومما يستفاد من النصوص الدينية مثلما نجده في الحوار التالي " سيدي! خلق الله البشر كلهم متساوين، لا فرق بينهم، لا في الشكل ولا اللون ولا العرق، المهم أن يؤمن الإنسان ويقوم بالعمل الصالح"⁵، إشارة إلى الآية الكريمة "إنا خلقناكم من ذكرو أنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم"⁶، وإلى الحديث النبوي الشريف " الناس بنو آدم، وأدم خلق من تراب"⁷، و"الحمد لله على كل حال، يعطي الأمانة ويأخذها متى شاء"، إشارة إلى قول النبي ﷺ " إن لله ما أخذ، وله ما أعطى، وكل شيء عنده بأجل مسمى، فاصبر واحتسب"⁸، وإلى قصة أم سليم في كتب الحديث، وأمثلة كثيرة في ثنايا الكتاب، استمد منها الكاتب مادته المفعملة بالمعاني والدلالات، ليكون القارئ في جو طاهر قدسي، يرى نفسه مرتبطاً بالله سبحانه وتعالى وبالتعاليم الدينية.

الأمكنة المقدسة

وكذلك استخدم الروائي الأمكنة المقدسة كمرجعية دينية مثل ما جاء في الحوار: "نحن في خدمتكم، وقد يكتب الله لنا أن نزور بيته الحرام، معاً، ولسوف آخذكم إلى مدينة أجدادي قرب مكة المكرمة"..⁹ ولا تنسى يا أم خالد.. أن لدينا الآن أدلاء نحوبيت الله الحرام"، و" تمنيت زيارة بيت الله في مكة"⁹، وإتمام شعائر الحج في مكة المكرمة، وزيارة قبر الرسول ﷺ في المدينة المنورة"¹⁰.

نرى المسجد يأتي ذكره مراراً وتكراراً ضمن الأحداث والحوارات كما في "فتح باب البيت وخرج إلى المسجد" وفي "المسجد متواضع البنيان، تعلو سقفه بعض الأخشاب الواهنة.. تغطيها أغصان الأشجار" وكذلك

¹ - غصن أعوج ص 72

² - نفس المصدر ص 73

³ - رواية غصن أعوج ص 46

⁴ - رواه البخاري برقم 3030

⁵ - نفس المصدر ص 134

⁶ - سورة الحجرات الآية رقم 13

⁷ - رواه الترمذي برقم 3955

⁸ - رواه البخاري برقم 1284

⁹ - غصن أعوج ص 136

¹⁰ - غصن أعوج ص 11

"وغادر المسجد بكل طمأنينة"¹. فكل هذه الأمكنة تحمل دلالات دينية، وتبعث في القاري والناقد نوعا من العاطفة الدينية، وقد استخدمها الكاتب ليضفي على الأحداث والجو الذي تقع فيه الأحداث ظلالة من القداسة والاحترام.

الشخصيات الدينية

وكذلك ذكر الكاتب في هذه الرواية عددا من الشخصيات التاريخية التي تذكرنا أسماؤهم بما قاموا به من أعمال جليلة في خدمة الدين والعلم والمجتمع. فمثلا وظف الروائي شخصية الإمام محمد بن إسماعيل البخاري لتأكيد أهمية المكان، ولبيان لبيان ارتباط شخصيات الرواية به من الناحية الدينية، حيث يقول في موضع ذكر أم حسن أنها كانت تحتفظ فيما تحتفظ به من مخطوطات "ومنها نسخة فريدة من كتاب أوراق البخاري راوية الحديث المعروف، وصاحب كتاب الجامع الصحيح"². وكذلك ذكر شخصية ابن سينا والفارابي وغيرهم من العلماء والفلاسفة الذين تركوا بصمات على مختلف العلوم والفنون في العالم الإسلامي. وهذا أيضا مثال من أمثلة توظيف المرجعية الدينية في الأعمال الأدبية.

خاتمة

وبهذا توصلنا إلى أن رواية غصن أعوج لصاحبها الدكتور أحمد عبد الملك خير مثال للرواية التي استخدم فيها الكاتب مرجعيات متعددة، في دعم الأفكار التي توخى تبليغها للقراء، وخاصة المرجعية التاريخية لإبراز أن فكرة التعصب فكرة قديمة متأصلة ولها آثار سلبية واضحة ونماذج متعددة في التاريخ، مما كان سببا في ضياع القدرات والإمكانات التي كانت لتوظف في صلاح المجتمع الإنساني والرفي به إلى أعلى المراتب، واستحضر الروائي مثالا لذلك من حياة القائد المسلم قتيبة بن مسلم الذي أدى دورا كبيرا في إخضاع هذه المنطقة للأمة المسلمة، ونشر الإسلام فيها، غير أنه تعرض لسينات العصبية القبلية، في مراحل من حياته بعد التحولات التي حدثت في السلطة، وكانت نهايته نهاية مؤلمة. طبق الروائي هذا المثال بأسلوب جميل على حياة حسن الذي أبلى بلاء حسن في استعادة المملكة للملك جبار بعد بذل جهود جبارة، بينما كان الملك أسيرا في زنزانة العدو، وقد انقطع أمله، وكان على هاوية الهلاك. ولكن الملك جبار تنكر لهذا الجميل، وظهر عفريت العصبية العنصرية مرة أخرى، فلم يكتف برفض الطلب بل عيره أيضا بأصله العربي، وانتقص من مكانته وشخصيته، ووصفه بأنه غصن أعوج، فصارت نهاية حسن حزينه مثل نهاية قتيبة الحزينة.

ولقد حاول الإسلام أن يقضي على العصبية القبلية والعنصرية الطائفية منذ انطلق من مكة المكرمة، ولكن جذورها لا تزال ثابتة في المجتمع، فكان أفضل الطرق للقضاء عليها وبيان شنائعها هو الاحتماء بالدين، لأنه أقوى مؤثر على مر الدهور والعصور، وكلما ضعف الدين قويت مثل هذه الأمراض الاجتماعية، فاستخدم

¹ - نفس المصدر ص 12

² - نفس المصدر ص 32

الكاتب المرجعية الدينية المتمثلة بنصوصها القرآنية والحديثية وأمثلة الإنجازات التاريخية التي كانت ولا تزال تبعث على الفخر والاعتزاز بالنسبة لهذه الأمة، وكذلك بإيراد نماذج العلماء العباقرة وذكر الأمكنة المقدسة من الناحية الدينية ليبعث من جديد الروح الإسلامية النظيفة في المجتمعات الإنسانية، ولتذكرها بأن غياب العنصرية والتعصب الطائفي هو ما جعل الأمة المسلمة في القمة في مختلف أدوار التاريخ، والعكس أنتج في العكس. ولذلك إذا كان للمجتمع أن ينهض ويرتقي، فليتمسك بالمثل الأعلى، ويبتعد عن مثل هذه التفاهات التي اعتبرها الإسلام منتنة".

خاتمة:

و بهذا توصلنا إلى أن رواية غصن أعوج لصاحبها الدكتور أحمد عبد الملك خير مثال للرواية التي استخدم فيها الكاتب مرجعيات متعددة، في دعم الأفكار التي توخى تبليغها للقراء، وخاصة المرجعية التاريخية لإبراز أن فكرة التعصب فكرة قديمة متأصلة ولها آثار سلبية واضحة ونماذج متعددة في التاريخ، مما كان سببا في ضياع القدرات والإمكانات التي كانت لتوظف في صلاح المجتمع الإنساني والرقى به إلى أعلى المراتب، واستحضر الروائي مثالا لذلك من حياة القائد المسلم قتيبة بن مسلم الذي أدى دورا كبيرا في إخضاع هذه المنطقة للأمة المسلمة، ونشر الإسلام فيها، غير أنه تعرض لسيئات العصبية القبلية، في مراحل من حياته بعد التحولات التي حدثت في السلطة، وكانت نهايته نهاية مؤلمة. طبق الروائي هذا المثل بأسلوب جميل على حياة حسن الذي أبلى بلاء حسن في استعادة المملكة للملك جبار بعد بذل جهود جبارة، بينما كان الملك أسيرا في زنازة العدو، وقد انقطع أمله، وكان على هاوية الهلاك. ولكن الملك جبار تنكر لهذا الجميل، وظهر عفريت العصبية العنصرية مرة أخرى، فلم يكتف برفض الطلب بل عيره أيضا بأصله العربي، وانتقص من مكانته وشخصيته، ووصفه بأنه غصن أعوج، فصارت نهاية حسن حزينه مثل نهاية قتيبة الحزينة.

ولقد حاول الإسلام أن يقضي على العصبية القبلية والعنصرية الطائفية منذ انطلق من مكة المكرمة، ولكن جذورها لا تزال ثابتة في المجتمع، فكان أفضل الطرق للقضاء عليها وبيان شناعتهما هو الاحتماء بالدين، لأنه أقوى مؤثر على مر الدهور والعصور، وكلما ضعف الدين قويت مثل هذه الأمراض الاجتماعية، فاستخدم الكاتب المرجعية الدينية المتمثلة بنصوصها القرآنية والحديثية وأمثلة الإنجازات التاريخية التي كانت ولا تزال تبعث على الفخر والاعتزاز بالنسبة لهذه الأمة، وكذلك بإيراد نماذج العلماء العباقرة وذكر الأمكنة المقدسة من الناحية الدينية ليبعث من جديد الروح الإسلامية النظيفة في المجتمعات الإنسانية، ولتذكرها بأن غياب العنصرية والتعصب الطائفي هو ما جعل الأمة المسلمة في القمة في مختلف أدوار التاريخ، والعكس أنتج في العكس. ولذلك إذا كان للمجتمع أن ينهض ويرتقي، فليتمسك بالمثل الأعلى، ويبتعد عن مثل هذه التفاهات التي اعتبرها الإسلام منتنة".

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، سورة الحجرات
صحيح البخاري،
سنن الترمذي
عبد الملك، أحمد، غصن أعوج، بالتينيوم بوك، الكويت، ط1، 2017.
إبراهيم، عبد الله، الرواية العربية وتعدد المرجعيات الثقافية-، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009.
أقلمون، عبد السلام، الرواية والتاريخ: سلطان الحكاية وحكاية السلطان، دارالكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010.
آل سعد، نورة، أصوات الصمت مقالات في القصة والرواية القطرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.
بن تومي، اليامين، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبوزيد، دارالأمان، الرباط، ط1، 2011.
بوشعير، الرشيد، مساءلة النص الروائي في السرديات العربية الخليجية المعاصرة، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، دارالكتب الوطنية، أبوظبي، ط1، 2010.
التمارة، عبد الرحمن، مرجعيات بناء النص الروائي، دارورد الأردنية، الأردن، ط1، 2013.
حسين، فهد، مرجعيات ثقافية في الرواية الخليجية، بيت الغشام، عمان، ط1، 2016.
الدهون، إبراهيم، المرجعيات في النقد والأدب واللغة، مؤتمر النقد الدولي الثالث عشر، إعداد: جامعة اليرموك- إربد 2010، عالم الكتب الحديث، إربد، مجلد1، ط1، 2011.
رشيد، حسن، أصوات من القصة القصيرة في قطر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، الدوحة، د.ط، 2001.
الشمالي، نضال، الرواية والتاريخ: بحث في مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2006.
عبد الباقي، محمد عبد الحكم، القصة القصيرة في قطر: نشأتها وأعلامها وملامحها، شركة مختار للطباعة والنشر، د.ط، 1992.
عبد الملك، أحمد، الرواية القطرية: قراءة في الاتجاهات، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، قطر، ط1، 2016..
لغامدي، سعيد، المرجعية في المفهوم والمآلات، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت، ط1، 2015،
القاضي، محمد، الرواية والتاريخ: دراسات في تخيل المرجعي، دارالمعرفة للنشر، تونس، ط1، 2008.
كحلوش، فتيحة، المرجعيات في النقد والأدب واللغة، مؤتمر النقد الدولي الثالث عشر، إعداد: جامعة اليرموك- إربد 2010، عالم الكتب الحديث، إربد، مجلد1، ط1، 2011.
مختار، أحمد، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة: (ر.ج.ع)، ج2، عالم الكتب، القاهرة، ط2008.1،
مرتاض، عبد الملك، نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، ط2، 2010،
المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دارالفكر، دمشق، ط4، 2010،
- د/ حكيمة سبيعي وأ/ هولي بوزياني خولة، المرجعيات الثقافية بين المفهوم والتوظيف في مجلة البحوث والدراسات المجلد6، عام 2019_ جامعة الوادي الجزائر.
الندوي، قاضي عبد الرشيد، الاتجاهات الجديدة في الحركة الأدبية في دولة قطر.
عفيفة الكعبي، المرجعية الثقافية في الخطاب الروائي
كافود، محمد عبد الرحيم الأدب القطري الحديث للدكتور ط -2 عام 1982 دارقطري بن الفجاءة للنشر والتوزيع.
كافود، القصة القصيرة في قطر النشأة والتطور للدكتور، دارقطري بن الفجاءة الدوحة.

مظاهر وصف الطبيعة في شعر ابن خفاجة الأندلسي (450-533هـ)



الدكتور اصغر علي بيك

المحاضر المتعاقد في كلية كرناء كيواره كشمير

Email: asgaralinadvi92@gmail.com

ABSTRACT: Nature has always played an important role in literature in general and in poetry in particular. The Writers and Poets especially Arabic poets who valued Nature during the Golden Age have often used nature to describe their emotions and their thoughts about life, death, love and war. Al-Andalus was the most prolific genre in terms of theme and area of Nature poetry. At that time, orchards, flowers, fruits, fountains, trees and flowing streams became not only common images but direct object of description, together with the man-made creations of palaces, ponds, orchards and shady arbours. Poetry of nature grew up dramatically, becoming a distinct genre in the Andalusian poetry. The poets of Al-Andalus emerged with new trends within Nature poetry including genres like the Nawriyyāt (poems describing flowers); Zahriyyāt (poems describing another kind of flowers); Rawḍiyyāt (garden poems); Rabi'īyyāt (poems describing the spring season); Thaljiāt (poems describing snow) and Ma'īyyāt (water poems) etc. Ibn Khafāja took the theme of nature in a new and original direction. He is often called as a nature writer and his love for nature is beyond measure. As a child, he spent most of his time in nature's lap and thus was greatly affected by everything that happened in nature. Nature enjoys a distinct and important status in his poetry and his poems are greatly influenced by what he saw and felt about nature. Just as nature has such a great impact on Ibn Khafāja's poetry, the descriptions of nature in his poems also impact the readers immensely. His poems on nature instill a feeling of joy, a sense of connection with the nature in the hearts of the readers. The imagery used by him while describing the elements of nature enables the readers to visualize what is being talked about and also appreciate the different shades of nature. His poetry teaches the readers to realize the significance of nature in their lives and look at nature in a way they have never done before. The objective of the paper is to highlight some tenets in the Ibn Khafāja's poetry and his contribution that how he used Nature as a motif in his poetry when he saw in nature a direct source of inspiration, and a treasury of hidden delights that bewitched the senses with its beauty.

Key Words: Nature, Poetry, Themes, Andalusia.

المقدمة: يهدف هذا البحث إلى دراسة وصف الطبيعة في شعر ابن خفاجة الأندلسي، لقد وهب الله الأندلس طبيعة ساحرة فاتنة جمالا تأثر بجمالها كل من حلها حتى شغف بها قلوبهم، وأقبلوا يعطرون نفوسهم بجوها المعتدل وببساتينها المشرقة ويتمتعون بمفاتيحها المختلفة. وأخذ الكتاب والشعراء ينظمون كلمهم دررا في وصف بساتينها المشرقة ومراعها الجميلة وحقولها الخضراء وجوها المعتدل بعد أن فتحت في قلوبهم ونفوسهم قول الشعر وجعلتهم يرون فيها. ولم يتركوا لمحة من لمحات الطبيعة أو زاوية من زواياها أو موضوعا من موضوعاتها إلا طرّقوها برشاقة وبراعة وذكاء وافتنان بحيث تجمعت لدينا ثروة ثمينة من فنون شعر الطبيعة الأندلسي. ومن أبرز وأهم شعراء

الطبيعة الذي يعد من أكبر شعراء في القرنين الخامس والسادس الهجريين في الأندلس هو ابن خفاجة الذي ترك أثرا عميقا في تطوير شعر الطبيعة الأندلسي. كانت ولادة ابن خفاجة في جزيرة (شقر) سنة 450 هـ، ويحيط نهر شقر بهذه الجزيرة من جميع جهاتها فجعلها جنة من جنات الأندلس، سأل في هذا البحث عن شعر ابن خفاجة وفنونه وخصائصه وسماته، وابن خفاجة تطرق إلى جميع الأغراض الشعرية لكن اشتهر بوصف الطبيعة ومناظرها الجميلة الساحرة، ومن جانب آخر نجد في جميع أغراضه الشعرية لون وصف الطبيعة حتى إنه قد مزج الطبيعة بالثناء، فوصفه النقاد الأندلسيون بـ (جنات الأندلس) ولقبوه بـ (صنوبري الأندلس) ويعد شعره من النوع الوجداني المملوء بالصور الجميلة والأخيلة الرائعة.

نبذة عن حياته: هو أبو اسحاق إبراهيم بن أبي الفتح بن عبد الله بن خفاجة عربي الأصل ولد سنة 450 للهجرة بجزيرة شقر. وهي جزيرة يحيط بها نهر هناك فيجعلها جنة من جنات الأندلس وبلدة شقر مدينة منعزلة في شرق الأندلس مشهورة بجمال طبيعتها¹. وذكره الظبي في بغيته هو أبو اسحاق الخفاجي، شاعر مشهور متقدم مبرز حسن الشعر خبيث الهجاء وشعره كثير مجموع، وكانت له همة رفيعة². وقد نشأ في أسرة عريقة ذات مجد علم وأدب وأقبل على الدرس وسرعان ما تفتحه مواهبه الشعرية ولمع اسمه وأشهر واتجه بشعره إلى تصوير الطبيعة الجميلة من حوله.

كان ابن خفاجة إنسانا متميزا وذا شخصية فريدة في عصره من حيث طباعه وسلوكه وملامح شخصيته ونظراته إلى الحياة، وكان والده من أعيان المدينة فعاش في سعة من العيش، فعرف بالتأنق في مظهره ومطعمه ولم يشتغل بعمل، وهو على الرغم من ماله وجاهه وحبه للحياة لم يتزوج قط ومع أنه عاش عصر ملوك الطوائف فقد أعرض ولم يجعل شعره في خدمتهم وقد قال ابن بسام في ترجمة الشاعر في اللذخيرة: "لا أعلمه تعرض للملوك الطوائف بوقتها على أنه نشأ في أيامهم ونظر إلى نهافتهم في الأدب وازدحامهم..."³. ووصفه ابن الأبار في التكملة بأنه كان نزيه النفس لا يتكسب بالشعر ولا يمتدح رجاء الرغد⁴.

كان ابن خفاجة في شبابه صاحب لهو ومجون، كما وصفه الفتح بن خاقان بقوله: "وكان في شبابه مخلوع الرسن في ميدان مجونه كثير الوسن، بين صفا الانتهاك وحجونه لا يبالي بمن التبس، ولا أي نار اقتبس"⁵. فبيأت له الأندلس في ظلالها أجمل مجلس، وكان له حظ كبير في مناجاة الطبيعة

¹ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج: 1 ص: 73

² احمد بن يحيى الظبي: بغية المتلمس في تاريخ رجال الأندلس، ص: 217

³ محمد رضوان الداية: ابن خفاجة، (الناشر) ص: 26

⁴ محمد رضوان الداية: ابن خفاجة، (الناشر) ص: 27

⁵ ابن خاقان: قلند العقيان، تحقيق: حسين يوسف، ص: 232

وجمالها، لأن بلدته التي عاش فيها كانت من أجمل البلاد وأحسنها بهاء وكان كثير التأمل في المشاهدات وكثير النظر والتأمل في الألوان وتناسق الأشياء، فحملته دقة النظر على دقة التعبير، فهو لا يحب إلا الجمال، ولا يميز من الأشياء التي يراها إلا ما يتفق مع صفاته النفسية، فكان فرحا مسرورا لا تكاد تجده يصف منظرا محزونا أو شيئا قبيحا، فشعره صورة لحياته النفسية المملوءة بالسرور والإعجاب بالجمال، وكانت نفسه مطمئنة هادئة ميالة إلى اللهو والمجون، فجاء شعره أيضا بهذا الاطمئنان النفسي والهدوء الفكري والمجانية الخلقية فلا نرى في كلامه شيئا يدل على الشك أو الحيرة، أو الخروج من عالم الخيال إلى عالم الحقيقة، أو ما يدل على تفكيره في الحياة وأهوالها، فهو لم يكن يميل إلى ذلك لأنه كان يريد أن يعيش في نوع من الأحلام اللذيذة. وقد عاش ابن خفاجة طويلا وتجاوز الثمانين واستمتع بالحياة في طفولته وشبابه وكهولته واقتفى لذات الحياة مع أصدقائه وأترابه في أحضان الطبيعة ومجالس الأنس والبهجة واللهو. واعتزته الوحشة في آخر أيامه فبكى صباه وتنسك إلى أن أتاه اليقين في مسقط رأسه سنة 533هـ في 26 شوال وقد بلغ عمره 82 سنة¹.

شعره وفنون صورته: يعد شعر ابن خفاجة من النوع الوجداني الإبداعي المملوء بالصور الجميلة والأخيلة الرائعة، ويشتمل شعره على جميع الأغراض الشعرية المتداولة كالغزل والرثاء والمدح والفخر والشكوى وما إلى ذلك، ولكن اشتهر بوصف الطبيعة ومناظرها الجميلة الساحرة، وفي الجانب الآخر نجد في جميع أغراضه الشعرية لون وصف الطبيعة، حتى إنه قد مزج الطبيعة بالرثاء والمدح والغزل والخمر، أما مزج الطبيعة بالرثاء فإن ابن خفاجة هو أول من أقدم في جرأة على هذا النهج الجديد، ذلك لأن الطبيعة الفاتنة تمثل مولد الحياة وبهجتها وغناها وبسمتها، والرثاء نهاية الحياة وآلامها، وبكاؤها والحسرة عليها، وهذا الجمع بين نقيضين وهو صعب جدا لكن ابن خفاجة جمع بين ضدين بأسلوب جيد وبطريقة أنيقة، وقد استخدم في شعره أنواع البيان والبديع من الاستعارات والتشبيهات والجناس والطباق فصعبت معانيه أحيانا على القراء. أما شعره من حيث النوع الوجداني والإبداعي فهو المملوء بالصور والأخيلة، كما قال أحمد حسن الزيات في وصف شعره: "ابن خفاجة شاعر الطبيعة ومصورها، قد امتلأت نفسه وعينه من جمال الحياة وجمال الطبيعة، فراح يبرز هذا الجمال المعنوي في صور مختلفة من الجمال اللفظي"². ويقول عنه تعبير دكتور جودت الركابي: "لقد كان ابن خفاجة شاعر عصره، استولت عليه روح المرح والمتاع بالحياة فأقبل على الحياة يتنزه في مغائرها ويمتلي من مباهجها فتمتلئ نفسه بشرا ويعبر عنها تعبيراً يفيض حبورا. وقد كان لنشأته المترفة ولجمال بلدته أثر في تغذية خياله وتكوين تأملاته فنظر إلى الطبيعة نظرة طويلة فاحصة

¹ . عبد المنعم الخفاجي : الأدب الأندلسي التطور والتجديد، ص: 503

² . أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي ، ص: 248 .

ساعدته على دقة التعبير عن معانيه.¹ لقد نظر ابن خفاجة إلى الطبيعة نظرة فاحصة فصورها أحسن التصوير يقول حسن الزيات عنه: "فابن خفاجة شاعر الطبيعة ومصورها، وقد إمتلأت نفسه وعينه من جمال الحياة وجمال الطبيعة فراح يبرز هذا الجمال المعنوي في صور مختلفة من الجمال اللفظي، فانتنى الأساليب الصافية والألوان الزاهية، ودبجها بزخرف البديع ووشاها بكثير من المجاز والتشبيه".²

ولم يترك ابن خفاجة مظهرا من مظاهر الطبيعة إلا وصفه بأبيات جميلة معبرة من الأوصاف والتشبيهات ما تطير له النفس ارتياحا وقبولا وإعجابا فوصف الطبيعة الصامتة برياضها وأشجارها وأنهارها وجبالها وسماؤها ونجومها وأزهارها وما يتصل بذلك كله من أمطار ورياح ونسيم ووصف أيضا الطبيعة الحية كالفرس والذئب وبعض الطيور. وقد كانت الطبيعة مستولية على حواسه فلم يستطع أن ينساها حتى في أغراضه الأخرى ويقول عنه الدكتور عمر فروخ: "هو شاعر وجداني مطبوع، على شعره طلاوة وفيه سهولة، وهو عذب الجرس تشيع فيه رنة موسيقية قل أن تجد مثله عند شاعر آخر ثم هو على النهج المشرقي ما فارق عمود الشعر قط، وربما حاول في القصيدة بعد القصيدة أن يلقي على أبياته نفخة من فخامة الشعر القديم وفنون شعر الممدوح (أعجابا بممدوحية لا تكسبا منهم) والثناء والغزل والنسيب والهجاء، أما الفن الذي برع فيه فهو وصف الطبيعة والحنين إلى الوطن وهو بارع جدا في وصف الأشجار والأزهار والأنهار حتى سمي "الجنان" لكثرة أوصافه للحدائق والجنائن ولبراعته في تلك الأوصاف".³ وكان رقيق الشعر أنيق الألفاظ وقد تفرد بالوصف والتصريف فيه لاسيما في وصف الأنهار والأزهار والبساتين والرياض والرياحين فكان أوجد الناس فيها حتى لقبه أهل الأندلس بالجنان ووصفه المقرئ في النفع وصفا تاما: "وكان صنوبري الأندلس أبو إسحاق ابن خفاجة، وهو من رجال المسهب والمطرب والمغرب، وشهرته تغني عن الإطناب في مغري بوصف الأنهار والأزهار، وما يتعلق بها، وأهل الأندلس يسمونه الجنان"⁴، وكان نابغة عصره في وصف الطبيعة في مظاهرها الرائعة، وجمالها الفتانة وما امتازت به جزيرة شقر خاصة من أنهار وأزهار ورياض وبساتين، وهذه الطبيعة قد سحرت ابن خفاجة، واستولت على لبه وعقله بل إن هذه الصلة الوثيقة بها قد أثرت في نفسه أثرا بالغا، ويرى الأندلس على أنها جنة الخلد بمائها وظلها وأنهارها وأشجارها، ويصورها ويشخصها صادق الحب لها متقد العاطفة نحوها ريان بالإعجاب بها، فيقول:

¹ . دكتور جودب الركابي: في الأدب الأندلسي، ص: 106

² . أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، ص: 248

³ . دكتور عمر فروخ: الأدب العربي (جلد5) ص: 219

⁴ . أحمد بن محمد المقرئ: نفع الطيب من غصن الأندلس الطيب، المحقق: إحسان عباس، ج: 3 ص: 488.

يا أهل أندلس لله دركم
ما جنة الخلد إلا في دياركم
ماء وظل وأنهار وأشجار
ولو تخيرت هذا كنت اختار
لا تختشوا بعدها أن تدخلوا سقرا
فليس تدخل بعد الجنة النار¹

لقد كان ابن خفاجة نابغة عصره في وصف الطبيعة في مظاهرها الرائعة، وجمالاتها الفتانة، لأن الطبيعة عنده كل شيء فقد شغف بها ومزج روحه بروحها وبادلها الشعور والإحساس وكان يتحدث إليها كما يتحدث إلى شخص ذي حياة وحركة فهو يصورها وي شخصها صادق الحب لها متقد العاطفة نحوها وريان بالإعجاب بها يقول وهو يصف نهرا:

لله نهـر سال في بطحاء
متعطّف مثل السوار كأنّه
أشهى ورودا من لمي الحسناء
والزهري كفنّه مجرّ سماء
وغدت تحفّ به الغصون
كأنها هذب يحف بمقلة زرقاء
والماء أسرع جريه متحدرا
متلويّا كالحيّة الرقطاء
والريح تعبت بالغصون وقد جرى
ذهب الأصيل على لجين الماء²

وإنه في غاية السهولة والسذاجة والعدوئية حتى لم يترك مظهرا من مظاهر الطبيعة الذي أحسه بحواسه وتفاعل معه بمشاعره إلا صوره وأبدع تصويره في نطاق العبارة البسيطة السهلة، واللفظة الأنيقة المنتقاة والجملة الموسيقية الأخاذة مع المحسنات اللفظية والمعنوية بغير تكلف ولا تصنع بل في غاية السهولة لفظا ومعنى، وما هو يصف الروضة التي قد امتلأت بالأزهار وانتشرت كالدرهم في نطاق العبارة السهلة والاستعارات البديعية فيقول:

وكمامة حدر الصباح قناعها
في أبطح رضعت ثغور أقاحه
عن صفحة تندى من الأزهار
اخلاف كل غمامة مدرار
نشرت بحجر الأرض فيه يد الصبا
دُرّ الندى ودرهم النّوار
وقد أرتدى غصن النقا وتقلدت
حلى الحباب سواف الأنهار
فحللت حيث الماء صفحة ضاحك
جذل وحيث الشط بدء عذار
والريح تنفض بكرة لمم الربى
والطل ينضح أوجه الأشجار³

¹. ديوان ابن خفاجة، ص: 117

². ديوان ابن خفاجة، ص: 11

³. ديوان ابن خفاجة، ص: 116

فمشاهد الطبيعة الأندلسية تكون دائما مستحضرة في العدسة الذهنية لابن خفاجة فهو يستخدمها عند التعبير عن خوالج النفس استخداما طريفاً، وقد استطاع أن يصفها في كثير من الحالات من خلال نفسه ولكنه نظر إليها على الغالب نظرة مصور بارع فبدت لعيونه كثيرة الأصباغ والألوان وزينها بصناعة لفظية لطيفة وخيال بصري أنيق وأجاد الصناعة ونفخ فيها الروح، قد وصف مرة الحمامة حين تغني وهو نشوان على حين داعب الكرى أجفان النجوم وقد صنع الشاعر لتلك الحمامة منظرا طبيعيا وموكبا بهيجا من المعاني الرقيقة ومحفلا بديعا من الألفاظ المعبرة:

و نشوان غنته حمامة أيكّة	على حين طرفُ النجم قد همّ أن يكرى
فهبّ و ربحُ الفجر عاطرة الجنى	لطيفة مسّ البرد طيّبة المسرى
و طاف بها و الليل قد رثّ برده	و للصبح في أخرى الدجى منكب يعري
و أصغى إلى لحن فصيح يهزه	كما هزّ نشر الريح ريحانة سكرى
تهش إليه النفس حتى كأنه	على كبد نعي و في أذن بُشرى ¹

لقد تفنن ابن خفاجة في وصف الطبيعة وله مهارة فذة في إستغلال وصف الطبيعة في طيات قصائده بطرق شتى في أطر مبتكرة. وهو متقني الذهن ومرهف الإحساس فيعالج فنون الشعر المختلفة ويزاوجها مع الطبيعة مزوجة لطيفة. ويرى شجرة منورة كساها نورها فتنة وبهجة فيصفها وصفا جميلا وقد تراكمت قطرات الندي فيقول:

يارب مائسة المعاطف تزدهي	من كل غصن خافق بوشاح
مهتزة يرتج من أعطافها	ما شئت من كفل يموج رداح
نفضت ذوائبها الرياح عشية	فتملكتها هزّة المـراح
حطّ الربيع قناعها عن مفرق	شمط كما ترتد كأس الراح
لفاء حاك لها الغمام ملء	بست بها حسنا قميص صباح
نضح النندي نوارها فكأنما	مسحت معاطفها يمين سماح ²

لقد نظر ابن خفاجة إلى الطبيعة نظرة محب وتمثل الأبيات الآتية نفسيته المحبة التي يتوزعها جمال الطبيعة وجمال الإنسان قال في مقدمة قصيدته يمدح بها أبا الحسن ابن نعيم:

وإني وإن جئت المشيب لمولع	بطرة ظلّ فوق وجه غدير
فياحبذا ماء بمنعرج اللّوي	وما اهتزم من أيك عليه مطير

¹. ديوان ابن خفاجة، ص: 97

². ديوان ابن خفاجة، ص: 18-19

ونفحة ريح للربيع ذكية
ولمحه وجه للشباب نضير
ونعسة طرف العين من سنة الكري
لرجع خيرا ولشجوهدير¹

ونجد هنا إتصاله بالطبيعة واشتراك حواسه بها لأن الطبيعة عنده ضاحكة طروب وهي مسرحة للهو ومقصف للشراب. فقد هتف ابن خفاجة بالخمر في جو الطبيعة المشرق الجميل بحيث يصف حديقة راقصة فيها الطرف والرقص والغناء وسمات لحسن يقول:

وصقيلة الأنوار تلوى عطفها	ريح تلف فروعها، معطار
عاطي بها الصهباء أحوى أحور	سحاب أذيال السرى سحار
والنور عقد والغصون سواف	والجذع زند والخليج سوار
بحديقة ظل اللامي ظلأها	وتطلعت شنبأ بها الأنوار
رقص القضيب بها وقد شرب التري	وشذا الحمام وصفق التيار
غناء الحف عطفها الورق الندى	والتف في جنباتها النوار
فتطلعت في كل موقع لحظة	من كل غصن صفحة وعذار ²

ومثل هذا الجو نجده يصف أراكة حسناء التي ضربت ظلها فوق الجمع الطروب بجوار جدول ونشرت عليها الأزهار ودارت حول صفافه كؤوس خمر عروس فاجتمعت في هذه الروضة فتنة الطبيعة ونشوة الطرب:

وأراكة ضربت سماء فوقنا	تندى، وأفلاك الكؤوس تدار
حفت بدوحتها مجرة جدول	نشرت عليه نجومها الأزهار
وكان جدول مائها	حسنا شدد بحضورها زئار
زف الزجاج بها عروس مدامة	تجلى ونوار الغصون نثار
في روضة جنح الدجى ظل بها	وتجسمت نوراً بها الأنوار
قام الغناء بها وقد نضج الندى	وجه الثرى واستيقظ النوار
والماء من حلى الحباب مقلد	زرت عليه جيوبها الأشجار ³

إن شعر الطبيعة ومزجها بالغزل والنسيب فصاحب هذه البدعة هو الشاعر الرقيق ابن

¹. ديوان ابن خفاجة، ص: 142

². ديوان ابن خفاجة، ص: 114

³. ديوان ابن خفاجة، ص: 119

خفاجة، إنه يقدم لنا أبياتاً عديدة محكم الصنع جيد السبك في النسيب ويستفتح قصائده بمجموعة من الأبيات الجزلة ويقول في قصيدة يكاد المزج أن يكون تاماً بين وصف الطبيعة ووصف الحبيب ويتداخل هنا المحسوس مع المعنوي في خدمة الوصف والتعبير الوجداني فيقول في ذلك:

ولربّ ليل قد صدعتُ	ظلامه بجبين بدرك
وتندى شقائق وجنتيك	به وتنفع ريح نشورك
وقد استدار بصفتي	سوسان جيدك طلل دُرك
حيث الحبابة دمعاً	تجري بوجنة كأس خمرك
وتهز منك فتنتني	بقضيب قدك ريح سكرك
وتعب من رجراج	ردفك موجة في شط خصرك ¹

ونظرة إلى السماء فتأثر برؤيتها وأثنى لوصفها، فهو لم يعبر خلاله عما رآه وحسب بل عبّر مما رآه إلى ما شعر به فيقول:

ألياً حبذا ضحك الحميا	بجانتها وقد عبس المساء
وأدهم من جياذ الماء مهر	تناع، جلّهُ ريح رخاء
إذا بدت الكواكب فيه غرقى	رأيت الأرض تحسدها السماء ²

وقيل عنه، وقد طلع عليه القمر في بعض أسفاره فجعل يطرق في معنى كسوفه وإقماره، وعلّة إهلاله تارة وسراره، ولزومه لمركزه مع إنتقامه في مداره، متعبراً بحسب فهمه واستطاعته ومعتقداً أن ذلك معدود في عبادة الله وطاعته لقوله تعالى "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ" [آل عمران: 190] فيقول:

لقد أصغتُ إلى نجواك من قمر	وبت أدلجُ بين الوعي والنظر
لا أجتلى ملجأ حتى أعني ملجأ	عدلاً من الحكم بين السمع والبصر
وقد ملأتُ سواد العين من وضج	فقرط السمع قرط الأنس من سمر
فلو جمعت إلى حسني محاورة حُزت	الجمالين من خُبرٍ ومن خُبر
وإن صممت ففي مراك لي عظمة	قد افصحت لي عنها ألسن العبر
تمر من ناقص حوراً ومكتمل كوراً	ومن مرتقي طوراً ومنحدار
والناس من معرض يلهي وملفت	يرعى ومن زاهل ينسى ومدكر

¹. ديوان ابن خفاجة، ص: 115

². ديوان ابن خفاجة، ص: 12

تلهو بساحات أقوامٍ تُحدِّثنا وقد
فإن بكيتُ وقد يبكي الجليلُ قعن

قضوا فمضوا إننا على الأثر
شجوي فنجّر عين الماء في الحجر¹

فهذه صورة الطبيعة عند ابن خفاجة فهو يشخصها ويرى في جمالها جمال الكون ويصورها على نحو انساني تملؤه الحركة والنشاط وكأنه يتحدث إليها كما يتحدث إلى شخص ذي حياة وحركة فهو يصورها فلنسمعه يصف شجرة منورة:

من كل غصن خافق لوشــــــــــــاح ما شئت من كفل يموج رداح فتملكتها هزّة المرتاح شمط كما ترتدّ كأس الراح لبست بها حسنا قميص صباح مسحت معاطفها يمين سماح لثمت سؤالها ثغور أقاح²	يارب مائسة المعاطف تزدهي متهتزة يرتجّ من أعطفها نفضت ذوائبها الرياح عشية حطّ الربيع قناعها عن مفرق لقاء حاك لها الغمام ملأه نضح الندى نوارها فكأنما ونوى خليج هناك صفحة معرض
--	---

لقد فتن الشاعر في وصف الرياض والأزهار والحدائق لهذا لقب بصنوبري الأندلس لعنايته بوصف الطبيعة كما لقب بـ"الجنّان" لكثرة أوصافه للحدائق والجنائن ولبراعته في تلك الأوصاف معتمدا على التشخيص كما رأينا والتشبيه بمحاسن المرأة في اظهار محاسن روضياته ويقف عند بعض الجزئيات فيها، ولكن كثيرا ما تظهر روضياته في اطار من اللهو على شكل نزهات في رحاب الطبيعة التي يبدع في تجسيمها كقوله:

سقىا ليوم قد أنختُ بسرحة
سكرى، يُغنِّمها الحمامُ، فتثنى
يلهو، فترفّع، للتببيرة، رايةٌ
والروضُ وجهُ أزهرٍ والظلُّ فرعٌ
في حيث أتربنا الحمامُ عشيَّةً
واهتزَّ عطفُ الغصنِ في طربِ بنا
فكأنه والحسن مقترن به

¹. ديوان ابن خفاجة، ص: 122.

ديوان ابن خفاجة، ص: 69-70.²

عنها وتنزلُ بالجديب فيخصب
ماء، يرققه الشباب، فيسكب¹

في فتية، تسري، فينصدع الدجى
من كل أذهر للنعيم، بوجهه

في هذه الأبيات ينم الشاعر عن براعته في وصف الطبيعة ويصف عن روضة فيما من الأشجار وجدوال وأزهار وظلال وإرقة وحمائم تتداعي ونسيمات عليله وندامى يشربون ويغنون ويطربون. ولقد وصف ابن خفاجة الطبيعة الحية أيضا كالفرس والجمال والذئب وله في وصف الفرس أبيات تتراءى فيها البراعة والجدة في التصوير فيقول:

أَلِفَتِ مَعَاظِفَهُ النِّجِيعَ
خَضَ _____ أَبَا
ثُوبَ الْعَجَاجَةِ حَيْئَةً وَذَهَابَا
مُتَلَهِّبًا يُزْجِي الْقَتَامَ سَحَابَا
فَانْقَضَ فِي لَيْلِ الْغُبَارِ شَهَابَا
كَأَسْ أَثَارِبِهِ الْمَزَاجَ حَبَابَا²

وَمُطَهَّمْ شَرْقِ الْأَدِيمِ كَأَنَّمَا
طَرِبْتُ إِذَا غَنَى الْحَسَامُ مَمَرِيَّ
قَدَحْتُ يَدَ الْهَيْجَاءِ مِنْهُ بَارِقًا
وَرَمَى الْحِفَاظُ بِهِ شَيَاطِينَ الْعَدَى
بِسَّامِ ثَغْرِ الْحَلَى تَحْسِبُ أَنَّهُ

فعناصر الطبيعة لا تنتهي في شعرا بن خفاجة، فهناك الطيور والبرق والجو والشمس والبدرو وغيرها وقد كثرت في الأندلس الرياض والبساتين وصدحت في جنباتها الطيور وتوزعت في أنحائها الجداول، وباتت حواضر الأندلس تؤلف عقدا من الحداثق وهذا ما أوجد لدي الشاعر ميلا إلى وصف الطبيعة في الأندلس، ولقد مزج الشاعر الطبيعة بالثرء فهذه الأبيات التي قالها ابن خفاجة في رثاء الوزير أبي محمد عبد الله بن ربيعة:

وبكلِّ خديك جدول ماء
عذب البكاء ورتة المكاء
أسفا عليك كمنشأ الأنوار
يمثلى وأن لا موعدا للقاء
أورسم دار للصديق خلاء
كالغيم رق فحال دون سماء
تندي مآقيه وبين دعاء

في كلِّ نادٍ منك روض ثناء
ولكل شخص هزّة الغصن الندى
يا مطلع الأنوار إن بمقلتي
وكفى أسمى أن لا سفيراً بيننا
فإذا مررت بعهد لشبيبة
جالت بطرفي للصابابة عبرة
ورفعت كفى بين طرف خاشع

1. ديوان ابن خفاجة، ص: 36.

2. ديوان ابن خفاجة، ص: 29.

لا هزني أمل وقد حل الردي بأبي محمد المحلل النائي¹

أما مزج الطبيعة بالثناء فإبن خفاجة هو أول من قد أقدم في جرأة على هذا النهج الجديد من مزج الطبيعة بالثناء الذي لا شك في أن الطبيعة الفاتنة تمثل مولد الحياة وبهجتها وغناها وبسمتها ، والثناء نهاية الحياة وآلامها ، وبكاءها والحسرة عليها ، وهذا الجمع بين نقيضين وهو صعب جدا لكن ابن خفاجة جمع بين ضدين بأسلوب جيد وبطريقة أنيقة تستريح إليها النفوس. وفي الأبيات التالية يرثي الشاعر صديقه فإذا به يرسم تلك الصور التي تعود أن يتغنى بها من خلال وصفه الطبيعة وذلك في قوله:

فلطالما كنا نريح بظله	فنريح منه بسرحة غناء
فتقت على حكم البشاشة نورها	وتنفسست في أوجه الجلساء
تتفجر الغماء عنه كأنه	قمر يمزق شملة الظلماء
قاسمت فيه الرّوءى أكرم وصاحب	فمضى ينوء بأثقل الأعباء
يهفو كما هفت الأراكة لوعة	ويُرنّ طورا رنة الورقاء ²

لقد أقدم ابن خفاجة في جرأة على هذا الضرب الجديد من مزج الطبيعة بالثناء وما استطاع أحد من خلال محاولته تلك أن يقدم شيئا.

ويتبين مما تقدم أن ابن خفاجة يمثل نهضة شعر الطبيعة في الأندلس وقد استطاع أن يصور طبيعتها الجميلة والحياة اللاهية في أحضانها وإنه في شعره رقيق الشعور، واسع الحنان سهل الأسلوب، صافي العبارة، حسن الديباجة، فالشعر الطبيعة لم يكن لابن خفاجة صنعة يتكلف لها، ولذلك لا يظهر في شعره تعمل ولا اجتهاد ولا ترى فيه تراكيب غير مأنوسة ولا استعارات بعيدة ولا غيرها مما يوجب غموض المعنى. فالألفاظ مرتبة فيه حسب ترتيب المعاني، والمعاني متلائمة مع بعضها ولذا شهِوه من حيث سهولة الشعور وحسن ديباجته بالصنوبري كما أنهم لقبوه "بالجنان" من حيث كثرة أوصافه للحدائق والجنائن ولبراعته في تلك الأوصاف ويعبر عنها بالفاظ جزلة واسلوب فخم.

خصائص وسمات شعر ابن خفاجة: يعد ابن خفاجة من الشعراء الذين نظموا الشعر بمختلف الأغراض الشعرية، كالمدح، والثناء، والغزل، والوصف، إلا أن ابن خفاجة أكثر من الوصف والغزل في شعره، فوصفه كان متعدد الإيقاعات، وغزله صادق ورقيق، فوظف التشبيه بين الخيال والفكر، فيجعل من القصيدة بنية

¹. ديوان ابن خفاجة، ص: 15-16

². ديوان ابن خفاجة، ص: 16

محكمة، رصينة الألفاظ والبناء، وكان ابن خفاجة يلج في شعره إلى الوصف الغني بالروح الرومانسية، البعيدة عن الصنعة والزخرفة الشكلية ومن أهم السمات التي برزت في شعر ابن خفاجة، ما يلي:

- تتسم قصائد ابن خفاجة بأنه يغلب عليها وصف ما هو حسي، أي ما تراه العين، وتسمعه الأذن، وتلمسه اليد، فلا يتوغل إلى حنايا النفس والشعور والخيال، رغم أن قصائده كانت تشير إلى صدق شاعرها، ذلك الصدق في الوصف والحس.
- تتسم قصائد ابن خفاجة بقلّة الصور التشبيهية والإبداع والطرفة، فهو لم يبتعد عن مألوف الشعر الأندلسي، رغم أن شعره اتسم باعتماده على عنصر التصوير، إلا أنه اقتصر على ذلك ولم يتعمق بالوصول إلى الفنية العالية، فاعتمد على التصوير، وابتعد عن الوصف المباشر.
- تتسم قصائد ابن خفاجة باعتمادها على الصورة الفنية لديه على أساليب البديع والبيان المتنوعة والمختلفة؛ إذ يعدّ توظيف المجاز عنده ضرورة من الضرورات الشعرية، وبروز الصراعات النفسية المختلفة التي تعبّر عن هموم الإنسان الأندلسي ومشكلاته وتطلعاته في الحياة، وتوظيف التكرار بهدف التعبير عن العواطف والمشاعر، والإكثار من استخدام المقاطع الطويلة التي تمنح الصوت امتدادا يتناسب مع رغبة الشاعر الدائمة بتوجيه الخطاب للطبيعة.
- تتسم قصائد ابن خفاجة باعتمادها على وصف البهجة والسرور، فقلما نجده يصف الطبيعة بأنها حزينة وعابسة، إذ كانت الطبيعة لديه ضاحكة في أغلبها، وهو بذلك يتقلد الجميل في وصفه وشعره، ويحاول الابتعاد عن ما يجلب للوصف الحزن والكدر.
- تتسم قصائد ابن خفاجة بغناها بعنصر الحركة، وهو ما يسمى في علم البديع بالتشخيص، ويثبت ذلك ما أضافه ابن خفاجة على نصوصه الشعرية من عناصر الحياة وأفعال الحركة.
- تتسم قصائد ابن خفاجة بكثرة مشاعر الشوق والحنين، إذ يعد هذا الغرض الشعري من أبرز أغراض شعر العرب، فقد عُرف به الكثير من الشعراء القدماء، ومن هنا نظم ابن خفاجة شعره دون إهمال القديم، وإنما الأخذ به، والزيادة عليه.
- تتسم قصائد ابن خفاجة بطرازها الفني الرفيع، ذلك الطراز الذي نقل الرؤى بأسلوب إيحائي، فحققت القصيدة لديه إمتاعا فنيا متجددا للقارئ، إضافة إلى التصوير المقنع في القصيدة، وهو التصوير الذي نجح في إدخال القارئ ضمن لعبة نصية ممتعة.
- تتسم قصائد ابن خفاجة باعتمادها على التصوير، فكانت الصورة الشعرية هي وسيلته في التعبير، مثل فكرة الصراع بين الحياة والموت في شعره، وكانت أحاسيسه النفسية تُكوّن صور جديدة، تُكسبه الطابع الخاص في شعره وفي تفرد.

فهذه جملة المميزات التي امتاز بها شعر ابن خفاجة الأندلسي وقد استطاع شاعرها أن يصفوها في كثير من

الحالات من خلال نفسه ولكنه نظر إليها على الغالب نظرة مصور بارع فبدت لعيونه كثيرة الأصباغ والألوان وزينها بصناعة لفظية لطيفة وخيال بصري أنيق حتى تبدو صور ابن خفاجة مرآة واضحة جلية تظهر فيها معالم حياته النفسية التي امتزجت بظواهر الطبيعة، فعدت صورته تعبيراً عن مشاعره الخفية في أعماقه وكشفاً عن ظروفه النفسية الكامنة وراء صلته بالطبيعة التي كانت في العالم الأول الذي استأثر باهتمامه واستحوذ على خياله فأدرك تمام الإدراك أنه مفطور على حبها ومسحور بجمالها وتظهر في شعره نزعات قوية وعواطف جياشة تدل على عمق تفكيره في وصف الكونية ووصف الطبيعة وقوة حماسه في المسائل السياسية والوطنية وامتاز بدقة تصويره للطبيعة فوصفيات ابن خفاجة تعد بحق من عيون الشعر العربي الحديث، وهي خير دليل على تمكنه من اللغة العربية وحذقه في انتقاء الألفاظ المناسبة، خصوصاً في وصف شعر الطبيعة في الأندلس. وسيظل هذا الشاعر دائماً الطائر الصبب الذي غنى الأندلس بكل فخرواعتزاز وإخلاص. مات ورحل وكله شوق وحنين إلى بلوغ الجمال الكامل في الطبيعة والإنسان، وظلت أشعاره دائمة الذكر كأنها أناشيد مقدسة من عصورى ومضى.

المراجع والمصادر

- 1- القرآن- [آل عمران: 190]
- 2- احمد بن يحيى الطيبي: بغية المتلمس في تاريخ رجال الأندلس، (دار الكتاب العربي بيروت 1967 م)
- 3- أحمد بن محمد المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المحقق: إحسان عباس المقرئ، (بيروت: دار صادر 1988 م)
- 4- ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس المقرئ، (بيروت: دار صادر 1978 م)
- 5- ابن خاقان: قلاند العقيان، تحقيق: حسين يوسف (الطبعة الأولى: مكتبة المنار 1989 م)
- 6- ابن خفاجة: ديوان، (الطبعة الأولى دار صادر بيروت 1961 م).
- 7- الدكتور أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، طبعة دار المعرفة بيروت، لبنان 1427 هـ/ 2006 م.
- 8- الدكتور جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، طبعة دار المعارف القاهرة، 1980 م.
- 9- الدكتور عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، طبعة دار العلم للملايين بيروت، لبنان الطبعة الأولى 1983 م.
- 10- محمد رضوان الداية: ابن خفاجة، الذخائر، (الطبعة الأولى: دار قتيبة بيروت لبنان 1982 م)
- 11- عبد المنعم الخفاجي: الأدب الأندلسي التطور والتجديد (دار الجيل بيروت 1972 م)

تَهْيِيبُ السلف من التفسير في الدراسات الاستشرقية

-المستشرق النرويجي هاريس بيركيلاند أنموذجا-



د.بن زيان خالد

كلية الآداب والفنون، قسم اللغة العربية
بجامعة حسية بن بوعلي - الشلف - الجزائر

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إل تسليط الضوء على أحد أعمال المستشرقين الإسكندنافيين، "هاريس بيركيلاند" في كتابه "معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن"، وبينت موقفه من تهيب أو إحتياط السلف في تفسير القرآن الكريم الذي كان يراه "معارضة"، وحددت فهمه لمقولة الإمام أحمد: "ثلاث كتب ليس لها أصل: المغازي والملاحم والتفسير"، وقد قمت بالرد على شبهاته، مبرزاً مصادر: التي استقي منها أفكاره وأحكامه فوجدتها لم تخرج عن دائرة الإستشراق.

اتجهت جهود المستشرقين إلى الدراسات القرآنية وأولتها عناية فائقة، إذ قلما نجد مستشرقاً ليس له دراسة أو بحثاً يتصل بالقرآن من زاوية من الزوايا، ولذا جاءت هذه الدراسة لتكشف اللثام عن نموذج من نماذج الاستشراق الذي اهتم بمسألة "تهيب السلف من التفسير" من خلال عمل المستشرق النرويجي "هاريس بيركيلاند".

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، التفسير، التهيب، هاريس بيركيلاند.

مقدمة:

اشتهرت كثير من المدارس الإستشرقية التي إهتمت بالدراسات القرآنية كالمدرسة الألمانية والفرنسية والإيطالية والروسية وغيرها وحظي أعلام هاته المدارس بعناية خاصة، ولكن يبقى الحديث عن الاستشراق الإسكندنافي قليلاً مقارنة بأقرانه. فقد بدأت الدراسات الاستشرقية في السويد والنرويج وفنلندا قبل قرنين من الزمن.

في هذا البحث أحاول التعريف بأحد أعلام الاستشراق النرويجيين المعاصرين توفي سنة 1961، الذي كان له جهود في الدراسات القرآنية وهو هاريس بيركيلاند Harris Birkeland، خاصة كتابه: "معارضة المسلمين

الأوائل لتأويل القرآن¹

وإبراز موقفه من الكلمة المشهورة للإمام أحمد بن حنبل (ت:241هـ) "ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي والملاحم والتفسير".

فهذه الدراسة لمناقشة آراء "هاريس" فيما سماه "معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن"، وأركز على موقفه من الإمام أحمد بن حنبل فيما يتعلق بالتفسير.

فمن هو المستشرق هاريس بيركيلاند؟ وما هو موقفه من تهيب السلف من التفسير؟ وما هي مصادره التي بنى عليها موقفه في كتابه معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن؟.

أسئلة كثيرة تفرض نفسها على الباحثين في حقل الإستشراق وعلاقته بالتفسير والدراسات القرآنية، خاصة ما تعلق بالإستشراق الإسكندنافي الذي لم يأخذ حقه وحظه من النظر والبحث في حدود علمي، ولا يزال بعيدا عن أعين الباحثين، ويحتاج إلى وقفات وإستقراء، ولعل هذه الدراسة تكون لبنة في بيان أعمال المستشرقين وموقفهم من التراث الإسلامي خاصة التفسير وعلوم القرآن.

اعتمدت في هذه الدراسة على المنهجين الاستقرائي والتحليلي، حيث قمت باستقراء آراء "هاريس كيلاند" من خلال كتابه "معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن"، والمصادر التي اعتمد عليها، وتحليلها وملاحظة الاختلاف بينه وبين بقية المستشرقين وعلى رأسهم "غولدتسمير".

ويجدر بنا قبل ولوج هذا الموضوع الإشارة إلى أنه في حدوث بحثي ودراستي لم أقف على دراسة علمية أكاديمية تعنى بهذا المستشرق النرويجي وعلاقته بالتفسير، وقد يكون مرد ذلك لتأخر صدور ترجمة كتابه "معارضة المسلمين"، وكذلك عدم شهرة أعلام الإستشراق الإسكندنافي مقارنة بأمثالهم في أوروبا وأمريكا.

تظهر أهمية هذه الدراسة في محاولة إبراز موقف المستشرق النرويجي "هاريس بيركيلاند" من تهيب السلف من التفسير حيث عبر عنها مصطلح "المعارضة"، كما تعد نموذج تطبيقي للتعامل مع كتب وآراء المستشرقين.

وعليه فمن بين أهداف هذا البحث إمطة اللثام عن جانب من جوانب المستشرقين المتعلقة بالتفسير والدراسات القرآنية والتركيز على دور الإستشراق الإسكندنافي.

ولدراسة هذا الموضوع قمت بتقسيم البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: ترجمة مختصرة للمستشرق النرويجي هاريس بيركيلاند وأهم كتبه وأبحاثه.

المبحث الثاني: مصادر هاريس بيركيلاند في كتابه: "معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن".

المبحث الثالث: الإستشراق وتهيب السلف من التفسير.

¹ Old Muslim Opposition Against interpretation of the Koran.

تأليف هاريس بيركيلاند، ترجمة قتيبي عبد القادر، الوراق، ط1، 2019، بيروت، لبنان.

المبحث الرابع: الإستشراق ومقولة الإمام أحمد في التفسير، والتعامل مع الدراسات الإستشراقية لا يكون بالإنكار مباشرة وإبطال ما يقولون بدون تحري وتحقيق، فقد برع القوم في تصيد الشبهات وتوظيفها واستثمارها للتشكيك، فيذكرون وقائع وأقوال ثابتة ولكن يخرجونها عن سياقاتها العلمية، والمنهجية، ويحملونها ما لا تحتل ولذلك سلكت في هذه الدراسة مسلكين في التعامل مع الإتجاهات الإستشراقية فيما يخص مسألة "تهيب السلف من التفسير"، الأول: العودة إلى ما نقلوه من أقوال وآراء وتوثيقها، ولا أنقل إلا ما صح منها معزوا إلى مصادرنا الأصلية، الثاني: دراسة هذه الأقوال ومناقشتها وتفسيرها على مقتضى كلام أهل الاختصاص.

المبحث الأول: ترجمة المستشرق النرويجي هاريس بيركيلاند:

من مواليد 1904 م / 7 / 30 ولد في قرية Vikebygd - النرويج، توفي في 1961/9/1 م في أوصلو. كان عالما لاهوتيا وعالما في علم اللغة النرويجية. عين أستاذًا للغات السامية في جامعة أوصلو عام 1948 م. قدم - كيلاند المنهج البنوي في دراسة اللغات السامية ونشر العديد من أعمال التاريخ اللغوي والديني. كان بيركيلاند مع كل من العالم سفيري آلين والعالم إيفاري سييرستاد الوحيد الذي حصل على شهادة الدكتوراه المعتمدة في دراسة العهد القديم من قبل العالم سيغموند موينكل، الذي كان مدرسا في جامعة بيركلاندس في الجامعة وأستاذ هارس

كلاند. يعتبر العالم هاريس بيركيلاند أيضا هو الوريث حقيقي الوحيد للعالم سيغموند موينكل. في عام 1983 م، قام العالم روني بيركيلاند Rune Birkeland مهمة وهي دراسة وتقييم أبحاثه الرئيسية. الملك وعدوه - وهي عبارة عن ترنيمة إنتاج وتقييم لأبحاث هاريس بيركيلاند. قائمة من بحوث وكتابات العالم هاريس بيركيلاند:

1. القرآن - صدر عام 1999 م.
2. مختارات من القرآن الكريم - صدر عام 1989 م.
3. كتاب في القواعد العبرية - صدرت طبعت منه في السنوات 1984 و 1975 و 1967 و 1950 م.
4. تفسير سورة الماعون «107» - صدر عام 1958 م.
5. الرب Guideth يهوا - جوثا: دراسات في الإسلام البدائي - صدر عن لجنة بتكليف من H.Aschehoug Co، أوصلو 1956 م.
6. بعض الانعكاسات على اللغات السامية والهيكلية - صدر عام 1956 م.
7. أسطورة فتح صدر النبي محمد - صدر عام 1955 م.
8. الأشرار في سفر المزامير - صدر عام 1955 م.
9. أساطير وتاريخ في المزمور (المزامير) - صدر عام 1955 م.

10. تاريخ العصور الوسطى بمصادر عربية - صدر عام 1954 م.
 11. أهمية أنماط الخطوط باللغة العربية - صدر عام 1954 م.
 12. لغة يسوع - صدر عام 1954 م.
 13. مختارات من القرآن الكريم - صدر عام 1952 م.
 14. مشكلة فلسطين وخلفيتها التاريخية - صدر في عام 1952 م.
 15. نمو وهيكل اللهجة المصرية - صدر في عام 1952 م.
 16. أرميا، النبي والشاعر - صدر في عام 1950 م.
 17. لغة ودين اليهود والعرب - صدر في عام 1949 م.
 18. رسول الله - صدر في عام 1942 م.
 19. زرادشت «زاراتوسترا»، نبي إيران - صدر عام 1943 م.
 20. كيف جاء الكتاب المقدس إلى العالم - صدر عام 1941 م.
 21. أشكال الترويق الطربية - صدر عام 1940 م.
 22. اللكنة والصوت في العبرية القديمة - صدر عام 1938 م.
 23. ذكريات عن البروفيسور ألكسندر سيبل – Professor Alexander Seippel - صدر عام 1938 م.
 24. التقليد العبري – صدر في عام 1938 م.
 25. عمودا وحمص في المزامير - صدر عام 1933 م.
 26. إعداد الفرد في أدب المزامير الإسرائيلية - صدر عام 1933 م.
 27. أساس الجملة العبرية - صدر عام 1932 م.¹
- المبحث الثاني: مصادر هاريس في كتابه:

المصادر التي اعتمد عليها "هاريس" في الدراسات القرآنية خاصة كتابه: "معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن"، هي كتب المستشرقين سواء كانت دراسات أو تحقيق مخطوطات وإخراجها أو شروح. وقد أفردت مصادر "هاريس" بهذا العنوان حتى نعرف منهجه في التعامل مع أقوال السلف فيما يتعلق بالتفسير.

من خلال هذا الكتاب يظهر جليا تأثر "هاريس" بـ "أغنتسغولدتسهر" رغم ما أبداه من معارضة أو مخالفة أحيانا ولكن لم يخف إعجابه به ويشهد لذلك قوله معلقا على إقتباس لـ "غولدتسهر":
"أخذ هذا الإقتباس من العمل الأساسي والرائع للسيد "غولدتسهر": مذاهب التفسير الإسلامي الذي

¹ معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن، هاريس بيريكلان، ص 25.

صدر عام 1920¹

ففي هذا القول تأثر بالغ باتجاه غولدتسيهر الذي يرى أن المسلمين إستفادوا عقائدهم وأفكارهم من العناصر اليهودية والمسيحية . كما قرر ذلك في كتابه: "العقيدة والشريعة"، قال عند زاهد الكوثري: "ومن أخطر هذا الفريق المموه "غولدتسيهر" المجري الدم، اليهودي النحلة، العريق في عدااء الإسلام، الماضي في هذا السبيل طول حياته وهو من رجال أوائل القرن الميلادي الحاضر، له دراسات في القرآن وعلومه، والحديث وعلومه والفقه وأصوله، وفي الكلام وفرق المتكلمين.

إلا أنه محتال ماهر في توليد ما يشاء من نصوص بتصيدها من مصادر توجبه باعتبار غايته، مغالطا في تحميلها مالا تحتمله من المعاني عند أهل البصيرة، ومتجاهلا إختلاف منازل تلك المصادر في الثقة والقبول".

لا شك أن التعامل مع الدراسات الاستشرافية من الناحية العلمية يحتاج إلى إنصاف وتحديد تتفاوت من جهة المنهج والمحتوى.

فبعض تلك الدراسات ترقى إلى الالتزام بقواعد البحث العلمي، في حين تنحدر أبحاث أخرى إلى الحضيض الأسفل، كصنيع غولدتسيهر في "مذاهب التفسير"، حيث ألقى الكثير من الأحكام بلا تمحيص ولا تحقيق.

وكذلك يلحظ الدارس لجهود المستشرقين في الدراسات القرآنية ونخص ميدان التفسير بالضبط، دعوى إحترام قواعد المنهج العلمي في التعامل مع الظواهر المختلفة: الأديان، الحضارات.....، لكن سرعان ما يتجاهل المستشرق كل هذا حينما يتعلق الأمر بالإسلام والقرآن، والحضارة العربية. ولقد لاحظ هذا عن كذب المفكر النمساوي الكبير "محمد أسد" الذي هداه الله إلى الإسلام وناضل عن قضاياه إذ يقول:

"ولكي نجد تفسيراً مقنعاً لهذا التعصب، علينا أن نعود إلى التاريخ الماضي البعيد، وأن نحاول تفهم الأساس السيكولوجي لأقدم العلاقات بين العالمين الغربي والإسلامي، إن ما يفكر الغربيون فيه وبشعرون به نحو الإسلام اليوم متأصل في إنفعالات وتأثيرات إنما ولدت في إبان الحروب الصليبية"². إن القراءة الدقيقة والفاحصة والمتعمقة لجهود المستشرقين في الدراسات القرآنية تكشف تلك المكونات العقلية وأهدافها وكيف أن أصحابها لم يتمكنوا من التنصل من رواسب الماضي، خاصة الحروب الصليبية التي شكلت مرحلة الطفولة المبكرة لهاته العقلية ، وهي تعالج أو تتعامل مع القرآن والتفسير وغيرها كموضوع للإستشراق.

¹ دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، محمد الغوالي، ص 17.

² الطريق إلى الإسلام، محمد أسد، ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط5، 1977، ص 20-21.

ولذا كان هذا البيان في مصادر "هاريس" في دراسته وتركيزه على اتجاه غولدتسمير الإستشراقي حتى يسهل علينا معرفة منهجه وذلك باعتبار أن كتاب "مذاهب التفسير" هو مرجع أساس عنده. وأسجل هنا أن "هاريس بيكيلاند" إعترض وناقش أستاذه غولدتسمير الذي لقبه بالسيد وبين أنه وقع في سوء فهم خطير للمصادر حيث ينص:

"على تعارض شروح أتقياء المسلمين وعلى وجود تفاسير متضاربة لديهم"¹ فقد وجه امتناع بعض السلف عن التفسير بخلاف غولدتسمير وأن الذي حملهم على ذلك، التقوى والورع وليس المعارضة في حد ذاتها وسيأتي تفصيل ذلك في فيما يأتي إن شاء الله. فمسلك "هاريس بيكيلاند" يظهر أنه مغاير بالكلية لغولدتسمير ولذا إختفت تلك الأحكام المسبقة وكأنه حاول فهم الظاهرة ومناقشتها وهي مسألة تهييب بعض السلف عن التفسير وكذلك فهم مقولة الإمام أحمد بن حنبل (ت:241هـ).

حيث يقول في موضع آخر معقبا على غولدتسمير: "إن اشتقاق فعل (فسر) ومصدره (التفسير) مما يجادل فيه غولدتسمير، توجد له معان أخرى في المقاطع التي يرفض فيها تأويل القرآن أكثر من مواضيع أخرى، وهو جدال لا يمكن الأخذ به، ثم إن استقصاء البحث في بعض النصوص التي يستشهد بها غولدتسمير نفسه يدل على صدق رأينا"²

والذي يظهر لي أن ما وقع فيه هاريس وغيره من المستشرقين الذين راموا "العلمية" وتحري "المنهجية" تعويلهم على الدراسات الاستشراقية وحدها حيث جعلوها وسائل للولوج للتراث العربي والإسلامي وكذلك العجمة أو عدم إتقانهم اللغة العربية كان عاملا أساسا في هذه الأخطاء والمغالطات التي وقعوا فيها.

المبحث الثالث: الإستشراق وتهيب السلف من التفسير:

يقول غولدتسمير: "عندما ننظر إلى هذه الثروة الضخمة المتشعبة من الكتب المؤلفة في تفسير القرآن، فإنه من العسير علينا أن نفهم، من أول الأمر، كيف أن هذا النوع من النظر والتأليف لم يصادف تشجيعا في الأوساط الدينية في الإسلام قديما فحسب بل، إن العلماء والفقهاء قد حذروا من ذلك غاية التحذير."³

هذا كلام غولدتسمير الذي صدر به "هاريس بيكيلاند" مقدمة كتابه، وأخذ عنه كثير من المستشرقين هذا الحكم العام بلا تحقيق ولا تمحيص وهو أن السلف عارضوا بشدة تفسير القرآن الكريم وهو يصرح

¹ معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن، هاريس بيكيلاند، ص15.

² المرجع نفسه، ص33.

³ المرجع نفسه، ص25.

بالعبارة: "إن العلماء والفقهاء قد حذروا من ذلك غاية التحذير".¹

وهذا الحكم وصل إليه عن طريق منهجه الانتقائي في التعامل مع بعض أقوال علماء السلف فحملها مباشرة على المعارضة، ولعل المطلع على بعض ما نقله من أقوال دون التحقيق والتمحيص قد تنطلي عليه هذه الشبهة.

ويقول في موضع آخر: "ولدينا شواهد من القرن الثاني الهجري تدل على أن الاشتغال بالتفسير كان ينظر إليه بعين الريبة، وأن الرأي إزاء هذا العمل كان مصحوباً بالمقاومة له والفرع منه".²

حاول غولدتسيهر ليصل إلى هذا الحكم ويجعله حقيقة ثابتة بذكر جملة من الشواهد من أعلام السلف ك: أبي وائل شقيق بن سلمة (ت: 82هـ) القاسم بن محمد بن أبي بكر (ت: 107هـ)، سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت: 106هـ) عبيدة بن قيس (ت: 72هـ) سعيد بن المسيب (ت: 93هـ)، عامر الشعبي (ت: 100هـ)، الأصمعي (ت: 217هـ)، ويقول في موضع آخر:

"فالتفسير لم تلق أوائله في الدوائر الدينية من صدر الإسلام تشجيعاً بل لاقت تحذيراً من طرف الممثلين الأتقياء للمصالح الدينية، وحتى عهد متقدم من القرن الثاني الهجري توجد شواهد على أن الاشتغال بالتفسير كان منظوراً إليه بعين الارتياب وأن الوعي الجاد كان يتراجع دون مزاولته ذلك في مهابة ونفور".³

هذه الأمثلة ذكرها غولدتسيهر في كتابه "مذاهب التفسير" حتى يؤكد صحة حكمه وهي معارضة المسلمين الأوائل للتفسير. بدون ذكر السياق العام أو ذكر ما حملهم على هذا التهيب الذي سماه "معارضة" Opposition وفي هذا الموقف نجد "هاريس بيركلاند" قد حدد موقفاً مغايراً ومناقضاً لغولدتسيهر حيث يقول بعد أن ساق قوله السابق: "وقد اعتمدت محاولة غولدتسيهر على إيجاد حل للمسألة، فكانت محاولته قائمة على سوء فهم خطير للمصادر، إذ ينص على تعارض أتقياء المسلمين وعلى وجود تفاسير متضاربة لديهم.

ولكي يدلي هذا الرجل بهذه الحقيقة ويجعلها متفقة مع كون أن التفسير معترف به واقعيًا، وأنه حتى الآثار المشهورة، ينبغي أن تكون بالأولى موجودة من زمان ابن عباس المتوفى سنة 68هـ، فهو يحاول أن يبرهن على أن التفسير المذكور في النصوص التي يطعن فيها توجد له دلالة غير الدلالة الواردة في مواضع

¹ المرجع نفسه، ص 25.

² المرجع نفسه، ص 25.

³ المرجع نفسه، ص 14.

أخرى.¹

فهو يرد حكم غولديسهر فيما وصل إليه من جهة المنهج الذي إتبعه حيث بين أن حكمه قائم على فهم خطير للمصادر ورد كلامه كذلك من جهة المحتوى والمادة العلمية وذكر توجيهها آخر لمعنى "معارضة السلف للتأويل" أن مرده هو الورع والتقوى ودلل كلامه بوجود هذه التجربة يعني التأويل في أنموذج ابن عباس ؓ (ت: 68هـ) ، حبر هذه الأمة وأعلمها بالتفسير.

وهنا لابد من التنويه على أمر في غاية الأهمية وهو أن المطالع لجهود المستشرقين في التفسير وعلوم القرآن تواجهه جملة من المغالطات التي حرصوا على ترويجها تحت غطاء المنهج العلمي والبحث الموضوعي جاء في الموسوعة البريطانية:

"لذا فقد ظهر علم التفسير للقرآن حيث استعملت مصادر متعددة لتوضيح آيات القرآن، كما أخذ بالاعتبار المناسبة التي نزلت بها الآية وحديث الرسول عن توضيح الآيات، وأي تفسير لا يسنده حديث الرسول رفض رفضاً باتاً، كما أن علم قواعد اللغة العربية العربية ألقى كثيراً من الضوء على التفسير..."²

ومناقشة لهذا الرأي فإنه من البديهي أن يستعين المفسر بأسباب النزول، والمكي والمدني وغيرها من علوم القرآن لبيان معاني القرآن الكريم، ولكن قولهم مردود ومغالطة كبيرة: أن كل تفسير لا يسنده حديث الرسول ﷺ، رفض رفضاً باتاً، يقول الإمام الزركشي (ت: 794هـ) "وأما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول ﷺ، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل، فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه"³.

وعلى هذا سار الاتجاه الاستشراقي في إثبات معارضة ومنع المسلمين الأوائل للاجتهاد في التفسير والتحذير من مطلق التفسير بالرأي سواء محموداً أو مذموماً.

ولا بد لنا أن نتفق مع بعض أقوال السلف الذين كانوا في غاية الإحتراز من الكلام في القرآن ومن أمثلة ذلك ما جاء:

1- عن أنس بن مالك، أنه سمع عمر بن الخطاب، ؓ يقول: ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا﴾ (عبس: 31-27).

قال: فكل هذا قد عرفناه، فما الأب؟ ثم نفخ عصا كانت في يده، فقال: هذا لعمر الله التكلف، اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب.⁴

¹ المرجع نفسه، ص 26.

² قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، نقد مطاعن ورد شبهات، ص 239.

³ البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 1/16.

⁴ أخرجه الحاكم، رقم: 3897، والبيهقي في شعب الإيمان، رقم: 2281، وأخرجه ابن أبي شبيبة رقم: 30096، وسعيد بن

2-وعن عبد الله بن أبي مليكة ، قال:

سأل رجل ابن عباس عن ﴿يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (السجدة: 5)

فقال ابن عباس: فما يوم ﴿يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (المعارج: 4) قال الرجل: إنما سألتك لتحدثني، فقال ابن عباس: هما يومان ذكرهما الله في كتابه: الله أعلم بهما فكره أن يقول في كتاب الله ما لا يعلم.¹

3-وعن عبيد الله بن عمر، قال: "لقد أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون القول في التفسير منهم سالم بن عبد الله، والقاسم بن محمد وسعيد بن المسيب، ونافع".²

4-وكان مسروق من الأجذع يقول: "اتقوا التفسير، فإنما هو الرواية عن الله عز وجل".³

5-وكذلك قال عامر الشعبي: "والله ما من آية إلا قد سألت عنها، ولكنها الرواية عن الله".⁴

فيحمل كلامهم على ما ورد من ذم التفسير بالرأي وتحريمه، لأن هواه أو عدم تثبته وتحريه يوقعه في أن يقول على الله غير الحق إلا ما بدا وجهه وظهرت حجته.

ولذلك هذا التهييب من التفسير ليس معارضة ولا منعا وإنما هو تحذير من تفسير القرآن بمجرد الرأي لمن تعجل قتلكم في القرآن دون روية.

فتفسير القرآن بالرأي محمود ومذموم، فالأول صاحبه مأجور والثاني موزور والذي حملهم على هذا التقوى والورع.

المبحث الرابع: الإستشراق ومقولة الإمام أحمد حنبل في التفسير:

قال الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ): "ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير".⁵ هذه المقولة للإمام أحمد جعل الاستشراق منها متكاً للاستدلال بها على معارضة التفسير وتزهيد السلف فيه، فقد نقل "هاريس بيكيلاند" عن غولديسهر حيث يقول: "ويبتدئ شرحه لمقولة أحمد بن حنبل والتي استشهد بما فيها يلي: "ثلاث أشياء لا أصل لها: التفسير والملاحم، والتفسير". ويظهر من هذه المقولة أن التفسير كان مؤلفا من الملاحم الدالة على التكهينات والرؤى المتخيلة الغيبية،

منصور في تفسيره، رقم 43، وأبو عبيد في فضائل القرآن، وأخرجه ابن سعد في الطبقات، 327/3، والبخاري في صحيحه رقم: 6863 من طريق ثابت البناني، عن أنس وإقتصر البخاري منه على النهي عن التكلف.

¹ أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، وابن جرير في تفسيره، 72/29، والحاكم/ رقم 8803.

² أخرجه ابن جرير في تفسيره، 37/1.

³ أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، ص 377.

⁴ أخرجه ابن جرير في تفسيره، 38/1.

⁵ أخرجه ابن عدي في الكامل، 212/1، والخطيب في الجامع لأخلاق الراوي، رقم: 1493، بإسناد صحيح.

ومن المغازي الدالة على الأساطير مما يعج به العالم الإسلامي.

وهكذا فإن كلا مفهومي المغازي والملاحم تقترب معانيهما وتتلائم في مجال التفسير كذلك".¹

فقد حاول هاريس بيركيلاند فهم مقولة الإمام أحمد ولكن وضع: المغازي، والملاحم، والتفسير في مرتبة واحدة غلط واضح، وأسجل هنا تحفظي على ترجمة الكتاب: "معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن"، من قبل: قنيني عبد القادر، وأرى أن لغة الترجمة لم تخدم غرض المستشرق وفي غياب النسخة الأصلية للكتاب التي لم أطلع عليها لا يمكن الجزم بذلك.

ثم يرجع هاريس للإقتباس عن غولديسهر حتى يوضع فكرته جيداً:

"وقد وجد تفسير القرآن في وسط من تلك الأوساط التي كانت تميل إلى القصص، حيث كانت قصص الأنبياء التي جاءت في القرآن مذكورة فيه بإيجاز، وبشيء من الغموض في بعض الأحيان فقد أراد المسلمون أن يعرفوا عن ذلك شيئاً أكثر تفصيلاً وتقريباً، فأثار هذا شوقهم للمعرفة بدرجة أكثر من شغفهم لمعرفة الفقه ومسائل الدين، والأجوبة تتفق مع المسائل قلة وكثرة".²

وهذا الموقف يؤكد الخط العام لغولديسهر في "مذاهب التفسير الإسلامي".

و"العقيدة والشريعة" أن النبي محمد ﷺ قد إستقاد هذه الآراء وتلك الأفكار من العناصر المسيحية واليهودية حيث يقول في موضع آخر من مذاهب التفسير الإسلامي:

"فظهر جماعة من العلماء المتطلعين إلى النظر، الذين أرادوا أن يملؤوا هذه الثغرات القائمة بما هو موجود عند اليهود والنصارى، وأضافوا من خيالهم ما وجدوه من نقص، مما هو في الغالب من قبيل القصص المتناقضة غير المقبولة في صورتها، ووضعوا ذلك كله تفسيراً للقرآن، وهم أناس من قبيل مقاتل بن سليمان، المعروف بأنه استقى علومه من اليهود والنصارى وجعلها موافقة لما في كتبهم".

فالموقف الاستشراقي من مقولة الإمام هي جزء من منهج عام في التعامل مع القرآن والتفسير وعموم الدراسات القرآنية.

وفي هذا الموضوع نجد "هاريس" يثني على أستاذه غولديسهر بالقول: "على أن غولديسهر مصيب هنا في جداله القائل بأن بعض الدوائر على الأقل يعارض استعمال كتب أهل الكتاب لغرض تأويل القرآن".³ يبقى غولديسهر ل "هاريس بيركيلاند" مصدراً ومرجعاً أساسياً في باب التفسير وجعل من كتابه "مذاهب التفسير" بوابته للدراسات القرآنية.

ويقول هاريس في موضع آخر: "كما أنه، كذلك على حق عندما يقرر أن بعض الدوائر الموجهة، قد

¹ معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن، هاريس بيركيلاند، ص 27.

² المرجع نفسه، ص 27.

³ المرجع نفسه، ص 28.

أبانت عن إمتعاضها وكراهيتها للقصاصين الورعين وإنشغالاتهم، ويمكن الإعتماد على: كتاب أبحاث محمدية، لغولديسهر وماكدونالد¹.

والمتابع لأقوال هاريس بيركيلاند في كتابه يلحظ موقفين مغايرين له: فهو تارة يثني ويمدح أقوال غولديسهر، وتارة ينكر ويرد ويناقش فبعد الأقوال التي ساقها وإقتبسها يقول ملخصا ومجملا لكلامه: "إلا أن موقف غولديسهر من منظور آخر وهو بالأحرى إشكالي"².

ولعل معرفة شخصية "هاريس بيركيلاند"، بدقة وموضوعية تحتاج إلى الوقوف إلى كل آثاره العلمية وجهوده وتحقيقاته. أما عن كلام الإمام أحمد بن حنبل فهو يشير إلى أغلب ما يذكر فيها، فهو إما ضعيف أو موضوع لا أصلا له.

فقد صح عن الإمام عبد الرحمن بن مهدي (ت:198هـ) أنه قال: "لا يجوز أن يكون الرجل إما ما حتى يعلم ما يصح مما لا يصح وحتى لا يحتج بكل شيء، وحتى يعلم مخارج العلم"³.
فمقولة الإمام أحمد بن حنبل تحمل على سند الروايات وتوثيقها في باب التفسير وليس فيها شيء من المنع أو معارضة التفسير.

وقد علق الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت:852هـ) على أثر الإمام أحمد فقال: "ينبغي أن يضاف إليها الفضائل، فهذه أودية الأحاديث الضعيفة والموضوعة، إذ كانت العمدة في المغازي على مثل الواقدي، وفي التفسير على مثل مقاتل والكلبي، وفي الملاحم على الإسرائيليات، وأما الفضائل فلا يحصى كم وضع الرافضة في أهل البيت..."⁴

وعليه فكلام أحمد بن حنبل واضح لا يحتاج إلى هذا الاستثمار والتوظيف في غير محله من قبل الاستشراق، ولكن مما يؤسف له عند كثير من الباحثين المعاصرين ممن يزعم "الجدّة" و"التنوير" يجعل من الدراسات الاستشرافية مصادره الوحيدة، التي يعود إليها ويتكى عليها في إصدار أحكامه الخطيرة المتعلقة بالقرآن، والتفسير وغيرها من الدراسات القرآنية.

الخاتمة:

وفي الختام يمكن أن نخلص إلى هذه النتائج:

1-تقويمهم أن المستشرقين لم يكونوا منصفين في تقويمهم لجهود المفسرين، وإنما حاولوا ما أمكنهم الجهد أن يضخموا الاتجاهات المنحرفة في التفسير كما كان صنيع غولديسهر في "مذاهب التفسير الإسلامي"

¹ المرجع نفسه، ص 29.

² المرجع نفسه، ص 29.

³ أخرجه أبو نعيم في الحلية، رقم: 12839، والبيهقي في المدخل، رقم: 188، وإسناده صحيح.

⁴ لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، 106/1.

والذي تأثرت به جل الدراسات الاستشرافية.

2- حاول المستشرق النرويجي هاريس بيركيلاند أن يلتزم قواعد البحث العلمي في محاولة فهم ظاهرة تهيب السلف من تفسير القرآن الكريم إلا أن تأثره الشديد بغولديسهر وغيرها من الدراسات الإستشرافية جعله يقع في ازدواجية وتناقض يعكس موقفه الحقيقي من مقولة الإمام أحمد بن حنبل وغيرها من الآثار، ولا أدل على ذلك من عنوان الكتاب "معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن" الذي يحمل الكثير من الغلط والتليس (معارضة: Opposition).

3- إن مؤلفات هاريس بيركيلاند النرويجي تحتاج إلى الدراسة والمناقشة خاصة ما يتعلق بها الدراسات القرآنية، وكذلك إعادة النظر في ترجمتها، فالاستشراق الإسكندنافي ما زال لحد الساعة بعيد عن أيدي الباحثين المسلمين.

لعل هذه الدراسة تفتح آفاقاً مستقبلية في البحث في مدرسة الاستشراق الإسكندنافي، أعماله في الدراسات القرآنية والتراث الإسلامي والعبي عموماً، مع ضرورة التبنية على قضايا في غاية الأهمية: الأولى: هناك من يرى أن الاستشراق الذي كانت تقف خلفه الدول الإستعمارية أشدّ عداوة للتراث الإسلامي بخلاف الإسكندنافي الذي لم يشارك في إستعمار الدول العربية والإسلامية، وهذه الرؤية قاصرة تعكس جهل أصحابها بالاستشراق الإسكندنافي.

الثانية: الاستشراق هو الاستشراق سواء كان فرنسياً أو ألمانياً أو إسكندنافياً، قد تختلف المدارس، وآليات عملياتها، وموضوعاتها لكن الأهداف والغاية واحدة.

الثالثة: ضرورة أن يتنبه الباحثون في الحقل الإستشرافي للدراسات الحديثة، ومراكز البحث التي تعني بالدراسات الترقية وغيرها، فما هي إلا امتداد لمدرسة الاستشراق فالأمر لا يعدو إلا تغييراً للأسماء "استشراق": "المستشرق".

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- جامع البيان عن تأويل أي القرآن، محمد بن جرير الطبري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1968.
- 2- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، لأبي بكر الخطيب البغدادي، تح: محمود الطحان، مكتبة المعارف الرياض، السعودية، 1983.
- 3- حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصبهاني، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997.
- 4- شعب الإيمان، لأبي بكر البيهقي، تح: محمد السعيد بن بيسوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1990م.
- 5- الطريق إلى الإسلام، محمد أسد، ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم، بيروت، لبنان، ط5، 1977.
- 6- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، دار صادر، بيروت، لبنان.
- 7- فضائل القرآن، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، تح: مروان العطية، ومحسن قرابة ووفاء تقي الدين، دار ابن

- كثير، دمشق، سوريا، 1995.
- 8- الكامل في ضعفاء الرجال، لأبي أحمد بن عدي، تح: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، بيروت، لبنان، 1997.
- 9- لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، تح: عادل عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1996.
- 10- معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن، المستشرق النرويجي هاريس بيركيلاند، ترجمة قنيني عبد القادر، دار الوراق، بيروت، لبنان، ط1، 2019.
- 11- مذاهب التفسير الإسلامي، أغنتسغولدتيسهر، ترجمة علي حسن عبد القادر، مطبعة الوراق، بيروت، لبنان، 2015م.
- 12- المصنف، لأبي بكر بن أبي شيبة، تح: عبد الخالق الأفغاني وغيره، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995.
- 13- مستدرک على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1990.

References :

- 1- Jami' al-Bayan on Interpretation of the Qur'an, Muhammad ibn Jarir al-Tabari.
- 2- The opposition of the early Muslims to the interpretation of the Qur'an, the Norwegian orientalist Harris Birkeland, translated by Kanini Abdel Qader, Dar Al-Warraq, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2019.
- 3- Doctrines of Islamic Interpretation, Agnets Gold Tesher, translated by Ali Hassan Abdel Qader.
- 4- The Collector of the Morals of the Narrator and the Etiquette of the Listener, by Abu Bakr Al-Khatib Al-Baghdadi.
- 5- The Jewel of the Guardians, by Abu Naim Al-Asbahani.
- 6- The People of Faith, by Abu Bakr al-Bayhaqi.
- 7- The Path to Islam, Muhammad Asad, translated by Afif Baalbaki.
- 8- Al-Tabaqat Al-Kubra, Muhammad Bin Saad.
- 9- Virtues of the Qur'an, by Abu Obeid Al-Qasim bin Salam Al-Harawi.
- 10- Lisan Al-Mizan, by Ibn Hajar Al-Asqalani.

نقد ما بعد البنيوية من المفهوم إلى السياقات الثقافية

نجيب ربيعي

دكتوراه نقد معاصر

جامعة العربي التبسي - تبسة

nadjib.rebiai@univ-tebessa.dz



Abstract:

The term post-structuralism is one of the most widely used terms in the contemporary Western and Arab cultural arena, and it is perhaps the most used within the field of contemporary criticism and its methods, which are the product of profound intellectual transformations that affected the structure of the Western mind after the cracking of dreams of structural critical thought in reaching the comprehensive model in approaching the text to its plurality. Its types and forms, and at that time came the post-structuralist, criticizing the Western mind, doubting its foundations, calling for reconsideration, reading, and review of all its intellectual, critical, philosophical and even political structures so that holiness is dropped from its slogans and consideration is restored to the marginalized to take its place and role in building man and civilization.

Within this context, this article comes to research to trace this post-structural critical thought through its connotations and contexts from which it emerged.

Keywords: post-structuralism, structuralism, criticism, linguistics, literary text.

ملخص:

يعد مصطلح ما بعد البنيوية من أكثر المصطلحات تداولاً في الساحة الثقافية المعاصرة الغربية منها والعربية، ولعله الأكثر استعمالاً ضمن حقل النقد المعاصر ومناهجه التي هي نتاج لتحولات فكرية عميقة مست بنية العقل الغربي بعد تصدع أحلام الفكر النقدي البنيوي في بلوغ النموذج الشامل في مقاربة النص على تعدده أصنافه وأشكاله وإذ ذاك جاء الما بعد بنيوي ناقداً مفككا للعقل الغربي مشككا في أسسه داعياً لإعادة النظر والقراءة والمراجعة في كل بناء الفكرية والنقدية والفلسفية وحتى السياسية ليتم إسقاط القداسة عن شعاراته ويعاد الاعتبار إلى المهملش ليأخذ مكانه ودوره في بناء الإنسان والحضارة.

ضمن هذا السياق يأتي هذا المقال للبحث لتتبع هذا الفكر النقدي الما بعد البنيوي عبر دلالاته وسياقاته التي انبثقت عنها.

الكلمات المفتاحية: ما بعد البنيوية، البنيوية، نقد، اللسانيات، النص الأدبي.

مقدمة:

عرفت الثقافة الغربية حركية مرنة وواسعة جدا على صعيد التحولات الفكرية والنقدية بين نزوع علمي تغذيه غاية احتواء النصوص الأدبية ضمن مقاربات تتسم بالدقة والضبط المنهجي، وبين خيبة هذا المسعى وتصعد أحلامه تبرز المواجهة بين حركتين نقديتين راجتا بشكل كبير في المشهد النقدي الغربي هما البنيوية وما بعد البنيوية، وهذه الأخيرة والتي شكلت محطة مراجعة ومساءلة عميقة للأسس المعرفية والفكرية التي أقام عليها التوجه البنيوي بنيانه فغدت بذلك حركة نقد ونقض ومحاولة إعادة لترتيب أثاث بيت العقل الغربي المتمركز على ذاته المتأله على ما دونه السلطوي في نظرته إلى كل آخر، بوصفه لا يعدوا أن يكون بل ويجب أن يكون تابعا لا مشاركا ومتفاعلا أو فاعلا في المشهد الثقافي بعامة.

لقد أغلقت البنيوية النسق النصي ضمن حدود اللغة وضيقته أطر الواقع واختزلت العالم ضمن حدودها، في حين أنه -أي العالم- أوسع وأرحب من أن ينحبس في أطر ضيقة، ولما كانت اللغة امتداداً للعالم فلا بد من تفجير كيائها لينفتح النص على فضاءات و آفاق ممتدة وغير مسيجة على التعدد القرائي والتأويلي. وضمن هذا السياق تتمحور أسئلة ما بعد البنيوية ضمن البنى الاجتماعية واللغوية، مادامت اللغة محور الوجود.

وتأتي هذه الورقة البحثية ساعية إلى التقرب من مضمون ودلالة حركة ما بعد البنيوية في سياقاتها وأبعادها المختلفة، ولذلك حاولنا أن طرح جملة من الأسئلة تكون رافدا لمساءلة هذا المصطلح دلالة وسياقاً.

- فما هي حركة ما بعد البنيوية؟ وهل تمكن الوقوف على دلالة ثانية وواضحة لها؟
- ما هي السياقات الفكرية والثقافية التي صدرت عنها هذه الحركة؟
- ما هي أبعادها الفكرية والفلسفية؟

إن موضوعة لسؤال المعرفة لا يتأتى في غياب الرؤى الواضحة والإدراك الواعي الشامل لمختلف السياقات والتحولات الثقافية والاجتماعية والفكرية التي فرضت تشكل السؤال نفسه، على اعتبار أنه لا شيء يولد من فراغ وأن كل فعل ذهني أو حركي هو استجابة أو رد فعل حيال واقع مثير أحدثه. وضمن هذا الإطار الاستيمائي يأتي تحليلنا لنقد ما بعد البنيوية بداية من الوقوف على دلالة المصطلح والطبيعة الإشكالية التي اتسم بها في تربته الثقافية التي نبت فيها مروراً باستجلاء الأطر التي أفرزته كتحول فكري لامس مجالات عدة أهمها النقد الأدبي.

ذلك أن ما بعد البنيوية كطرح فكري لعصر ما بعد الحداثة لا يمكن أن يمنحه بطاقة هوية ترتبط بمجال محدد، لأن التحولات التي أثمرته هي في جوهرها تحولات الفكر الغربي في نواحيه السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية والنقدية...

وعليه فإن مصطلح -ما بعد البنيوية- يعد من المصطلحات واسعة الدلالة لما يتسم به من تعدد وتنوع في مقاربات المفكرين والنقاد له، إضافة إلى أن هذا المصطلح له ارتباط بأصعدة معرفية عديدة، ولعل هذا ما يعلل تضاييف هذا المصطلح مع مصطلحات أخرى صادرة عن توجهات صانعيها، وما انبثق عنها من تفرعات ذات علائق بها، ومن هذه المصطلحات نجد ما فوق البنيوية، ما بعد البنيوية، التفكيكية، ما بعد الكولنيالية، أما ما تفرع عنها من ممارسات يمكن حصره فيما يلي: اللاكانية، اللاتوسيرية، الدريدية، البارثية.

1. ما بعد البنيوية في الثقافة الغربية:

يرى هارلاند أن مصطلح ما بعد البنيوية ينضوي تحت مصطلح ما فوق البنيوية، بل يعد جزءاً منه ويحدد نقاد ما بعد البنيوية بـ(دريدا، فوكو، بارت، كرستيفيا، دولوز، جوتاري، بودريارد)¹.

كما يقسم الطرق المنهجية لما بعد البنيوية إلى قسمين؛ قسم رئيس ويشمل الطرح الدريدي في اللغة والكتابة، علم الكتابة وجينالوجيا فوكو، في حين يتناول القسم الثاني منجزات كرستيفيا في النقد البنيوي، جيل دولوز وجوتاري في التحليل النفسي الفلسفي، وجان بودريارد في التحليل السياسي والحدائوي².

أما "مادان ساروب" فيحدد ما بعد البنيوية بمجموعة من أعلام النقد الحديث هم: "دريدا، فوكو، ليوتار، دولوز، جوتاري، هابرماس"، ويرى أن ما بعد البنيوية قد شاركت طروحات البنيوية في التحليل النقدي للتاريخانية والتحليل النقدي للدلالة والتحليل النقدي للفلسفة، ثم امتازت ما بعد البنيوية بخصائص أهلتها إلى قيادة النقد بعد مرحلة البنيوية، ومن تلك الخصائص:

أ. زعزعة بنية اللغة، وخلخلة الحصن المنيع لها، لأنها قوضت وحدة العلاقة بين الدال والمدلول.

ب. أكدت أن التجاوب بين النص والقارئ هو إنتاجية بعد أن كان التجاوب عند البنيوية بين النص ونفسه.

ج. طال التحليل النقدي لما بعد البنيوية ومفاهيم كالهوية والذات.

د. استكشاف إمكانات الشهوة وطاقتها عبر الاستفادة من معطيات التحليل النفسي، لأن تحليل ما بعد البنيوية تهيمن عليه الدلالات الجنسية.

هـ. خلقت ما بعد البنيوية مسافات توتر شديدة بين اللغة وعلاقتها بالإنتاج والآلة (Machine Production) والشهوة (Disire) والمادة (Matery) والاستهلاك (Consumption).

و. تبنت ما بعد البنيوية جميع طروحات نيتشه في مسيرتها النقدية التي تتمثل بالعداء الفكري لفكرة النظام (System) ورفض فكرة هيجل للتطور، وانتقاد مسيرة التشابه، والتطابق والدعوة إلى الاختلاف، والاهتمام بالقدرات الخارقة للفرد وإمكاناته غير المحدودة (Infinité).

¹ رمان سالدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر وت: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص 110-115.

² محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007، ص 25.

ز. مناصبة العداء لكل أشكال النظرية السياسية والمعتقدات المختلفة التي أسهمت في تحجيم الممارسات الاجتماعية والتأثير عليها¹.

ويحدد "رامان سلدن" الموقف النقدي لما بعد البنيوية بمتابعة فاعلية الدال المتواصلة في شكل سلاسل وتيارات متقاطعة من المعنى مع دوال أخرى، وقد اكتشف هذا الموقف الطبيعية غير الثابتة في عملية الدلالة، فالعلامة (Sign) ليست وحدة مجردة ذات وجهين، إنما هي تنوعات مهمة لصياغة نماذج معرفية للإنسانيات والعلوم الاجتماعية فضلا عن تحديده -أي سلدن- ما بعد البنيوية بوصفها نظريات عدة شملت -حسب رأيه- "بارث، وجوليا، ولاكان، ودريدا، وفوكو، وإدوارد سعيد"².

2. ما بعد البنيوية: ما بعد الحداثة:

إن المتأمل في فحوى المصطلحين يلاحظ بشكل واضح مدى التعالق بينهما والمؤسس على مبدأ التضايغ والتداخل وكذا التقاطع، وذلك لما يحملانه من إشارات إلى مضامين سياقية ومعرفية وفكرية متواشجة على أساس منطلقاتها، والثقافة والبيئة التي صدرتا عنها، بل إنهما يحيلان إلى أطر مشتركة في المنظور والغايات والأبعاد.

ولذلك جاءت أطروحة نقد ما بعد البنيوية تمثيلا وتمثالا لفكر ما بعد الحداثة ابستيميا ونقديا، إذ يعد "التداخل المعرفي بين ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية كبيرا جداً.. ولا يخضع إلى قوانين معينة بل يخضع -حسب بودريارد- لمعالم تجعل من الأزمة النقدية قيمة وأحلاما متناقضة..."³.

إن الرؤية التي صدرت عنها ما بعد الحداثة هي في عمقها وجوهرها ما قصد إليه نقد ما بعد البنيوية في توجهه نحو التفويض المستمر لمبدأ الثبات في القيم والمعنى والحقيقة، حيث "جاءت ما بعد الحداثة لتقدم رؤية مزدوجة حول طائفة من القضايا منها تدمير القيم المتوارثة، والمظاهر التقليدية، وتدمير المعنى للبقاء في دوامة لعبة الدوال، فضلا عن تغييب الحقيقة، ومسح لهوية الآخر وتقديم النمذجة المعرفية والنقدية التي تصطبغ بنزعة الهيمنة"⁴.

وما يؤكد أيضا الترابط المتين بين ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة نجده مُعَبَّرًا عنه في كتابات المرحوم عبد الوهاب المسيري سيما عند تعرضه إلى تعريف ما بعد الحداثة، حيث "يرى فيها حالة من التعددية المفرطة التي تؤدي إلى اختفاء المركز وتساوي كل الأشياء وسقوطها في قبضة الصيرورة، بحيث لا يبقى شيء

¹ محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص25.

² رامان سالدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص110-115.

³ جان بودريار، الحداثة، تر: محمد سبيلا، قضايا وشهادات، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، نيقوسيا، 1991، ص388، 390.

⁴ يحيى بعطيش، الأصول اللسانية للمناهج النقدية الحديثة، المنهج البنيوي نموذجاً، كلية الآداب واللغات، جامعة قسنطينة، الرابط الإلكتروني: <http://www.benhedouga.com/content/>

متجاوز لقانون الحركة المادية أو التاريخية، وتصبح كل الأمور نسبية وتغيب المرجعية والمعارية، بل ويختفي مفهوم الإنسانية المشتركة بوصفها معيارية أخيرة ونهائية، فتفسر اللغة أداة تواصل بين البشر ويفصل الدال عن المدلول، وتطفو الدوال، وتتراقص دون منطق واضح فيما يطلق عليه رقص الدوال¹.

إذن فما بعد الحداثة تعبر عن كونها مرحلة تعكس بوضوح التوجهات النقدية لما بعد البنيوية، إذ كلامها تولّد عن نفس المناخ الفكري وعن نفس الثقافة التي سادت ذلك العصر الذي ظهر فيه. فما بعد الحداثة وما بعد البنيوية هما تجسيد لنفس المشروع الفكري الذي قاده فلاسفة عصر الشك والعدمية.

ثم تجلّى بوضوح مع أطروحات نقد ما بعد البنيوية فالتسعت المسافة بين الدال والمدلول، "حيث حولت كل دال إلى نوع من الحرباء التي تبدل ألوانها مع كل سياق جديد، وينصب قدر كبير من جهد حركة ما بعد البنيوية على متابعة هذا التقلب الملحاح لنشاط الدال وذلك في تشكيكه مع غيره من الدال سلاسل وتيارات متقاطعة من المعنى، يتأبى معها على المتطلبات المنظمة للمدلول"².

وما نخلص إليه أن الفارق بين المصطلحين ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية لا يتعدى حدود التسمية فقط، فهما اصطلاحان لمضامين واحدة ورؤية موحدة وغايات متماثلة بل لمرجعية وأسس واحدة، وإن كان لابد من الوقوف على التخوم وبدقة بينهما أمكنا القول من زاوية علانقية أن ما بعد الحداثة تأسيس وتعديد لما بعد البنيوية ولطروحاتها النقدية وممارساتها النظرية والتطبيقية.

3. من البنيوية إلى ما بعد البنيوية (لحظة التحول):

1.3. البنيوية تصدع الحلم:

لقد عرفت الثقافة الغربية عدة أحداث هامة ومنعطفات حاسمة عبر مسيرتها التاريخية وفي نظرتها إلى الأنساق والكون والفكر والوجود، بدءاً من لحظة الثورة على النظام الكنسي فكراً وتوجهاً إلى إقصاء اللاهوت وتحرير العقل والإنسان من إسارهما وهيمنتها عليه.

وبهذه الثورة الفكرية اندثرت رؤية لتقوم مقامها رؤية جديدة. لقد رفع فلاسفة الأنوار شعارات جديدة تنبئ عن بناء وتشديد مرجعيات جديدة بديلاً للسلطة المرجعية القديمة والمتمثلة في الكنيسة واللاهوت، وقد حققت فلسفة التنوير مبتغاها في بناء صرح جديد لحضارة جديدة لا تعترف إلا بسلطة العقل وحرية الإنسان وتقديسه باعتباره مركزاً للكون.

لقد تمّ تبني عقيدة جديدة ترى في العقل هو الذي يمكنه أن يصنع عالم الإنسان وأنه كفيلاً بأن يجيب عن كل الأسئلة، وأنه الأداة التي تحرره في هذا العالم، لكن الإنسان الغربي سرعان كفر بهذه العقيدة والتي بدل أن تصوغ له عالم الحرية أمست سلطة تمارس إكراهات على وجوده.

¹ باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2006، ص207.

² يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي المعاصر، دار جسر للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007، ص169.

لقد اعتقد الإنسان الغربي أن منجزات فلسفة التنوير سفينه نجاته، وأنها الوحيدة المؤهلة للتعبير عن مآله في حياة يصدق بها العلم قائلاً: أنني أستطيع حل كل مشكلاتك -لكن- للأسف دب الشك في ما اعتبر زمن الحداثة من المسلمات وعمل بذلك على إعادة مراجعة كل شيء، لم يعد هناك شيء يمكن أن يوصف بالصرامة والمطلقية، كل شيء إلى تغير ليس هناك شيء يمكن أن نسميه مرجعية، ومن ثمة غاب اليقين وحل محله الشك عقيدة جديدة للفكر.

لقد آمن الفكر الحداثي أن العلم الوضعي بإمكانه أن يكون نموذجاً عاماً تحتضيه كل الظواهر والاختصاصات، مهما كان مجالها سواء تعلق الأمر بما هو فيزيقي أو إنساني وكان أن امتد حلم العلمية ليرتاد عالم الظواهر الأدبية والنقدية، وقد تجسد ذلك مع الطرح البنيوي، حيث يقوم المنهج البنيوي على مذهب فلسفي جوهره الفلسفة الوضعية التي أرسى قواعدها أوغست كومت، ومعلوم أنه "مبلور نظرية المراحل الثلاث التي تتحكم بكل الحضارات أيّاً تكن: أي المرحلة اللاهوتية الدينية، فالمرحلة الميتافيزيقية، فالمرحلة الوضعية أو العلمية الحديثة والتي هي نهاية التطور البشري بحسب رأيه"¹.

ولقد كانت أعمال العالم الأنثروبولوجي الفرنسي "كلود ليفي شراوس" والدراسات اللسانية مع "فرديناند دي سوسير" قاعدة أصيلة اعتمدها الباحثون (البنيويون) في العلم الإنساني، ولا سيما في حقل الأدب والنقد طامحين إلى اقتفاء الروح العلمية في المقاربة المنهجية للنصوص، وقد جسد هذه الرؤية العلمية المنهج البنيوي، لكن البنيوية التي أرادها أصحابها أن تتوج بتاج العلم غدت سراباً ووهماً، فلقد تصدعت تلك الدعاوى التي أطلقها رواد البنيوية وذهبت مساعيها أدراج الرياح، فقد أثبت النموذج البنيوي فشله الذريع في مقارباته المنهجية حيال النصوص. هذه الأخيرة التي غفل البنيويون عن مراعاة خصوصيتها واعتقدوا أن كل الظواهر هي -على حد سواء- أمام صرامة الأداة العلمية، في حين أن الأدب والنقد هما في الأصل ظواهر إنسانية باعتبارهما نتاجاً لما يصنعه الإنسان وتعبيراً عن ذاته ومحيطه ودوافعه.

لقد كانت النزعة العلمية في محاولتها اقتحام الظواهر الإنسانية وحقل النقد والأدب مجازفة حقيقية، ذلك أنها تريد للشعور والوعي والرغبات والأفكار والأحاسيس أن تكون حقائق علمية، وأن تفهم على أساس طروحات العلم ومناهجه، لقد آمن البنيويون بحقيقة واحدة وهي أنه لا سبيل إلى بلوغ نظرة علمية في تحليل النصوص إلا عن طريق جسد هذه النصوص والشئ القابل للإحساس هو اللغة، فاللغة هي التي تتكلم عبر شبكة العلاقات التي تقيمها داخل نسق النص، فلا شيء خارج النص ولا اعتبار لقيمة التاريخ أو لمؤلف النص أو لأي سياق خارجي، "إن النص كيان لغوي مستقل أو جسد لغوي أو نظام من الرموز أو الدلالات التي تولد

¹ كريم الهزاع، أوغست كومت بعد قرن ونصف من رحيله، الحوار المتمدن، ع2245، 2008/04/08، الرابط الإلكتروني:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=130737&r=0>

في النص وتعيش فيه ولا صلة بخارج النص"¹.

"والعمل الأدبي له وجود خاص وله منطق ونظامه، أي أن له بنية مستقلة، هذه البنية العميقة أو التحتية أو الخفية هي مجموعة من العلاقات الدقيقة التي تُولف فيما بينها شبكة من العلاقات وهي التي تجعل عملاً أدبياً"².

فالتحليل البنيوي يعتبر النص نسقا من العلاقات التي تبنيها اللغة في تعالقها بوحدها المكونة لها وعبر مستوياتها الصوتية والدلالية، وكل نص لديهم محكوم ببنية تهيمن عليه. ولقد استفادت البنيوية النقدية من جهود اللسانيات السوسيرية في مقارباتها اللغوية للنصوص ووجدت فيها المبرر العلمي لإخضاع النصوص للمنهج العلمي، و"قد كان ارتباطها بالمعرفة اللغوية من خلال اقترانه بالظاهرة اللغوية ذاتها، فمن غير الصواب الظن بأن علم اللسانيات الحديث قد أنجب البنيوية بمحض التحول المنهجي، وإنما الصواب أن اللسانيات قد أتاحت ظروف الوعي بما كان مستقرا في خبايا اللغة الطبيعية، فاللغة هي الرحم الأول لنشأة المعيار البنيوي"³.

وتأتي المفاهيم اللسانية التي قدمها دي سوسير كلبنة علمية في مقارنة النصوص بوصف هذه الأخيرة ظواهر لغوية بالدرجة الأولى، أي أن النص بنية لغوية بالأساس ولذلك وجب على الناقد أن يوجه أدواته التحليلية إلى هذه الوسيلة المحسوسة التي يمكن معاينتها بالدراسة وتحليل جميع جوانبها وفق أدوات العلم، ومن بين المفاهيم التي وطدها أسس الدرس اللساني والبنيوي النقدي تبعا لذلك: مفهوم العلامة اللغوية، وبنية هذه العلامة أي الدال والمدلول والمعيار والسانكروني (Sincronie) والدياكروني (Diacronie).

وفي هذا السياق أكد دوسوسير في دراساته أن المفردة اللغوية بنية لغوية ازدواجية التركيب، وأطلق عليه باسم العلامة اللغوية، "والعلامة ليست بسيطة بل هي مكونة من مفهوم سماه المدلول، وصورة سمعية سماها دال، فالعلامة ليست هي الدال بعينه، ولا المدلول بذاته بل في بنيتها"⁴.

وبهذا التحديد الذي وضعه سوسير للمفردة اللغوية يكون قد تجاوز النظرة التقليدية القديمة التي ترى في اللغة أداة شفافة لنقل مضمون الفكر، فقد تحول الأمر من اعتبارها وسيلة إلى كونها هدفاً في حد ذاته، وهو مضمون قوله بأن موضوع اللسانيات هو دراسة اللغة لذاتها ومن أجل ذاتها. وإن "أفضل منهج لدراسة اللغة هو أن نحاول وضعها كما هي في فترة محددة، وأن نصل من هذا الوصف إلى القواعد أو القوانين

¹ شكري عزيز ماضي، محاضرات في نظرية الأدب، دار البعث، المغرب، ط1، 1984، ص139.

² صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1975، ص314.

³ محمد حناش، البنيوية في اللسانيات، دار الرشاد الحديثة، المغرب، ط1، 1981، ص06.

⁴ يمني العيد، في معرفة النص، دراسة في النقد الأدبي، دار الآفاق للنشر، بيروت، ط3، 1985، ص28.

العامّة التي تحكمها وأن نتوصل إلى معرفة البنية أو التركيب الهيكلي لها"¹.

إن اللسانيات البنيوية السوسرية بتصوراتها النظرية و أفكارها المنهجية وأدواتها الإجرائية في مقاربة الظاهرة اللغوية تُعد الرافد الأساسي الذي أمدَّ النقد البنيوي بُعداً متكاملة على مستويي التنظير والتطبيق، إلا أن الرهان العلمي الذي حمّله نقاد البنيوية وللدفاع عنه محاولين إيجاد مبرراته، لم يستطع الصمود طويلاً أمام الهزات العنيفة التي اعترت وزعزعت بنياته، وذلك بفعل الإفراقات والتداعيات التي تمخضت عنه، فلقد استحال المسعى العلمي للبنيوية إلى أزمة خانقة عصفت بكل القيم النصية.

يقول "روجي غارودي": "إذا كان من المشروع تماماً دراسة الأنظمة اللغوية وأنظمة الصنائع والمؤسسات والمعتقدات بحد ذاتها، وبصرف النظر مؤقتاً عن مشروعيها وتاريخيتها، فإنه من غير المشروع استبدال الممارسة الإنسانية في مجملها وفي تطورها بدراسة النتائج المتמוضعة لهذه الممارسة الإنسانية، وإن تكن النتائج الموضوعية والمبينة لهذه الدراسة تمثل لنا أمراً ضرورياً، ولكنه محض آن واحد"².

وإذا حللنا قول غارودي ضمن أبعاده الدلالية سندرك أنه يهاجم البنيوية ويتهمها على المباشر بتجاهلها للزعة الإنسانية وقولها بموت الإنسان، وذلك بزوعها إلى تمثل الدقة العلمية في مقارباتها، فلقد فقد الإنسان مكانته كإنسان مع البنيوية وأرغم على التنازل عن ماهيته لصالح الروح العلمية ومقتضياتها.

كما وجه أيضاً "جان بول سارتر" صاحب الفلسفة الوجودية وأحد الفاعلين النخبويين في الثقافة الغربية والثقافة الفرنسية خاصة، نقداً لاذعاً للبنيويين ومنهجهم القائم على خطاب العلمنة، حيث يرى سارتر في البنيوية تكريساً لرؤى تكنوقراطية، إذ يقول "...ومن هنا كانت البنيوية فلسفة تصلح لمجتمع تسوده وتحكمه التكنوقراطية، لأن التكنوقراطي بدوره إنسان متخصص في ميدان فني أو علمي معين، ويعجز عن إدراك أي شيء إلا من خلال ما تخصص فيه، بحيث تكون نظرتة إلى الأمور دائماً جزئية محدودة، فبالرغم مما تدعيه من دقة وانضباط، هذا التكنوقراطي هو النموذج المطلوب للإنسان في المجتمع البرجوازي لأنه عظم الكفاءة والإنتاجية في ميدانه، ولكنه عاجز عن رؤية الصورة الكلية والأهداف العامة، ولا يخطر بباله أصلاً أن يسعى إلى تغيير المجتمع ما دام يفترض الرؤية الشاملة، ولذلك فإن البنائية التي هي فلسفة مجتمع تكنوقراطي تخضع دون أن تشعر للإيديولوجية البرجوازية السائدة في مجتمع لا يطلب من الإنسان إلا الدقة والانضباط، مع ترك التركيب الأساسي للمجتمع على ما هو عليه دون أدنى تغيير"³.

إن سارتر وبغض النظر عن توجهه اليساري الذي يتبناه في مواجهة سلطة الإنسان التكنوقراطي

¹ نايف حزما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط2، 1978، ص108.

² غارودي روجي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1981، ص28.

³ الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2001، ص181، 182.

البرجوازي يكشف عن جانب هام وخفي لأهم تداعيات النهج البنيوي، وهو أن البنيوية في حد ذاتها تمثل سجنًا للإنسان داخل الأنساق، والبنيوية تجعل وعيه بالواقع ومتغيراته وضرورته تغييره بما يتناسب وطموح الإنسان إلى حياة أفضل حياة الحرية والاعتناق، وبالتالي فبوضعها للحدود والقوانين تلزم العقل على أن يعيش تحت رحمة النموذج ويكون عقلا سلبيا منفعلا لا فاعلا تسيطر عليه الثقافة البرجوازية التي لا ترى من العالم إلا ما يحقق مهامها في بلوغ الربح حتى وإن كان على حساب فقدان الإنسان لإنسانيته.

وإذن فالبنيوية وتبعاً لذلك هي تكريس للغة الطاعة والإذعان وقبول الهيمنة، وبالتالي فهي شكل استعماري جديد لكن مجاله معرفي، وكل ذلك -بلا شك- هو في الصميم قتل لروح الثورة والتغيير والتطور والإبداع... وانتفاء للبعد الاجتماعي.

وعلاوة على هذه الآثار السلبية التي تولدت من الفكر البنيوي الذي حمل شعار نحو علمنة للإنسانيات، وراح تبعاً لذلك يحاكي النماذج العلمية في الدراسة وأساليبها في التعامل مع الظواهر الأدبية والنقدية، فقد أبان أيضاً العديد من النقاد والفلاسفة عن تهافت الرؤية البنيوية خاصة على صعيد احتفاءها باللغة كمسلك للبحث والدراسة العلمية، فقد أعترض عليها واتهمت بأنها بزوعها إلى تمجيد النموذج اللغوي تكون قد أقامت اللغة نفسها سجنًا، فلا يحق للناقد أن يتحدث عن المؤلف ولا ظروف التأليف ولا حتى القارئ، كل هذه العناصر تغدو هامشية لا قيمة لها ولا يعتد بها من المنظور البنيوي، ضف إلى ذلك لم يبق ثمة حديث عن الإبداع بل هناك فقط نسق وعلاقات تقييما للغة في إطار هذا النسق، لأن البنيوية لا يعينها البحث عن قيمة العمل الأدبي، ولا تنشغل بالبحث عن معناه بل إن همها الوحيد هو البحث عن البنى التي صاغت هذا العمل أو ذلك، يقول البازغي "فالبنيوية غير معنية بالجانب الإبداعي في النصوص الأدبية وانشغالها الأساسي ينصب على الأدب بوصفه نظاماً شاملاً من أنظمة الثقافة التي يموت فيها المؤلف أو الإنسان المبدع، وما على الباحث إلا اكتشاف القوانين والعلاقات التي تربطه ببعضه البعض تمهيدا لاستكناه ما تنطوي عليه من دلالات"¹.

وفي ذات السياق يضيف الدكتور "عمر مهيبيل" بقوله: "لقد جعلت البنيوية من الإنسان رمزاً لغوياً وسطحاً لا امتداد له، وقلصت الظاهرة الفكرية النظرية إلى مجرد هيكل خاوي من المعنى"².

إذ فمن السجن الذي أقامته القوى الاقتصادية الغربية لتقييد فيه حريته إلى سجن تصنعه اللغة بنموذجها اللساني، فهو اعتناق وتمرد على قيود وانفلات منها وسقوط في أسر جديد هذا ما جعل العقل الغربي يحيا انتكاسة فكرية جعلته يكفر بكل شيء ولا يعترف بأي سلطة مرجعية تحكمه، والبنيوية بهذا المنحى "أعادت فكرة سجن النسق من جديد إذ جعلت اللغة غاية في حد ذاتها، بل إن الإنسان يولد فيها... وما

¹ سعد البازغي، استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص184.

² عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات، قراءة في الفكر الغربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2007، ص31.

الإنسان كاتباً أو حتى قارئاً لا يملك إلا أن يتسجيب لأنساقها الداخلية الثابتة، فليس له الحق أن يأتي بشيء من عندياته، ليجد نفسه في سجن اللغة بعدما فرّ من سجن القوى الاقتصادية الماركسية"¹.

لقد حولت البنيوية الإنسان إلى مجرد رقم في معادلات رياضية، وأخضعت كل تفاصيل العمل النقدي إلى مناهج العلم الرياضي فأصبح النص ناطقاً بلغة رياضية، فلقد طغت أساليب الإحصاء والرسومات والمنحنيات البيانية على أدوات المحلل النقدي البنيوي فأمست المقاربة البنيوية وكأنها مقاربة لمسألة من مسائل العلم الرياضي ففقد بذلك الأدب قيمته الجمالية والإنسانية، وكل ذلك بحجة أن العلم بعامة والرياضيات بصفة خاصة بعيدان عن كل الأحكام القيمية والمعيارية، وهذا ما سيصل بالبنيويون وبلغهم غايتهم في علمنة الظاهرة الأدبية، "ولكن البنيوية تظل رغم نزعتها العلمية هذه عاجزة عن الوصول إلى التحقيق التام لتلك العلمية، والسبب هو تلك الثغرات التي تخلفها وهي تسعى لتحقيق حلمها في السيطرة على المقولات اللامتناهية للإنسان كما يقول رولان بارت"².

إزاء هذه التصدعات التي مست الأطروحة البنيوية في صورتها الفكرية والنقدية بات واضحاً تهاوي كل المزايع التي اعتقد أصحابها أنه يمكن للإنسان وما ينتجه كذات إنسانية أن يخضع لمناهج العلم على نحو الذي تخضع له باقي الظواهر المادية، كل ذلك كان إيذاناً بانقضاء عهد البنيوية وميلاد لعهد آخر، وإن لم يكن في الأصل بينه وبين البنيوية انفصام مطلق عهد لأطروحة جديدة تحمل جنينا في رحمها توجهه جينات وراثية يغذيها كرموزوم الشك والتمرد والرفض واللاتحديد واللانهاي.

إن ميلاد مرحلة النقد ما بعد البنيوي هو في الأصل مراجعة وإعادة نظر لكل ما قدمته البنيوية من مفاهيم وأفكار أدت إلى تصدع أحلامها في تحقيق مبتغاها العلمي، هي قراءة تتموضع داخل النسق البنيوي لتعائن عناصره الداخلية وتقييم مساهمة لتكوينه العميقة، إنها عملية تفكيك للعقل البنيوي الحدائي بكل الأسس التي قام عليها ورسم مساراته وفقها تنظيراً وإجراءً.

وتعتبر اللحظة البارثينية بحق الانعطاف الحقيقية التي صنعت التحول في كيان الثقافة النقدية الغربية في انتقالها من البنيوية إلى ما بعدها، فبارث يعد من أبرز النقاد الذين عُرفوا بقدرتهم على الانتقال من فكر نقدي إلى غيره، فهو يتميز بشخصية نقدية مرنة، "فبعد أن أسس في منتصف الستينات للممارسة البنيوية في الدراسة الأدبية... انقلب في نفس الفترة تقريباً وراح يعلن عدم اقتناعه بسلامة الأفكار التي كانت يدعو إليها للتو"³.

"ولكن الدور الرائد الذي لعبه في تأسيس المنهج البنيوي يعطيه موقعاً فريداً في تاريخ الفكر النقدي

¹ عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص 100-145.

² سعد البازغي، استقبال الآخر، ص 67.

³ المرجع نفسه، ص 64-65.

الغربي، فمن موقفه المتناقضين مؤسسا للنموذج ثم هادماً له، يمنحنا بارث صورة فاجعة لتحيزات المنهج وخصوصيته السياقية..."¹.

فمع نهاية ستينات القرن العشرون وبداية سبعينياته بدأ مسار الانهيار والانحدار البنيوي وبدأ العالم في تشكيل معالم فكر ورؤية جديدة، رؤية قوامها انفصام عرى الدلالة واتساع الهوة في العلاقة بين طرفيها، رؤية وجدت في رحاب الفكر التفكيكي عوامل تطورها وأسباب توطيدها واستمرارها. وبالتعرج على هذه الزاوية البحثية في سياق استعراض إحدى المفاصل التي تتعلق بإيضاح المناخ الفكري الذي مثل المخاض التاريخي لبروز نقد ما بعد البنيوية، تتضح العلاقة بين ما قبل البنيوية وما بعدها.

إن التحول عن البنيوية إلى ما بعدها هو تحول فكري بالأساس، فالبداية في الثقافة الغربية لا تعني إلغاء التراث والماضي بكل مضامينه، بل هي عملية تقوم على أساس تقويمي وإبستيمي يهدف إلى بناء النظرة التي تتلاءم مع طبيعة مرجعيته ومناخه الثقافية، ولقد كان للمقال الذي كتبه "جاك دريدا" والمعنون بـ "البنية والبال واللعب في خطاب العلوم الإنسانية" أثر كبير في تبلور المنظور النقدي لما بعد البنيوية، هذا المقال فجر بنية المتن البنيوي بتركيزه على فاعلية الدال ومراوغة المدلول الدائمة، مما يجعل منه حالة من الزنبية لا يمكن أن يمسك الناقد بخيوطه، ضف إلى ذلك أن دريدا وإن كان لم يتنكر لقيمة اللغة إلا أنه وضعها في المقابل في قفص الاتهام، فهي لديه تعني ولا تعني وقد تراوحت وتمازج اللعب الحر، مما يجعلها تفرض انفتاح النسق اللغوي، هذا الانفتاح الذي عبر بشكل جلي عن كونه امتداداً لنبوءة سوسير حول مبدأ التعددية في المعنى وتعدد القراءة، وتبعاً لذلك لم يعد المعنى مرجعية بل توظيفاً لا غير.

2.3. القوى المهمشة سنداً للمثقف في مواجهة السلطة:

يقول "محمد عزام": "إذا كانت البنيوية قد انطلقت في النصف الثاني من القرن العشرين فملأت الدنيا وشغلت الناس، فإنها بدأت في التراجع منذ إضراب الطلاب الراديكالي في فرنسا عام 1968 مما جعل البنيويين يعيدون النظر في مواقفهم ومنهجهم الذي خرجت من رحمته مناهج نقدية عديدة كالأسلوبية والسيمائية والتفكيكية، بالإضافة إلى الألسنية التي هي عماد هذه المناهج جميعاً"².

إن الحديث عن الثورة الطلابية في فرنسا عام 1968 هو انبلاج لبوابة رئيسية من بوابات الحركة النقدية المناهضة للفكر الحدائي التنويري الذي هيمن بطروحاته على العقل الغربي وانزلق عن مساراته التي رسمها في بداية تشكله، وهي أيضاً ثورة ضد الجمود وجحود حق التغيير الذي يعكس الطبيعة البشرية في نزوعها نحو التجاوز المستمر بالتطوير أو التعديل، وهي كذلك ثورة ضد التعسف الممارس على الإنسان عبر إنكار حقه في الحرية الحقيقية، لا الحرية التي تريدها له السلطة المعرفية أو الإيديولوجية للنظام الرأسمالي.

¹ سعد البازغي، استقبال الآخر، ص 64.

² محمد عزام، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحدائية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003، ص 13.

وبوجه آخره انتفاضة ضد اللإنسانية التي انتهى إليها الإنسان الغربي الذي كان ينشد السعادة فلم يجدها سوى وهماً، فلا العلم ولا الديمقراطية مكنته من تحقيق آماله، ولعل كل هذه الخلفيات الثاوية وراء الفكر الثوري للطلاب بعكس بجلاء فشل النموذج الحضاري الغربي وفشله أيضاً هو فشل النموذج البنيوي الحداثي.

لقد حلت اللغة بدل الإنسان وأصبحت هي مرجعية كل شيء لديه وهكذا، "فاللغة مع البنيوية أصبحت بدل الذات المتكلمة... وبدل الإنسان المنتج نسق الإنتاج، وبدل الإنسان الواعي الفاعل والمسؤول... الخطاب الغامض للاشعور، وبدل الإنسان العالم والباحث المعرفة كسياق من دون ذات"¹.

و"البنيوية بتقديسها للبنى والأنساق والنظم الثابتة جعلتها تتصف بالرجعية لكونها تكون بذلك رافضة للثورة التي ترى حجر الزاوية في الإيديولوجيا الداعية للتجديد"²، وبذلك وعلى حد تعبير "باسم علي خريسان": "أن البنيوية قد حصلت على شهادة وفاتها في عام 1968 مع صعود الثورة الطلابية"³.

لا يمكن للدارس فهم الطرح الفكري لنقد ما بعد البنيوية إلا في تساوقه مع طروحات فكر ما بعد الحداثة، هذا الأخير وبوصفه رؤية معرفية حضارية جديدة للإنسان والوجود والفكر جاءت كنتيجة لجملة من التحولات المختلفة على كافة الأصعدة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والمعتقدية.

لقد سادت البنيوية -ردحاً من الزمن- الثقافة الغربية واعتبرت في ذلك الزمن فتحاً من فتوحات إنسان الحضارة العقلانية التنويرية، ومجالاً رحباً لتحقيق الحرية والذات وتحرير العقل من كل أشكال التبعية لقوى خارجة عن سلطة ذاته، فكان أن صنع الإنسان الغربي روايته تحت عنوان العقل هو سيد الكون فلا الدين ولا اللاهوت يمكنهما أن يمارس أي نوع من الوصاية على الإنسان، فكانت بذلك ثورته على النظام الكنسي وحكم الباباوات باعتبارهما مصدراً للمعرفة والفهم والتفسير لكل ما يشغل الإنسان، وبالفعل حقق الإنسان الغربي اعتناقه من إسارهايتين المرجعيتين.

لقد ناهض الفكر الغربي كل مظاهر الأدلجة وكل صور الميتافيزيقا وحاول أن يصوغ عالمه الجديد الذي توج العقل فيه حكماً على كل شيء، وتقلد الإنسان وسام استحقاق الحرية وحق قيادة العالم وصناعة الحضارة في اعتقاد فلاسفة التنوير.

غير أن فلسفة التنوير التي احتفى بها الإنسان الغربي ورأى فيها مصدر إلهامه سرعان ما تحولت هي في حد ذاتها إلى إيديولوجية سالبة تفرض معايير براغماتية الغايات خلافا لما أريد لها، وذلك بفعل توجيه مسارها الفعلي إلى وجهة أخرى تخدم مصلحة فئات على حساب المجتمع، وتحول فعل المثقف الأكاديمي

¹ باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، ص 115.

² المرجع نفسه، ص 111.

³ نفسه، ص 121.

التنويري إلى فعل مسييس خاضع لسلطة البرجوازية التي أخذ مدها - آنذاك - ينتشر ويفرض توجهاته غير آبه لما دونه من الفئات المهمشة، فأصبحت بذلك الحرية هي حرية الرجل الرأسمالي، كما يريد، هو، فعن أي حرية يتحدث الإنسان الغربي في مواجهة هذه السلطة؟

"إن المجتمع الغربي وجد نفسه وقد فوجئ بأنه قد أمسى خاضعاً لمرجعيات جديدة مقدسة تفرض الرقابة عليه، لكن هذه المرة ليس باسم الدين وإنما باسم الحرية"¹، لأجل ذلك كان لابد من أن يجد لنفسه مسلكاً يستعيد عبره كل ما فقدته تحت إكراهات الإيديولوجيا الجديدة وسطوة الرأسمالية.

وفي ظل هذه العتمة التي أطفأت أنوار العقل الغربي وأزالت هذه الغشاوة التي وضعها صانعوا الحداثة على أعين الإنسان الغربي، جاءت الثورة كنتيجة حتمية لمآلات الحداثة الغربية التي أجهزت على إنسان هذه الحضارة باسم معتقداته نفسها، فكانت أن اندلعت حركة الطلاب في فرنسا سنة 1968 ثم انتشرت في العالم كله فأخذت بذلك صبغة عالمية.

3.3. الثورة على السلطة الأكاديمية:

الثورة التي عاشتها فرنسا سنة 1968 في تلك المجتمعات كان مصدرها الفئة المثقفة أي النخبة الأكاديمية في الجامعة الفرنسية والتي تحمل خصوصية وهي تمتعها بالوعي الثقافي والسياسي والاجتماعي لكل الأحداث التي عاشتها أوروبا آنذاك، لقد ناضل المثقف الغربي من أجل الاستنارة في حربه على سلطة الكنيسة واللاهوت، والمثقف نفسه من يجب عليه أن يحرص على مكتسباته التي حققها، وإذا رأى فيها تهديداً لذاته وإنسانيته فما عليه إلا أن يعيد إشعال فتيل الثورة دائماً من أجل التغيير الفعال الذي ينسجم مع أهدافه المعقولة.

كان لابد للمثقف الغربي أن يضع حداً لثقافة السلطة ولسلطة الثقافة الممارسة على الإنسان الغربي، لأن الفعل الثقافي نفسه تحول بذلك إلى إيديولوجيا تخنق العقل الغربي. "فهذه المجتمعات... قامت ولادتها أساساً على الحرية و انعتاق الإنسان من كل أشكال الاستبداد الديني والسياسي والثقافي، وأصبح إنسانها عاشقاً للحرية ورافضاً للثبات، بحيث نجده يتحسس أدنى صور التسلط، هذا الوضع الذي تحقق بيد فلاسفة التنوير للحرية لم يستمر طويلاً، حين تحول هذا الانتصار للحرية إلى امتياز لتلك الطبقة التي كانت وراءه والتي تمثلت بصورة بارزة بالبرجوازية التي لم تعد طبقة أو شريحة اجتماعية بقدر ما تحولت إلى ثقافة منذ ذلك الحين، هي ثقافة البرجوازية وأخذت تسود تلك المجتمعات ومع ارتباط البرجوازية أو تحول الكثير منها إلى رأسمالية ذات سلوك غير إنساني لم يعد هناك مجال للحديث خارج تلك الثقافة ما دام الذين يمتلكون القوة هم الذين يحددون ماهية الصواب والحقيقة، لذلك فإن الفكر بمجمله مسييس، وأولئك

¹ بسام علي خريسان، ما بعد الحداثة، ص 124-125.

الذين يملكون النفوذ هم أعداء لمن يخضعون له"¹.

عند ممارسة قراءة تاريخية في تلك الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية في تلك الفترة من الزمن أي -من التحول من الحداثة إلى ما بعدها- ندرك تماما مدى تأزم ثقافة ذلك العصر و انسداد آفاق الاستمرارية فيها، وندرك في الآن نفسه مدى تهيؤ تلك الثقافة للثورة والتغيير ورسم خارطة طريق جديد للفكر والتوجهات، ونعي أن مصطلح الثقافة انزاح عن دلالاته الأصيلة في تلك المجتمعات ليتحول من التعبير عن مضمونه الواعي إلى التعبير عن مسار فكري لطبقة البرجوازيين وحاشيتهم من الأكاديميين الذين يسرون في فلك خدمة هذه الثقافة، حيث يمكننا القول أن مفهوم الحرية كشعار لتلك المجتمعات أصبح موازيا لمفهوم الهيمنة، وتحول الأمر إلى ممارسة واقعية تكبل هذا المجتمعات ماديا وفكريا وتفرض منطقتها الاستبدادي، مما هيأ الأرضية الخصبة لبروز حركة ثورية ضد هذا التيار، ليتحول ضد هذا التيار البرجوازي الذي استفحل كالداء في جسد الثقافة الغربية بل أصبح الوجه المعبر عنها.

وفي هذا السياق يتحدث "جيمسون" وهو أحد منتقدي الحداثة الغربية عن تأثير هذه الثقافة الرأسمالية في المجتمع الغربي، حيث يرى أن "هذه الهيمنة الإدراكية ناتجة عن سيطرة الثقافة الرأسمالية القادرة على الانتشار كأية ماركة مسجلة"²، كما يقول: "فنحن جميعا نعلم أن الرأسمالية هي أول ثقافة حقيقية تمد ظلالها على الكرة الأرضية، وأنها لم تتخل عن سعيها إلى امتصاص كل الأشياء المختلفة عنها"³.

لكن الماركسية ممثلة في الاتجاه اليساري في فرنسا لم تفلح في صد المد البرجوازي الرأسمالي، وكانت النتيجة أن حلت حالة من الجمود والسلبية القاتلة، فغاب الأمل في إيجاد مسعى للتغيير ورفض الإبادة المادية والنفسية للإنسان والثقافة، "فأصبحت تلك المجتمعات، مجتمعات أحادية البعد في جوهرها، وإن كانت متعددة الأبعاد في الظاهر فإنسانها يحق له الاختيار من مجموعة الخيارات المطروحة عليه مما يقيد الحرية التي قدسها إنسان تلك المجتمعات، وأصبح فاقدها في الجوهر وإن كان يتمتع بها في الظاهر"⁴. و"لذلك كان لابد من قوة مجتمعية تكسر حالة الجمود هذه، قوة تكون خارج تلك القوى المطروحة في الساحة السياسية"⁵، عندها جاء رد الحس الأكاديمي الواعي بحقيقة المآلات والمآزق التي ألقى فيها المجتمع، تحرك المهتمش ليوواجه المركز ويعلن ضده العصيان والتمرد لترتفع أصوات الجنون من أبواق العقل الغربي الما بعد حدثي تاليف على مسامع فلاسفة الأنوار آيات العدمية التي أمست الحل الناجع والبلسم الشافي

¹ بسام علي خريسان، ما بعد الحداثة، ص 124، 125.

² سعد البازغي، استقبال الآخر، ص 70.

³ المرجع نفسه، ص 70.

⁴ باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، ص 126.

⁵ المرجع نفسه، ص 127.

لمجتمع يرفض كل أشكال الثبات والثوقية والمطلقية، معززة بالجنون النيتشوي نحو الشك في كل شيء ليطيح بإله التنوير وينصب العبثية تاجاً على رأس مملكة بأكملها ليس فيها الحق لأي كان أن يعتقد الكمال أو أن يتأله على غيره، مملكة كل إنسان فيها ملك على ذاته، كلُّ له الحق في أن يكون هو وما يراه حقيقة فهو حقيقي بالنسبة إليه لتغدو الحقيقة حقائق في عالم يموج بالنسبية المطلقة.

بهذا المفهوم يصنع ويصوغ المهمش وجوده الحقيقي هذا ما عبر عنه بامتياز "هربرت ماركوز" بقوله: "إن الأمل لم يكتب لنا إلا بسبب هؤلاء الذين هم بلا أمل"¹، هذه الفئة المجتمعية التي ستعمل على مناهضة الثقافة الرأسمالية المتمركزة على ذاتها، وهذا المسعى الثوري نابع بالأساس من قناعة وإدراك من قبل الفئة المهمشة للأثار الوخيمة التي ستطال الإنسان الغربي والمجتمع بعامة إذا ما استمرت هذه الهيمنة الرأسمالية، "لذلك خاضت القوى الطلابية ومن ورائها قوى المهمشين المعركة من أجل الحرية"²، هي ثورة من أجل الحرية الفعلية لا الحرية التي أرادتها السلطة السياسية.

لقد كان الحراك الأكاديمي الذي تبنته فئة الطلبة دفعة قوية أدت إلى فرض طرح جديد ورؤية فكرية جديدة للواقع والمجتمع والسياسة والفكر... الخ، "كانت حركة احتجاج كبيرة ليس ضد المجتمع الاستهلاكي البارزة على السطح فقط، وإنما كانت ثورة رفض للأسس التي قام مشروع الحداثة الغربي ببناءه عليها... وأن هذا المشروع أخذ يتحول إلى إيديولوجية عليا تقمع كل صوت مخالف لها، خاصة بعد أن استطاعت تلك الإيديولوجية أن تجد لها مؤسسات تعمل على حمايتها والتعبير عنها وإعادة إنتاجها في الوقت نفسه"³.

إن هذه الإيديولوجية أصبحت بفعل من يحميها من الرأسماليين إنتاجاً أكاديمياً، حيث توجهت لتجعل من قاعات الدرس العلمي في الجامعة خاصية لها تعمل على نشر فكرها وترسيخ وجودها وفرضها كأمر واقع وسلطة مرجعية يجب أن يدين بها الكل، إذن فقد تدرت بعباءة النخبة المثقفة وأحالتها أداة لخدمة مصالحها وغاياتها، واختزلت مكانة الأستاذ الجامعي في دائرة الوظيفة العامة، لا الباحث الفاعل المؤثر في الحياة وقمعت روح النقد لديه لتضمن استمرار سلطتها، "فالجامعة في العالم الغربي تراجع دورها لتقوم بدلا عن ذلك بدور التعبير عن إيديولوجية الدولة، والمثقف أو الأستاذ الجامعي فيها، لم يعد يقوم بدور المدافع عن حقوق الشعب، ولم يعد ضمير الأمة النابض، والمبرر الشرعي والمعبّر عن إيديولوجية النظام السياسي وأصبح كما يصفه "ريجيس دوبريه بأنه حارس أو شرطي الأفكار"⁴.

¹ محمد السيد أبو ريان، النقد بوصفه مقاومة: قراءة في فكر هربرت ماركوز، إضاءات، 2017/08/01، الرابط الإلكتروني:

<https://www.ida2at.com/criticism-as-resistance-reading-in-the-thought-of-herbert-markus/>

² باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، ص 131.

³ المرجع نفسه، ص 133.

⁴ نفسه، ص 133.

إن الشعارات التي رفعها الطلاب في شهر مايو 1968 كانت -وإن كتبت بلغة المجتمع- إلا أنها مثلت لغة نقدية لنص الثقافة الحداثوية، تكشف له عن تهافت فلسفته السلطوية وتضعه أمام نقد يفكك ويهدم بناءه، ويعيد النظر في مسلماته ليؤسس فكراً مغايراً يقوم على مبدأ الاختلاف، فكري حارب كل مركزية أيا كانت طبيعتها، "ولذلك جاءت الثورة الطلابية لتركز على رفضها لتلك الصورة التي أصبحت عليها الجامعة والمثقف، والنظام السياسي، وطالبت بقيام جامعة شعبية (الجامعة النقدية) التي من شأنها القيام بتوعية الطلبة بدور الجامعة الرسمية داخل المجتمع الرأسمالي"¹، "جامعة تكون المعقل الأخير للمقاومة النقدية وأكثر من النقدية التفكيكية"².

ومن الشخصيات الفكرية والثقافية التي قادت تلك الثورة: ميشال فوكو، جيل دولوز، وفولتير وجان بول سارتر، وسيمون دي لوفوار، وقد يسأل سائل: ما العلاقة التي تربط كل هذه الأحداث التي عاشتها أوروبا بطروحات نقد ما بعد البنيوية؟ وإجابة على هذا السؤال نقول: الحقيقة أن هذه الثورة شكلت إحدى حواضن الفكر النقدي لما بعد البنيوية، وأنها تعد المناخ الذي خصّب مفاهيمها وخاصة الأطروحة التفكيكية مع جاك دريدا، ذلك أنها حركة فكر ثوري لا يؤمن بأي لون من القيود المرجعية، فراح يحطم كل الأصنام التي عبدتها الحداثة الغربية، "لقد علّم اللاهوت الدولة كيف تلعب بالرغبات الجنسية وتفرض عليها نظام رقابة ولكن أيضاً علمها كيف تصبح موضوع حب، ففي اللعبة الأبدية للمؤسسات يفرض القانون أصناماً يوجه الحب إليها باستمرار"³.

هكذا انبثق عن الثورة النقدية فكر حديث متحرر يستمد صرحه من الاختلاف وآمن به شعاراً في الحياة، لقد "كانت أبرز الأفكار الثقافية التي أفرزتها ثورة آيار هي فكرة الاختلاف"⁴، وإذا عدنا إلى النقد التفكيكي والذي يعتبر أبرز أطروحات النقد ما بعد البنيوي سنجد أن هذا المبدأ هو من أهم المبادئ ومن أهم المقولات التي يؤمن بها، ويقيم عليها إستراتيجيته، بل لا نغالي إذا قلنا أن هذه المقولة هي متجوهرة في كيان نقد ما بعد البنيوية في كامل تجلياته.

"وبذلك اتجه الوعي الأوربي من عملية التركيب والتجميع التي عرفها مع انطلاق مشروعه الحداثي نحو التحليل والتفكيك مما يدل على نهاية النهاية"⁵

¹ باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، ص 140.

² المرجع نفسه، ص 140.

³ نفسه، ص 140.

⁴ نفسه، ص 140.

⁵ حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2000، ص 167.

خاتمة:

ما نخلص إليه في هذه الورقة البحثية عبر تتبع مصطلح ما بعد البنيوية على الصعيد الفكري النقدي نوجزه فيما يأتي:

- يعد مصطلح ما بعد البنيوية مصطلحا مرناً وزئبقيا في الآن نفسه يستعصي على الباحث الوقوف على دلالة ثانية له، ومرد ذلك ارتباطه هذا المصطلح بمجالات وميادين مختلفة ومتعددة كالسياسة والاجتماع والاقتصاد وغيرهم.
- إن فكر ما بعد البنيوية نزوع سلطوي يسعى إلى احتكار المعرفة والتمركز الذاتي، فليست الثورة البنيوية والتحول إلى ما بعدها سوى انتقال لمركز السلطة في كافة أشكالها، فمن سلطة الليبرالية المهيمنة على الجسد والروح والثقافة إلى السلطة الفكرية لما بعد البنيوية القائمة زرع الشك والقضاء على كافة صور اليقين، إذ ليست البليلة التي خلقتها ما بعد البنيوية سوى مسعى للتحكم في العقل التائه التواق ونقله إلى ضفة العبثية.
- لقد أزلت ما بعد الحدود بين الأجناس الأدبية ولعل ذلك ما يحسب لها حيث انفتحت النصوص والأجناس على بعضها البعض لتتمازج وتتفاعل في أفق إبداعي.
- إن لما بعد البنيوية مآلات فكرية وعقائدية خطيرة، حيث أنها دعوة صريحة إلى تغليب لغة الجسد على لغة العقل وتفعيل الغريزة بوصفها متوجها للسلوك البشري، ولاشك أن لهذه الدعوة تداعيات سلبية على المجتمعات ونحن اليوم ندفع ضريبة اعتناق هذا النموذج الفكري الذي تسلل إلى ثقافتنا ومعتقداتنا وعاداتنا وسرى في وجدان الأمم والشعوب فأحال وجودها عدمية.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2006.
- (2) جان بودريار، الحداثة، تر: محمد سبيلا، قضايا وشهادات، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، نيقوسيا، 1991.
- (3) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2000.
- (4) رمان سالدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترويح: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.
- (5) الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2001.
- (6) سعد البازغي، استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.

- 7) شكري عزيز ماضي، محاضرات في نظرية الأدب، دار البعث، المغرب، ط1، 1984.
- 8) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1975.
- 9) عبد العزيز حمودة، المراسم المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998.
- 10) عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، قراءة في الفكر الغربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2007.
- 11) غارودي روجي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1981.
- 12) محمد حناش، البنيوية في اللسانيات، دار الرشاد الحديثة، المغرب، ط1، 1981.
- 13) محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007.
- 14) محمد عزام، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003.
- 15) نايف حمزا، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط2، 1978.
- 16) يمني العيد، في معرفة النص، دراسة في النقد الأدبي، دار الآفاق للنشر، بيروت، ط3، 1985.
- 17) يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي المعاصر، دار جسر للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007.
- 18) يحيى بعطيش، الأصول اللسانية للمناهج النقدية الحديثة، المنهج البنيوي نموذجاً، كلية الآداب واللغات، جامعة قسنطينة، الرابط الإلكتروني: <http://www.benhedouga.com/content/>
- كريم الهزاع، أوغست كومت بعد قرن ونصف من رحيله، الحوار المتمدن، ع2245، 2008/04/08،
الرابط الإلكتروني: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=130737&r=0>

مقاربات تطبيقية للمنهج الأسلوبي (تطبيق على الشعر العربي)



مديسم رشيدة

ط.د. لسانيات عامة

جامعة بلحاج بوشعيب-عين تموشنت

Abstract:

Contemporary criticism has developed significantly as the critical approach has accelerated and has been widespread in the service of both literature and criticism. One of the critical approaches related to literature is the 'stylistic approach', which is an Arab approach with Arab origins or otherwise, which is based on rhetoric in activating its procedures. This research paper aims to conduct curriculum applications and motivate students and researchers to adopt applications in their critical and tongue-in-cheek work instead of simply considering that linguistic without experimenting with reality.

Keywords: stylistic- method-rhetoric -forma- Criticismt.

الملخص:

شهد النقد المعاصر تطوراً كبيراً حيث تسارعت المناهج النقدية في الظهور وعرفت انتشاراً واسعاً خدمة للأدب والنقد معا. ومن المناهج النقدية المتصلة بالأدب المنهج الأسلوبي وهو منهج عربي له أصول عربية أو بالأحرى فهو منهج يتكئ على البلاغة في تفعيل إجراءاته. تهدف هذه الورقة البحثية إجراء تطبيقات المنهج وتحفيز الطلبة والباحثين على تبني التطبيقات في أعمالهم النقدية واللسانية بدلا من الاكتفاء من النظر باللسانية دون تجربتها على الواقع.

الكلمات المفتاحية: الأسلوبية- المنهج- البلاغة- النسق- النقد.

1. مقدمة

استطاعت الأسلوبية أن تفوق في دراستها اللغوية على الدراسات النقدية القديمة، التي كانت تعتمد على دراسة اللغة باعتبارها وسيلة لشرح النص، وتبسيط معانيه وصولاً إلى الفكرة (الرئيسية) الأساسية فالأسلوبية تتعامل مع لغة النص لفك رموز اللغة في النص بما ينعكس بشكل واضح على تحليل جوانب (النص) الإبداع فيف ودراسته التراكيب الجمالية الفنية، وفي منهج تحليلي أسلوبي، إذ يعد المنهج الأسلوبي من المناهج النقدية الحديثة التي تركز على دراسة النص الأدبي معتمدة على التفسير والتحليل ويحاول هذا البحث أن يرصد أهم المقاربات الأسلوبية التطبيقية للمنهج الأسلوبي على النصوص الأدبية

وبحث عن رصد القيم الفنية و الجمالية في شعر جبران من خلال قصيدته "المواكب" وأثر ذلك في النص الشعري ونقع الدراسة (البحث) في هيكل تنظيمي على النحو الآتي:

- الأسلوبية والية التحليل الأسلوبي
 - الأسلوبية (الماهية والمفهوم)
 - الأسلوبية عند الغرب والعرب
 - آليات التحليل الأسلوبي (الصرفي-التركيبي-الدلالي)
 - مقارنة تأثيرية أسلوبية لقصيدة المواكب لجبران خليل جبران
- إن الهدف الذي يروم إليه البحث هو رصد التأثيرات الأسلوبية في قصيدة "المواكب" وفي منهج أسلوبي تحليلي.
- بحيث تم تبني البحث آلية المنهج التحليلي الأسلوبي وذلك برصد معايير التحليل الأسلوبي ثم وصفها وتحليلها.
- وقد تبلورت إشكالية البحث على النحو الآتي:

- ما هي أهم إجراءات المنهج الأسلوبي وتطبيقاتها الشعرية؟

2. الأسلوبية وآليات التحليل الأسلوبي

1.2- تعريف الأسلوبية

من المصطلحات التي نالت حظها من أقلام الدارسين والنقاد في حقول الدراسات اللغوية والأدبية في العصر الحديث مصطلح "الأسلوبية" *la stylistique*

لغة: لقد ورد مصطلح الأسلوبية في "معجم القاموس" للفيروز أبادي معرفاً الأسلوبية بقوله: لفظة مشتقة من كلمة الأسلوب الذي يعد حذر الكلمة وهو مأخوذ من المادة اللغوية "سلب" وتعني السطر من النخيل، وكل طريق ممتد فهو أسلوب، والأسلوب أيضاً الطريق والوجه والمذهب، والأسلوب الفن كذلك يقال: اخذ فلان فيأساليب من القول أي في أفانين منه¹

2.2- الأسلوبية اصطلاحاً:

لقد تعددت التعارف حول مفهوم الأسلوبية حسب اختلاف الدارسين اللغويين سنجيز أبرزها.

يعرف "نور الدين السد" الأسلوبية بقوله "علم مستقل من حيث هدفه الخاص يستعمل مناهج وأدوات يستعيرها في معظمها من اللسانيات، وهو بالتالي يتصف بسمتان أساسيتان البحث اللساني

¹ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط د ت مادة (سلب)

والأدبية"¹، بمعنى إن الأسلوبية علم السن يعني بدراسة مجال اللغويات والقواعد البنيوية المكونة لهذه اللغة. إما "شارل بالي" يعرف الأسلوبية بأنها دراسة قضايا التعبير عن قضايا الإحساس وتبادل التأثير بين هذه الأخيرة والكلام، والأسلوبية لفرع من اللسانيات العامة تتمثل بالامكانات والطاقات التعبيرية للغة بالمفهوم السويسري².

إذن الأسلوبية (styliditique) مفهوم حديث ظهر في أول سنوات (ق 20) القرن العشرين فالملحوظ أن الخوض في دراسة الأسلوبية أفضى ذلك إلى تعدد تعريفاتها سنحاول في هذا الجزء من الدراسة إلى تحديد ماهيتها عند الغرب والعرب.

3.2- مفهوم الأسلوبية عند الغرب

يعرفها جاكبسون (jackobson) بقوله: "بحث عما تميز به الكلام الفني عن بقية مستويات الخطاب الأدبي أولا وعن سائر الفنون الإنسانية ثانيا"³ في هذا التعريف نجده يميز بين النص الأدبي وبقية الفنون الإنسانية الأخرى والأسلوبية نظرا لتلاقي ودراسة هذين العلمين.

أما ميشال أريفاي (MCHÉL ARRIOE) فيقول بأنها "وصف للنص الأدبي حسب طرائق مستقاة من اللسانيات"⁴

لقد تعددت مفاهيم الأسلوبية لدى النقاد واللغويين الغرب وحاول كل منهم تقديم لهذا المصطلح من بينهم:

ميشال ريفاتير "الأسلوبية علم نفي بدراسته الآثار الأدبية دراسة موضوعية تنطلق من اعتبار الأثر الأدبي بنية السنة تتجاوز مع السياق المظموني تجاوزا خاصا، أي دراسة النص في ذاته ولذاته وتفحص أدواته وأنواع تشكيلاته الفنية، وتمكين القارئ من إدراك انتظام خصائص الأسلوب الفني إدراكا نقديا مع الوعي لما تحققه تلك الخصائص من غايات وظائفية"⁵ فهو في تعريفه هذا ركز على المخاطب والخطاب لعنصرين أساسيين.

يعود أول استعمال لمصطلح "الأسلوبية" سنة 1875 ل "فوز درحايلنتش، بعده يأتي "شارل بالي" ليؤسس هذا العلم ويرسم قواعده المنهجية سنة 1902، إما عند العرب قد حقق "عبد السلام المسدي" في نقل هذا المصطلح والدعاية له في ساحة البحث اللساني والنقد الأدبي العربي، فترجم مصطلح الأسلوبية

¹نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومة الجزائر بوزريعة، 1997 ص 13-14

²مرجع سابق (نور الدين السد) ص 16

³عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوبية

⁴حاتم الصكر، ترويض النص دراسة للتحليل في النقد المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 1998، ص 210

⁵فرحان بدري الحربي، الأسلوبية في النقد الغربي الحديث دراسة في تحليل الخطاب، المؤسسة الجامعية د ط، 2003 ص 15

عن نظريتها «stylistique» في الفرنسية¹

ويشير بيرجيرو إلى إن "القواميس تقترح علينا ما لا يقل عن عشرين لكلمة الأسلوبية"²
فقد أكد هذا الأخير على "البعد اللساني للأسلوبية طالما إن جوهر الأثر الأدبي لا يمكن النفاذ إليه إلا
عبر صياغاته البلاغية لينتهي باعتبارها بلاغة حديثة ذات شكل مضاعف إنها علم التعبير، وهذا العلم
الجديد للأسلوب له أهدافه ومناهجه"³
3. الأسلوبية عند العرب القدماء

الأسلوبية كما سماها بعض الدارسين فهي علم يرمي إلى الكشف عن القيم الجمالية في الأعمال
الأدبية منطلقاً من تحليل الظواهر اللغوية والبلاغة، وفق منهج موضوعي، والكشف عن دروب الانفعال التي
يخلفها الأثر الأدبي وعليه

فقد اختلف العديد من الأسلوبين حسب مشاربهم الثقافية في تحديد وبلورة هذا المفهوم نذكر "عبد
السلام المسدي" يرى المسدي أن الأسلوبية "علم تحليلي تجريبي يرمي إلى إدراك الموضوعية في حقل إنساني
عبر منهج عقلائي يكشف البصمات التي تجعل السلوك اللساني ذا مفارقات عمودية"⁴
ويضيف أيضاً "إن الأسلوبية هي محاولة تسيير الجوانب الصياغية للنص لإرساء منهج لغوي
موضوعي يمكن القاري من إدراك انتظام خصائص الأسلوب الفني إدراكاً نقدياً يعي الخصائص الوصفية
لنص"⁵

أما عبد الرحمان بن زورة قال "إن الأسلوبية تبتغي إيجاد منهج يمكن القاري من إدراك انتظام
خصائص الأسلوب الفني إدراكاً نقدياً بما تحقّقه تلك الخصائص من غايات ووظائفية"⁶ أي الربط بين
الصياغة التعبيرية والخلفية الدلالية.

نستطيع القول إن مصطلح (stylistique) قد انتقل إلى العربية بتسميات متقاربة يهيمن عليها
مصطلح (الأسلوبية).

أما شكري محمد عياد قال "إن الأسلوب يكشف عن القيم الجمالية في الأعمال الأدبية منطلقاً من
تحليل الظواهر اللغوية والبلاغية للنص، وتحليل الأساليب وفق منهج موضوعي"⁷، أي أن الأسلوبية تكشف

¹ نور الدين السد مرجع سابق ص 13-14

² بيرجيرو، الأسلوبية ترجمة منذر عياشي، دار الحاسوب حلب سوريا ط 1994، ص 10
³ المرجع نفسه ص 9-10

⁴ عبد السلام المسدي مرجع سابق ص 33

⁵ عبد الرحمان بن زورة - اسلوبية الخطاب الشعري المعاصر، الأمل تيزيوزو 1282 - 2014 م ص 25

⁶ المرجع نفسه ص 25

⁷ المرجع نفسه ص 24

عن اغوار النصوص الأدبية وتحللها وفق منهج أسلوبى.

ويذهب "المسدي" إلى أن اللسانيات نفسها قد ولدت البنيوية التي احتكت بالنقد الأدبي فخضبا معا شعرية.... فإن الأسلوبية مهما قد يتوان منزلة المعرفة المختصة بذاتها أصولا ومنهج¹ في حين نجد الهادي الطرابلسي يعرفها على أنها ممارسته قبل ان تكون علما أو منهجا أسسها البحث في طرافة الإبداع، وتميز النصوص، وتثّل لجوهرها وإجراء التحاليل في نماذج بيانية تختار منها على قواعد ثابتة لتكون للدراسة صورا كلية عن النصوص المدروسة، ومسالك الإبداع فيه²

1.3- آليات المنهج الأسلوبى في تحليل النص الأدبي

الأسلوبية علم يدرس اللغة ضمن نظام الخطاب إذا كان موضوع هذا العلم متعدد المستويات مختلف المشارب والاهتمامات، متنوع الأهداف والاتجاهات، ولقد تحدث صلاح فصل عن الأسلوب "علم الأسلوب وصلته بعلم اللغة فأشار إلى العلاقة الوطيدة بين (الأسلوب واللغة) لان مستويات التحليل مستويات مشتركة، وقام بحصرها إلى ثلاثة هي المستوى الصوتي والمعجمي والنحوي وعليه فان المقاربة الأسلوبية تتناول النص الأدبي من مستويات عديدة وستقدم نموذجا عن تطبيقات المنهج الأسلوبى من خلال قصيدته المواكب لجبران خليل جبران نموذجا.

2.3- المستوى الصوتي

يعرف اللغويون الصوت بأنه " أثر سمعي ينتجه أعضاء النطق الإنسانى إراديا في صورة ذبذبات نتيجة لأوضاع وحركات معينة لهذه الأعضاء، ومن هذا الأثر السمعي تتألف الرموز التي هي أساس الكلام عند الإنسان، ومن هذه الرموز الصوتية تتألف الكلمة ذات المعنى والجملة والعبارات وهذه الارسب أي الصوت والكلمة والمعنى والجملة هي العناصر الأساسية للغة"³

إذن التحليل الأسلوبى الصوتي يهدف إلى نسيان معالم النسبة الإيقاعية وهندستها وتشكيلاتها اللغوية، بحيث يذكر أمانى سليمان داود في مؤلفة "الأسلوبية والصوتية" إن التحليل الصوتي مستوى أساسيا من مستويات التحليل اللغوي عند الدارس الأسلوبى إذ أن علم الأصوات فرع رئيسي لعلم اللسانيات، فلا النظرية اللغوية ولا التطبيق اللغوي يمكن أن يعمل بدون علم الأصوات وليس ثمنه وصف

¹ محمد عبد المنعم خفاجي، محمد السعدي فرهود، عبد العزيز الأسلوبية والبيان العربى شرق، الدراسة المصرية اللبنانية القاهرة ط1- 1412هـ- 1992م ص 24

² الهادي الطرابلسي تحليل الأسلوبية، دار الجنوب تونس د ط 1992

³ عيسى متقى زادة، كبرى روشنفكر، نور الدين يروني، دراسة أسلوبية في قصيدة "موعد في الجنة" مجلة اضاءات نقدية العدد 09 ربيع 1992 - آذار 2013 ص 140

كامل اللغة بدون علم الأصوات¹ لان المستوى الصوتي جانب مهم في الكشف عن القيم الجمالية و الإبداعية لنص أدبي.

مقاربة أسلوبية تأثيرية لقصيدة المواكب

سنقوم في هذا الجزء من الدراسة على مقاربة أسلوبية تأثيرية على المستوى الصوتي لانبساط ميزات المنهج الأسلوبية في الكشف عن اغوار النص الشعري لجبران خليل جبران من خلال قصيدته "المواكب" أعطني الناي وغنينا الغنا يرعى العقول²

3.3 الإيقاع الداخلي

يجد القارئ نفسه إزاء تعدد الأصوات الفاعلة في تنامي الذي قصد الشاعر جبران إبلاغه للمتلقى، نجد أنه كرر صوتين مجهور (اللام) مهموس (الفاء)

الجدول 01:

الصوت	الصوت المجهور	الصوت المهموس
الصوت	اللام	الفاء
مخارجها	لثوي	شفوي أسناني
صفاتها	طبقي شديد انفجار مجهور	شفوي أسناني احتكاكي رخو مهموس

الملاحظ إن صوت " السلام كانت له حصة الأسد في هذه القيدة كما ورد في الجدول فهو صوت يمتاز بالقوة كونه يكشف عن الحلة النفسية والانفعالية التي يعيشها جبران وهو يعبر عن ألامه مسندا إلى هذا الصوت ليدعوا المتلقي

لمشاركته في تجربة ومن ذلك قول الشاعر

الخير في الناس مصنوع إذا جبروا والستر في الناس لا يغني وان قبروا

وأكثر الناس آلات تحركها أصابع الدهر يومًا ثم تنكسرا³

تخيلنا هذه الابيات على طبيعة القم في الواقع وكيف يصدر الناس فيها عن تناقضات ومفارقات

مثل الخبر الذي لا يتونه تحت الايجار في مقابلة الشر

فأثر صوت (اللام) كذلك (ق) باعتباره مهموس كان له صدى في نفسه الشاعر والملقي يقول

¹اماني سليمان داود، الأسلوبية والصوفية دراسة في شعر الحسن منصور الحلاج، دار مجدلاوي عمان ط 1 2002 ص 33-34

²تميم محمود فاخوري، مجموعة مؤلفات جبران العربية، دار النهج سوريا حلب ط 1 1434 هـ 2013 ص 210

³جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة جمع وتقديم الطولان دار الجبل بيروت، لبنان د ط 2010 ص 19

الشاعر

وما الحياة سوى نوم تراودها أحلام من بمراد النفس يأتمر
والسرفي النفس حزن النفس يستره فإن تولى فبالأفراح يستتر¹

3.4 الأصوات الشديدة والرخوة

إن اللغويين لم يهتموا بالجانب الصوتي من حيث الجهر والهمس بل درسوهم من ناحية الصوت الشدید والرخو، ونجد "إبراهيم أنيس"

يقول "لو تصوت قناة صغيرة تنحدر فيها المياه مسافة بدل ان تصب فيها مياهها في بحيرة أو بركة فتتصور أن مجرى المياه يختلف في طبيعة وصفه ففي مكان ينحدر والثني ارض رخو، فمن ناحية يكون الماء صخباً أو خيراً أو انسياً هادئاً، وهذا مثله ينطبق على الصوت الانساني الشدید والرخو"²

جدول 02:

الصوت الشدید	الصوت الرخو	
التاء	السين	الصوت
لثوي	لموي	مخارجه
شدید انفجاري	رخو منفتح صفيري	صفاتها

نلاحظ اهتمام جبران بالأصوات الشديدة يعبر لنا من خلالها على إحساسه في هذا العالم الخارجي من القيم المثلث فأوجد ضالته في هذه الأصوات.

3.5 الإيقاع الخارجي

الروي "هو من الأحرف التي تبنى عليها القصيدة ويلزم في آخر كل بيت"³

مثال عن حرف الراء قول الشاعر (ر) جبران خليل جبران

غاية الروح طيتي الروح قد خفين فلا المظاهر تبديدها ولا الصور
فذا يقول هي الأرواح إن بلغت الكمال تلاشت وانقضى الخبر
كأنما هي إثمار إذا نضجت ومرت الريح يوما عافها الشجر⁴

¹ جبران خليل جبران، المرجع السابق ص 19

² الخطيب التيريزي، الكاف في العروض والقوافي ترجمة الحساني من عبد الله مكتبة الخانجي القاهرة ط3 1994 ص 149

³ الخطيب التيريزي، المرجع السابق ص 149

⁴ تميم محمود فائوري، المرجع السابق ص 217

الجدول 03:

التمثيل	
الروي	الصور
	الخير
الراء	الشجر

البحر والوزن

حين نستحضر اسم جبران ضمن اتجاه التطوير والتجديد في الشعر العربي نلتمس لغة للموروث القديم وفق جرس من الماضي فقد نوع في استعمال الأوزان والبحور في قصيدته المواكب وعليه سنورد تعريفا موجزا لكل من:

الوزن:

يرى إبراهيم أنيس إن الوزن يسمى بحرا "لأنه أشبه بالبحر الذي لا يتباهى بما يغترفمنه في كونه يوزن به مالا يتباهى من الشعر"¹

البحر:

نظم الشاعر قصيدته المواكب على بحور عدة وتشمل نماذج كما التمسناه من بحر الرمل السرعة النطق به قول الشاعر.

البيت الشعري	خلق الناس عبيدا	للذي يأتي الخضوع
الكتابة العروضية	0/0//0/0/0//0/	0/0//0/0/0//0/
الوزن الشعري	فاعلاتن فاعلاتن	فاعلاتن فاعلاتن
اسم البحر: بحر الرمل		

نلاحظ طرا على الوزن تغير يكمن في،

فاعلاتن فاعلاتن وتسمى

الجناس: هو "ان يتفقا في أنواع الحروف وإعدادها وهيئتها وترتيبها"²

استعمل الشاعر هذا النوع في القصيدة قوله:

¹ إبراهيم أنيس موسيقى الشعر، مكتبة الأنجلو المصرية 2010 ص 90

² أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة ترجمة صفوان صلاح الدين، دار الحكمة 2008 ص 350

ليس في الغابات ذكر غير ذكر العاشقين فالأولى سادوا وطمغوا بالعالمين¹

فلو تأملنا هذه الألفاظ (العاشقين العالمين) يسمى جناس ناقص حيث أحدث جرسا موسيقيا ولمسة نعيمة لدى القارئ بهدف لغة الانتباه.

4. المستوى التركيبي

يعبر هذا المستوى "الركيزة التي تقوم عليها الدلالة"² حيث أن الجمالية في النص الأدبي ماثلة في نظام التركيب اللغوي للنص، أي في بنية تركيب الجمل والمفردات كما في نسبة الزمان والمكان التي تولد فضاء النص وتخلق للفعل فيه مسافة ينمو فيها وأرضا يتحقق عليها فسيح العلاقات على أكثر من محور تتقاطع وتلتقي وتتصادم وتتعدد إمكانياتها الدلالة فيه " ³ لذلك الدراسة الأسلوبية على هذا المستوى وسيلة ضرورية للبحث عن الخصائص المميزة للنص الأدبي سنولي الاهتمام في هذا الجزء ونخص بذلك الأسماء و الأفعال التي كان لها اثر على المتلقي قول الشاعر.

ليس في الغابات راع لا ولا فيها القطيع
فالشتا يمشي ولكن لا يجاريه الربيع

ليس في الغاب لطيف لينه لين الجبان
فغصون البان تعلقو في جوار السنديان⁴

المتأمل لهذه الأبيات يجيد أسلوب جبران يحرك العاطفة و تكرار اسم (الغاباتو الغاب) و دعوت المتلقي لرؤية الحياة المثالية مثال عن الأفعال (يمش، يندثر) قول الشاعر
فأفضل الناس قطعان سير لها صوت الرعاة ومن لم يمش يندثر⁵
فالقارئ لهذه المقاطع يدرك دلالة الأفعال الضارعة التي يجسدها لنا جبران بهدف التأمل في الحياة

1.4 الجمل الاسمية والفعلية

1. الجمل الاسمية (مبتدأ+جار+ مجرور+ خبر)

ورد هذا الصنف التركيبي في قوله

والعدل في الأرض يبيكي الجن لو سمعوا به وسيضحك الأموات لو تنظروا¹

¹تميم محمود قاتوري، مرجع سابق ص218

²جون كوهان، بنية اللغة الشعرية، ترجمة في الوالي ومحمد العمري، دار توليفات النشر دار البيضاء المغرب 1986 ص 1178

³كمين العيد، في معرفة النص، منشورات دار الآفاق بيروت ط 3 1985 ص 127

⁴تميم قاتوري، ص 21

⁵مرجع سابق ص214 (تيم)

اسم مبتدأ جار مجرور ج فعلية

استمل الشاعر في حديثه عن العدل (اسم) فهو يرى أن العدل يبكي الجن وليس يعدل فهو يبالغ في قوله كما يبالغ في ضحك الموت، فجملة مطروحة غرضها الإثارة بحيث تتضمن نمط بسيط.

الجملة الفعلية (فعل + فاعل)

لايقول لاسنرواها إذا شيء عجبنا العاقل يدعى عندنا الأمر القريب²

فعل فاعل

يتألف صدر البيت من فعل وفاعل و الفعل هنا دال على الاستمرارية ونوع من التجديد

2.4 التكرار

وصف جبران في قصيدته المواقب وذلك لأغراض عدة منها

أعطني الناي وغن فالغنا نارونور

وأنين الناي شوق لا يداينه الفتور³

تكرار صوت الناي

نلاحظ الشاعر يعتمد في استعمال هذه الظاهرة يعرض الإلحاح والدعاء وانزياح القارئ نحو صوت

(الناي) لمشاركته أحزانه.

3.4 أسلوب الشرط

يعد الشرط من المعاني النحوية التي تخضع لفكرة عالمية المعاني فجبران وصف هذا النوع في استعارة

تشمل لذلك بقوله:

الخير في الناس مصنوع إذا جبروا والشر في الناس لا يفني وان قبروا⁴

ورد أسلوب الشرط في قول جبران بأداة "إذا" فجاءت جملة جواب الشرط في (الخير في الناس

مصنوع) مقدمة وفعل الشرط (جبروا)، وهنا تكمن الدلالة الإيجابية لفعل الشرط.

5. المستوى الدلالي

أضحت دراسة المعنى في العصر الحديث ملتقى لكل العلوم بل إن مباحث في شتى العقول

المعرفية قديما وحديثا لا تقوم الدراسة فيها دون إن يكون لقضية المعنى حضورا بل الإسهامات اللغوية

اهتمت بدلالة المفرد اللغوي وجاء الاهتمام بها باعتبارها وحدة أساسية لدلالة على المعنى فمثلا مختار عمر

¹المرجع نفسه ص 212

²المرجع نفسه ص 215

³المرجع نفسه ص 216

⁴المرجع نفسه ص 210

في كتابه "علم الدلالة" لاحظ إن الدراسات المعجمية كانت في أغلبها مستقلة على الدرس النحوي بالرغم من إن الدلالة لا تحدث إلا من خلال السياق النصي¹ هذا يعني ان احمد المختار عمر يرى الدلالة علم مستقل.

1.5 التشبيه

يعرفه الجرجاني في إسرار البلاغة بقوله "...فالصورة التشبيهية لها دور في إبراز التأثير والتفاعلات من خلال تجسيد الفكرة في ذهن المتلقي على ما تعرض له المبدع"²
إذن التشبيه يساعدنا في الكشف عن نفسية الشاعر واستيطان تجربته لذلك ستعرض أهم التشابهات في القصيدة قول جبران
وأكثر الناس آلات تحركها أصابع الدهر يومًا ثم تنكسر³
يجسد الشاعر في هذا الخطاب صورة شعرية بحيث شبه الناس (بالآلات) سرعان ما تنكسر، فهو يهدف بذلك إلى آلية الإبلاغ.

الاستعارة

يعرفها الأزهر الزناد في كتابه "دروس البلاغة" العربية وهي تشبيه سكن عن أحد طرفيه (المشبه) وذكر فيه المشبه به واري دبه الطرف المحذوف⁴، لذلك تهدف إلى تشخيص المعنى بحلة انزياحي متنوعة.
فالشتا يمشي ولكن لا يجاري به الربيع
يرسم جبران من خلال هذه اللوحة الفنية الشعرية صورة اشهارية جمالية تأثيرية بحيث شبه فصل الشتاء بالكائن الحي الذي يمشي، مع حذف المشبه به والبقاء على أحد لوازمه (يمشي) على سبيل الاستعارة الممكنة.

الحقول الدلالية

لعل الملفت للانتباه على مستوى الاستعمال المعجمي، مثل جبران الي استعمال لغة بسيطة فيها معاني جديدة وتشمل لذلك لتجعل الطبيعة والانسان

حقل الطبيعة

المعجم	الحقل الشعري	دلالاته في قصيدة "المواكب"
--------	--------------	----------------------------

¹ أحمد مختار، علم الدلالة، عالم الكتاب، القاهرة ط 3 1998 ص 99

² عبد القاهر الجرجاني، إسرار البلاغة، دار الفكر العربي، القاهرة ط 3 1992 ص 37

³ تميم فاخوري ص 210

⁴ الأزهر الزناد، دروس البلاغة العربية المركز الثقافي الدار البيضاء بيروت 1992 ص 59

الغاب - الربيع - الشتاء	الطبيعة
النجوم - السواقي السهوم	
الغيوم-التراب -الصفصاف الثلج	
اللوز-التمر القصب -البحر	

حقل الإنسان

المعجم	الحقل الشعري	دلالتة في القصيدة
الإنسان		الناس -السيد - أصابع - الدعاة
		القوم-الكريم -المجيد - العاقل
		السير - المسيح -الجن

خاتمة

- في ضوء ما سبق تم الوصول إلى النقاط التالية
- خاصت الدراسة إلى أن الأسلوبية نالت الحظ الأوفر من أقلام الدارسين كونها تهدف عن القيم الجمالية والإبداعية لنص أدبي
 - إن الأسلوبية أوجدت منهجا مكن القاري من إدراك انتظام خصائص الأسلوب
 - يعتبر الشكل والأسلوب من بين الآثار المميزة لنص جبران "المواكب"
 - تنوع الصور التركيبية والبيانية في التشكيل الشعري لجبران
 - شكلت القصيدة نوع من الزخم الثنائي الذي حدد دلالة القصيدة مثل (الطباقي -الخير - الشر - الموت-الحياة)

مصادر و المراجع

1. إبراهيم أنيس موسيقى الشعر، مكتبة الانجلو المصرية 2010
2. احمد الهاشمي، جواهر البلاغة ترجمة صفوان صلاح الدين، دارالحكمة 2008
3. احمد مختار، علم الدلالة، عالم الكتاب، القاهرة ط3 1998
4. الأزهر الزناد، دروس البلاغة العربية المركز الثقافي الدار البيضاء بيروت 1992
5. امانى سليمان داود، الأسلوبية والصوفية دراسة في شعر الحسن منصور الحلاج، دار مجدلاوي، عمان ط1، 2002
6. بيرجيروا، الأسلوبية ترجمة منذر عياشي، دار الحاسوب حلب، سوريا ط2 1994
7. تميم محمود فاخوري، مجموعة مؤلفات جبران العربية، دار النهج، سوريا حلب ط1 1434 هـ 2013

8. جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة جمع وتقديم انتوان دارالجيل، بيروت، لبنان دط 2010
9. جون كوهان، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الوالي ومحمد العمري، دار توتيفال للنشر دار البيضاء المغرب 1986
10. حاتم الصكر، ترويض النص دراسة للتحليل في النقد المعاصر الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر د ط 1998
11. الخطيب التبريزي، الكاف في العروض والقوافي ترجمة الحساني من عبد الله مكتبة الخانجي القاهرة ط 3 1994
12. عبد الرحمان بن زورة، أسلوبية الخطاب الشعري المعاصر، الامل تيزوزوا، 1282 هـ- 2014
13. عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبية
14. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، دار الفكر العربي، القاهرة ط 3 1992
15. عيسى متفي زادة، كبرى روشنفكر، نورالدين يروني، دراسة أسلوبية في قصيدة "موعد في الجنة" مجلة اضاءات نقدية العدد (09) - ربيع 1992 - آذار 2013
16. فرحان بدري الحربي، الأسلوبية في النقد العربي الحديث دراسة في تحليل الخطاب، المؤسسة الجامعية د ط 2003
17. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط د ت مادة (حلب)
18. كمين العيد، في معرفة النص، منشورات دار الأفاق بيروت ط 3 1985
19. محمد عبد المنعم خفاجي محمد السعدي فرهود، عبد العزيز شرق، الأسلوبية والبيان العربي الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ط 1 1412 هـ- 1992 م
20. نورالدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دارهوضة الجزائرية 1997
21. الهادي الطرابلسي تحاليل أسلوبية دار الجنوب تونس د ط 1992